دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

العدد التاسع عشر(19) | خريف 2022 م

ISSN: 9746-2785

nama-journal@nama-center.com

الدراسات والأبحاث

التجديد في خطاب الآداب السلطانية من خلال مخطوط
«هداية من تولى غير الرب المولى» للشيخ عمر الرجراجي (ق 9 هـ)
أحمد العثـماني

بين ابن عربي وابن رشد:
عن لقاء من يقرأ بمن لا يقرأ
محمّد صلاح بوشتلّة

وحدة العلمي والميتافيزيقي في فلسفة الكندي
حسن السهلي

تدبير الفضاء العمومي المعاصر
نحو إسهام في السلم الاجتماعي
أحمد الرزاقي

فقه «أحاديث الأخلاق»: الأسس والمنطلقات
محمد الريوش

مراجعات كتب

مراجعة كتاب الأخلاق والإيمان في فلسفة محمد عزيز الحبابي
تأليف: الدكتور أحمد بوعود
محمد الجلالي

التقارير

تقرير الورشة الدولية الثالثة في علم المخطوط والنشر النقدي للنصوص:
المخطوطات مجهولة المؤلف في التراث العربي
يوسف عكراش - زكرياء عريف

ترجمات

المعنى المبكر للقرآن
ويليام غراهام
ترجمة: بدر الحاكيمي

عُلومُ الدينِ وعُلومُ الإنسانِ:
أعمالُ ميرسيا إلياد (1907-1986)
جوليان رِئيس
ترجمة: بوجاوي ناصر الدين- بوزيدي نعيم

حوارات

حوار مع أ.د. الشاهد البوشيخي
«دراسة المصطلح القرآني:قراءة في المنجز،وآفاق المستقبل»
يحاوره: د. مصطفى فوضيل - يوسف عكراش

دورية
نماء
فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

هيئة تحرير المجلة

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

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

هيئة التحرير

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

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

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

أ.د. نورة بوحناش
أستاذة فلسفة الأخلاق بجامعة قسنطينة 2 (الجزائر)

د. محمد الريوش
دكتوراه في الدراسات الإسلامية (المغرب)

سكرتير المجلة: سعد خضر.

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية

الفهرسة أثناء النشر- إعداد مؤسسة نماء البحثية
دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، مجموعة باحثين
223 ص، (مجلة دورية محكمة؛ العدد 19). 17 × 24 سم
١. علوم الوحي. ٢. العلوم الإنسانية. أ. العنوان.
ISSN: 2785-9746

تصميم وإخراج: أيه الحسيني

المواد المنشورة في الدورية تعبرعن آراء كتابها ولا تعبر بالضرورة عن المجلة..

مؤسسة نماء البحثية

مؤسسة بحثية مستقلة متخصصة في العلوم الإسلامية والإنسانية، تأسست عام 2011/1432 تعنى بإعداد ونشر الدراسات العلمية المتخصصة، والترجمات، والدوريات المحكمة، وتقديم التعليم الأكاديمي، والاستشارات البحثية في المجالات التي تسهم في تنمية حقول الإسلاميات والإنسانيات وتعزيز التكامل بينهما.

المدير العام:
ياسر ماطر المطرفي

الهيئة الاستشارية

لدورية نماء المحكمة(*)

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

د. إدريس نغش
أستاذ الفلسفة وتاريخ العلوم (المغرب)

أ.د. بدران بن مسعود بن الحسن
أستاذ دراسات الحضارة والأديان، مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية بجامعة قطر. (الجزائر)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

د. فريدة زمرد
أستاذ التعليم العالي -تخصص علوم التفسير وعلوم القرآن- بجامعة القرويين (المغرب).

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

البروفيسور محمد فاضل
أستاذ القانون بجامعة تورونتو (كندا)

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

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

البروفيسور وائل حلاق
أستاذ الإنسانيات في جامعة كولومبيا بالولايات المتحدة الأمريكية (كندا)

(*) مرتبة ألفبائيًا.

بسم الله الرحمن الرحيم

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية

العدد 19 | خريف 2022 م

افتتاحية العدد

بقلم رئيس التحرير
د. سعيد بنتاجر 9

Editorial

By Editor
Dr. Said Bentajar 9

الدراسات والأبحاث

التجديد في خطاب الآداب السلطانية
من خلال مخطوط "هداية من تولى غير الرب
المولى" للشيخ عمر الرجراجي (ق 9 هـ):
أحمد العثـماني 17

بين ابن عربي وابن رشد:
عن لقاء من يقرأ بمن لا يقرأ
محمّد صلاح بوشتلّة 57

وحدة العلمي والميتافيزيقي
في فلسفة الكندي
حسن السهلي 83

تدبير الفضاء العمومي المعاصر
نحو إسهام في السلم الاجتماعي
أحمد الرزاقي 109

Research Papers

Renewal in the discourse of the sultan's etiquette through a manuscript Guidance to those who take care of other than the Lord the Mighty
Ahmed Elatmani 17

Between Ibn Arabi and Ibn Rushd:
On the encounter of the one who reads with the one who does not read
Mohammed Salah Bouchtalla 57

The scientific and metaphysical union in the philosophy of al-Kindi
Hassan essahli 83

The Management of the Modern Public Sphere:
towards a contribution in social peace
Ahmed Errazzaki 109

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية
العدد 19 | خريف 2022 م

فقه "أحاديث الأخلاق": الأسس والمنطلقات
محمد الريوش 131

The jurisprudence of "Hadiths On Ethics": foundations and premises
Mohammed Eriouiche 131

الترجمات

المعنى المبكر للقرآن
ويليام غراهام
ترجمة
بدر الحاكيمي 153

The Earliest Meaning of the Qur'an
William Graham
Translated by
Badr Elhakimy 153

عُلومُ الدينِ وعُلومُ الإنسانِ: أعمالُ ميرسيا إلياد (1907-1986)
جوليان رِئِيس
ترجمة
بوجاوي ناصر الدين- بوزيدي نعيم 169

The sciences of religion and the human sciences: the works of Mircea Eliade (1907-1986)
Julien Ries
Translated by
Boudjaoui Nacer Eddine -Bouzidi Naim 169

مراجعات كتب

مراجعة كتاب الأخلاق والإيمان في فلسفة محمد عزيز الحبابي
تأليف: الدكتور أحمد بوعود
محمد الجلالي 189

Review of the book Ethics and Faith in the Philosophy of Muhammad Aziz Al-Habbabi
Dr. Ahmed Bououd
Mohamed eljilali 189

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

العدد 19 | خريف 2022 م

التقارير

تقرير الورشة الدولية الثالثة في علم المخطوط والنشر النقدي للنصوص:
المخطوطات مجهولة المؤلف في التراث العربي
يوسف عكراش - زكرياء عريف..... 201

حوارات

حوار مع أ.د .الشاهد البوشيخي
«دراسة المصطلح القرآني:قراءة في المُنجز،وآفاق المستقبل»
حاوره: مصطفى فوضيل -
يوسف عكراش..... 213

Reports

Report of the Third International Workshop on Manuscripts and Critical Publishing of Texts:
Anonymous manuscripts Author in Arab Heritage
Youssef Aakrache - Zakaria Arif..... 201

Dialogues

An interview with Prof. Dr. Chahed Bouchikhi
Studying the Qur'anic Term: Reading in the Achievement and Future Prospects:
By: Mustafa Foudel -
Youssef Aakrache..... 213

افتتاحية العدد

Editorial

بقلم رئيس التحرير
د. سعيد بنتاجر
By Editor: Dr. Said Bentajar

من متطلبات التكامل المعرفي باعتباره منهجًا للبحث الأكاديمي والإنتاج الفكري ضبط الحدود والعلاقات بين المفاهيم والمناهج والنظريات والمباحث. ولا يكون ذلك إلا بتجاوز النظرة الحدية التي وسمت التناول التقليدي للموضوعات المدروسة في العلوم الإنسانية والإسلامية، والتخفيف من المفاصلة المتطرفة بين المذاهب والمزاوجة بين التخصص العلمي والمنهجي من جهة والانفتاح على المباحث والنظريات الأخرى التي تتناول الموضوع من زوايا أخرى. إنها بوجه عام، انتقال من الانغلاق ورسم الحدود الفاصلة إلى الانفتاح والوصل بين القطاعات المختلفة للمعارف والمزج العقلاني بين المناهج. وليس التكامل المعرفي «موضة» منهجية معاصرة بديلة عن التخصص العلمي، بقدر ما هو حاجة ناتجة عن بلوغ التخصص مستويات دقيقة صارت بها التخصصات مجالات تقنية منفصلة. لذلك، فإن الأصل في التكامل المعرفي أن يكون بعد بلوغ التخصص العلمي مستوى من المستويات، فيصير الأمر إلى البحث عن الوشائج والروابط بين هذه التخصصات بما يفيد إغناء البحث في الموضوعات المدروسة بالتعاون الإيجابي والمعقول بين التخصصات ذات الصلة.

لقد كان من شروط المناطقة الأوائل وضع الحدود النظرية بين المفاهيم والأفكار سعيًا إلى بلوغ الغاية في الدقة العلمية؛ فجعلوا من شروط التعريف الدقيق للمفاهيم أن يكون بالحد الجامع المانع، وقصدوا بالجامع أن يكون شاملًا لكل الجزئيات الداخلة تحت عباءة المفهوم وقصدوا بالمانع أن تتميز هذه الجزئيات الداخلة في حد المفهوم عن لتلك الخارجة عنه، فيكون الحد مانعًا من دخول هذه الأخيرة. لقد كان التنظير لهذا التحديد الصارم للمفاهيم سهلًا ومقررًا ومبررًا عند المناطقة

وعند عموم العلماء والمفكرين الذين تأثروا بقوة هذا الجهاز المنهجي، بما فيهم علماء ضمن العلوم الشرعية، لكن تنفيذ ذلك لم يكن بنفس السهولة لا عند الفلاسفة ولا عند العلماء. فلم تكن أكثر تعاريف المفاهيم تحصل باستعمال الحد (الذي يكون بالجنس والفصل)، كما اعترف الإمام الغزالي نفسه، وهو المدافع عن الاعتداد الآلة المنطقية في متختلف العلوم.

إذا كان الأمر هكذا في المفاهيم، فإن وضع الحدود بين المناهج والأفكار أصعب، بالنظر إلى انتقال المناهج من حقل معرفي إلى حقل آخر، فقد انتقلت مناهج الاستنباط والتحليل والقياس المنطقي من الرياضيات إلى مختلف المباحث الفلسفية والشرعية. واستعمل الاستقراء بأشكال مختلفة في كل الحقول المعرفية دقيقة كانت أم إنسانية أم شرعية. وحتى عندما أُعيد الاعتبار إلى مناهج أخرى مثل الاستكشاف والتمثيل، اكتُشِفَ أن هذه المناهج مستعملة بدرجات متعددة وبأشكال مختلفة في مختلف المعارف الإنسانية، بما فيها تلك التي غلب عند أهل العلم أنها برهانية استنباطية صارمة لا تمثيل فيها. وحتى التمييزات المنهجية التي قررها المناطقة ونظار الإبستيمولوجيا لم تصمد مع تطور المعرفة الإنسانية، فلم يعد الحديث عن التمييز المقرر في المنطق القديم، بين العلم الضروري والعلم النظري مفيدا الآن، ولا التمييز المعاصر المقرر من قبل الفيلسوف الألماني كانط، بين المعرفة التحليلية والمعرفة التركيبية معتد به بعد النقد الذي وجهه إليه المنطقي الأمريكي المعاصر كواين. وهكذا الأمر في الكثير من التمييزات المنهجية التي أرادت وضع حدود صارمة.

ولم تعد تلك المفاصلة الحدية بين المذاهب الفكرية والتوجهات العلمية العقلانية والتجريبية. وانبثقت إلى الوجود نماذج من التركيب والتوفيق والجمع بين الأفكار والمذاهب والحقول المعرفية. فقد أدت المناظرات المباشرة وغير المباشر الخفية والظاهرة بين المفكرين والعلماء إلى تبين وبيان العناصر الجامعة أو المتقاربة للأفكار والمذاهب، فأبدعت مذاهب جامعة أو خارجة عن التقابل الحدي القديم. ولنا في المجهود الشافعي نموذجًا لتليين الحدود بين المذاهب عندما أطلق مشروع أصول الفقه كمحاولة لتجاوز الاستقطاب المذهبي بين أهل الحديث وأهل الرأي؛ ولنا في الفلسفة نماذج كثيرة عن مشاريع فلسفية توفيقية أو فيها خروج عن التقاطب المتطرف بين المذاهب الفلسفية، كما هو شأن المقابلة بين العقلانية والتجريبية أو الفلسفة التحليلية والفلسفة الفينومينولوجية أو غير ذلك. وأما التكامل المعرفي والتداخل المعرفي بين الحقول المعرفية، فقد قطع شوطًا كبيرًا في مختلف التخصصات، الدقيقة منها والإنسانية، حتى صار في كل حقل معرفي تخصصات بينية جامعة بين تخصصين أو أكثر (الفيزياء الرياضية، الكيمياء الحيوية، علم

النفس الاجتماعي، اللسانيات الحاسوبية، ...).

إن المطلوب، الآن ليس تقوية الحدود وبناء الجدران والسياجات المنهجية والنظرية المانعة بين الحقول المعرفية والمناهج المعتمدة والمفاهيم، بل أن نعمد إلى هذه الحدود ونخفف منها ونفتح فيها فجوات (هي موجودة في الأصل) ليحصل التداخل والتفاعل الإيجابي والبناء. لذلك، تشجع دورية نماء الأبحاث التي تنزع إلى التكامل ودراسة التداخل والعلاقات البينية، لكنها لا تغفل أهمية الدراسات التخصصية الدقيقة التي تضيف إلى معارفنا بالموضوعات المدروسة. وفي هذا العدد الجديد من دورية نماء نماذج من الدراسات التي تتناول علاقات بينية بين أفكار واتجاهات ومباحث.

فقد قدم لنا الباحث أحمد العثماني نموذجًا لتناول جامع في الأحكام السلطانية يتوسط فيها بين الطاعة العمياء والمعارضة الجذرية للسلطة السياسية في زمنه، وذلك في دراسته لمخطوط «هداية من تولى غير الرب المولى» لصاحبها الشيخ المغربي عمر الرجراجي دفين حامة قابس بتونس من القرن التاسع الهجري. وقد أبرز الباحث أهمية هذه الشخصية الفذة وأهمية أفكارها في سياق سياسي مضطرب اتسم بالوهن والضعف الذي أصاب الإمارات الإسلامية في المغرب وافريقية. وقد عبر الشيخ الرجراجي في الرسالة التي درسها الباحث عن رؤاه الإصلاحية السياسية. وتنتمي هذه الرسالة حسب الباحث إلى كتابات الآداب السلطانية، وإن كانت متميزة عن غيرها من هذه الكتابات الآداب السلطانية. فهي تنتمي إلى هذا التقليد الكتابي، بالنظر إلى حديث عن السلطان وأهميته لاستقامة حياة الفرد والجماعة وعن واجباته وحقوقه وعن رجالات الدولة من القضاة والعمال والجند، وذلك بنفس فيها تسليم بسلطة الأمر الواقع. ومع ذلك، رأى الباحث أن الرسالة تضمنت تجديدًا جعلتها تختلف عما كُتِبَ في الآداب السلطانية بخصائص أهمها: عدم توجهها إلى السلطان؛ إذ جعلت رسالة لكل قارئ، وتركيزها على موضوع حكم قول «مولاي» للسلطان وإبراز واجبات السلطان تجاه رعيته بدل الاتجاه المعاكس لكتابات الأحكام السلطانية، التي تركز على واجبات الرعية. وقد خلص الباحث إلى أن الفكر السياسي للشيخ الرجراجي فكر تجديدي، خفف من فقه الطاعة وما يستتبعها من تبرير الطغيان والاستبداد لصالح نظرة متوازنة للسلطة السياسية ووظيفتها الطبيعية السياسية والاجتماعية.

وفي العلاقات المتوترة عادة بين الحقول والاتجاهات في الثقافة الإسلامية، تناول الباحث محمد بوشتلة العلاقة المعقدة بين الفلسفة والتصوف في صورة العلاقة بين أيقونة الفلسفة في الغرب الإسلامي أبي الوليد ابن رشد وأيقونة التصوف فيه محيي الدين ابن عربي. وقد توجه الباحث، مستندًا على روايات ابن عربي لصور اللقاء بابن رشد، إلى تأويل هذه الروايات على أنها محاولات مباشرة وغير مباشرة لانتزاع الاعتراف بأهمية طريق البحث والنظر عند ابن رشد وطريق الخلوة والكشف والذوق عند ابن

عربي. ولأن الراوي هو ابن عربي، لم يكن بودّ الباحث إلى أن يستخرج استراتيجيات ابن عربي الخطابية للتمكين لطريق نحو الاعتراف المظفر من قبل ممثل الفلسفة الأشهر ابن رشد، دون الانجرار إلى حوار حقيقي معه.

وفي سياق نزعة تكاملية صريحة، درس الباحث حسن السهلي مسألة العلاقة بين المنهج العلمي الرياضي والميتافيزيقا، خاصة مسألة استعمال البرهان بالخلف كآلية رئيسة من آليات الاستدلال في الميتافيزيقا. وقد قدم الباحث نماذج من هذا الاستعمال في بعض رسائله (في الفلسفة الأولى، في تناهي جرم العالم، في الحيلة لدفع الأحزان) تنهض أدلة لإثبات فكرته العامة بعدم انفصال العلمي والميتافيزيقي في النظر عند الكندي، وعند فلاسفة الإسلام، بشكل عام.

ويمثل مقال «المعنى المبكر للقرآن» للمستشرق وليام غراهام، الذي ترجمه الدكتور بدر الحاكيمي، نموذجًا لاستخدام مناهج تاريخية وفيلولوجية جديدة في دراسة الموضوعات الشرعية؛ فقد وجه المستشرق غراهام جهده إلى البحث في جذور مصطلح «القرآن» في الاستعمال الإسلامي المبكر، وقد حاول استكشاف الأصول اللغوية الاشتقاقية للقرآن في اللغة العربية والأصول الاستعمالية في التراثيين العبراني اليهودي والسرياني المسيحي، كما عاد إلى المواضع التي أستعمل فيها مصطلح «القرآن» في القرآن الكريم نفسه لاكتشاف المعنى المشترك بين جميع الأديان الكتابية، وهي أن المعنى الغالب لمصطلح «القرآن» هو التلاوة والقراءة بصوت عالٍ، ولم يقصد به الدلالة على الكتاب بشكل عام إلا في آيات محدودة. وقد عزز الباحث رأيه باستعراض أحاديث نبوية والإشارة إلى الظروف التاريخية للتعامل القديم مع الكتب عموما، والمقدسة بوجه أخص.

وفي بحثه الموسوم بـ«تدبير الفضاء العمومي المعاصر: نحو إسهام في السلم الاجتماعي»، حاول الباحث أحمد الرازقي الوصل بين مفهوم الفضاء العمومي، أثله هابرماس وطوره غيره من بعده، والفكر القيمي والسياسي المستمدمن الدين الإسلامي. فقد عمد الباحث إلى تحليل مفهوم الفضاء العمومي ومتابعة تطوره مع التركيز على بيان مظاهر الأزمة فيه (بين استبداد من جانب الدولة أو غوغائية من جانب الجمهور) والبحث في كيفية تدبيرها، خصوصا مع ظهور المجال العمومي في العالم الرقمي، ودور الدين عامة، والدين الإسلامي بوجه أخص، في هذا التدبير. وقد عدَّد الباحث جوانب مشرقة من تأثير الدين، والإسلام خاصة، الإيجابي في تأطير الفضاء العمومي، سواء على المستوى الاجتماعي الجامع لتداول الأفراد أو بالتعايش على المستوى الدولي الجامع لتداول المجتمعات والدول، كما أشار إلى الجانب الخرافي من الدين الذي يمنع هذا الدور الإيجابي ويصيره سلبيًا.

وفي بحث "فقه أحاديث الأخلاق: الأسس والمنطلقات" يقدم لنا الباحث محمد الريوش محاولة لإعادة توجيه النظر في أحاديث الأحكام

واستحضار الأبعاد الأخلاقية والسلوكية والاجتماعية عند التفقه فيها، وعدم الاقتصار على بُعديِّ الأمر والنهي الحكميين، وتوسل إلى ذلك برسم نموذج نظري وتطبيق عملي لما رام إليه في بحثه، كاشفًا خلال ذلك عما يعتور ذلك من إشكالات منهجية.

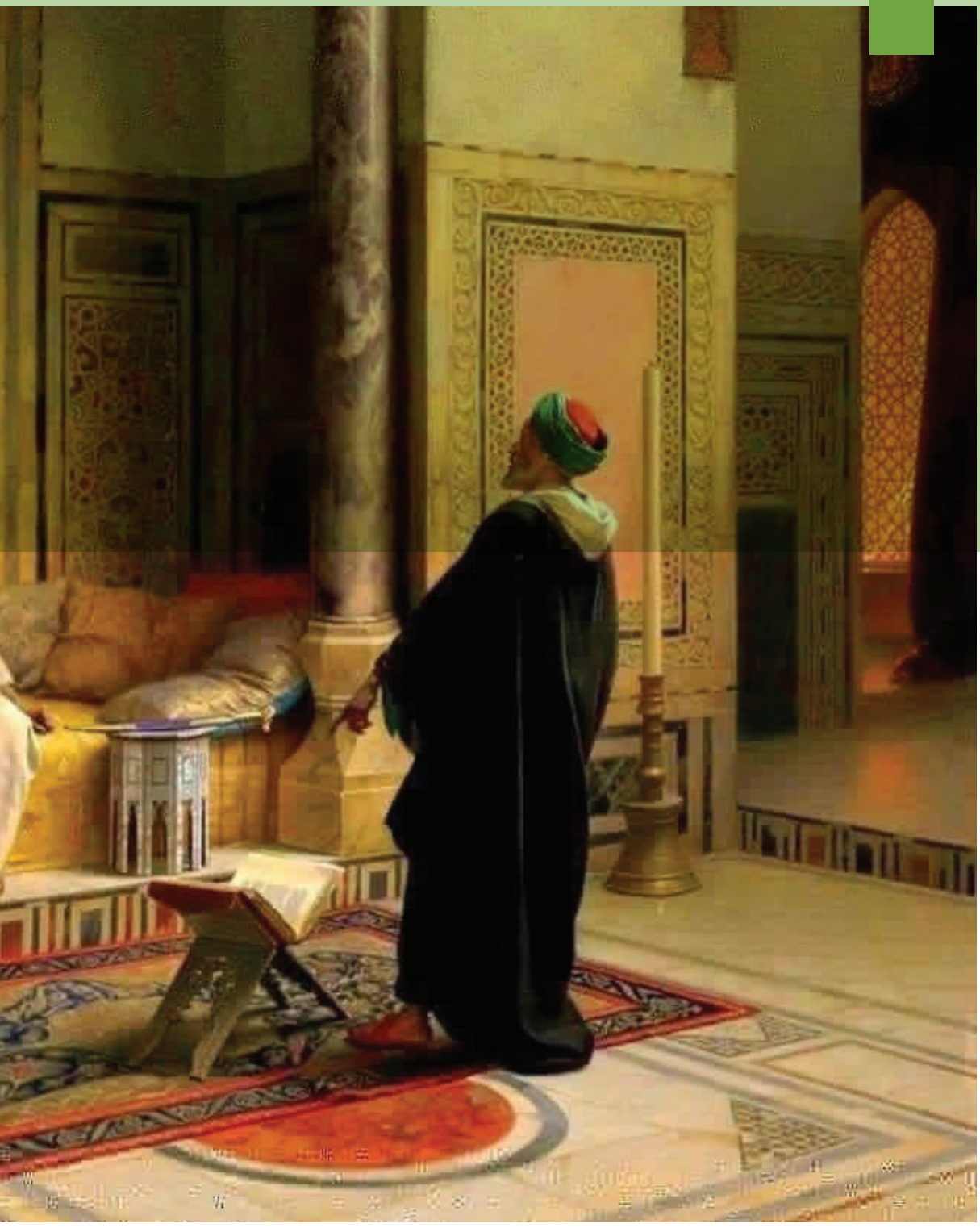
ولنا في الدراسة التي كتبها جوليان رئيس بعنوان «علوم الدين وعلوم الإنسان:أعمال ميرسيا إلياد»، وترجمها الباحثان نعيم بوزيدي وناصر الدين بوجاوي، نموذج للاحتفاء بالكتابات التي حاولت تليين الحدود الصارمة التي وضعت بين علوم الدين وعلوم الإنسان، وذلك بتخطي المقاربات التاريخية والأنتروبولوجية القديمة لدراسة الدين، وهي مقاربات كانت تضع حدودا صارمة للظاهرة الدينية فيها نوع من التحنيط للدين، بينما اهتمت أعمال ميرسيا إلياد المحتفى بها من قبل جوليان رئيس بدراسة الظاهرة الدينية باعتبارها ذات صلة حميمية بالتجربة المعيشة من لدن الإنسان. ولهذا الاعتبار، جعل إلياد، حسب رئيس، الإنسان في صلب الدراسات المتعلقة تاريخ الأديان، كما جعل تاريخ الأديان سعي للتعرف على حضور المتعالي والمقدس في التجربة الإنسانية، ويكون ذلك بتجاوز المنهج التاريخي والفينومينولوجي الكلاسيكي، وجعل علم الأديان حجر الأساس للعلوم الإنسانية.

وفي نفس الاتجاه التكاملي والتوفيقي الذي أشرنا إليه سابقا، يدخل كتاب «الأخلاق والإيمان في فلسفة محمد الحبابي» للباحث أحمد بوعود، الذي راجعه الباحث محمد الجلالي، باستحضاره لفلسفة محمد عزيز الحبابي في محاولته تجاوز قصور حلول المذهبين الليبرالي والاشتراكي والبحث عن بديل ثالث يكون جامعًا لقيمهما الجيدة طارحًا لقيمهما السيئة، وذلك بالربط بين القوة الروحية الإيمانية والأخلاق الفردية والجماعية. وقد انتهى الباحث في مراجعته للكتاب إلى موافقة الكاتب على أهمية الاستناد إلى التأسيس الإيماني للأخلاق، للاستفادة من القوة التنويرية للوحي لتجاوز الأزمات الأخلاقية، لتدخلها في صناعة الفرد والوصل بين الحق والحق المصلحي.

وفي هذا العدد تقرير أعده الباحثان يوسف عكراش وزكرياء عريف عن الورشة الدولية الثالثة في علم المخطوط والنشر النقدي للنصوص، التي كان موضوعها: المخطوطات مجهولة المؤلف في التراث العربي، والذي أقامه مركز روافد للدراسات والأبحاث في حضارة المغرب وتراث المتوسط بشراكة مع جامعة برلين الحرة.

وختامًا؛ يتضمن العدد بالإضافة إلى ما سبق حوارًا مع الأستاذ الدكتور الشاهد البوشيخي، حول "دراسة المصطلح القرآني: قراءة في المنجز، وآفاق المستقبل"، وقد تطرق فيه إلى أهمية المصطلح القرآني ومركزيته في المسألة العلمية، وتحقيق التجديد والنهوض الأممي، وذلك باعتبار معرفة المصطلح القرآني أول مدخل إلى معرفة الذات، التي لا مجاز لها إلا دَرْسُ التراث، ولا سبيل إلى التراث بغير مصطلحاته -وأخصه هو المصطلح القرآني

الدراسات والأبحاث
Research Papers



Research Papers | الدراسات والأبحاث

التجديد في خطاب الآداب السلطانية من خلال مخطوط "هداية من تولى غير الرب المولى" للشيخ عمر الرجراجي (ق 9 هـ):

Renewal in the discourse of the sultan's etiquette through a manuscript "Guidance to those who take care of other than the Lord the Mighty"

أحمد العثماني[1]
Ahmed elatmani

(1) دكتوراه في التاريخ- كلية الآداب، جامعة محمد الأول بوجدة. (المغرب). البريد الإلكتروني: elatmaniahmed06@gmail.com

ملخص البحث:

حاولت في هذه الدراسة التأكيد على أن الكتابة السياسية في التراث العربي الاسلامي المتعلقة بالآداب السلطانية أو ما يعرف بأدب النصيحة السياسية عرفت تجديدًا مُهمًا على يد أحد مشايخ القرن التاسع الهجري وهو الشيخ عمر بن موسى محمد الرجراجي في تأليفه المسمى «هداية من تولى غير الرب المولى» الذي تمكن من إحداث قطيعة معرفية مع تراث الآداب السلطانية السابقة عليه ، سواء على مستوى المنهج أو على مستوى المضمون ، كما استطاع أن يضع فصلًا واضحًا بين الولاء للسلطة وممارسة النقد تجاهها، وبذلك وضع مسارًا جديدًا للكتابة السياسية كان من الممكن تطويره والبناء عليه، لكن للأسف لم يكتب لهذه الخطوة النجاح والاستمرارية في ظل هيمنة التقليد على الفكر السياسي والإسلامي عمومًا ، كما حدث مع علماء آخرين كابن خلدون والشاطبي.

الكلمات المفتاحية: التجديد - الكتابة السياسية - الآداب السلطانية - الرجراجي - الدعاء للسلطان.

Abstract:

I tried in this essay to make prominant the arabic political writing about islamic arabic heritage especially in advice littérature wich was renovated by cheikh omar rajraji in his book hidayat man twala ghayr arab almawla he made an epistemological estrangement to overeign littérature be it methodological ar in content . He managed to make a barrier between loyalty to authority and criticising it consequently he paved a new path to political writing .Sad to say it happened to ibn khaldoun and shatibi.

Keywords: renewal, political writing, - alrajrajiu, Praying for the Sultan.

تقديم

إن العلاقة بين المثقف والسلطة في الحضارة العربية الإسلامية معقدة ومتشابكة، ومع ذلك يمكن حصرها في ثلاثة نماذج: مثقف خاضع وموال للسلطة القائمة -بغض النظر عن مشروعيتها أو طبيعة سياساتها المتبعة- وضع لنفسه

مهمة أساسية وهي العمل على منحها الشرعية المطلقة مع تبرير كل تصرفاتها، ويعرف بالواعظ السلطاني ويمثله كتاب الآداب السلطانية أو ما يعرف بمرايا الأمراء وبعض الشعراء.

ثم المثقف المعارض للسلطة الذي يرفض الاعتراف بها ويعمل على نقض أسس شرعيتها والتحريض عليها وإسقاط هيبتها عند العامة، من أجل الإطاحة بها، وإقامة نظام سياسي بديل يحقق العدالة للجميع من وجهة نظره، ويمثله نموذج بعض العلماء من أهل السنة والجماعة ومثقفي الفرق الخارجة على السلطة سواء من الخوارج أو من الشيعة، ثم المثقف النقدي وهو المثقف الذي يعترف بشرعية السلطة ويحرم الخروج عليها، وفي نفس الوقت يمارس النقد العلني تجاه مواقفها وسياستها العامة التي يعتبرها ظالمة أو خارجة عن منطوق الشرع، اعتمادًا على قاعدة الأمر بالمعروف[1] والنهي عن المنكر وقاعدة الدين النصيحة[2]، ويمثل هذا النموذج أغلب علماء أهل السنة والجماعة.

ويمكن التمييز في هذا النموذج بين صنفين: الصنف الأول حرم التعامل مع السلطة والدخول على السلطان، باعتبار ذلك مثار فتنة للعالم[3]، والصنف الثاني يرى جواز ذلك ما دام العالم يلتزم بالضوابط الشرعية في علاقته بالسلطة وعلى رأسها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتقديم النصح والإرشاد للسلطان[4].

والشيخ عمر الرجراجي ينتمي إلى الصنف الثاني، فهو عالم يعترف بشرعية السلطة ويرفض تمامًا فكرة الخروج عليها، ولا يرى أي ضرر في دخول العالم على السلطان إذا كان ملتزمًا بالضوابط الشرعية المرعية في ذلك، ولكن في نفس الوقت لا يتردد في ممارسة النقد على الظواهر السياسية والمجتمعية التي يراها سلبية ومتناقضة مع الأحكام الشرعية، وهذا النقد هو الذي جعله يضع تأليفًا ينتقد فيه تلك الظواهر التي اعتبرها مخالفات شرعية واضحة يجب تصحيحها وتجاوزها سماه «هداية من تولى غير الرب المولى»[5].

وفي هذا الإطار، ومحاولة مني في المساهمة في الكشف عن مكنوزات التراث السياسي العربي الإسلامي أضع، أمام القارئ

(1) الآية ﴿وَلۡتَكُن مِّنكُمۡ أُمَّةٞ يَدۡعُونَ إِلَى ٱلۡخَيۡرِ وَيَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ﴾ آل عمران 104.

(2) الحديث «الدين النصيحة - ثلاثا - قلنا لمن؟ قال: لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم»، صحيح مسلم، حديث رقم: 95، ص44.

(3) جلال الدين السيوطي، ما رواه الاساطين في عدم المجيء إلى السلاطين، ص23.

(4) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، 557/2.

(5) مخطوط حصلت عليه من مؤسسة علال الفاسي بالرباط تحت رقم ع 28 ومن مؤسسة آل سعود بالدار البيضاء تحت رقم 1/345 وقد قمت بتحقيقه وهو قيد الطبع عند دار كلمة للنشر والتوزيع.

العربي هذه الدراسة حول هذا المخطوط للشيخ أبي حفص عمر بن موسى بن محمد الرجراجي، والذي يمثل نموذج المثقف النقدي الملتزم بطاعة السلطان وفي نفس الوقت المتشبث بحقه في ممارسة النقد تجاه ما يراه من انحرافات شرعية. وينتمي هذا المخطوط إلى مجال الأدب السلطاني أو أدب النصيحة بشكل عام، طارحا فيه آراء جريئة يمكن اعتبارها تجديدية في مجال الكتابة السياسية. وأزعم أن الأفكار السياسية التي طرحها في مؤلفه هذا ستدفع البعض من المفكرين، الذين يدرسون تاريخ الفكر السياسي العربي، إلى مراجعة الكثير من أحكامهم القيمية التي خلصوا إليها في معالجتهم لفكر الآداب السلطانية، والتي بنيت للأسف بناء على اطلاع محدود لمصادر هذا التراث[6].

والملاحظ أن هذا المخطوط كان غائبا بشكل كامل عن دائرة اهتمام الباحثين في التراث السياسي الاسلامي، رغم أنه تم تحقيقه[7] سابقًا وكان من الممكن العثور عليه، ولو بعد عناء، سواء مخطوطًا أو محققًا، وهذا ما جعلهم لا يستفيدون من اجتهاد صاحبه، خاصة أن منهجه في التعاطي مع الشأن السياسي، بالمقارنة مع كتب الآداب السلطانية، فريد من نوعه، فهو قائم منهجيًا على الاعتراف بشرعية السلطة من جهة ومن جهة أخرى الاحتفاظ بالحق في ممارسة النقد تجاهها، وهذا ما شكل قطيعة مع موروث الآداب السلطانية على مستوى المنهج.

فإذا كانت أغلب كتب الآداب السلطانية وضعت تماهيا تامًا بين الاعتراف بشرعية السلطة والطاعة العمياء التي ترفض أي نقد للسلطة القائمة والاكتفاء بالنصح العام، الذي يخدم مصالح السلطان، فإن صاحب المخطوط استطاع تفكيك هذه العلاقة ووضعها في سكتها الصحيحة، فالاعتراف بشرعية السلطة واجب لكن

(6) خلص الباحث عارف نصر بعد دراسته لمصادر التراث السياسي الإسلامي إلى التأكيد على أن الباحثين الذين تخصصوا في دراسة الفكر السياسي العربي الإسلامي لم يرجعوا في أبحاثهم إلا إلى عددٍ محدودٍ من كتب التراث وحددها في 06 %. ورغم أن الدراسة كانت في بداية التسعينات فلا زالت تلك الحقيقة قائمة؛ فالمتأمل في الأبحاث التي اعتنت بدراسة الفكر السياسي الإسلامي سيجد أنها ما زالت تعتمد على نفس المصادر التي ذكرها نصر عارف، وهذا راجع إلى أن أحكام القيمة السلبية تجاه هذا التراث تجعل هؤلاء الباحثين لا يجتهدون في البحث عن مصادر جديدة يمكن أن تحمل أفكارًا جديدة، بالإضافة إلى أن التحقيق في هذا المجال لازال دون المستوى المطلوب، رغم الجهود التي بذلت في ذلك، انظر في مصادر التراث السياسي الإسلامي، ص40.

(7) استحضارًا للأمانة العلمية والأخلاقية يجب أن أشير بداية أن مخطوط «هداية من تولى غير الرب المولى» سبق أن حُقِّقه الباحث الإسباني براوليو خوستيل كلابوثو المدير السابق لمكتبة الاسكوريال بين سنة 1974 وسنة 1982، وقد نشر المعهد الإسباني العربي للثقافة كتابه سنة 1983م. بيد أن الملاحظة الأساسية التي يمكن الوقوف عندها هي أن هذا التحقيق كان موجهًا للقارئ الإسباني أكثر منه للقارئ العربي، الذي يصعب عليه التعامل معه؛ لأن الكتاب كان كله بالإسبانية باستثناء متن المخطوط الذي تركه باللغة العربية، فالمقدمة والهوامش كلها كانت باللغة الإسبانية، وهذا ما صعَّب الاستفادة منه عربيًا إن لم أقل مستحيلًا، وهذا ما يفسر نسبيًا عدم حصول هذا التحقيق على الاهتمام اللازم من طرف الباحثين العرب رغم أهمية موضوعه وتميزه عن باقي كتابات الآداب السلطانية. لذلك ارتأيت إعادة تحقيقه حتى يستفيد منه القارئ العربي وتعم الفائدة، والأكيد أنه سيفتح النقاش من جديد حول مجموعة من أحكام القيمة السلبية التي أطلقها مجموعة من المفكرين على كتابات الآداب السلطانية.

ليس شرطها الطاعة المطلقة وإنما الطاعة المشروطة بحق ممارسة النقد ضد السياسات المعتمدة، في إطار أدب النصيحة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما تنص على ذلك الآيات القرآنية والأحاديث النبوية. فوضع بذلك مسارًا جديدًا على مستوى الكتابة السياسة لعلاقة العلماء بالسلطة، متجاوزًا علاقة الولاء المطلق أو البراء المطلق أي المعارضة الجذرية، وهو مسار الولاء المقرون بالنقد أو المعارضة من داخل الشرعية، وهو منهج كان شبه غائب عن فكر الآداب السلطانية.. وقد اعتمدت في دراستي منهج القراءة التحليلية محاولًا الإجابة عن الإشكاليات التالية: ما السياق التاريخي الذي ظهر فيه المخطوط؟ وما هي أوجه التشابه والاختلاف بينه وبين باقي كتابات الآداب السلطانية؟ وما هي أهم الآراء التجديدية التي جاء بها المخطوط في مجال الكتابة السياسية؟

المبحث الأول: المؤلف وعصره

عاش المؤلف في القرن التاسع الهجري، الذي تميز على المستوى السياسي بانقسام شديد في دار الإسلام، فقد تفككت الدول الكبرى وحلت محلها دول ضعيفة لم تستطع ملء الفراغ السياسي والعسكري الذي خلفته تلك الدول. ففي مصر كانت دولة المماليك[8] قد دخلت مرحلة الضعف والتراجع، وفي الأندلس أصبحت حركة الاسترداد[9] تزداد قوة بعد تراجع نفوذ الدولة الموحدية[10]على إثر هزيمة معركة العقاب[11]، وفي ظل تصاعد دور

(8) دولة المماليك تأسست سنة 684هـ على أنقاض الدولة الأيوبية، من أهم سلاطينها سيف الدين قطز (658هـ) والظاهر بيبرس (676هـ) وقلاوون (689هـ)، كان لها دور كبير في القضاء على المغول والصليبيين، دخلت بدورها مرحلة الضعف ليتم القضاء عليها على يد الدولة العثمانية سنة 922هـ.

(9) الاسترداد ترجمة للكلمة الإسبانية Reconquista ويقصد بها الجهود التي قامت بها الممالك المسيحية في الأندلس، وخاصة مملكة قشتالة، لطرد المسلمين منها. ويصعب تحديد فترة بداياتها بدقة، ولكن هناك اتفاق على أن تفكك الدولة الاموية سنة 422هـ شكّل البداية الفعلية لهذه الحركة، التي انتهت بتحقيق هدفها الرئيس وهو القضاء على الوجود الإسلامي بالأندلس سنة 1492م، باستيلاء مملكة قشتالة على إمارة غرناطة.

(10) الدولة الموحدية تأسست على أنقاض الدولة المرابطية، كانت بدايتها دعوة إصلاحية قادها المهدي بن تومرت (ت سنة 524 هـ) لتتحول إلى دولة بشكل رسمي بعد دخول عبد المومن الكومي (ت سنة 584هـ) حاضرة الدولة المرابطية مراكش سنة 541 هـ. وقد تمكنت من توحيد بلاد المغرب والأندلس تحت سلطتها وعرفت ازدهارًا كبيرًا في عهد أبي يوسف يعقوب المنصور (ت 595هـ)، وتعد أقوى دولة عرفها المغرب في تاريخه، غير أن الضعف تسرب إليها بعد معركة العقاب، لتنهار سنة 686 هـ على يد المرينيين.

(11) معركة العقاب سنة 609هـ، انهزم فيها المسلمون بقيادة الخليفة الموحدي محمد الناصر (ت سنة 610هـ) أمام القشتاليين، وكان تأثيرها سلبيًا على المسلمين في الأندلس وعلى الدولة الموحدية، التي بدأت بعدها مباشرة مرحلة الضعف والتفكك.

ملوك الطوائف[12] الذين كانوا يتصارعون حول مناطق النفوذ، مستخدمين جميع الوسائل المتاحة أمامهم لتحقيق طموحاتهم، منها التحالف ضد بعضهم مع أعدائهم الذين يتربصون بهم جميعًا، والذين كان لهم هدف واحد هو طرد الإسلام من الأندلس. وفي بلاد المغرب انتشرت مجموعة من الممالك المتصارعة على إرث الدولة الموحدية المنهارة، ولم تستطع أيّ منها ملء الفراغ الذي أحدثه ذلك الانهيار، رغم المحاولات الجادة للدولة المرينية[13] والحفصية، التي لم تتكلل بالنجاح في النهاية.

فحالة الانقسام أصبحت هي السمة الغالبة لهذا العصر، وكل الأحداث السياسية كانت تعمل على تكريس هذا الوضع وفرضه على أرض الواقع، ولم يستطع الفقهاء والكتاب التحرر من ضغط ذلك الواقع وإكراهاته، واضطروا للتعامل معه والاعتراف به وشرعنته، من أجل مواجهة التحديات، سواء الداخلية المرتبطة بفرض الأمن والاستقرار، أوالتحديات الخارجية المرتبطة بالمحاولات الدائمة للمغول والصليبيين لاحتلال دار الإسلام.

وهذا الاعتراف نلحظه في جل الكتابات السياسية التي عاصرت تلك الفترة، وهذا ما نجده واضحًا عند صاحب المخطوط، الذي كان يتعامل مع هذا الواقع بكل أريحية، فهو لم يكن يتردد في مخاطبة حكام زمانه بالألقاب التي كانوا يضفونها على أنفسهم، باعتبارهم سلاطين شرعيين على مناطق نفوذهم، فيخاطب بالسلطنة حاكم إفريقية، الذي كان

(12) تعد فترة حكم ملوك الطوائف للأندلس من أبرز مظاهر الضعف والتراجع الإسلامي في الأندلس، وقد مرت بثلاث مراحل وهي:
المرحلة الأولى: بعد تفكك الدولة الأموية في بداية القرن الخامس الهجري (422 هـ) وفيها بدأت حركة الاسترداد تنشط بقوة، وظهر فيها قصور النظر السياسي لبعض ملوك الطوائف، من خلال استعانة بعضهم بالمملكات الإسبانية كقشتالة والأرغون ... لمواجهة خصومهم، وهذه الاستعانة كانت دائما مشروطة بالتنازل عن قلاع وقرى ومدن لصالح هذه المملكات، التي كانت تتحرك وفق خطط واضحة الأهداف، تبدأ بتقوية نفسها والمساهمة في إضعاف المسلمين وتأليب بعضهم على بعض والاستيلاء التدريجي على المدن، في أفق القضاء على الوجود الإسلامي في الأندلس، وفقد المسلمون في هذه المرحلة مدينة طليطلة 478هـ. ثم دخل المرابطون للأندلس وتمكنوا من وقف حركة الاسترداد -مؤقتًا- بعد هزيمة القشتاليين في معركة الزلاقة سنة 479هـ، وأدرك المرابطون أن نقطة الضعف الرئيسة للإسلام في الأندلس هو وجود ملوك الطوائف لذلك قامت بالقضاء عليهم وجعل المنطقة تحت حكمهم المباشر.
المرحلة الثانية: بعد تفكك الدولة المرابطية 539هـ ظهر ملوك الطوائف من جديد يتقاتلون فيما بينهم، وتأكد أنهم لم يستفيدوا شيئا من تجربة سابقيهم، فعادوا مرة أخرى للاستعانة بالملوك القشتاليين ضد بعضهم ، الذين كادوا أن يستولوا على قرطبة لولا استماتة ابن غانية (ت 543هـ) أحد الولاة المرابطين، الذي فضل التنازل عن قرطبة للموحدين على أن يتحالف مع القشتاليين، وانتهت هذه المرحلة بدخول الموحدين للأندلس سنة 540هـ وتمكنهم من دحر القشتاليين في معركة الأرك 591 هـ.
المرحلة الثالثة: بعد هزيمة معركة العقاب سنة 608 هـ التي تعتبر البداية الفعلية لتفكك الدولة الموحدية، فقد نشط ملوك الطوائف بقوة في اتجاه تعميق الانقسام بدل الاستعداد لمواجهة الأخطار غير مدركين للتحولات التي حدثت وعلى رأسها قوة مملكة قشتالة التي جعلت من طرد المسلمين هدفا استراتيجيا لها، ولأن الفعل السياسي لملوك الطوائف كان مرهونا لمصلحة آنية فلم يترددوا في الاستعانة بقشتالة لمواجهة بعضهم البعض، وهذا ما استغله ملوك قشتالة بشكل جيد ليتمكنوا في النهاية من القضاء على الوجود الإسلامي بالأندلس سنة 897 هـ الموافق لـ 1492م.

(13) الدولة المرينية حكمت المغرب بدءًا من سنة 668 هـ بعد دخولهم مراكش والقضاء على حكم الدولة الموحدية، وقد تمكنت من فرض سلطتها على المغرب الاقصى، وحاولت توحيد كل بلاد المغرب في عهد أبي الحسن المريني (ت 752هـ) لكنها فشلت في ذلك، كما عملت على إرسال حملات إلى الأندلس لوقف حملة الاسترداد لكن تأثيرها كان محدودًا، واستمرت في الحكم إلى سنة 875هـ.

يعيش تحت سلطته، وكذا حاكم مصر وحاكم المغرب دون أن يخشى لوم أو عقاب سلطانه، وهذا يدل على أن واقع الانقسام كان قد اكتسب شرعيته الفقهية و الواقعية عند الجميع، سواء عند الحكام أو عند العلماء أو عند العامة.

والمؤلف عاش في فترة تأليف كتابه في ظل الدولة الحفصية التي شكلت امتدادا للدولة الموحدية ووريثتها الشرعية. فقد تأسست بداية في عهد الدولة الموحدية باعتبارها إمارة استيلاء مكلفة بتسيير بلاد إفريقية، حيث قرر بعض سلاطين الدولة، تحت ضغط المصلحة السياسية، المتمثلة في ضمان أمن المنطقة وولائها، وتحت ضغط شساعة المساحة الجغرافية التي كانت تحت سلطتها، أن تجعل حكم المنطقة تحت مبدأ إمارة الاستيلاء[14] كما وضحها الماوردي (ت 450 هـ)، ولكن في ظل ظروف مختلفة عن تلك التي ناقشها في كتابه الأحكام السلطانية.

فقد تحدث الماوردي عن ظرف يكون فيه الخليفة ضعيفا، ليست له القدرة السياسية والمادية لفرض حكم مركزي قوي في البلاد، فيحدث أن يظهر قائد في منطقة ما يتمكن من فرض سيطرته عليها ولا يستطيع الخليفة مواجهته لذلك، وحتى لا تتفكك الدولة، اقترح حلًا قانونيًا هو أن تُمنح شرعية حكم المنطقة حكما استبداديا لذلك القائد مقابل اعترافه بسلطة الخلافة على ولايته[15]، أي أنها إمارة تحت ظرف اضطرار سياسي. أما في حالة الدولة الحفصية فكان هذا قرارًا واعيًا، نابعًا من إرادة سياسية حرة من طرف الخليفة الموحدي محمد الناصر[16]، الذي ارتأى أنها أفضل سياسة يمكن تطبيقها في المنطقة تضمن لدولة ولاء ساكنتها وحسن تدبيرها واستقرارها، وليتفرغ لتدبير سائر المناطق وعلى رأسها الأندلس، التي كانت تحت تهديد حركة الاسترداد، فهما يتشابهان في طبيعتهما السياسية ويختلفان في ظروف تأسيسهما.

فتذكر المصادر أن الخليفة الموحدي محمد الناصر بن يعقوب المنصور عندما أنهى حملته بنجاح على إفريقية سنة 603 هـ[17]، وقرر العودة الى مراكش أراد تكليف

(14) عند حديثه عن ولاية الأقاليم في ظل الخلافة تحدث الماوردي عن نموذجين إداريين هما: إمارة استكفاء تنعقد عن اختيار الخليفة وصلاحيات الأمير تكون مقيدة بإرادة الخليفة، وإمارة استيلاء تنعقد عن اضطرار من الخليفة بعد أن يستولي الأمير بقوته العسكرية على الإقليم، فيفوض له الخليفة أمر تدبيرها دون الحاجة إلى الرجوع إليه، فسلطته مطلقة مع حق توريثها في عقبه. للمزيد انظر الأحكام السلطانية والولايات الدينية للماوردي، ص41.

(15) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص41.

(16) الناصر لدين الله محمد بن يعقوب المنصور الموحدي، تولى الحكم بعد وفاة والده سنة 595هـ، لم تكن له نفس قدرات والده، رغم اجتهاده في ذلك، تعتبر فترة حكمه فترة تحول من القوة إلى بداية الضعف، وكان لانهزامه في معركة العقاب سنة 609هـ تأثيرًا سلبيًا على مسار الدولة، وقد توفي متأثرًا بتلك الهزيمة سنة 610هـ. انظر ابن عذاري في البيان المغرب، 44/3، والسملالي في الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام، ص167، ومجهول في الحلل الموشية، ص160.

(17) بدأ الخليفة الموحدي الناصر الحملة على إفريقية سنة 601هـ بهدف ضبطها والقضاء على الثوار هناك وعلى رأسهم أحد أحفاد المرابطين وهو ابن غانية، وبعد نجاح مهمته قرر العودة إلى حاضرته مراكش سنة 603هـ. انظر البيان المغرب، 3/ 411، ابن خلدون في كتاب العبر، 6/ 326، ابن قنفذ القسنطيني في الفارسية في مبادئ الدولة الحفصية، ص105.

أحد رجالات الدولة الأقوياء والأوفياء بولاية إفريقية ليضمن أمنها وولاءها للدولة، فوقع نظره على أبي محمد عبد الواحد ابن الشيخ أبي حفص عمر الهنتاني[18]، الذي امتنع بداية، راغبًا في العودة معه إلى مراكش، ولكن أمام إصرار السلطان «أجاب على شريطة اللحاق بالمغرب بعد قضاء مهمات إفريقية في ثلاث سنين، وأن يختار عليهم من رجالات الموحدين وأن لا يتعقب عليه في تولية أو عزل، فقبل شرطه»[19]. فهو أراد أن يكون مطلق اليد في حكم المنطقة، بالسياسة التي يرتضيها دون تدخل من السلطان، وبمعونة رجال يثق فيهم ويخضعون له بشكل تام، وهذا ما يعني عمليًا مطالبته بولاية في ظل إمارة الاستيلاء. وهذا الوضع السياسي منحه القدرة على اتخاذ القرارت الملائمة لمواجهة النوازل الحادثة، ووضع سياسات فعالة تمكنه من ضبط المنطقة وضمان ولائها للدولة بشكل كامل، وهذا ما نجح فيه إلى حد كبير.

وإذا بحثنا في تاريخ الدولة الموحدية نجد أن هذه السياسة تبنتها فقط في إفريقية دون سائر المناطق، والسؤال المطروح هنا لماذا فقط إفريقية هي الوحيدة التي استفادت من هذه السياسة؟

قد يقول قائل إن عامل البعد الجغرافي عن الحاضرة مراكش هو السبب، وإذا سلمنا بهذا التفسير فيلزم عن ذلك أن تكون كل المناطق التي كانت بعيدة عن الحاضرة قد خضعت لنفس السياسة، وهو أمر غير صحيح، فالأندلس كانت بدورها بعيدة عن الحاضرة مراكش ولكن لم تطبق فيها هذه السياسة، وظلت تحت الحكم المباشر للدولة. والبعض قد يجيب بمسألة القلاقل والاضطرابات السياسية التي كانت تعرفها المنطقة، وهذا أيضا تفسير ناقص؛ لأن ظاهرة القلاقل السياسية كانت عامة ليست خاصة بمنطقة معينة، تظهر في مناطق متعددة تبعا للظروف السائدة، والتعامل معها كان لا يشترط هذا النموذج السياسي في التسيير، فكان من الممكن التعامل مع القلاقل في ظل الحكم المباشر كما جرت به العادة في أغلب المناطق التي كانت تحت حكم الدولة الموحدية.

والتفسير الصحيح الذي يتلاءم مع المعطيات المصدرية المتوفرة لدينا، يكمن في التاريخ السياسي المتوارث في المنطقة. فمن المعروف أن إفريقية تعايشت مع هذا النموذج وتوارثته منذ ولاية عبد الرحمن

(18) أبو محمد عبد الواحد بن الشيخ أبي حفص عمر الهنتاني أحد العشرة أصحاب المهدي ابن تومرت الذين كان لهم دور كبير في نجاح الدعوة الموحدية، كان من كبار قادة الدولة الموحدية ومحل ثقة السلاطين، ولاه الناصر ولاية إفريقية عندما قرر العودة إلى الحاضرة مراكش، وقد تمكن من حكمها باقتدار، وقد سبق أن نصح الخليفة الناصر بعدم الجواز للأندلس حتى وقت لاحق عندما تكون الظروف ملائمة، لكن الخليفة لم يستمع لنصيحته وقرر الجواز فكانت كارثة معركة العقاب، وتوفي سنة 618هـ. للمزيد انظر ابن الشماع في الأدلة النورانية، ص48، والزركشي في تاريخ الدولتين ص19، وكتاب العبر، 6/ 329.

(19) ابن خلدون، كتاب العبر، م6/ 330، وهذه الرواية تجمع حولها كل المصادر التاريخية التي تحدثت عن الدولة الموحدية.

بن حبيب الفهري[20] سنة 127هـ، الذي فرض نفسه أميرًا مستبدًا في المنطقة على الأمويين ثم العباسيين الذين أقروه على ذلك. ثم في عهد الدولة الأغلبية[21]، التي كان أصلها إمارة استيلاء أحدثها الخليفة العباسي هارون الرشيد[22] ومنحها لإبراهيم ابن الأغلب[23] ثم أبناؤه بعده وراثة، ليضمن ولاءها وحسن تسييرها. وبعد انهيار هذه الدولة وقيام الدولة الفاطمية[24] على أنقاضها قررت هذه الأخيرة تبني نفس السياسة، عندما حولت حاضرتها إلى القاهرة سنة 362 هـ، فمُنِحت لبلكين بن زيري بن مناد[25] ثم لأبنائه بعده.

وعندما قامت الدولة الموحدية التي استطاعت توحيد بلاد المغرب كله تحت سلطتها، وبعد سنوات من الحكم المباشر الذي خضعت له إفريقية، ارتأى الخليفة الناصر أنه من الحكمة العودة إلى تبني نفس السياسة المتوارثة في تسيير المنطقة، ليضمن ولاء الساكنة الذين تعودوا على نوع من الاستقلالية في الحكم عن المركز، وبالتالي ضمان عدم انجرارهم وراء أي ثائر، لذلك قرر وضعها تحت حكم إمارة الاستيلاء، ليتفرغ لضبط باقي المناطق.

وإذا كان الشيخ ابن أبي حفص هو من وضع لبنة إمارة الاستيلاء تحت سيادة الدولة

(20) عبد الرحمن بن حبيب بن أبي عبيدة بن عقبة بن نافع الفهري تولى ولاية إفريقية بعد أن سيطر عليها بالقوة سنة 127هـ وأقره على ذلك الخليفة الأموي مروان بن محمد (ت 132هـ)، وبعد قيام الدولة العباسة أعلن دخوله في طاعتها إلا أن العلاقة بينهما كانت متوترة، وهذا ما جعله يخلع طاعة أبي جعفر المنصور (ت 158هـ) ويستقل بالمنطقة لنفسه، إلى أن قتل على يد أخيه إلياس بتحريض من أتباع الدولة العباسية في المنطقة سنة 137 هـ. للمزيد انظر ابن الرقيق في تاريخ افريقية والمغرب ص86، والنويري في كتاب نهاية الأرب، ج تاريخ الغرب الإسلامي، ص218، وابن ناجي في الخلاصة النقية ص88، والناصري في الاستقصا، 1/ 157.

(21) الدولة الأغلبية تأسست سنة 184 هـ على يد ابراهيم بن الأغلب (ت 196هـ)، بموافقة من الخليفة العباسي هارون الرشيد (ت 193هـ)، فكانت قوة بحرية كبرى في المنطقة حيث تمكنت من فتح عدة جزر في البحر المتوسط على رأسها جزيرة صقلية، ووصلت حملاتها إلى جنوب إيطاليا، وقد تعاقب على حكمها عدة أمراء، تفاوتت قدراتهم السياسية، إلى أن سقطت على يد الفاطميين سنة 296هـ.

(22) هارون الرشيد بن المهدي بن أبي جعفر المنصور، تولى الخلافة بعد وفاة أخيه الخليفة الهادي سنة 170 هـ، وعرف بحنكته وقدراته السياسية العالية، كان يغزو عامًا ويحج عامًا، عاشت الدولة العباسية في عهده أزهى عصورها، توفي سنة 193 هـ. انظر، خليفة بن خياط في تاريخه، ص447، وشمس الدين الذهبي في سير أعلام النبلاء 9 / 186، وابن العماد الحنبلي في شذرات الذهب 428/2، والخطيب البغدادي في تاريخ مدينة السلام 9/16.

(23) إبراهيم بن أحمد بن الأغلب التميمي، يعد مؤسس الدولة الاغلبية، فقد جعل هارون الرشيد إمارته لإفريقية إمارة استيلاء، يتوارث حكمها أبناؤه سنة 183هـ، وقد تمكن من وضع أسس متينة لدولته، وتوفي سنة 196هـ. انظر النبلاء 128/9، الخلاصة النقية، ص 104، أعمال الأعلام 14/3.

(24) الدولة الفاطمية الشيعية تأسست سنة 296 هـ بعد القضاء على الدولة الأغلبية، على يد عبيد الله المهدي (ت 322 هـ) وقائده أبي عبد الله الشيعي (ت 298 هـ)، كما تمكنت من القضاء على حكم الخوارج في تاهرت وسجلماسة، فأصبحت القوة السياسية الرئيسة في المنطقة، وكانت المهدية حاضرة حكم الدولة الفاطمية حتى انتقالها إلى القاهرة في عهد المعز بن المنصور (ت 365هـ) سنة 362 هـ، ومن أهم إنجازاتها تأسيس جامع الأزهر، استمرت في الحكم إلى أن أطاح بها صلاح الدين الأيوبي سنة 567هـ.

(25) بلكين بن زيري بن مناد، تولى زعامة قبيلة صنهاجة في المغرب الاقصى بعد مقتل أبيه سنة 360 هـ، وولاه المعز الفاطمي ولاية المغرب كله بعد رحيله إلى القاهرة، فأصبح أميرًا مستبدًا بحكم المنطقة، واستطاع إخضاع افريقية والمغرب الأوسط لحكمه، ومهد الأمور لابنه من بعده وتوفي سنة 373 هـ. انظر ابن خلكان في وفيات الأعيان، 1/ 286، وأعمال الاعلام 65/3، كتاب العبر 185/6، والبيان 245/1.

الموحدية، فإن ابنه أبا زكريا[26] هو المؤسس الفعلي للدولة الحفصية. فبعد وفاة محمد الناصر سنة 610هـ قرر السلطان الموحدي الجديد المستنصر بالله[27] التراجع عن هذه السياسة والعودة إلى تبني سياسة الحكم المباشر للمنطقة، فأنهى حكم ورثة أبي حفص وبدأ في تعيين ولاة من اختياره، وليضمن خضوع أولاد الشيخ عبد الواحد للقرار وعدم إثارتهم للمشاكل أمرهم» بالطلوع إلى مراكش»[28]، الذين لم يترددوا في تنفيذ الأمر. فكان من النتائج المباشرة لهذا القرار عودة ظاهرة التمرد والاضطرابات السياسية إلى المنطقة من جديد.

وعندما تولى السلطنة عبد الله العادل[29] قرر العودة إلى السياسة المتوارثة في المنطقة بإعادة أسرة الشيخ أبي حفص إلى حكمها، «فولى على إفريقية الشيخ أبا محمد بن عبد الله ابن محمد عبد الواحد»[30]، فتم الرجوع بذلك إلى نموذج إمارة الاستيلاء. ولما تولى المأمون[31] الحكم بعد مقتل أخيه العادل سنة 624 هـ «بعث إلى أبي محمد عبد الله بتونس ليأخذ له البيعة.. فامتنع أبو محمد... فكتب بذلك لأخيه الأمير أبي زكريا وهو بمكانه من ولاية قابس وعقد له على إفريقية فأخذ له البيعة على من إليه»[32]. ولقد كان مشايخ الموحدين ميالين إلى أبي زكريا أكثر من أخيه أبي محمد، ذلك أن هذا الأخير عندما خرج لمواجهة أبي زكريا، ولما «انتهى إلى القيروان أنكر عليه الموحدون نهوضه إلى حرب أخيه وانتفضوا عليه وعزلوه، وطير بالخبر إلى أخيه في وفد منهم فبايعوه وخلع أبو محمد نفسه، ثم ارتحل الأمير أبو زكريا إلى تونس فدخلها في رجب من سنة خمس وعشرين»[33]، فأصبح هو الأمير الشرعي على المنطقة، وقد عمل جاهدًا على بسط سلطته عليها وتقوية حكم أسرته في ظل إمارة الاستيلاء.

(26) أبو زكريا بن أبي محمد عبد الواحد بن الشيخ أبي حفص عمر الهنتاني ولد بمراكش سنة 599هـ وتوفي سنة 647هـ في بونة، ودفن في قسنطينة... للمزيد انظر الأدلة النورانية، ص54، والمبادئ الفارسية، ص107، وتاريخ الدولتين، ص23، والبيان، 414/3.

(27) المستنصر بالله بن محمد الناصر تولى الحكم بعد وفاة والده سنة 610 هـ وهو في سن العاشرة، في عهده بدأ استبداد الأشياخ ورجالات الدولة الكبار بشؤون الحكم، والذي كان أحد الأسباب الرئيسة لضعف الدولة، وفي عهده ظهر المرينيون على الساحة السياسية، توفي سنة 620هـ... للمزيد انظر البيان، 3/ 380، وتاريخ الدولتين ص19، وابن أبي زوع في روض القرطاس ص241.

(28) ابن قنفذ القسنطيني، الفارسية في مبادئ الدولة الحفصية، ص106، وابن الشماع، الأدلة النورانية، ص5.

(29) أبو محمد عبد الله بن أبي يوسف المنصور الملقب بالعادل، سابع خلفاء الدولة الموحدية، تولى الحكم في فترة الضعف سنة 621هـ بعد أن خُلع وقتل أخيه عبد الواحد، لم يطل عهده في الحكم حيث قتله أشياخ الدولة سنة 624 هـ. للمزيد انظر كتاب العبر، 298/6، والبيان المغرب، 386/3، وابن أبي الفدا في المختصر في أخبار البشر، 172/3.

(30) ابن قنفذ، المصدر السابق، ص106.

(31) المأمون، أبو العلا إدريس بن يعقوب المنصور، ولد سنة 581هـ، عرف بالعلم والحزم، أعلن رفضه مبايعة يحيى ابن محمد الناصر (ت 633هـ) ودعا لنفسه، فبايعه أهل الأندلس وجاز بجيشه إلى المغرب وتمكن من دخول مراكش سنة 662هـ، فأصبح هو الحاكم الجديد للدولة، وأعلن تبرؤه من عقيدة المهدي ابن تومرت واستمر في الحكم إلى وفاته سنة 629هـ. انظر تاريخ الدولتين، ص22، والبيان المغرب، 391/3، وكتاب العبر، 299/6.

(32) ابن خلدون، كتاب العبر، م 6/ 335.

(33) الزركشي، تاريخ الدولتين، ص23، وابن خلدون، المصدر السابق، ص335.

بيد أن المأمون كانت له رؤية معدلة لمفهوم هذه الإمارة، فقد أقر مبدأ توارث أسرة بني حفص حكم إفريقية ولكن بسلطة مقيدة، حيث أراد حرمان أبي زكريا من صلاحيات تعيين العمال في المنطقة، وجعلها من اختصاص الخليفة نفسه، لذلك قام «ببعث عمال لتونس»[34]،وهذا ما رفضه أبو زكريا الذي كان متشبثًا بحقه في تعيين العمال، وفي هذه اللحظة وقع الفراق بينهما. وهذا الفراق كان نتيجة طبيعية للتناقض بين رؤيتين سيا سيتين:

الأولى: رؤية تتشبث بالسياسة المعهودة في إدارة المنطقة وهي إمارة الاستيلاء، المتوارثة في أسرة بني حفص، بصلاحياتها المطلقة، والتي تكون فيها العلاقة مع الحاضرة محددة بدقة وهي علاقة بيعة وما يرتبط بها من ضرائب ودعاء على المنابر...

الثانية: رؤية مناقضة تؤمن بضرورة بقاء إمارة الاستيلاء باعتبارها نموذجًا ناجحًا لتسيير المنطقة، ولكن بصيغة معدلة تقيد من صلاحيات الأمير وتسمح للخليفة التدخل في تسيير المنطقة عن طريق سلطة التعيين، فتصبح الإمارة أقرب إلى إمارة استكفاء ولكن بصلاحيات أوسع.

في ظل هذا التناقض بين الرؤيتين السياسيتين أصدر أبو زكريا أمرًا «بصرف العمال من حيث أقبلوا»[35]، وهذا يعني رفضه لقرار الخليفة الموحدي وتمرده عليه. وقراره جاء نتيجة قراءة جيدة للوضع السياسي المتأزم الذي كانت تعيشه الدولة الموحدية، فالصراع كان على أشدِّه بين الإخوة على السلطنة، والمبادئ التي قامت عليها الدولة تم تجاوزها من طرف المأمون، عندما أعلن «النكير على المهدي في العصمة وفي وضع العقائد والنداء للصلوات باللسان البربري وإحداث النداء للصبح وأسقط اسم الإمام من الخطة والسكة وأعلن بلعنه...»[36]؛ فكانت قرارات تهدم الأسس والمبادئ والشعارات التي قامت عليها الدولة الموحدية، وهذا ما أثار حفيظة أطراف متعددة في الدولة. لذلك لم يتردد أبو زكريا في إعلان التنصل من بيعة المأمون سنة 626هـ باعتباره خارج عن الشرعية، «وحول الدعوة إلى يحيى بن أخيه الناصر المنتزي عليه بجبال الهساكرة»[37].

وبعدما تأكد بأن هذه الخطوة التي قام بها لم تثر أي معارضة من الموالين للدولة الموحدية وخاصة مشايخ الموحدين بتونس، قرر الانتقال إلى خطوة أكثر جرأة وجذرية من السابقة بالنسبة لدولته الناشئة. فبعد أن تأكد

(34) الزركشي، تاريخ الدولتين، ص23.

(35) ابن قنفذ، الفارسية، ص107.

(36) ابن خلدون، كتاب العبر، 6/ 335، والبيان، 406/3.

(37) ابن خلدون، المصدر السابق، ص336.

من ضعف يحيى بن الناصر[38] وعدم قدرته على فرض سلطته على الحاضرة مراكش، وتيقنه من ضعف الدولة الموحدية بشكل العام وعدم القدرة على إعادة بنائها من جديد، بسبب نزاع أبناء الأسرة الحاكمة على السلطة، وهيمنة المشايخ عليها، اتخذ قراره بالانفصال عن الدولة بشكل نهائي.

وهذا الانفصال لم يأت دفعة واحدة وإنما جاء تدريجيًا، بعد خطوتين:

الخطوة الأولى: عدم الدعاء لأي من السلاطين المتصارعين في مراكش، فقد «أسقط اسم أبي زكريا يحيى المعتصم بن الناصر من الخطبة واقتصر على الدعاء للمهدي والخلفاء الراشدين...وذلك في أول سنة سبع وعشرين وستمائة»[39]، فأراد بهذه الخطوة أن يؤكد لأتباعه الموحدين أن منصب السلطنة في مراكش أصبح شاغرًا عمليًا، بفعل الصراع الشديد حوله بين أفراد الأسرة الحاكمة، فلم يعد هناك من أحد يستحق الاعتراف به، فيبقى الحياد هو الموقف الأسلم، مع التأكيد على التزامه التام بمبادئ وأسس الدولة الموحدية التي وضعها الإمام المهدي، في مواجهة من تنكر لها من الأمراء في مراكش. وقد أراد بذلك معرفة ردود فعل الرعية وخاصة المشايخ على قراره هذا «سياسة منه واختبارًا لأحوال افريقية فلم ير منهم إنكارًا»[40]، وهذا ما شجعه لاتخاذ الخطوة الثانية.

الخطوة الثانية: عندما تيقن من أن قراراته السابقة لقيت قبولًا حسنًا لدى الرعية ورجالات الدولة، وبعد أن تمكن من فرض سيطرته الكاملة على إفريقية وعلى أجزاء مهمة من شرق المغرب الأوسط، قرر اتخاذ الخطوة الأهم في الانفصال التام عن الدولة المتداعية ومن ثم الاستبداد بحكم المنطقة وتأسيس دولة خاصة به وبأبنائه من بعده، حيث أخذ البيعة بالإمارة «سنة أربع وثلاثين وثبت ذكره في الخطبة بعد ذكر الإمام مقتصرًا على لفظ الأمير ولم يجاوزه إلى أمير المؤمنين»[41].

إن إصرار أبي زكريا على ذكر المهدي في كل الخطط، بعد أخذ البيعة له، إنما هو تأكيد منه لأنصار الدولة الموحدية أنه ما زال وفيًّا لمبادئ الدولة التي تنكر لها بعض سلاطين ومشايخ الدولة الموحدية، وأن خطوته تعكس رغبته الشديدة في تجديد الدولة وإحياء أمجادها من جديد، وعلى رأس ذلك كله إعادة توحيد بلاد المغرب والأندلس تحت سلطته، وهذا ما عبَّر عنه ابن خلدون بقوله «واستقام أمر

(38) يحيى المعتصم ابن الناصر، بويع بالخلافة بعد مقتل العادل سنة 624 هـ، غير أن المأمون رفض ذلك الذي تمكن من الدخول إلى مراكش سنة 626 هـ، وبعد وفاة المأمون 629 هـ دخل في صراع حول السلطة مع عبد الواحد الرشيد ابن المأمون، الذي بويع بالخلافة، فكانت حياته كلها محاولات للوصول إلى السلطة، انتهت بمقتله سنة 633هـ. للمزيد انظر البيان المغرب 460/3، وروض القرطاس، ص 254، والحلل الموشية، ص166.

(39) الزركشي، تاريخ الدولتين، ص23.

(40) الزركشي، المصدر السابق، ص23.

(41) ابن خلدون، كتاب العبر 336/6، والمقريزي، السلوك لمعرفة دول الملوك، 1/ 347.

الدولة ونبضت منه عروق الاستيلاء واتساع نطاق الملك ونهضت عزائمه إلى تدويخ أرض المغرب»[42]. وقد مهد لذلك بأن أطلق حركة استطلاعية لجلب المعلومات عن التطورات في المغرب الأقصى «فكانت جواسيسه بالمغرب الأقصى حتى لا يشذَّ عنه من خفايا الأمور شيء»[43].

بعد حصوله على البيعة بدأ في التحرك لتوسيع مجال نفوذه، فقد تمكن في ظرف وجيز من فرض هيمنته على كل المغرب الأوسط، وهذا ما جعل صيته ينتشر في بلاد المغرب والأندلس باعتباره سلطانًا قويًا وطموحًا يسعى لإعادة بناء الدولة في المنطقة، يمكن الاعتماد عليه في مواجهة الأخطار المحدقة بها، لذلك بدأت البيعات تتوالى عليه من مناطق متعددة من المغرب الأقصى من «سبتة وسجلماسة وطنجة...»[44]، كما «... أطاعه بنو عبد الواد وحذر بنو مرين غائلتهم.. فألانوا له القول ولاطفوه على البعد بالطاعة وأوجبوا له حق الخلافة»[45]، ومن إمارات الأندلس التي كانت تكافح من أجل البقاء وعدم السقوط بيد حركة الاسترداد التي كانت في مرحلتها الأخيرة، جاءته رسائل البيعة آملة في مساعدة أبي زكريا إياهم في إنقاذ ما تبقى من الوجود الإسلامي في الأندلس، فجاءته بيعة «بلنسية ومرسية وأهل شرق الاندلس.. واشبيلية.. وألمرية...وابن الأحمر...»[46].

فظهرت بذلك الدولة الحفصية الى الوجود في عهد أبي زكريا باعتبارها قوة سياسية تجديدية من داخل الدولة الموحدية، تملك الطموح والشرعية السياسية لإعادة توحيد بلاد المغرب من جديد تحت سلطتها وإنقاذ الأندلس من السقوط النهائي في يد القشتاليين.

وقد ترسخ ذلك في عهد ابنه أبي عبد الله محمد المستنصر[47]، على المستوى الرمزي، عندما اتخذ قرار التلقب «بأمير المؤمنين... سنة خمسين وستمائة وذلك لما قدمت عليه البيعة من مكة»[48]. لقد كان لهذه البيعة رمزيتها الكبرى باعتبار مكانة مكة في نفوس المسلمين، وتأكيدًا لشرعية هذه الدولة التي تسعى لإعادة أمجاد الدولة الموحدية وإنقاذ

(42) ابن خلدون، كتاب العبر، 337/6.

(43) أبو عبد الله الشماع، الأدلة البينة النورانية، ص57.

(44) ابن خلدون، المصدر السابق، ص349، وابن قنفذ، الفارسية، ص109.

(45) ابن خلدون، المصدر السابق، ص349.

(46) ابن خلدون، المصدر السابق، ص339، والزركشي، تاريخ الدولتين، ص27.

(47) أبو عبد الله محمد المستنصر بن أبي زكريا ولد سنة 625 هـ بويع بعد وفاة والده سنة 646هـ، أكمل ما أنجزه والده حيث ثبت أركان الدولة وجعلها أكثر قوة، كما تمكن من رد الحملة الصليبية على تونس سنة 669هـ وتوفي سنة 675هـ. للمزيد انظر الفارسية، ص117، والأدلة النورانية، ص62، وكتاب العبر 6/ 353.

(48) الزركشي، تاريخ الدولتين، ص33، تقول المصادر أن ذلك بتأثير ابن سبعين الفيلسوف (ت 690 هـ) الذي كان مقيمًا في مكة، وجاءت هذه البيعة في ظروف دخول المغول لبغداد وقضائهم على الدولة العباسية، فتأمل المسلمون خيرًا من الدولة الحفصية لعلها تستطيع وقف المد المغولي الزاحف على ما تبقى من دار الإسلام، انظر ابن خلدون، المصدر السابق ص357، وابن قنفذ، الفارسية، ص120.

المسلمين من التحديات الخارجية سواء المغولية أو الصليبية، التي جعلت من احتلال دار الإسلام هدفها الاساسي المراد تحقيقه بكل الوسائل.

ولعل تمكنه من رد الحملة الصليبية بدهاء على تونس سنة 668هـ[49]، قد زكت أحقيته في هذا اللقب ومنحت دولته أفضلية على باقي الإمارات لحكم المنطقة، وحمل لواء الجهاد لإنقاذ المسلمين في الأندلس والمشرق.

كانت هذه أهم محطات تأسيس الدولة الحفصية، التي عوضت الدولة الموحدية المنهارة، وكسائر الدول فقد عرفت بدورها تداولًا بين خاصيتي القوة والضعف. في مرحلة التأسيس تميزت بالقوة بداية مع أبي زكريا وابنه المستنصر، حيث ظهرت كأقوى دولة في المنطقة حصلت على بيعة مجموعة من الإمارات وبدت كأنها تعيد أمجاد الدولة الموحدية بفضل جهودهما وحنكتهما السياسية.

بعدها جاءت مرحلة الضعف حيث اندلع صراع شرس حول الحكم بين أفراد الأسرة الحفصية[50]، وقد حاول المرينيون استغلال هذا الوضع لصالحهم حيث قام السلطان أبو الحسن المريني[51] بالاستيلاء على المغرب الأوسط وإفريقية بعد دخوله حاضرة الدولة الحفصية تونس»...سنة ثمان وأربعين وسبعمائة»[52]. فتمكن بذلك أبو الحسن من إعادة توحيد بلاد المغرب تحت سلطته لأول مرة منذ سقوط الدولة الموحدية، وبدا الأمر كأنه عودة إلى أمجاد تجربة الموحدين. لكن هذا التوحيد كان لفترة وجيزة، حيث لم يستطع تثبيت أركان حكمه تحت ضربات الأعراب المتحالفين مع بعض أفراد الأسرة الحفصية، الذين تمكنوا من هزيمته وإعادة أسرة بني حفص للحكم[53]، ولكن تحت إشرافهم وسطوتهم بحيث لم يكن لأمراء بني حفص أي سلطة.

ثم عادت الدولة إلى مرحلة القوة مع أبي العباس المستنصر[54] الذي تمكن من الانفراد

(49) ابن خلدون، كتاب العبر، 6/ 374.

(50) هذه الظاهرة بدأت مباشرة بعد وفاة المستنصر، فقد حدث صراع حول السلطة بين ابنه الواثق (ت 679 هـ) وأخيه أبي إسحاق (682 هـ) وانتهى بانخلاع الابن وتولي الأخ السلطنة، وظهر فيها التأثير القوي لمشايخ الأعراب على الأطراف المتصارعة، فكانوا هم الموجهين الحقيقيين لسير الأحداث مما عمق حالة الضعف والانكسار، واستمرت هذه الظاهرة طيلة فترة هذه المرحلة. انظر ابن خلدون، المصدر السابق ص381.

(51) أبو الحسن علي بن عثمان بن يعقوب المنصور المريني، تولى الحكم بعد وفاة والده سنة 710هـ ويعد أهم خلفاء بني مرين واستطاع توحيد بلاد المغرب لفترة قصيرة تحت سلطته بعد دخوله تونس، تمرد عليه ابنه أبي عنان الذي استغل اضطراب جيشه في إفريقية وأعلن نفسه سلطانا سنة 749هـ. وقد حاول أبو الحسن مواجهة ابنه واستعادة سلطنته لكنه فشل في ذاك إلى أن توفي لاجئًا في جبل هنتانة سنة 752هـ. للمزيد انظر كتاب العبر 299/7، والحلل الموشية، ص179، وإسماعيل بن الأحمر في روضة النسرين في دولة بني مرين، ص25، وابن مرزوق في المسند الصحيح الحسن في مآثر مولانا أبي الحسن، ص125.

(52) الزركشي، تاريخ الدولتين، ص83.

(53) ابن قنفذ، الفارسية، ص173، كانت هذه أهم محاولة عملية لإعادة بناء الدولة في بلاد المغرب على أسس متينة منذ تفكك الدولة الموحدية، كان من الممكن لها أن تغير مسار الأحداث في الأندلس لكن عوامل التراجع والضعف كانت أقوى من المحاولة التجديدية لأبي الحسن.

(54) أبو العباس أحمد بن أبي عبد الله محمد، ولد بقسنطينة 729هـ وبويع بتونس سنة 772هـ. وقد تمكن من إعادة بناء الدولة الحفصية وتوحيد السلطة من جديد، وتوفي سنة 796 هـ. للمزيد انظر كتاب العبر، 469/6، والفارسية، ص177، وتاريخ الدولتين، ص106.

بالسلطة بعد دخوله الحاضرة تونس «عام اثنين وسبعين وسبعمائة»[55]، وفرض حكم أسرة بني حفص من جديد على إفريقية وبعض مناطق المغرب الأوسط. وقد دعم مركزه في نفوس الرعية باعتباره حاكمًا قويًا، منافحًا عن بيضة الإسلام، بعد تمكنه من هزيمة الإفرنج الذين وجهوا حملة عسكرية نحو المهدية سنة 796هـ[56]، وقد لمع نجم ابنه أبي الفارس عبد العزيز[57] في جهاد هذه الحملة حيث لعب دورًا مهمًا في ردها على أعقابها.

وقد بلغت الدولة في عهد أبي الفارس عبد العزيز أوج قوتها وازدهارها، حتى اعتبرت فترة حكمه آخر محاولة عملية لتجديد الدولة الموحدية وإعادة توحيد بلاد المغرب تحت مظلة حكم سلطة واحدة. فقد أصبح المغرب الأوسط كله تحت سلطته وحاول ضم المغرب الأقصى بعد إرساله حملة عسكرية نحو فاس عاصمة المرينيين سنة 728هـ، «وعندما لم يبقَ بينه وبينها إلا مسيرة يومين، فوجه له صاحب فاس أن البلاد بلادكم والسلطنة سلطنتكم وجميع ما تأمروننا به نمتثله فقبل السلطان أبو فارس كلامه ووجه له هدية عظيمة كافأه عليها بأكثر منها وقفل راجعًا إلى حضرة تونس»[58]، وليست لدينا معلومات حول مدى مصداقية هذه البيعة، فلم تتحدث المصادر عن الدعاء له فوق منابر الجمعة، أو عن دفع ضرائب له[59]، لكن تبقى هذه إشارة مهمة على رغبة سياسية كبيرة لديه في إعادة توحيد بلاد المغرب تحت سلطته، التي ترجمها إلى أفعال سياسية على الأرض، جعلت الزركشي لا يتردد في القول بأن «البلاد الإفريقية والمغرب الأقصى والأوسط صارت كلها تحت نظره»[60].

واشتهر هذا السلطان أكثر من غيره بحسن السيرة وتوخي العدل في سياسته الداخلية، وعدم التردد في إعلان الجهاد لرد المعتدين ودعم المسلمين في الأندلس، الذين كانوا يجاهدون حملات الاسترداد، سياسيًا وماديًا، كما اشتهر بحبه الشديد للعلم وتقديره للعلماء «فكان رحمه الله شجاعًا حازمًا تقيًا معتقدًا للصالحين من أول نشأته، موقرًا للعلماء مثبتًا ورِعًا كثير الصدقة، فطنًا ذكيًا فصيحًا محبًا للخير وأهله...»[61]، وكانت فترة حكمه فترة قوة واستقرار وعمل من أجل إعادة بناء وتجديد الدولة الموحدية.

(55) الزركشي، تاريخ الدولتين، ص105.

(56) ابن الشماع، الأدلة النورانية، ص111.

(57) أبو فارس عبد العزيز ابن أبي العباس، لقب بالمتوكل على الله، من ملوك الدولة الحفصية، بويع سنة 796 هـ، من عظماء هذه الدولة عرفت الدولة في عهده ازدهارًا كبيرًا، وعرف بالصلاح والورع والعدل وحب العلم وتوقير العلماء توفي سنة 837هـ ودفن في مدينة تونس. للمزيد انظر الأدلة البينة النورانية ص112، والفارسية ص189، والمقريزي في درر العقود، 278/2، وشذرات الذهب 323/9، والخلاصة النقية ص194، وشمس الدين السخاوي في وجيز الكلام، ص534.

(58) الزركشي، تاريخ الدولتين، ص126.

(59) قضية بيعة المرينيين لبني حفص أكدت عليها المصادر الحفصية وصمتت عنها المصادر المرينية وخاصة ابن أبي زرع، غير أن ما يعطيها مصداقية تأكيد ابن خلدون على ذلك، انظر كتاب العبر 349/6.

(60) الزركشي، تاريخ الدولتين، ص126.

(61) ابن الشماع، الأدلة النورانية، ص113.

لكن ما لبثت هذه المحاولة أن تراجعت بعد وفاة هذا السلطان سنة 837هـ، فعادت من جديد حالة الانقسام السياسي الشديد في المنطقة، إلى أن جاءت جحافل جيوش العثمانيين التي أعادت توحيد المنطقة تحت حكمها سنة 981هـ[62]، وأنقذتها من تدخلات الإسبان والبرتغاليين.

وهكذا يتأكد لنا أن المنطقة دخلت مرحلة الانقسام السياسي الشديد بعد تفكك الدولة الموحدية، لم تستطع أي أسرة إعادة الوحدة إلى المنطقة لمواجهة الأخطار الخارجية وعلى رأسها حركة الاسترداد في الأندلس التي نشطت بقوة في هذه الفترة، رغم المحاولات التي بذلتها الأسرة الحفصية والمرينية، التي يمكن اعتبارها محاولة تجديد سياسي لم يكتب لها النجاح. بمعنى أن الواقع السياسي عاش حالة صراع بين الواقع المفكك المحكوم بعقلية التقليد، التي ترفض التنازل عن مصالحها ولو كانت مضرة بالمصلحة العامة، وواقع منشود تحكمه عقلية التجديد التي ترفض حالة التفكك وتسعى نحو بناء جديد لدولة موحدة تستطيع مواجهة التحديات الداخلية والخارجية، وعلى رأسها إنقاذ الوجود الإسلامي في الأندلس.

وكما قلتُ سابقًا إن هذا الواقع الانقسامي فرض شرعيته على مجال الثقافة العالمة، التي وجدت نفسها في حالة وعي شقي بين ما تفرضه الأصول الشرعية من ضرورة توحيد دار الإسلام تحت حكم دولة واحدة التي تفرض هيبتها على الجميع، وما يفرضه الواقع من انقسام في دار الإسلام وتعدد الدول داخلها. فكانت الحاجة تفرض الاعتراف بهذا الواقع، سواء اجتهادًا من أجل الحفاظ على الحد الأدنى من التنظيم لمواجهة التحديات الداخلية والخارجية، كما مثلته كتب الفقه السياسي وجزء من الآداب السلطانية، أو طمعًا في جاه ومكانة اجتماعية مرموقة، كما مثلته جزء آخر من كتب الآداب السلطانية وشعر بعض الشعراء. وفي النهاية كان لضغط الواقع السياسي وإكراهاته الكلمة الفصل حيث تم الاعتراف بهذا الواقع ومنحه الشرعية التي كان يحتاج إليها، فلم يكن بعض العلماء والأدباء، وخاصة من كتبوا في النوع السياسي، يجدون أدنى حرج في التعامل مع أمراء الوقت باعتبارهم حكامًا شرعيين في منطقة نفوذهم ومخاطبتهم بصفاتهم السياسية وألقابهم المخصوصة لهم، وكانوا مساهمين في محاولة تقوية مركز أولئك الأمراء تجاه رعيتهم أو خصومهم أو منافسيهم.

(62) ابن ناجي، الخلاصة النقية، ص208.

المبحث الثاني:
التعريف بالمؤلف

صاحب المخطوط هو عمر بن موسى بن محمد الرجراجي، شخصية مجهولة، ليس لدينا عنها معلومات وافية، وإنما فقط شذرات هنا وهناك لا تسمح بتكوين صورة واضحة عن حياته. وما لدينا من معلومات يجعلنا متأكدين أنه عاش في القرن التاسع الهجري أغلب فترات حياته، وأنه ولد في نهاية القرن الثامن حيث يذكر أنه حج في سنة 813هـ، ولا بُدَّ أنه كان شابًا قويًا يتحمل عناء السفر. وأيضًا المعلومات التي لدينا تجعلنا متأكدين أنه بعد رجوعه من الحج فضَّل الاستقرار في تونس، حيث أثارت شخصيته فيها جدلًا كبيرًا بين علماء عصره وخاصة مع أبرزهم أبي القاسم البرزلي[63] وتلامذته، الذين يعود لهم الفضل في تسجيل وحفظ ذلك الجدل والنقاش المندلع بين الطرفين، والذي من خلاله حصلنا على معلومات مهمة عن هذه الشخصية، جعلتنا نتفادى السقوط في الخلط بينها وبين شخصية أخرى لها نفس الاسم هي عمر بن موسى الرجراجي[64]، المترجم له في مختلف كتب التراجم، سواء تراجم المالكية باعتباره أحد علمائهم الكبار الذي عاش في القرن الثامن الهجري والمتوفي سنة 810هـ، أو تراجم الصوفية التي اعتبرته من الأولياء المعتبرين[65]. هذا الخلط نجده عند ناسخ مخطوط مكتبة آل سعود في هامش الصفحة الأولى، وعند أبي عبد الله محمد الكتاني صاحب سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس الذي جعلهما شخصية واحدة[66].

وقد انتبه لهذا الخلط الباحث الإسباني براوليو خوستيل كلابوثو الذي كان أول من حقق الكتاب سنة 1983م، مؤكدًا على أننا أمام شخصيتين وليس شخصية واحدة. واعتمد في هذا التقرير على متن المخطوط نفسه،

(63) هو أبو القاسم أحمد بن محمد القيرواني المعروف بالبرزلي، أحد أئمة المالكية ببلاد المغرب ولد في حدود 740هـ، تتلمذ على مجموعة من العلماء على رأسهم ابن عرفة، له مجموعة من الفتاوى تعرف بفتاوى البرزلي في جزأين من تحقيق محمد الحبيب الهيلة، توفي في سنة 844هـ. للمزيد انظر توشيح الديباج ص258، وشجرة النور الزكية 352/1، ونيل الابتهاج ص368، ودرة الحجال 282/3، والسخاوي في الضوء اللامع 133/11.

(64) سيدي عمر الرجراجي الفقيه الخطيب بجامع الأندلس من فاس، عد من أولياء مدينة فاس المتفق على علمه وصلاحه، كان الغالب عليه الزهد والورع وشهرته بالصلاح أكثر من العلم قوالًا بالحق لا تأخذه في الله لومة لائم مع تقدمه في الفقه مات سنة 816هـ. انظر درة الحجال 202/3، وكفاية المحتاج 324/1، والضوء اللامع 146/6، ونيل الابتهاج ص303، وتوشيح الديباج ص111، وابن قنفذ أنس الفقير ص77، وأبو عبد الله الشراط في الروض العطر ص174، وجذوة الاقتباس ص 495، وشجرة النور الزكية 250/1.

(65) السخاوي، الضوء اللامع، 146/6، وابن القاضي، ذرة الحجال، 3/ 202، والحضرمي، السلسل العذب والمنهل والمنهل الأحلى، ص79، نيل الابتهاج، ص303.

(66) الشيخ أبو عبد الله محمد بن جعفر بن إدريس الكتاني، سلوة الانفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بمدينة فاس، 98/3 يقول عنه «الشيخ الكامل الفاضل... أبو حفص سيدي عمر بن موسى بن محمد الرجراجي به عرف الفاسي نزيلها...وله رحمه الله من التآليف «هداية من تولى غير الرب المولى اشتمل على مقدمة وأربعة أبواب...» وكتب التراجم التي ترجمت للشيخ عمر الرجراجي تتفق على أن عمر الرجراجي هذا لم يترك أي تأليف وإنما تتحدث عن سيرته وآرائه التي تبرهن على علم وحكمة الرجل.

حيث ذكر بأن المؤلف صرح بنفسه أنه حج إلى الديار المقدسة سنة 813هـ في حين تثبت كتب التراجم أن عمر الرجراجي الآخر توفي سنة 810هـ.

وفي موقع آخر أكد صاحب المخطوط بأنه حضر لخطبة جمعة عمر الرجراجي الآخر في فاس[67]، كما أنه رجع إلى كتاب تاريخ الدولتين للزركشي الذي ذكر أنه في سنة 868 هـ توفي الشيخ المرابط أبو حفص عمر الرجراجي بتونس ودفن بجبل المرسى[68]. غير أنه لم يتمكن من الحصول على معلومات إضافية من مصادر أخرى، فكان تركيزه على النقد الداخلي للمتن الذي أثبت من خلاله أن عمر الرجراجي هذا إنما هو غير الشيخ عمر الرجراجي الآخر، ولكي يميز بينهما يضيف لكل منهما نعتًا فيسمي صاحب المخطوط عمر الرجراجي الصغير والآخر عمر الرجراجي الكبير[69].

هذه المعلومات الإضافية تمكنت من الحصول على بعضها من خلال مجموعة من المصادر التي لم يتمكن الباحث الإسباني براوليو خوستيل كلابوثو من الرجوع إليها، سواء من كتب التراجم أو النوازل الفقهية التي درست بتفصيل آراء صاحب المخطوط الفقهية. وهذه الآراء كانت قد أثارت موجة من الجدل والنقاش الصاخب بينه وبين فقهاء الوقت وخاصة مع مفتي الوقت آنذاك أبي القاسم البرزلي، الذي سجل ذلك في كتابه جامع مسائل الأحكام المعروف بفتاوى البرزلي، فيقول: «ثم ورد علينا رجل اسمه عمر وأصله من المغرب وحج ورجع إلى تونس واستقر بها الآن، وهو ينسب إلى الزهد في الدنيا والتخلي عنها...ولا أدري مذهبه، مذهب محدث أو مالكي أو ظاهري؟ واستقر بتونس وأنكر أشياء في الخطبة التي هي مشهورة في بلاد الموحدين وأنكر «الصلاة حضرت أو جماعة»، والدعاء عقب الصلاة على الحالة المعلومة، والتسميع خلف الامام، وقول المؤذن «أصبح ولله الحمد»، والصلاة على السجادة، وغير ذلك من المسائل. وتابعه بعض العامة على ذلك وبعث إليّ بطومار يذكر فيه بعض ألفاظ الخطبة وأنكرها، ونسب علماء الوقت إلى الكفر والغلو، وأنهم يميلون إلى الملوك وأرباب الدنيا، ويعرِّض بهم، حتى أنه بلغ بهم إلى قريب من الشرك؛ لأنه استفتح كلامه بغير سلام وابتدأ ﴿تِلْكَ ٱلدَّارُ ٱلْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا...﴾ الآية وبقوله: ﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَوْلِيَآءَ...﴾ الآية، ثم نادى: يا علماء السوء!

واستمر على هذه البذاءة، وكتب طومارًا آخر فيه ذكر حالات المتصوفة وما يوصون به في كلام فيه مما لا يفيد، وفيه أقل قليل من كتب المتصوفة أدل على طريقتهم وهداهم، مثل رسالة المسترشدين للمحاسبي وغير ذلك من تواليفه. ثم بعث إلي وكنت جاهلًا به فبعثت إليه بأن أعاتبه على طريقته ونناقشه أو نسأله إن لم يزد على ذلك. ثم كتب إليّ بدون الكتاب الأول بالاعتذار عن الواقع، وطلبني في

(67) Braulio justel calabozo, la hidaya de al rayrayi, p 30.
(68) ibid, P 31.
(69) ibid, p 27.

الجواب فأجبته بعد السلام عليه بأن: ما كتب فيه أولًا لم يَسِر فيه بسيرة من تقدم ولا من تأخر، وأن من أمر بمعروف فليكن أمره ذلك بمعروف كما قال تعالى: ﴿فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ ﴿٤٤﴾﴾»[70].

ويبدو أن البرزلي بالغ في الحكم على الرجراجي عندما اتهمه بالميل إلى الغلو والتكفير، فالقضايا التي أشار إليها البرزلي أغلبها طرحها الرجراجي في مؤلفه هذا وناقشها بشكل مستفيض، وبنقد قاسٍ أحيانًا، ولكن دون أن يصل إلى تكفير مخالفيه، بل يميل إلى تفسير بعض القضايا تفسيرًا اجتماعيًا، مثل قضية تقرب بعض العلماء إلى الحكام، مبتعدًا عن محاسبة نياتهم أو تكفيرهم، التي يرجعها إلى الرغبة في الحصول على الجاه والمكانة الاجتماعية المعتبرة. كما أن بعض القضايا التي ناقشها واعتبرها بدعًا، سبق أن قال بها قبله علماء كُثر[71]؛ لأنها مسألة خلافية لم يكن ممكنا الحسم فيها نهائيًا، لذلك كان حكمه على الرجراجي فيه نوع من التحامل.

ومجموعة القضايا هذه وغيرها كانت محط مراسلات بينه وبين العلماء ومع حكام الوقت، تفعيلًا منه لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما كان يراه، وقد ناقشه فيها علماء كثر بعد البرزلي وعلى رأسهم الإمام أحمد بن علي المنجور، الذي ناقش آراء الرجراجي بشكل مفصل في كتابه شرح المنهج المنتخب[72]. وكل ذلك يؤكد أننا أمام شخصية فرضت وجودها على مجتمعها بفضل جرأتها في التعبير عما يراه حقًا دون الخشية من سطوة الحكام أو العلماء، وبفضل زهده في الدنيا وهجره لمتعها وانشغاله بالعبادة، وهذا ما جعل بعض العلماء رغم اختلافهم معه يشهدون له بالصلاح كالمنجور الذي يصفه بالفقيه الصالح[73]، والرصَّاع جعله في فهرسته من مشايخ الحقيقة الذين أثَّروا فيه كثيرًا[74]، وهذا الصلاح والزهد في الحياة هو ما جعل بعض الناس يلتفون حوله ويعتقدون بولايته، لذلك اتخذوا قبره مزارا بحامة قابس يتبرك به.

والمصدر الآخر الذي حفظ لنا معلومات مهمة زادت من كشف حقيقة شخصية الرجراجي صاحب المخطوط، وضرورة تمييزها بشكل نهائي عن شخصية الرجراجي المشهورة، هو كتاب في التراجم تحت عنوان «شجرة النور الزكية» لابن مخلوف والذي خصصه لترجمة علماء المالكية في المشرق والمغرب. وفي الحقيقة من أثار انتباهي لذلك هو الفقيه والمؤرخ محمد المنوني رحمه الله في كتابه «حضارة المرينيين»، حيث ذكر أن شخصية الرجراجي صاحب الهداية قد ذكره

(70) أبو القاسم البرزلي، جامع مسائل الأحكام، 29/1.

(71) انظر العز بن عبد السلام، كتاب الفتاوى، ص59، والشاطبي، فتاوى الإمام الشاطبي، ص207.

(72) شغل هذا الرد من المنجور على الرجراجي مساحة مهمة من الكتاب بلغت 23 ص، من ص691 إلى 714، وهذا يدل على مكانة الرجل العلمية.

(73) المنجور، شرح المنهج، ص711.

(74) أبو عبد الله الرصاع، فهرست الرصاع، ص197.

ابن مخلوف في أحد هوامش تراجمه[75]، وعندما رجعت إلى كتاب شجرة النور الزكية، المحقق من طرف الباحث عبد المجيد الخيالي، لم أجد أي ترجمة أو معلومة عن صاحب المخطوط[76]، فكان علي الرجوع إلى الكتاب غير المحقق حيث عثرت على المعلومات المهمة التي تحدث عنها المنوني. ففي هامش ص250 نجد «أما أبو حفص الحاج عمر الرجراجي نسبة لقبيلة بالمغرب قدم لإفريقية، وأنكر على أهل تونس مسائل كثيرة كتب بها للإمام البرزلي، وأجابه عنها مسألة مسألة، أثبتها في كتابه الجامع لمسائل الأحكام مما نزل بالمفتين والحكام، لخص بعضها تلميذه أبو عبد الله البوسعيدي في اختصاره الكتاب المذكور، وعمر هذا كان عالمًا زاهدا استقر أخيرًا بحامة قابس وبها توفي وقبره لهذا الوقت يزار متبرك به»[77].

وهذا الهامش المهم أكد المعلومة السابقة على أن عمر الرجراجي هذا أصله من المغرب وقدم إلى إفريقية التي اتخذها مقامًا له، والمعلومة الإضافية المهمة هي تأكيده على أنه استقر بمدينة تونس التي تركها، والراجح بسبب خلافاته المتكررة مع علمائها وخاصة مفتي الوقت أبو القاسم البرزلي، ليستقر في حامة قابس حيث توفي ودفن بها، ليتخذ ساكنتها قبره مزارا يتبرك به باعتباره وليًا من أولياء الله.

وهكذا يتأكد لنا أن الباحث الإسباني براوليو خوستيل كالابوثو لم يتسنَّ له الاطلاع على فتاوى البرزلي ولا طبقات ابن مخلوف، ولا كتاب المنجور، لذلك عندما عالج مشكل تشابه الأسماء بين صاحب المخطوط وبين عمر الرجراجي الآخر، اعتمد على المعلومات التي وردت في متن المخطوط فقط، ولكي يميز بينهما وحتى لا يقع خلط بين الأسماء أضاف نعت عمر الرجراجي الصغير لصاحب المخطوط وعمر الرجراجي الكبير، إمام مسجد الأندلس والشيخ الصالح الذي ترجمت له جل كتب التراجم المغربية والمشرقية، تقريبًا، كما أشرت إلى ذلك سابقًا.

بيدَ أنه وأمام المعلومات التي توفرت لنا من المصادر السابقة، يمكننا وضع تمييز أفضل وقاطع بينهما من خلال الاعتماد على مكان الدفن، فنقول الشيخ عمر الرجراجي دفين حامة قابس، والشيخ عمر الرجراجي دفين فاس.

ومن خلال المعلومات التي حصلت عليها من مصادر متنوعة وما ذكره عن نفسه في هذا المخطوط يمكننا تركيب صورة مختصرة له فنقول: الشيخ عمر الرجراجي دفين حامة قابس، مغربي الولادة والنشأة والتكوين، فقد

(75) المنوني، ورقات في حضارة المرينيين، ص395.

(76) لقد ارتكب المحقق خطأ فاحشا، طبعًا غير مقصود، عندما حذف هامش صفحة 250 التي تحدثت عن هذه الشخصية، فحرم بذلك القارئ من معلومات نادرة ومهمة عن صاحب المخطوط.

(77) ابن مخلوف، شجرة النور الزكية، ص250.

تلقى تعليمه وتربيته على يد مجموعة من الشيوخ الكبار في فاس وعلى رأسهم ابن عباد والجبائي والرجراجي دفين فاس... وسلك مسلك التصوف كمنهج حياةٍ له، وبعد رجوعه من الحج قرر الاستقرار بتونس، هناك دخل في نقاشات حادة مع علمائها وخاصة مع مفتي الوقت أبي القاسم البرزلي حول مجموعة من القضايا، ونظرًا لعدم اقتناعه بمواقف الفقهاء وعدم رغبته في متابعة النقاش، الذي تحول إلى جدل لا طائل منه، لم ينتج عنه سوى خصومات معهم، قرر الاستقرار في منطقة بعيدة عن تونس، فاختار حامة قابس[78] ليجعل منها مركزًا لدعوته، حيث كان تأثيره كبيرًا على الساكنة، الذين التفوا حوله واقتنعوا بآرائه وبمنهج حياته وصاروا له أتباعًا، وبعد وفاته سنة 868هـ[79] لم يترددوا في اتخاذ قبره مزارًا باعتباره وليًا من أولياء الله الصالحين، ما يزال قائمًا إلى الآن ويعتبر من التراث الثقافي لحامة قابس.

(78) حامة قابس تقع في ولاية قابس بالجنوب الشرقي وتبعد عن العاصمة تونس ب 450 كلم.

(79) هذه السنة ذكرها نصر عارف في كتابه مصادر التراث السياسي، ص187 دون أن يذكر مصدره، وأيضا بروليو، وقد حاولت التأكد من ذلك بالرجوع إلى مصادر متعددة، ولم أعثر عليها، اللهم إذا أخذنا برواية الزركشي الذي يقول: «وفي صفر من عام تسعة وستين توفي الشيخ المرابط أبو حفص عمر الدكداكي بتونس ودفن بجبل المرسى» ومكان الدفن الذي ذكره الزركشي يتناقض مع الرواية السابقة، إلا إذا افترضنا وقوع توهم للزركشي فبدل أن يقول حامة قابس قال جبل المرسي، انظر تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية ص155.

المبحث الثالث:
ملامح التجديد في خطاب الشيخ عمر الرجراجي

في أي نوع من الكتابات السياسية يمكن أن نضع المصنف؟

يزخر التراث العربي الإسلامي بكتابات عديدة في الفكر السياسي والتي يمكن تصنيفها إلى أربعة أنواع وهي:

النوع الأول: الفقه السياسي ومدار بحثه الأصول النظرية والتاريخية لشرعية الحكم والمبادئ العامة التي تنظم الدولة وتقسيماتها الإدارية، مثل الإمامة وشروطها، الوزارة وأنواعها، الولايات واختصاصاتها... ومن أهم من ألف في هذا النوع من الكتابة القاضي أبو الحسن الماوردي في كتابه «الأحكام السلطانية والولايات الدينية»، وأبو يعلى الفراء صاحب كتاب «الأحكام السلطانية»، وإمام الحرمين أبو المعالي الجويني في كتابه «غياث الامم في التياث الظلم»، وبدر الدين بن جماعة «تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام»... هذا إلى جانب تخصيص كتب علم الكلام بابًا خاصًا لدراسة موضوع الإمامة ومحاولة الفصل فيما يطرحه من إشكالات شرعية، كما نجد ذلك في كتاب «الملل والنحل» لمحمد ابن عبد الكريم الشهرستاني، وكتاب «فرق الشيعة» للنوبختي وكتاب «الفصل في الملل والأهواء

والنحل» لابن حزم الأندلسي، وكتاب «فضائح الباطنية» لأبي حامد الغزالي.

النوع الثاني: الفلسفة السياسية ومدار بحثها المدينة الفاضلة أو الدولة المثالية التي لا تربطها أي علاقة بالواقع أو التاريخ، تعتمد على مقولات فلسفية غارقة في التجريد «استنبطوها من مبادئهم النظرية العقلية المتأثرة بالفلسفة اليونانية خاصة أفلاطون وأرسطو»[80] بالأساس. ومن أهم من مثّل هذا الاتجاه في التراث العربي الإسلامي أبو نصر الفارابي في كتابيه «آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها» و«السياسة المدنية»، وأبو علي ابن سينا في «كتاب الشفاء»، وإخوان الصفا في موسوعة «رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء».

النوع الثالث: السياسة الشرعية[81] ومدار بحثها الأحكام الشرعية التفصيلية التي تنتظم بها شؤون الدولة، والمستنبطة من الكتاب والسنة والسيرة النبوية وسيرة الخلفاء الراشدين وعمومًا التجربة التاريخية للأمة الإسلامية، سواء المتعلقة بالشؤون الداخلية أو الخارجية، وهي أحكام تتوخى تحقيق العدل ونشر الأمن والاستقرار في دار الإسلام ... فهي لا تدرس أصول شرعية السلطة والمبادئ العامة للدولة.. ومن أهم من كتب فيها تقي الدين ابن تيمية في كتابه «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية» وابن القيم الجوزية في كتابه «الطرق الحكمية في السياسة الشرعية».

النوع الرابع: الآداب السلطانية أو أدب النصيحة ومدار بحثها الأخلاق التي يجب أن يتمثلها الحاكم في حياته الخاصة والعامة، وجملة نصائح موجهة للحاكم سواء الخليفة أو الوزير في كيفية تسيير الدولة من ناحية الآداب والأخلاق التي يجب أن يتحلى بها في معاملته لأعوانه وجنده ورعيته، والإجراءات التي يجب القيام بها لضمان حسن سير الدولة وخضوعها لإرادته، كما ركزت كثيرًا على واجبات الرعية تجاه حكامها وعلى رأسها واجب الطاعة المطلقة للحاكم، باعتباره شرطًا أساسيًا لتحقيق الأمن والعدل... ومن أهم من كتب في هذا النوع القاضي الماوردي في «أدب النصيحة» و«تسهيل النظر تعجيل الظفر» وأبو بكر الطرطوسي في «سراج الملوك» وأبو القاسم ابن رضوان المالقي في «الشهب اللامعة في السياسة النافعة» و أبو بكر المرادي في الإشارة إلى أدب الإمارة.

(80) عبد الغني مستو، السياسة الشرعية، ص52.

(81) من الباحثين من يجعلون كل الكتابة السياسية في التراث الإسلامي تحت عنوان السياسة الشرعية، باعتبارها تشمل الفقه السياسي والفلسفة السياسية والآداب السلطانية والسياسة الشرعية، لكن هذا الجمع فيه نوع من التعسف، ذلك أن لكل نوع خصائصه المميزة والتي ذكرتها في المتن أعلاه. ثم إن اعتماد هذا الرأي سيؤدي إلى التشويش على القارئ وسيدخله في حيرة؛ لأنه سيجد نفسه أمام عناوين كتب متنوعة تحت عنوان السياسة الشرعية متميزة تمامًا عن كتب الفقه السياسي أو الآداب السلطانية أو الفلسفة السياسية، لذلك الأسلم التمييز بينها من خلال الفصل بين كتب الفقه السياسي والفلسفة السياسية والسياسة الشرعية. انظر هذا الخلط مثلًا كمال عبد اللطيف، في تشريح أصول الاستبداد، ص14، حسن يشو في مقدمة تحقيقه لكتاب إرشاد الملوك لسداد السلوك، ص40.

والمخطوط الذي أدرسه ينتمي إلى النوع الرابع وهو الآداب السلطانية، فالكاتب لم يهتم البتة بالحديث عن الإمامة وشروطها أو عن التنظيم الإداري للدولة...ولم يتوقف أيضًا عند الأحكام التفصيلية التي يخضع لها تسيير الدولة إلا في إشارات متناثرة هنا وهناك ولم تكن مقصودة لذاتها، وإنما ذهب مباشرة للحديث عن السلطان وضرورته لاستقامة حياة الفرد والجماعة، وكيفية تعامله مع الجند والعمال والقضاة، وواجباته وحقوقه تجاه الرعية، ولكن رغم انتماء المخطوط إلى هذا الحقل إلا أنه انفرد عنه بخصائص عديدة لا نجدها في كتب الآداب السلطانية سواء قبله أو بعده، فهو يشترك معها في خصائص محددة وينفرد بأخرى تميزه وتجعله فريدًا في بابه.

فيشترك معها في الخصائص التالية:

الخاصية الأولى: الإقرار بالسلطة القائمة، فقد تحدث مباشرة عن أهمية السلطان وضرورته في الاجتماع الانساني، دون أدنى إشارة إلى الأصول الشرعية للسلطة والمبادئ الكبرى الموجهة لها؛ فهو ينطلق مثله مثل كتب الآداب السلطانية من مسلمة الاعتراف التام بشرعية السلاطين الذين يحكمون دار الإسلام، كل في مجاله الجغرافي، في اعتراف واضح بالواقع السياسي المنقسم الذي فرضته الأحداث التاريخية منذ انهيار الدولة العباسية، وزادته حدة الانكسارات التي حدثت للأمة بعد الهجمة المغولية والصليبية.

الخاصية الثانية: وجوب الطاعة باعتباره شرطًا أساسيًا في ديمومة الاجتماع الانساني، والرعية ملزمة بذلك مصداقًا لمجموعة من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، والطاعة هذه تفرض عدم الخروج على الحاكم تحت أي ذريعة؛ لأن الخروج يؤدي إلى انخرام عقد الاجتماع السياسي ويدخل المجتمع في فتنة لا تميز بين ظالم ومظلوم، يصعب السيطرة عليها ووقفها لاحقًا، فالطاعة ضمانة أكيدة للاستقرار والخروج ضمانة أكيدة للفتنة.

الخاصية الثالثة: الحرص على العدل وتجنب الظلم، فالسلطان مطالب بتحري العدل، في جميع سياساته، باعتبار ذلك مطلبًا شرعيًا، فالآيات القرآنية والأحاديث النبوية تؤكد على قيمة العدل، التي يجب الالتزام بها والتأسي بها في الحكم، وأن ذلك سيكون مناطَ ثوابٍ عظيمٍ عند الله يوم القيامة، وباعتبار ذلك مطلبًا سياسيًا يضمن للسلطان طاعة الرعية ويحقق الاستقرار والأمن في الدولة، وتحذر في نفس الوقت من الظلم وعاقبته في الدنيا باعتباره مهددا لاستقرار الدولة ومنذرا بخراب العمران، وفي الآخرة باعتبار ما ينتظر الظالم فيها من عقاب.

الخاصية الرابعة: أهمية الجيش في الدولة باعتباره صمام أمان وضامن استقرار للدولة

والحامي لها من الأعداء الخارجيين المتربصين بها، والآثار التي تتحدث عن فضل الجندية ومكانتها في الإسلام والأخلاق التي يجب أن يتخلق بها الجندي حتى يحصل على رضى الله كثيرة، وهذه الاثار لها دور مهم في بناء جيش رسالي يحرص على القيام بالدور الوظيفي المنوط به في المجتمع على أحسن وجهٍ.

أما الخصائص التي ينفرد بها فيمكن حصرها في أربع وهي:

الخاصية الأولى: وحدة الموضوع وهي الخاصية الأساسية والمميزة لهذا المخطوط، حيث خصصه الشيخ عمر الرجراجي لمناقشة قضية محددة مناقشة شرعية وهي قول مولاي للسلطان في المراسلات والخطابات وخاصة في خطبة الجمعة. فعمل على دراسة هذه القضية من جميع جوانبها، مستخدمًا أدلة من الكتاب والسنة وآراء التابعين وكبار العلماء، ليخلص إلى الرأي الذي يعتقده ويدعو الناس إلى الالتزام به وهو تحريم قول مولاي للسلطان، وقد مهَّدَ للقضية بالتعريج على مجموعة من قضايا الأدب السلطاني التي سبق ذكرها.

الخاصية الثانية: درجت كتب الآداب السلطانية على توجيه الخطاب إلى شخصية السلطان أو الوزير باعتباره المعني بالأمر، وذلك إما تزلفًا وتقربًا منه أو نصحًا له ابتغاء إصلاح حال الدولة، أما صاحب المخطوط فلم يوجه مؤلفه لأي أحد، فكأنه خطاب عام موجه للجميع سواء السلطان أو العلماء أو الرعية؛ فهو تحدث عن قضية شرعية يجب على الجميع الانتباه لها وتحري الحق في التعامل معها ومن تم اتخاذ موقف منها، وإن كان السلطان والعلماء هم المعنيون بها أكثر. السلطان باعتباره صاحب الكلمة العليا في الدولة، له سلطة الأمر والنهي، فعليه أن يخضع لسلطة الشرع في هذه القضية ويصدر قرارًا بإلغاء قول مولاي بشكل عام وخاصة على منبر الجمعة، والاكتفاء بألقاب تقوم مقام مولاي في تبيان رمزيته السياسية المخصوصة به، وفرض ذلك على خطباء الجمعة بما يملك من سلطة الأمر والنهي. أما العلماء فباعتبارهم أصحاب السلطة العلمية الذين لهم اختصاص التشريع وتبيان الأحكام الشرعية للناس، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وعدم الركون للسلطة بشرعنة قراراتها الباطلة أو لسطوة العامة بالانجرار وراء رغباتها ضدًا على الشرع. لذلك عليهم ألا يترددوا في التنديد بمواطن الخلل في الدولة والدعوة لإصلاحها ومواجهة البدع والعادات المجتمعية المخالفة للشرع وحمل الناس على الابتعاد عنها. وكانت سيرته نموذجًا لذلك فصرح في عدة مواضع من المتن على أنه لم يتردد في توجيه رسائل لسلاطين الوقت يوضح فيها مظاهر الفساد في دولهم ويطالب بضرورة مواجهتها بما يمتلكونه من سلطة الزجر، كما أنه لم يتردد

في انتقاد ظواهر مجتمعية كانت سائدة في مجتمعه باعتبارها بدعًا يجب تركها.

الخاصية الثالثة: تركيز صاحب المخطوط على واجبات السلطان تجاه رعيته على عكس ما درجت عليه كتب الآداب السلطانية، التي كانت تركز على حقوق السلطان وواجبات الرعية تجاهه، وهذا ما جعل مجموعة من الباحثين الذين درسوا هذا الصنف من الكتابة يخلصون إلى القول بأن هذا الحضور الطاغي لحقوق السلطان وواجبات الرعية تجاهه إنما كان له هدف واحد هو تكريس الاستبداد[82] من خلال تكريس قيم الطاعة المطلقة للحاكم، بغض النظر عن شرعية حكمه أو سياسته هل هي عادلة أو ظالمة، باعتبارها شرطًا أوحدًا لضمان الاستقرار واستمرارية الدولة، فالطاعة هنا قيمة مطلقة في حد ذاتها بغض النظر عن الواقع السياسي المعاش.

وكما أشرت إلى ذلك سابقًا فهو بدوره أكَّد على ضرورة الطاعة لضمان الأمن والاستقرار في الدولة، ولكن ربط ذلك بواجبات شرعية يجب على السلطان الالتزام بها، بمعنى أن الطاعة مشروطة بواقع السياسة المتبعة. فقد تمكن من الربط بين الطاعة وشرطها الموضوعي وهو العدل، الذي يعكس التزام السلطان بواجباته نحو الرعية، كأنه أحدث ربطًا عضويًا بين الطاعة والعدل، فتمكن بذلك من إعادة توجيه الكتابة السلطانية من وضعية الطاعة المطلقة إلى الطاعة المشروطة. لذلك غلبت على الكتاب سمة واجبات السلطان وحقوق الرعية وعلى رأسها عدم استعبادها بفرض خطاب المولوية عليها، التي اعتبرها أقبح مظاهر الاستعباد؛ لأنها تجعل من مقام السلطان مرادفًا لمقام الله، وهذا عين الشرك في نظره وعين الظلم؛ لأن الرعية لا تستطيع التظلم في حالة وقوع الظلم عليها. وقد يقول قائل إنها مسألة بسيطة وغير ذات شأن، لكن المتأمل للتاريخ السياسي والفكري للأمة سيعرف أهمية طرح هذه القضية، فانتشار قول مولاي ارتبط بفكرة تسلط الحاكم وجبروته وتبني سياسات ظالمة ضد الرعية، فهذه الكلمة تلخص واقعًا سياسيًا تاريخيًا قوامه الظلم. فطرح فكرة شرعية قول مولاي للسلطان هو نقاش غير مباشر لتلك السياسات، والقول بالتحريم يؤدي تلقائيًا إلى رفض تلك السياسات بالكامل والدعوة إلى نهج سياسة جديدة قائمة على العدل.

الخاصية الرابعة: تجاوز مرجعية المجال التداولي الفارسي واليوناني في خطابه السياسي؛ فلم يجعل من الكتابة السياسة الفارسية واليونانية مرجعًا له في إيراد النصائح والاستدلالات والأمثلة، واكتفى بموروث المجال التداولي العربي والإسلامي، سواء من الكتاب أو السنة أو سيرة الخلفاء الراشدين والصحابة أو العلماء الصالحين، في التدليل على مواقفه وآرائه، فأحدث

(82) كمال عبد اللطيف، في تشريح أصول الاستبداد، ص123.

بذلك قطيعة معرفية مع نصوص المجال التداولي الفارسي واليوناني، باعتبارها نصوصًا تاريخية لها سياقها الخاص، تعمل على تأليه الحاكم وتكريس استبداده ووضعه في صورة تتناقض والمرجعية الإسلامية. فتركه للمصادر الفارسية واليونانية والتزامه الكامل بالمصادر الإسلامية جعل كتابته تنأى عن المبالغة في الحديث عن السلطان كما كان سائدًا في كتب الآداب السلطانية، وإنما وضعته في موضعه الطبيعي باعتباره مسؤولًا يؤدي وظيفة سياسية لها مكانتها واحترامها، ولها حقوق وعليها واجبات.

كل هذه الخصائص تجعل من هذا المخطوط متميزًا ومتفردًا في بابه، وذا رؤية تجديدية واضحة في الكتابة السياسية، حاول صاحبه طرح آراء لم يسبق إليها في هذا المجال، الذي يغلب عليه طابع التقليد والاجترار وتكريس فقه الطاعة كضمان لاستمرارية الدولة وبالتالي الاستبداد والطغيان... فقد وضع وظيفة السلطنة في موقعها الطبيعي باعتبارها وظيفة سياسية اجتماعية لها مكانتها وتقديرها ولكن دون مغالاة زائدة، فهي وظيفة تحتاج إلى توجيه وترشيد دائمين وليس فقط إلى إطراء؛ لأن صاحبها إنسان، يصيب ويخطئ، وهو ذات بشرية يعتريها ما يعتري البشر من نقص وضعف، وباعتباره مسلمًا مكلفًا فعليه الخضوع للأحكام الشرعية خضوعًا تامًا كما كل الناس، وعليه أن يتقبل الانتقادات والنصائح التي تقدم له فيما يتعلق بتدبير أمور الدولة.

طرح المصنف لهذه الرؤية التجديدية جعلته لا يتردد في تقديم مقترحات يراها ضرورية لضمان حسن سير مؤسسات الدولة كالعمال والجيش والقضاء... فبالنسبة للولاة والعمال وبالنظر لدورهم المهم في الدولة، باعتبارهم الواسطة بين السلطة والرعية والمطبقين لسياسة الدولة على المستوى القاعدي حيث التماس المباشر واليومي مع العامة، فإنه يقترح تفعيل الرقابة الدائمة عليهم وتشديد العقوبات إذا ما حدث منهم شطط في ممارسة السلطة، اقتداء بسيرة عمر بن الخطاب في تعامله مع عماله، حتى يكون السلطان على دراية بمدى التزامهم بتطبيق تعليماته على الوجه الحسن. فالعمال يجسدون إرادة السلطان في المجتمع، فإذا كانت سياستهم عادلة؛ فإن السلطان يوصم بالعدل وإذا كان العكس فيوصم بالجور والظلم. ولا يكتفي صاحب المصنف بالنصح العام بل يقدم مقترحات عملية في كيفية التعامل مع من ظهرت عليهم علامات سوء التسيير أو استغلال المنصب لتحقيق أغراض شخصية، مركزًا على العقوبات التي يستحقونها، وهي عقوبات متنوعة وتتدرج في شدتها حسب نوعية المخالفة وهي تتراوح بين التوبيخ والنقل والإقالة والسجن، ومصادرة الممتلكات، فيقول مثلًا: «وإذا ظفر السلطان بخائنٍ في عمَّاله؛ فينبغي إذا أخذ ما بيده ألا يرده

عامـلًا بعـد ذلـك، وإن فعـل فقـد ظلـم الرعيـة... وينبغي للسـلطان إذا طلـب إقامـة البينـة على خيانـة العامـل أن يكـون بعـد عزلـه، ولا سـيما إن طلـب البينـة من رعيـة ذلـك العامـل وهـو لـم يـزل عليهـم، بـل يكـون ذلـك بعـد عزلـه وإهانتـه حتى يأمنـوا رجوعـه عليهـم فحينئـذ يبينـوا عليـه إذا أمنـوا غائلتـه»[83].

أمـا بالنسـبة للجيـش فوظيفتـه ليـس فقـط حمايـة السـلطان وقمـع الخارجيـن عنـه ومحاربـة المارقيـن كمـا ركـزت على ذلـك جُـلّ كتـب الآداب السـلطانية، وإنمـا حمايـة حـدود الدولـة والاسـتعداد الدائـم لمواجهـة الأعـداء الذيـن يتربصـون بالمجتمعـات الإسـلامية، والأهـم نشـر الأمـن والطمأنينـة في نفـوس الرعيـة، «ومـن أسـباب نصـر الجيـش إكـرام ضعفـاء المسـلمين وطلـب الدعـاء منهـم»[84]، والتحلي بالأخـلاق الإسـلامية الرفيعـة. ولـن يتأتى ذلـك إلا بالعـودة إلى تربيـة الجنـود تربيـة إسـلامية صحيحـة منضبطـة بأحـكام الشـرع، تجعـل الخـوف من الله وليـس السـلطان الحافـز الأساسـي لحياتهـم العسـكرية، وذلـك حتى لا يسـقطوا في شـرك ظلـم العبـاد بمـا يمتلكـون مـن سـلطة. مستشـهدًا بتجربـة الصحابـة في عهـد الخلافـة الراشـدة، حيـث وضـح كيـف كان الجنـود يتناصحـون بينهـم وكيـف كانـت العلاقـة بيـن القـادة وجنودهـم تقـوم على الرحمـة وليـس القهـر، كأن لسـان حالـه يقـول بـأن تكويـن جيـش قـوي للدولـة لا يمكـن أن يتـم فقـط بالمـال وإنمـا الجوهـر هـو التربيـة الصالحـة.

أمـا مؤسسـة القضـاء فقـد ركَّـز عليهـا بشـكل واضـح باعتبارهـا مؤسسـة تجسـد العـدل في المجتمـع وتلعـب دورًا مهمًـا في نشـر الطمأنينـة لـدى الرعيـة إن كانـت تشـتغل بطريقـة سـليمة. بيـد أنـه وضـع صـورة غيـر مريحـة لوضـع هـذه المؤسسـة في مجتمعـه، فقـد توقـف عنـد مظاهـر فسـاد القضـاء، الـذي يتجسـد في فسـاد القضـاة وتعاطيهـم للرشـى واسـتفحال شـهادة الـزور، التـي اتخذهـا بعـض النـاس حرفـة لهـم، وهـذا كلـه يكـرس ظاهـرة الظلـم وهضـم حقـوق الرعيـة في البـلاد.

ولمواجهـة ذلـك ذكـر بخطـورة أمانـة القضـاء في الإسـلام ومـا ينتظـر القاضـي المسـيء مـن عقوبـات في الآخـرة كمـا توضـح ذلـك الأحاديـث النبويـة الشـريفة، وهـو عندمـا يفعـل ذلـك فإنمـا يفعلـه لقناعـة راسـخة لديـه بـأن الأصـل المتيـن لمحاربـة الفسـاد هـو الاعتمـاد على الآيـات القرآنيـة والأحاديـث النبويـة وتجـارب الصالحيـن في تكويـن القضـاة وتربيتهـم، بمعنـى أن التربيـة الصالحـة هي عمـاد تنشـئة مجتمـع صالـح وعلى رأسـه القضـاة.

ونظـرًا إلى أن التربيـة وحدهـا لا تكفي لمحاربـة فسـاد القضـاء، فقـد اقتـرح حلـولًا عمليـة في طليعتهـا تشـديد العقوبـة على شـهود الـزور

(83) الرجراجي، هداية من تولى غير الرب المولى، مخطوط نسخة مكتبة آل سعود، ص15.

(84) نفسه، ص13.

باعتبارهم حلقة مهمة في استشراء الفساد وانتشار الأحكام الجائرة بين المتنازعين، ولولا هؤلاء لما فسد القضاء أصلًا، كما دعا إلى مقاطعتهم اجتماعيًا كما كان يفعل العلماء الصالحون وذلك كفيل بزجرهم، وهذا إشارة لطيفة إلى أن محاربة الفساد ليست مهمة السلطة وحدها، بل هي مسؤولية أفراد المجتمع أيضًا، وليس هناك من وسيلة أنجع لتحقيق ذلك من سلاح المقاطعة للمتورطين في الفساد بشكل عام.

ولمواجهة فساد القضاة والحدِّ منه؛ فلا يجب الاكتفاء بالنصيحة والتذكير بالعقوبة التي تنتظر القاضي الفاسد في الآخرة، وإنما يجب مواجهة ذلك مؤسساتيًا. فيقترح على السلطان تشكيل مؤسسة تحت إشرافه وبعضوية العلماء تساعده في مراقبة القضاة، من ناحية العقوبات التي يصدرونها ومدى انسجامها مع الأحكام الشرعية وعدم خضوعها لهوى القاضي، ومن ناحية سيرتهم المهنية، وتحديد العقوبات الملائمة للفاسدين منهم، التي يجب أن تتسم بخاصية الشدة فيقول «ويجب عليه إذا وقعت نازلة مهمة أن يجمع عليها أهل العلم ببلده ولا يجتمع بواحدٍ أو اثنين، بل كلما كثر الجمع فهو أصلح ليكثر البحث منهم عن مسائل الفتوى، ولأن القاضي والمفتي إذا عَلِمَا أن وراءهما من يبحث عليهما لم يقدرا على العدول في القضاء والفتوى عن المشهور لئلا يفتضحا، فبعدم هذا كُثُرَ الفساد في القضاء والفتيا في بعض البلاد حتى هجروا النظر في كتب السلف وعرضوا أنفسهم للتلف»[85]. فكانت هذه دعوة أولية مهمة لمأسسة القضاء كانت كفيلة بحل مجموعة من الاشكالات القضائية، لكنها للأسف لم تطبق ولم تخضع للتطور التاريخي الكفيل بتمحيصها وتعديلها وتجويدها.

كل هذه المقترحات تدل على أن هذا الشيخ امتلك روحًا تجديدية، فقد انتقل من المنطق الصوري الذي كانت عليه الآداب السلطانية إلى المنطق العملي الذي يقترح مقترحات عملية لتجاوز اختلالات محددة في الدولة، فالحس الأخلاقي مهم لكن بالنسبة للدولة لا بُدَّ من اتخاذ إجراءات عملية رادعة، تساعد البعد الأخلاقي في التأثير على أفراد المجتمع وخاصة مسؤولي الدولة.

أما التجديد الأهم الذي جاء به فيتمثل في طبيعة خطاب الآداب السلطانية نفسه، حيث انتقل به من خطاب عام نظري ومثالي لا علاقة له بالواقع، يقول كل شيء ولا يقول شيئًا، يستغرق موضوعاته في نصائح عامة وقضايا كثيرة لا علاقة لها بواقع مجتمع المؤلف، وإنما يستدعي وقائعها من تاريخ الفرس أو الهند أو اليونان، يستشهد بها على ما يريد تبليغه للسلطان، الذي عليه استخدام آلية المماثلة حتى يفهم أن نفس القضية موجودة في دولته، فيسقط الخطاب في نوع من سرد الحكايا

(85) الرجراجي، المصدر السابق، ص21.

تجعل القارئ يسرح في الخيال وينسى واقعه الذي يحتاج إلى سياسة جديدة وإلى مقترحات عملية تساهم في وقف التدهور إلى خطاب واقعي ومحدد بدقة، يشتغل على قضية معينة مأخوذة من الواقع، يناقشها من جميع الزوايا ليخلص إلى حلٍ يراه مناسبًا، معتمدًا فيه على أدلة من مصادرها المعتبرة.

فقد اختار صاحب المصنف أن يناقش قضية شرعية ذات بعد سياسي واضح وحساس، لا يملك الكثير من العلماء الجرأة على طرحها للنقاش العام باعتبارها قضية مسلّمًا بها ولا يمكن الاقتراب منها، بحكم أنها متعلقة بالشرعية السياسية للسلطان، والقضية يمكن طرحها على شكل أسئلة ثلاث: هل يجوز مخاطبة السلطان في المراسلات والكتابات الإدارية بلفظ مولاي؟ وهل يجوز تخصيص جزء من خطبة الجمعة للدعاء للحاكم بشكل عام؟ وفي حالة الدعاء له في الجمعة فهل يجوز استخدام مصطلح مولاي في هذا الدعاء؟

والمصنف كله مخصص للإجابة بشكل عميق عن هذه الأسئلة الشائكة التي تحيل إلى قضية واقعية معاشة في مجتمع المؤلف، وما زالت قائمة إلى الآن، يعرفها الصغير والكبير، الحاكم والمحكوم. وكما قلنا سابقًا؛ فإنه قبل أن يناقش موضوعه فقد مهَّدَ له بالحديث عن أهمية السلطان في المجتمع باعتباره ضامنًا لاستقراره وأمنه، من خلال ما يمتلكه من أدوات وعلى رأسها الجيش الذي يجب أن يهتم به ماديًا ومعنويا عبر إحياء البعد الرسالي لوظيفته، والعمال الذين يجب تكثيف عملية مراقبتهم حتى يضمن حسن سيرتهم في رعيته، والقضاة الذين يسهرون على نشر العدل كيف يجب التعامل معهم لضمان صلاحهم وعدلهم بين الرعية...ليخلص إلى موضوعه الرئيس حيث عمل على الإجابة على الأسئلة السابقة بتفصيل.

فقد بدأ بطرح أدلة القائلين بجواز مخاطبة السلطان بمولاي سواء في المراسلات أو خطبة الجمعة، وعمل جاهدًا على دحضها واحدة بعد أخرى بما أوتي من قوة الحجة، معتمدًا على أدلته المتنوعة والتي تشمل الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة وآثار الصحابة وآراء كبار العلماء من مختلف المذاهب، والذين اشتهروا بصلاحهم وعدم محاباتهم للسلاطين، وجرأتهم في قول الحق مهما كلفهم ذلك. وبعد أن دحض تلك الأدلة طرح رأيه الذي يعتقده وهو بطلان قول مولاي للسلطان في الكتابات والمراسلات الديوانية، وبطلان تخصيص الدعاء له على منبر الجمعة بصفة عامة وتحريمه المطلق نعته بمولاي في الخطبة، باعتبار أن هذا اللقب خاص بالذات العلية لا يجوز إشراك غيره من عباده فيه؛ لأن ذلك يعني إدخال السلطان في ندية مع خالقه وهو أمر مقطوع بحرمته من الناحية الشرعية.

لقد كانت مناقشة هذه القضية خطوة مهمة في تجديد الكتابة السياسية من كتابة فضفاضة إلى كتابة محددة تعالج قضايا مجتمعية على مختلف المستويات، وتحرص على مناقشة القضايا السياسية نقاشا علميا واضحا، يستند على أدلة موضوعية، وذلك باعتباره شأنا بشريا لا يجوز التعالي به إلى مستوى الإلهي، كما نجد في أغلب الكتابات السلطانية. فهو أراد أن يضع حدًا للخلط المتعمد بين الاعتراف بشرعية السلطة ومناقشة القضايا السياسية نقاشًا علميًا، فليس هناك اقتران منطقي بين الاعتراف بشرعية السلطة وعدم مناقشة القضايا السياسية. فيمكن للعالم أن يناقش أية قضية سياسية، خاصة إذا كانت لها علاقة بالشرع، وأن يتخذ موقفًا منها سواء سلبًا أو إيجابًا، دون أن يخدش ذلك في اعترافه بشرعية السلطة، فليس هناك أي تناقض بين الاعتراف بالسلطة من جهة ومناقشة القضايا السياسية من جهة أخرى. فمثلًا الدعاء للحاكم على منبر الجمعة كان يعتقد بأنها قضية دينية محسومة شرعًا أي أنها جائزة لا خلاف فيها، لكن الشيخ عمر الرجراجي دفين حامة قابس أكَّدَ أنها عرف سياسي متوارث لا غير. ليس لها علاقة بالشرع، حيث اتخذت خطبة الجمعة وسيلة لتذكير الناس بصاحب السلطة وتجديد البيعة له من خلال الدعاء، فكانت بذلك بمثابة قناة وسيطة بين السلطة والرعية، فأصبح كل من يحصل على السلطة يحرص حرصًا شديدًا على فرض الدعاء له من على منبر الجمعة، باعتبار ذلك تأكيدًا على شرعية حكمه.

وعند مناقشته لهذه القضية أكد على عدم جواز ذلك وأن الخليفة شرعيته لا تتأتى من استغلال خطبة الجمعة في فرض الدعاء له بطريقة مخصوصة وإنما تتأتى من سياسة الحكم، هل هي راشدة أم ضالة؟ عادلة أم ظالمة؟ فإذا كانت عادلة فشرعيته ثابتة ولا تناقش، وتجربة عمر بن عبد العزيز خير مثال على ذلك، فسياسته التي اتبعها جعلت الجميع يعترف بشرعية حكمه، ولم يعرف عهده خروجًا على سلطته من طرف مختلف الفرق، الذين اشتهروا بثوراتهم المسلحة في الفترات السابقة، فقد استطاع إعادة بناء الثقة بين الدولة والمجتمع، فأصبح الولاء له ولاء قلبيًا في السر والعلن، ضمن الاستقرار لدولته، وبالتالي لم يحتج لمنبر الجمعة من أجل تثبيت شرعية حكمه. أما إذا كانت ظالمة فشرعيته تكون محل تساؤل ونقاش ولن يفيده استغلال منبر الجمعة في التأكيد على شرعية حكمه؛ لأن ولاء الناس حينذاك يكون ظاهريًا ناتجًا عن خوف من قمع السلطة، أما باطنيًا فالبراء هو الحالة الأصلية، ونفسية الرعية يطغى عليها شعور البغض تجاه الحاكم، يدعون له ظاهريًا في المحافل العامة، وبعضهم يؤمن مع دعاء الخطيب، لكن باطنيا وفي المجامع الخاصة يكون الدعاء عليه هو

السائد، وبذلك أصبح المسلم يعيش حالة من النفاق السلوكي في علاقته مع السلطة، سلوك ظاهري يناقضه سلوك باطني، وهذا ما يجعل ولاء الأفراد للدولة ولاءً زائفًا هشًا، ما يلبث أن يتحول إلى براء منها، يترجم إلى حركات خروج مسلح في أية لحظة.

فاعتبر الشيخ عمر الرجراجي، دفين الحامة، هذا الوضع غير شرعي يجب تجاوزه؛ لأن العلاقة بين الرعية والسلطة، يجب أن تبنى على الصدق والرضا القلبي والثقة المتبادلة بين الطرفين، وذلك لن يتأتى بفرض الحاكم الدعاء له على منبر الجمعة بطريقة مخصوصة، في مخالفة شرعية واضحة، وإنما يتحقق بنهج سياسة عادلة وراشدة تجعل ولاء الناس له صادقا مخلصًا نابعًا من القلب، والنموذج الذي يستشهد به هو تجربة عمر بن عبد العزيز، والذي استطاع في ظرف وجيز كسب ثقة الرعية وتحويل ولائهم للدولة من ولاء ظاهري قسري إلى ولاء قلبي رضائي، وذلك باتباعه سياسة تقوم على العدل، وعليه فكسب رضا الرعية وولائها للدولة لن يكون السبيل إليه إلا بالعدل فهو شرط الطاعة.

وفي معالجته لقضية الدعاء للسلطان وقول مولاي له على منابر الجمعة، قام منهجيا بتقسيم موضوعه إلى مقدمة وأربعة أبواب:

المقدمة خصصها للحديث عن أهمية السلطان في استقرار المجتمع ودور الترتيبات الإدارية، التي تساعده في تسيير الدولة، ودور حاشيته وبطانته إما في توجيهه نحو تبني سياسة العدل أو الظلم، وذكَّر بالطبيعة البشرية للسلطان التي تجعله ضعيفا، في حاجة إلى معاونة دائمة لضمان حسن تسيير شؤون الدولة، كما أشار إلى موضوعه بصفة مختصرة وهو تعظيم السلطان، سواء في الخطط الإدارية أو على منابر الجمعة، بصيغة تتجاوز حد الشرع والعرف السليم، والذي عالجه بتفصيل في الباب الرابع.

الباب الأول جعله تحت عنوان «فيما يجب للسلاطين على الرعية من السمع والطاعة» خصصه للحديث عن حقوق السلطان تجاه الرعية، على رأسها حق الطاعة باعتباره شرطًا أساسيًا في ضمان استمرارية الدولة واستقرارها، والطاعة مشروطة بعدم المعصية. وفي حالة ارتكاب السلطان للمعاصي فلا يجوز الخروج عليه، لما له من آثار سلبية على استقرار المجتمع، مستشهدًا على ذلك بمجموعة من المرويات التي تنهى عن ذلك وتحذر من الفتنة التي هي أشد من القتل، والحل الذي يقترحه هو الإخلاص في الدعاء له بالهداية والصلاح. وهذا النهي عن الخروج يقابله ضرورة العدل في الرعية والنصيحة للسلطان، فهو من هذه الناحية يتفق مع ما درجت عليه كتب الآداب السلطانية من تأكيد على وجوب الطاعة في جميع الحالات، ولكن ليس بتلك المغالاة التي ميزت تلك الآداب.

الباب الثاني جعله تحت عنوان «فيما على الأمراء إذا غشوا رعيتهم» خصصه للحديث عن واجبات السلطان تجاه الرعية من حيث الوفاء بالتزاماته تجاهها وبأداء الأمانة على أصولها الشرعية وعدم غش الرعية، ومن أهم مظاهر ذلك الاعتماد على عنصر الكفاءة والأمانة في تعيين أصحاب المناصب الإدارية، لضمان حسن سير الدولة، مستدلًا على ذلك بمرويات من سنة النبي صلى الله عليه وسلم، وأخرى من سيرة الخليفة عمر بن الخطاب في هذا المجال... كما توقف عند أهمية الجند في الدولة مُذكِّرًا بالأخلاق التي يجب أن يتحلى بها الجنود حتى تمنعهم من استغلال وظيفتهم في الاعتداء على الناس، ويظهر هنا تركيزه على البعد التربوي في دور الجند متجاوزًا البعد المادي والسياسي لوظيفتهم، كما كانت تركز عليه الآداب السلطانية. فالجندي المتخلق بالأخلاق الحسنة يدرك أهمية البعد الرسالي لوظيفته ودور الجندية في الاستقرار وحماية بيضة الإسلام ونشر الأمن والأمان في نفوس الرعية من خلال التعامل الحسن معهم، فهو في مهمة جهادية مفتوحة يجب أن يؤديها على أحسن وجه.

الباب الثالث: جعله تحت عنوان «ما ينبغي للسلاطين»، خصصه للحديث عن واجبات السلاطين فيما يتعلق بتدبير الدولة من حيث حسن اختيار العمال باعتبارهم ممثلي السلطان أمام الرعية والمشرفين على تنفيذ سياسته على أرض الواقع، وخلاصة تدبيرهم تحدد طبيعة الدولة إما عادلة أو ظالمة. ولذلك وجب على السلطان حسن اختيار عماله اعتمادًا على الكفاءة، ثم السهر على مراقبتهم بشكل صارم، وهذه المراقبة تشمل تدبيرهم لحياتهم الخاصة وعلى رأسها ملازمتهم للصلاة باعتبارها عمود الدين، فإذا ضيعها وفرط فيها فسيسهل عليه تضييع الأمور الدنيوية. وهذه كانت لفتة مهمة منه لمقاصد الصلاة والعبادات عمومًا، حيث إن العبادات تنعكس إما إيجابًا أو سلبًا على سلوك الفرد في حياته العامة، فإذا كان أداؤه لها تاما وفق شروطها المعلومة فلابد أن تنعكس إيجابيا على سلوكه في حياته العملية مع باقي مكونات جماعته وأمته والعكس صحيح، فكان هذا إدراك لطيف منه لمقاصد الصلاة. وتشمل المراقبة أيضًا كيفية تدبيرهم للشأن العام ومدى التزامهم بقرارات السلطان التي تتوخى خدمة مصالح الرعية، وفي حالة عدم أدائهم لمهامهم على الوجه المطلوب فيقترح عقوبات زجرية في حقهم تتراوح بين التوبيخ أو العزل أو النقل أو السجن، مع مصادرة الأموال ليكونوا عبرة لغيرهم، وإنصافًا منهم للرعية الذين تعرضوا لظلمهم.

كما أكَّد في هذا الباب على ضرورة اهتمام السلطان بالقضاء اهتمامًا خاصًا على اعتبار أنه هو الساهر على قيمة العدل في المجتمع،

من خلال الفصل في المنازعات بين الناس بعدل، ولذلك يجب مراقبة القضاة في أدائهم لمهمتهم، حتى يرتدع من يحاول استغلال القضاء لتحقيق مآربه الشخصية. ويقترح تشديد العقوبة على الفاسدين منهم، مع استبعاد العفو عنهم، على عكس العمال، وذلك لحساسية منصبهم ورمزيتهم باعتبارهم الساهرين على تنزيل أحكام الشرع في دنيا الناس، والمفروض ان يكونوا قدوة لأفراد المجتمع في التزامهم بأحكام الله سواء في فصلهم بين المتنازعين أو في حياتهم الشخصية، ولأن فسادهم يكون عن علم على عكس العمال الذي يمكن أن يكون بسبب الجهل بتلك الأحكام.

ولا يكتفي بالحديث العام وإنما يقترح على السلطان تكوين هيئة من العلماء الثقاة، تحت إشرافه المباشر، وتكون مهمتها الأساسية هي مراجعة أحكام القضاة لمعرفة مدى ملاءمتها للأحكام الشرعية، ومراقبتهم في تدبيرهم لهذا القطاع بشكل عام... ووجود هذه الهيئة في حد ذاتها ستكون رادعًا لبعضِ القضاة، تمنعهم من الظلم عندما يعرفون أن هناك من يراجع أحكامهم، فكان هذا اقتراحًا مهمًا في اتجاه مأسسة وظيفة القضاء، سابقًا لزمانه، لكن للأسف لم يفعل على أرض الواقع ولم يخضع لنقاش علمي بين صفوف العلماء، يمكن أن يساهم في تطويره وتنقيحه.

وارتباطا بفساد القضاة يرى أنه لا بُدَّ للسلطان من مواجهة ظاهرة اجتماعية تساهم في تفشي هذا الفساد، وهي ظاهرة اتخاذ فئة من الناس حرفة شهادة الزور مصدرًا لرزقهم، وذلك بتبني سياسة عقابية شديدة تجاههم حتى يكونوا عبرة لمن لا يعتبر، والعقاب وحده لا يمكنه القضاء على هذه الظاهرة وإنما يدعو إلى تبني ما يمكن وصفه بالمقاطعة الاجتماعية لهؤلاء حتى يرتدعوا، كما كان يفعل بعض العلماء العارفين كابن عاشر وأبو يعقوب الغزاوي وغيرهم.

كما توقف في هذا الباب كثيرًا للحديث عن علاقة السلطان بالعلماء والصوفية كيف يجب أن تكون، وعالج بتفصيل العلاقة المتوترة بين العلماء والصوفية بحيث حذَّر السلطان من أن يحابي طرفًا على حساب آخر، ودعاه للبقاء على مسافة واحدة من كليهما؛ لأن كلا منهما يؤدي وظيفة لها أهميتها البالغة في استقرار المجتمع، كما توقف عند بعض محطات الصراع بينهما وذكر نماذج منها فيما يعرف بمحن الصوفية، باعتبار أنها محطات سلبية في تاريخ الأمة ما كان لها أن تقع لو تم تدبير الخلاف فيها تدبيرًا حكيمًا.

الباب الرابع: جعله تحت عنوان «فيما ليس للسلاطين» ومدار البحث فيه انصب على معالجة القضية التي من أجلها أُلِّف هذا الكتاب وهي قضية الدعاء للحاكم في خطبة

الجمعة وقول مولاي له فيها وفي المراسلات الديوانية، اعتمادًا على مجموعة من الأدلة الشرعية المعتبرة. فقد اعتبر فرض قول مولاي للسلطان في الكتابات والمحافل العامة استعبادًا للرعية وتعديًا على الذات العلية؛ لأن التسمية بمولاي خاص بالله تعالى ولا يجوز أن يشاركه فيه أحد من البشر، ووقف عند التمييز بين الولاية والمولوية حيث يتقصد القائلون بجواز ذلك الخلط بينهما، فيقرر أن الولاية مصطلح يصح قوله بين الناس كقولنا الأب ولي البنت وكما في الأثر «علي مولى كل مؤمن ومؤمنة»، أما المولوية فلا يجوز؛ لأنها خاصة بالذات العلية باعتبار أن المولى العظيم هو خالق الكون وما فيه والبشر كلهم عبيده وهو مولاهم ولا يحق لأي أحد أن ينازعه في هذه الصفة.

بعد ذلك تحدث حول قضية تخصيص السلطان بالدعاء على منبر الجمعة وقول مولاي له، فاعتبر ذلك من المحرمات التي لا يجوز اقترافها سواء كان السلطان عادلًا أم ظالمًا، وقد اعتمد في تقرير حكمه على أدلة كثيرة من الكتاب والسنة وعمل الصحابة وفتاوى العلماء التابعين وغيرهم من المشهود لهم بالصلاح والتي كلها تؤكد على التحريم.

وهناك إشكال طرحه حول كيفية التعامل في حالة إصرار الخطيب على تخصيص السلطان بالدعاء وقول مولاي له على منبر الجمعة؟

فأجاب عن ذلك من خلال العودة إلى سيرة العلماء المعتبرين لمعرفة كيف كانت ردة فعلهم عندما يبدأ الخطيب في الدعاء للحاكم، فوجد أن بعضهم كان يتعمد الحديث مع من بجواره إلى أن يكمل الخطيب الدعاء، وبعضهم كان يقوم للصلاة النافلة، وبعضهم يشغل نفسه بالدعاء وهكذا، فالخطيب في هذه الحالة يكون قد خرج عن مضمون الخطبة ودخل في اللغو.

وبعد مناقشته المستفيضة لهذه القضية ينتقل إلى تقديم مقترحه من أجل القضاء على هذه البدعة المنكرة، وهو مطالبة السلطان، باعتباره المعني المباشر بالأمر وباعتبار ما يملكه من سلطة الأمر والنهي، بإصدار أمر واضح بمنع تخصيصه بالدعاء وقول مولاي له على منابر الجمعة، وهذا الأمر سيكون تأكيد منه على خضوعه للأحكام الشرعية، ولأن ذلك هو الكفيل بوقف هذه البدعة، التي ترسخت في عقول الرعية والخطباء الذين يعتقدون بأنها مفروضة بأمر من السلطان، وأن عدم الالتزام بها توجب العقاب.

وبعد ذلك انتقل للبحث عن تفسير لكيفية انتشار هذه البدعة في المجتمع الإسلامي خاصة بين صفوف العلماء، مركزًا على التفسير الاجتماعي لهذه الظاهرة، فرأى بأن العلة المفسرة هي رغبة الكثير من العلماء التقرب من السلطة والتزلف لها بكل الوسائل الممكنة، للحصول على المكانة

الاجتماعية التي تليق بهم، وما يرافقها من مكاسب مادية ومعنوية، ولتحقيق ذلك لم يتردد هؤلاء في استغلال قدراتهم العلمية من أجل شرعنة مجموعة من البدع السياسية والاجتماعية المنتشرة في الدولة، من خلال تأويل النصوص الشرعية بما يخدم طموحاتهم الأنانية.

خاتمة

يمكن في الأخير أن نخلص إلى القول أن كتاب الرجراجي هذا كان ذا محتوى تجديدي في حقل الكتابة السياسية، شكل استمرارًا للسمة التجديدية للفكر الإسلامي عمومًا الذي ميز كتابات القرن الثامن والتاسع الهجريين[86]، مثل كتابات الشاطبي (المتوفي سنة 790هـ) وابن خلدون (المتوفي سنة 808هـ) والسخاوي (المتوفي سنة 902هـ) وابن حجر العسقلاني (المتوفي سنة 852هـ) والمقريزي (المتوفي سنة 845هـ) والسيوطي (المتوفي 911هـ) وأحمد زروق (المتوفي سنة 899هـ) وغيرهم، التي سعت إلى تجديد النشاط الفكري للأمة حتى تتمكن من استعادة دورها الرسالي وتنهض لمواجهة التحديات الداخلية والأخطار الخارجية التي تتهددها في وجودها ككل.

لكن للأسف هذه المحاولة التجديدية في الكتابة السياسية لم يكتب لها الرواج وأجهضت في مهدها، فلم تحض باهتمام العلماء بله العامة، ولم يكتب لها الانتشار بحيث لم ألحظ أدنى تأثير لها في الكتابات اللاحقة فظلت على نفس المنوال، شكلًا ومضمونًا، يغلب عليها طابع التقليد ولم يحدث فيها أي تجديد إلى حدود القرن التاسع عشر[87]، عندما أدرك العلماء أن الأمة أصبحت متأخرة في حاجة لتجديد فكرها على جميع الأصعدة، وخاصة الفكر السياسي الذي عرف تطورًا كبيرًا في ظل الحداثة الغربية، لكنه وعي جاء متأخرًا، لم تستطع مقترحاته لإصلاح المؤسسات السياسية والاقتصادية والتعليمية، سواء في الدولة العثمانية أو الدولة المغربية، أن تحد من عملية التدهور وبالتالي السقوط في قبضة الاستعمار الأوربي.

(86) هاني عبادي، الطاعة السياسية في الفكر الإسلامي، ص407.

الببليوغرافيا:

-أ-

- الأدلة البينة النورانية في مفاخر الدولة الحفصية لابن الشماع، تحقيق الطاهر بن محمد المعموري، الدار العربية للكتاب، القاهرة، 1984م.
- الإعلام بمن حلَّ مراكش وأغمات من أعلام للسملالي، تحقيق عبد الوهاب بن منصور، المطبعة الملكية، الرباط، ط2، 1413 هـ - 1993م.

(87) انظر مثلًا بدائع السلك في طبائع الملك لابن الأزرق المتوفي سنة 899 هـ، وتاج الدين فيما يجب على الملوك والسلاطين للمغيلي التلمساني المتوفي سنة 909هـ، وتحرير السلوك في تدبير الملوك لابن الأعرج المتوفي سنة 925هـ.

- الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى لأحمد بن خالد الناصري، تحقيق أحمد الناصري، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء،2001 م.
- الأحكام السلطانية للماوردي، تحقيق سمير رباب، المكتبة العصرية، بيروت، 1421 هـ - 2000م.
- الأنيس المطرب بروض القرطاس لابن أبي زرع، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، 1972م.
- أعمال الاعلام للسان الدين الخطيب، تحقيق أحمد مختار العيادي ومحمد ابراهيم الكتاني، دار الكتاب، الدار البيضاء، 1964م.
- إرشاد الملوك لسداد السلوك لإبراهيم بن أبي زيد الهندي، تحقيق حسن يشو، دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، 2018م.
- أُنس الفقير وعز الحقير لابن قنفذ القسنطيني، تحقيق محمد الفاسي وأدولف فور، المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط، 1965م.
- إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي، دار المنهاج للنشر والتوزيع، جدة، الطبعة الاولى 1432 هـ - 2011م.

-ب-

- البيان المغرب في اختصار أخبار ملوك الاندلس والمغرب لابن عذاري، تحقيق بشار معروف ومحمود عواد، دار الغرب الاسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 1434 هـ - 2013م.
- بدائع السلك في طبائع الملك لابن الأزرق، تحقيق علي النشار، دار السلام، القاهرة، الطبعة الاولى، 1429 هـ - 2008 هـ.

-ت-

- تاريخ ابن خياط لخليفة ابن خياط، تحقيق أكرم ضياء العمري، دار طيبة، الرياض، ط 2، 1405 هـ - 1985م.
- تاريخ إفريقية والمغرب للرقيق القيرواني، تحقيق عبد الله الزيدان وعز الدين موسى، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1990م.
- تاريخ الغرب الإسلامي في العصر الوسيط من كتاب نهاية الأرب في فنون الادب للنويري، تحقيق مصطفى أبو ضيف، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 1985م.
- تاريخ مدينة السلام للخطيب البغدادي، بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1422 هـ - 2001م.
- توشيح الديباج وحلية الابتهاج لابن عمر القرافي، تحقيق علي عمر، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط 1، 1425هـ - 2004م.
- تاريخ الدولتين الموحدية و الحفصية للزركشي، تحقيق محمد ماضور، المكتبة العتيقة، تونس، الطبعة الثانية، 1966م.
- تحرير السلوك في تدبير الملوك لابن الأعرج، تحقيق فؤاد عبد المنعم، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية.
- تاج الدين فيما يجب على الملوك والسلاطين للمغيلي التلمساني، تحقيق محمد يوسف،

دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، 1415 هـ - 1994م.

-ج-

- جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الأعلام مدينة فاس لابن القاضي المكناسي، دار المنصور للطباعة، الرباط، 1973م.
- جامع مسائل الأحكام للبرزلي، تحقيق محمد الحبيب الهيلة، دار الغرب الاسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 2002م.

-خ-

- الخلاصة النقية في أمراء افريقية للباجي المسعودي، تحقيق محمد عزب، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط 1، 1434هـ - 2013م.

-ح-

- الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية لمجهول، تحقيق سهيل زكار وعبد القادر زمامة، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، 1399هـ - 1979م.

-د-

- درة الحِجال في أسماء الرجال لابن القاضي، تحقيق محمد أبو النور، دار الكتب، مصر، ط1، 1391هـ - 1971م.
- درر العقود الفريدة في تراجم الأعيان المفيدة للمقريزي، تحقيق محمود الجليلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1423هـ - 2002م.

-ر-

- الروض العطر الأنفاس لابن الشراط، تحقيق زهراء النظام، منشورات كلية الآداب بالرباط، ط 1، 1999م.
- روضة النسرين في دولة بني مرين لإسماعيل بن الأحمر، المطبعة الملكية، الرباط، 1968م.

-س-

- سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس لأبي عبد الله الكتاني، تحقيق حمزة بن محمد الكتاني، دار الامان، الرباط، ط 2، 1435هـ - 2014م.
- سير أعلام النبلاء للإمام الذهبي، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 3، 1405 هـ - 1985م.
- السلسل العذب والمنهل الأحلى، تحقيق محمد الفاسي، مجلة معهد المخطوطات العربية، المجلد العاشر، 1364هـ - 1964م.
- السلوك لمعرفة دول الملوك لتقي الدين المقريزي، تحقيق محمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1418هـ ـ 1997م.
- السياسة الشرعية لعبد الغني مستو، مركز ابن الأزرق، الرياض، 1424هـ.

-ش-

شجرة النور الزكية لمحمد بن مخلوف، تحقيق عبد المجيد الخيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1424هـ - 2003م.

- شذرات الذهب في أخبار من ذهب لابن العماد الحنبلي، تحقيق محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، بيروت، ط1، 1406هـ - 1986.
- شرح المنهج المنتخب إلى قواعد المذهب، لابن منجور، تحقيق محمد الأمين، دار احياء الكتب العربية، القاهرة.

-ص-

- صحيح مسلم للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري، تحقيق أبو قتيبة محمد الفاريابي، دار طيبة، الرياض، الطبعة الأولى، 1467هـ - 2006م.

-ض-

- الضوء اللامع لأهل القرن التاسع للسخاوي، دار الجيل، بيروت، ط1، 1412هـ - 1992م.

-ط-

- الطاعة السياسية في الفكر الإسلامي، هاني عبادي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، ط1، 1435هـ - 2014م.

-ف-

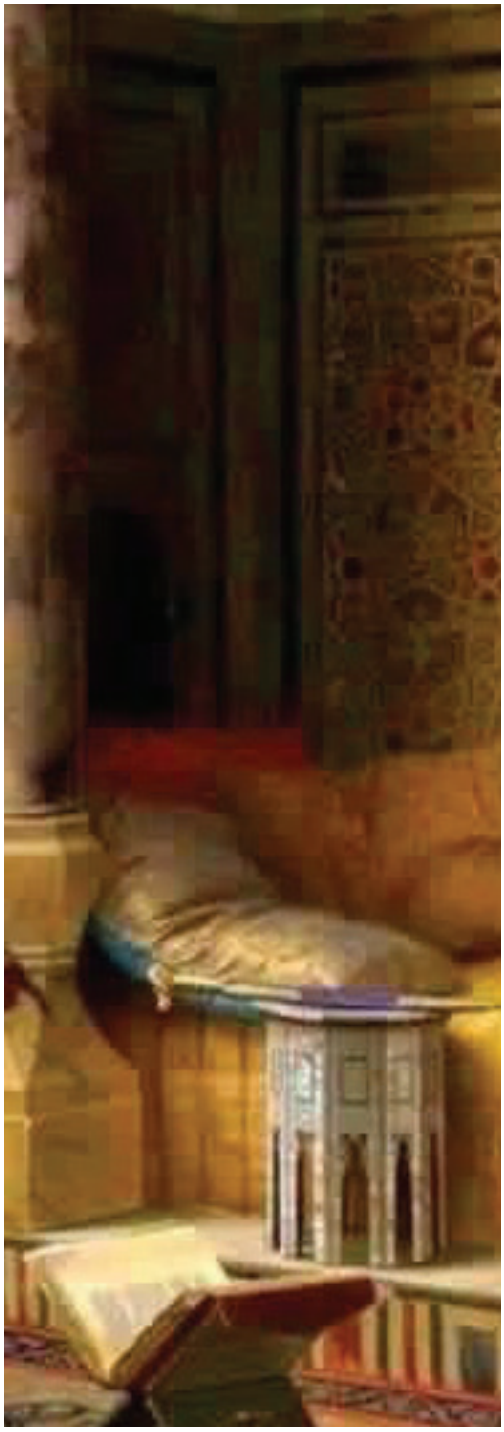
- الفارسية في مبادئ الدولة الحفصية لابن منقذ القسنطيني، تحقيق محمد النيفر وعبد المجيد التركي، الدار التونسية للنشر، 1968م.
- في تشريح أصول الاستبداد لكمال عبد اللطيف، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1999م.
- فتاوى الإمام الشاطبي، تحقيق محمد أبو الأجفان، تونس، الطبعة الثانية، 1406هـ - 1985م.
- في مصادر التراث السياسي الاسلامي لنصر عارف، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، الطبعة الأولى، 1415هـ - 1994م.
- فهرست الرصّاع لأبي عبد الله محمد الأنصاري، تحقيق محمد العنابي، المكتبة العتيقة، تونس.

-ك-

- كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج لأحمد بابا التنبكتي، تحقيق محمد مطيع، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية، 1421هـ - 2000م.
- كتاب الفتاوى للعز بن عبد السلام، تحقيق عبد الرحمن بن عبد الفتاح، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى، 1406هـ - 1986م.
- كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر لابن خلدون، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 1424هـ - 2003م.

-م-

- المختصر في أخبار البشر لأبي الفدا، تحقيق محمد زينهم، دار المعارف، القاهرة، 1999م.
- المسند الصحيح الحسن في مآثر ومحاسن مولانا الحسن لابن مرزوق، تحقيق ماريا خيسوس بيغيرا، الشركة الوطنية للنشر،



الجزائر، 1401هـ - 1981م.

- ما رواه الأساطين في عدم المجيء إلى السلاطين للسيوطي، تحقيق مجدي فتحي السيد، دار الصحابة للتراث، طنطا، الطبعة الأولى، 1411هـ - 1991م.

-ن-

- نيل الابتهاج بتطريز الديباج لأحمد بابا التنبكتي، تحقيق عبد الحميد الهرامة، منشورات كلية الدعوة، طرابلس، ط1، 1989م.

-و-

- وجيز الكلام في الذيل على دول الإسلام لشمس الدين السخاوي، تحقيق بشار عواد وآخرون، مؤسسة الرسالة، 1416هـ - 1995م.
- وفيات الأعيان لابن خلكان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر بيروت، 1398هـ - 1978م.
- ورقات عن حضارة المرينيين للمنوني، منشورات كلية الآداب، الرباط، الطبعة الثالثة، 1420هـ - 2000م.
- Braulio justel calabozo ,La hidaya de al rayrayi ,Instituto hispano arabe de cultura ,Madrid.1983 ,

Research Papers | الدراسات والأبحاث

بين ابن عربي وابن رشد:
عن لقاء من يقرأ بمن لا يقرأ

Between Ibn Arabi and Ibn Rushd:
On the encounter of the one who reads with the one who does not read

محمّد صلاح بوشتلّة[1]

Mohammed Salah Bouchtalla

﴿يَٰيَحۡيَىٰ خُذِ ٱلۡكِتَٰبَ بِقُوَّةٖۖ وَءَاتَيۡنَٰهُ ٱلۡحُكۡمَ صَبِيّٗا﴾

(1) أستاذ الفلسفة، جامعة القاضي عيّاض، مراكش. (المغرب). البريد الإلكتروني: bmsalah83@yahoo.fr

ملخص البحث:

نخصص هذه الدّراسة لأحد لقاءات المتصوف بالفيلسوف، وبالضّبط اللّقاء الثّاني من لقاءات الشيخ الأكبر بأبي الوليد بن رشد، حيث يصور ابن عَربِي نفسه وقد دخل خلوته جاهلًا، ليخرج منها عالما من غير درس ولا بحث ولا مطالعة ولا قراءة، ليواجه ابن رشد أحد أرباب الفكر والنّظر العقليين، فلا يملك الفيلسوف إلا أن ينبهر أمام حالة ابن عربي الذي لم يسلك طريق العلماء. لقاء حاول فيه ابن عربي أن يستل اعترافا بقيمة الطّريق الصُّوفي من قاضي قُرطُبة وفيلسوفها، بحيث يكون الانتصار لمن لا يقرأ على من يقرأ. انتصار سيظهر قويًا وكاسحًا مع مشهد نقل جثمان ابن رشد ومعه كتبه إلى الضّفة الأخرى.

الكلمات المفتاحية: الصّوفي- الفيلسوف- القراءة- الخلوة- الكتب.

Abstract:

We dedicate this study to one of the mystic's encounters with the philosopher, and precisely the second meeting of the Greatest Sheikh with Abu Al-Walid ibn Rushd, where Ibn Arabi depicts himself entering his seclusion ignorant, to come out of it as a scholar without studying or researching or reading, to confront Ibn Rushd, one of the masters of rational thought, who can only be impressed by the case of Ibn Arabi, the man who did not follow the path of scholars. In this encounter Ibn Arabi tried to extract a recognition of the value of the Sufi's path from Cordoba's judge and philosopher. So that the victory would be for those who do not read over those who read, a victory that will appear strong and overwhelming in the scene of the transfer of Ibn Rushd's body with his books to the other side.

Keywords: mystic, philosopher, reading, seclusion, books.

تقديم:

في تقديمه لـ فتوحاته، يمزّق ابن عَربِي قارئه، أو بالأحرى يهبه وعدًا بأن يمزق فهمه، فيُبعثر بين يديه ما عوَّل عليه ليفهم به نصوصه. يمدّه بيد ما يودّ أن يستعين به على فهمه، وبالأخرى يمنعه عنه. كل شيء ممزق،

ومفتت، ومفكّك، وإن كان لديك بقية جُهد وأمل يتحداك أن تتبعه إلى النّهاية، إن أنت استطعت إلى ذلك سبيلًا. اللّقاء بابن رُشْد، لا يخرج عن قاعدة هذا التّبديد الأكْبَري، فحقيقة اللّقاء بابن رُشْد لا يستهلكها لقاء واحد، ولا تكتفي به، ولا اللّقاء الواحد يكفيها، وكشفها يحتاج لأكثر من لقاء، كما هي لحظات الهوس الأكْبَري لا تنتهي، لذا تظل الحاجة الماسّة من ابن عَرَبِي لتجديد الكلام عن لقاء آخر، يُصلح به ثغرات اللّقاء الأول، ويَجبُر بخاطر هفوات نفسية ما عند الصُّوفي من الفيلسوف، إذا لابد من اللّقاء الثّاني والثّالث والرّابع أيضًا، وكأن الحق الذي لا يمكن إدراكه كله في لقاء واحد، يجب أن تتوالى تجلياته في لقاءات أخرى، في كل لقاء يُنقل معنى ويُرفع ستر آخر، يشطر وجوه الحقيقة ويبعثرها، في لعبة يتقنها ابن عربي، ولا يمكن مجاراته فيها، فيظهر طرفًا فيها مرة، ويختفي عنك مرة.

في هذا اللّقاء الثّاني يستمر ابن عَرَبِي، وبشغف، في استحضار ابن رُشْد، وليس أحدًا غيره من فلاسفة، أو من متكلمي وقته، فيُمعن من جديد في وصف انهمام ابن رُشْد بحال أهل الخرقة والذّوق، يجد في وصف واستحضار اهتبال ابن رُشْد للفرصة لملاقاة ابن عربي الشّاب مرة ثانية، وطلبه المتكرر لمقابلته من جديد. إنه لقاء ثانٍ يُنْتَزَعُ اعتراف مباشر ورسمي بالطّريق الصُّوفي، اعتراف آتٍ من خارج أصحاب المشاهدة، ومن داخل أهل البرهان لصالح أهل الذّوق، رغم أن فيه ما فيه من الاطراء والمديح اللّذيذ الذي لن يثير حفيظة المحسوبين على الحكمة وحسب، بل سيُثير امتعاضهم، ليكون اللّقاء استمرارًا لدراما «الخضوع الكامل من ابن رُشْد لهيمنة ابن عربي، لا على صعيد الخطاب فقط، بل وحتى على المستوى الشّخصي، حتى لتكتمل دائرة الخضوع تمامًا»[1] للمتصوف ولحسابه.

(1) علي مبروك، «الانكسار المراوغ للعقلانية: من ابن رُشْد إلى ابن خلدون»، ألف: **مجلة البلاغة المقارنة**،ع 16، 1996، القاهرة: الجامعة الأمريكية،1980، ص106.

ابن عَرَبِي الذي يأخذ عن الله مباشرة علمه الذي يمدّه بقوة التّفوق على الجميع؛ إذ هو بعكس معاصريه الذين كان ابن رُشْد واحدا من أهمهم، والذين لم يكتف ابن عَرَبِي بوضع مسافة تفصله عنهم، وحسب، «بل وضع انتقاداته لهم على لسان الله»[2]، في تأكيد على المخاطبة المباشرة من الله مرة، ومن الحضرة الرّسولية مرة، فيتم الحكم المباشر لا من قبل ابن عَرَبِي بنفسه، بل من الله عز وجل، وفي عالم يتوسط عالمين يمثلان طرفي كل العوالم، بين عالم الغيب وعالمنا الدّنيوي، ليصير اللّقاء الثّاني لقاءً لصاحب القدرة الكاملة على التّأثير على كل شيء وفي كل من أمامه، بما هي هذه القدرة "دالة ودلالة على القوة"، القدرة والقوة الشّغوفة بالتّحكم بباقي مكونات مجالها، وإظهار إمكاناتها، وفي المقابل استمرار وحضور فكرة استعصاء التّنازل من الطّرفين على هويتهما الأصيلة لصالح لا جدوى اعتناق هوية الطّرف الآخر، فالتّنازل من أحد الطّرفين هو توليد لاشمئزاز ذاتي من الذّات الأصلية، اشمئزاز يشبه لحد ما المسخ الكافكاوي الذي أصاب البطل "سامسا" حين استيقظ ذات صباح من حلم متعب ليجد نفسه قد تحول إلى حشرة عملاقة، حشرة تثير الشّفقة وهي تتحرك بيأس أمام عينيه وهو يرى بطنه البني الذي يشبه القبة والمقسم إلى أجزاء صلبة ومقوسة.

(2) أيان ألمود، **التّصوف والتّفكيك: درس مقارن بين ابن عَرَبِي ودريدا**. ترجمة وتقديم حسام نايل، مراجعة محمد برير. المركز القومي للترجمة. القاهرة: 2011، ص36.

1. في تتميم أول لقاء:

«وطلب بعد ذلك من أبي الاجتماع بنا ليعرض ما عنده علينا هل هو يوافق أو يخالف؟»

ابن عربي

يحاول ابن عَرَبِي في هذا اللّقاء، وبشكل متقن وبريء جدًّا، أن يقدم أحداث هذا اللّقاء بوصفها نشَاطًا حُرًّا متحررًا من أي غاية خارجية ومتسقًا مع إطار زمني معين تحدده بداية اللّقاء حين قوله: «وطلب بعد ذلك»، أي بعد الاجتماع الأول، اتساق لا مبرر له، غير الاتساق المفترض مع السّياق الزّمني المستعاد من ذاكرة معصومة من الخطأ والنسيان، غير أنه تبقى هناك نية مُبيتة لا ينبغي التّخلي عنها لصالح أي براءة ممكنة في الحكي، وهي نية استلال الاعتراف بقيمة الطّريق الصُّوفي من قاضي قُرطُبة وفيلسوفها ممثل علوم الأوائل.

رغم عدم حُضُور ابن عَرَبِي الشّخصي والمادي المباشر في هذا اللّقاء، وبالتّالي عدم اعتباره مشاركًا مباشرًا وعمليًا في اللّقاء، فإن حضوره الضّمني أساسي وحاسم، دون أن يشتبك بحوار ما في هذا اللّقاء، فإن مسار هذا الجمع الذي لم يتم، نظَرًا لبنائه على لسان الضّمير الغائب من كلا الطّرفين: ابن عربي وابن رشد، وإن لم يكشف لنا عن حوارية شبيهة ومماثلة بحوارية اللّقاء الأول في حرارتها وإشاراتها وشراستها، فإن حُضُور ابن عَرَبِي طاغ وجاثم على اللّقاء، فوجوده المفترض يشكل أحد لحظات فاعلية

ابن عَربِي الضّرورية، يُفكِّر به ويُفكِّر فيه، خاصة ما دام التّفكير باللّقاء يفترض مُقدَّما وعيَيْن اثنين، وما دام العنصر المقوِّم لمسار أي لقاء والجوهري فيه هو نوع العلاقة القائمة بين وعي ووعي آخر يحده ويختلف معه، والتي تفترض صراعًا مبطنا مُنتجًا لحوارية كامنة وديناميّة، لا يمكن إسكاتها أو بترها، ولا يمكن إلا الإنصات لهسهستها ونتائجها.

إنه وحيث نظن في سيادة العلاقة الجميلة والبريئة كما يحاول أن يصورها ابن عربي سرديا، بشكل يعرف كيف يدبر ويدير حبكته الشيخ الأكبر، يمكن العثور على دراما أخرى تفترض حُضُور ابن عَربِي بوصفه مشاركًا ضمنيًا في اللّقاء رغم احتلاله مكانة جوهرية خارج الحدث بوصفه رائيًا أو حاكيًا لا مباليًا، أو بالأحرى مجرد سارد جامد لما كان دون أن يسمح لنفسه بالوقوف عند هامش النّص وينصاع لموقف اللامبالاة الكلية، بل يتدخل عبر ترتيب اللّقاءات بشكل هندسي يضفي الوحدة والتناغم الممكن في توجيه القارئ، لإنماء فكرة اللّقاء في الاتجاه الذي يبغيه ابن عَربِي الحاكي، نحو توضيب صورة لسوء الحظ الرُّشْدي العاثر مع الصُّوفي، بل وسوء الطّالع أيضًا، فابن عَربِي السّاعي لإظهار ابن رشد بمثابة الخصم الضّعيف الذي لا يتوانى، بعد أن أصابه "الإفكل" وتغيرت ملامحه كليًا، وبعد أن خرّ مُحوقلًا كما يصفه في اللّقاء الأول، في تقديم اعترافه المتمم للمشهد الأول، فابن عربي يأبى أن يحرر ابن رُشْد من استغلالاته له، إلا بعد انقضاء مهامه تمامًا، أي حتى مشهد دفنه فيما يلي موته.

يتضح بشكل جلي وسهل المعاينة أن اللّقاء الثّاني هذا، لا ينفك يكون دليلًا على التّطور الذي انتهى إليه اللّقاء الأول، إنه متمم النّقصان من حيث سيكون محاولة لتحويل النّهاية المنقوصة في اللّقاء الأول إلى مَزية جديدة يحوزها المتَصوّف وتُسجل باسمه، وبداية اكتمال لما لم ينته بعد، فتظهر الاستراتيجية النّصيّة التي يتحرك داخلها أبو بكر ابن عَربِي ويُحرّك قطع لعبتها، فالتّكتيك الأكْبَري في اللعب يجعل اللّقاءات الأربع التي يذكرها بالتتابع، تتكامل وتتعاضد جميعها لترسخ فكرة معينة في تطورها وهي انتصار الصُّوفي وتماسكه أمام الفَيلَسُوف في حين يُساق الفَيلَسُوف عبر هذا اللّقاء إلى حيث يتم الإمعان، وبشكل واع من ابن عَربِي، في مواصلة إخضاعه لفصل جديد من الارباك المقصود ومن ثمة حمله على تقديم التّنازلات.

لقد انتهى اللّقاء الأول بين الرّجلين، إلى تراجيديا مؤثرة، بالنّسبة للفَيلَسُوف كما صورها ابن عربي، حينما سدّ الأخير على الأول كل المنافذ كي لا يعترف له بما يؤيد منزلة طريق أهل النّظر، ليتحصل لنا اللّقاء باعتباره نصًّا مفتوحًا، لم ينفذ فيه صبر الحكاية عند أبي بكر، كي يُتم إقفال عوالم السّرد وينهيها، بل بنفاذِ بصيرة تركه ليبلغ هدفه مع ما تبقى من اللّقاءات،

دون أن ينزلق لصياغة نهاية تقتل تنافس الطّرفين؛ إذ لا إمكانية لاستنفاذ معنى اللّقاء ودلالته دون تحصل الصّوفي على الاعتراف الذي ينشده، لذا فابن عَرَبِي لم يكن أشد عَنَتا ليغلق اللّقاء الأول وتوجيهه بطريقة قمعية نحو هدفه بإعلان انتصاره وبسط سطوته، وإنما يترك هوامش للمناورة، لتمطيط اللّقاء وتفكيكه إلى لقاءات يجعلها تتحدث أكثر، وتطول أكثر، وتعترف أكثر. فنهاية اللّقاء الأول لدى ابن عَرَبِي لم تكن كافية، لتتحقق وتكتمل لحظات انتصار الصُّوفي وانتشائه إلا بلقاءات مُتممة أخرى، تنتهي بمشهد الجنازة الغريبة حيث يودّع الصوفي جثمان الفيلسوف وكتبه.

2 . الاعتداد بالطّريق وجدوى الاعتراف:

«لا أحد يمكنه الاعتراف بالآخر، إذا لم يعترف الاثنان ببعضهما البعض».

فيخته

اللّقاءات الأكبرية بأبي الوليد، بالتّأكيد لا تنفك تُولد وتُولد، فاللّقاء الأول سينفتح إذن من جديد، بفضل توفر سبب لبزوغ اللّقاء الثّاني، هذا الأخير الذي سينفتح بمبادرة خارجية ليس فيها أي دور لابن عربي، احترامًا لأَنَفة الصُّوفي الذي يجب أن يكون محطّ طلب، لا أن يكون هو من يَطلُب، فالدّور الأكبر في «مطلب الطّلب»، إنما يلصق بأبي الوليد، فهو من يعبّر عن شوقه للقاء الشّيخ الأكبر، من حيث رغبته المتواصلة في فك شفرات وفراغات الالتباس الذي ترك ابن عَرَبِي بابه مُشرَعًا، دونما أن يقوم بإقفاله بشكل نهائي، هذا الالتباس الذي جعل ابن رُشْد معلّقًا بين «ما إذا كان النّظر العقلي يوافق أو يخالف الكشف؟ وما إذا كان البرهان مستغرقًا في الكشف أم لا؟»[3]، وليجعل الشّيخ الأكبر من هذا الالتباس الذي اعتقد أنه حُسم فيه بإجابته الصّارمة ليسوغ لنفسه تأسيس إمكانية وصله بلقاء آخر، دونما تخوم فاصلة، وفي ذات الآن التّأسيس لمتعةِ تتبع النّص كما يدعوها بارت.

إنه وإن كان اللّقاء الأول صدامًا من أجل نيل الحظوة والمكانة الفَلسَفية من خلال استمالة أبي الوليد، باحثًا عمن يوفّر للفلسفة شهادة لها من خارج عالمها الضّيق جدًا، أي من عدوها اللّدُود في بلاد الغرب الإسلامي: التّصوف، ومن صبي التّصوف المدلل ابن عَرَبِي، على ضوء التّعقيد والحرارة التي عرفها حوراهما، ولأنه لقاء تؤطره إرادة في صناعة الاعتراف فهو متعلق في عمقه بفكرة الصّراع من أجل السّلطة ومن أجل إثبات الذّات وتكريس حضورها أمام منكريها، فالمرء إذ يضع الاعتراف به، إنما، في الحقيقة، يحاول أن يفرض نفسه، ويصوغ لها حيزًا، دون تركها في عرائها المنكشف أمام باقي الحقول المعرفية في الغرب الإسلامي، وذلك في إطار محاولات ابن رُشْد انتزاع اعتراف

(3) أحمد الصادقي، **إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عَرَبي: بحث في فينومينولوجيا الغياب**، تقديم عبد المجيد الصّغيّر، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2010، ص259.

أتباع العرفان بأهل البرهان من طينة ما فعل باستلاله لشعرة الفَلسَفة من عجينة الفتاوى الفقهية ضدها من خلال محاولته في **الفصل** و**الكشف** و**تهافتِ التّهافُت**. والحال هنا في اللّقاء مع محي الدّين هو استعادة لمحاولاته السّابقة لنزع اعترافات الإعجاب والاستحسان وكَيل عبارات الاستهجان المبطّن للفلسفة، إذ الاعتراف هو قلب للمقامات من حيث يصبح طالب الاعتراف، هو صاحب المقام الأدنى في المعادلة، فجأة بعد الاعتراف مباشرة في مقام أعلى من مقام المعترِف، فيأخذ مكان المُعترف. وهذا ما وعاه جيّدًا محي الدّين على طول مُحاجَّته وحواريته مع أبي الوليد، وهو ما جعله تيمة اللّقاء الثّاني حيث تسود متعة التّلذذ بالاعتراف المنتزع من آخر ممثلي المشائية ولسان حال أهل النّظر أبي الوليد شارح علوم الأوائل وقاضي الجماعة.

إنها مواجهة فريدة من حيث خروج أحد الطّرفين في المواجهة الأولى/ اللّقاء الأول شبه منتصر، وهو ما عبّر عنه محي الدّين عبر الاستغلال الجيد لملامح ابن رُشْد بإيحائية تامة من خلال السّعي الحثيث في الكشف عن ادراكاته، وفي توصيف إيماءاته الجسدية بما يدل على الخضوع والانهزامية، غير أن الاعتراف المباشر بالطّريق الصُّوفي من لدن ابن رُشْد لم يتم كما انتهى عليه اللّقاء الأول، اعتراف لِذَات مُتَسيدة عبر منطوقات كلامية لم ينتجها اللّقاء الأول، لكن السّارد جعلها معلّقة إلى اللّقاء الثّاني، وهو ما يومئ إلى أن الأمر يتعلق بإكمال لما لم يتم تتميمه، حيث تحضر الرّغبَة في تبرير نهاية اللّقاء الأول ومنحها معنى جديرًا بإعطاء حظوظ أكبر للصوفي على حساب الفَيلَسُوف، من خلال ظهور الأخير بمظهر المرتبك، والمُصر، بشكل مرضي، على لقاء ابن عَربِي «وطلب بعد ذلك من أبي الاجتماع بنا ليعرض ما عنده علينا: هل يوافق أو يخالف؟ فإنه كان من أرباب الفكر والنّظر العقلي»[4]، ليمنح ابن عَربِي نفسه من جديد موقعا استثنائيًا يجعل ابن رُشْد يطلبه، ويسعى إليه ليعرض عليه نفس أسئلة اللّقاء الأول، وذلك دَومًا عبر وساطة الأب، وما تعنيه هذه الوساطة من فرقة وانفصال وانقطاع، ما دامت الوساطة هي تكريس للحجب والانطوائية، وتشويش على العلاقة النّدية، فوجود تخوم وحدود يمثلها الوسيط نفسه تنفي وتُدين التّعامل الحي والمباشر.

في بداية هذا اللّقاء يخذل المتَصوّف الفَيلَسُوف من جديد، ويتنكر التّصوف للفَلسَفة، حينما يمتنع ابن عَربِي عن طلب ابن رُشْد اللّقاء به، ومعه يُخل ربما حتى بطلب ومرغوب الوالد، الوسيط ناقل شهادة ابن رُشْد هذه، الشّيء الذي يفهم مباشرة من خلال عدم حصول اللّقاء الذي يؤثر على عناد ابن عَربِي المصقول جيّدًا بالتّعصب لتصوفه والانكفاء

(4) ابن عربي، محيي الدين، **الفتوحات المكية**، تحقيق وتقديم عثمان يحيى، تصدير ومراجعة إبراهيم مدكور، المجلس الأعلى للثقافة، معهد الدراسات بالسوربون، المكتبة العَربيّة، 1305 هـ، 1985 م، السّفر الثّاني، ص372.373.

على انتمائه، والذي يجعله يَظهر مُكتفيًا بالتّصوف عمّا دونه، ومُغتنيًا به عما سواه، في أقصى درجات اعتداد الصُّوفي بنفسه وبمعرفته، دون أن يكون في غير حاجة بدوره إلى من يعترف بالمعرفة الصُّوفية وهي التي ترزح حينئذ تحت تهديدات ومتابعات السّلطة الموحدية التي جعلت من تقريب أرسطو أحد مشاريعها الثقافية المهمة.

يتعمد ابن عَرِبي الحديث عن اللّقاء باعتباره لقاءً بين توجهين معرفيين، من خلال قوله مثلا: «وطلب بعد ذلك من أبي الاجتماع بنا، ليعرض ما عنده علينا هل هو يوافق أو يخالف؟ فإنه كان من أرباب الفكر والنّظر العقلي»[5]، حيث يتوقع جيّدًا أن اللّقاء ليس لقاء بين اثنين، أي بين رجلين فقط، بل هو لقاء بين خطابين مختلفين ومتمايزين هما: التّصوف والفَلسَفة، اللذين لا يمكن صياغة علاقة بينهما إلا من خلال وعي موجّه من منطق مؤسّس على الثّنائيات الضّدية التي تدفع ابن عَرِبي في هذا اللّقاء كما ابن رُشْد في اللّقاء الأول نحو التّقدم قُدما في لقاءاتهما تلك، ومن ثمَّة استعانتهما بالضّمائر الصّانعة للحدود والتّخوم، والقادرة على التّصنيف والتّحديد (هو/ نحن)، ليستهدي بها الطّرفان في إثبات انتسابهما، ومكانتهما في طريق أرباب النّظر العقلي وأرباب الفكر بالنّسبة لأبي الوليد، وفي طريق الخلوة بالنّسبة لابن عربي.

(5) ابن عربي، محيي الدين، **الفتوحات المكية**، م م، ص 372.373.

3. انتشاءات الاعتراف:

«وطلب بعد ذلك من أبي الاجتماع بنا، ليعرض ما عنده علينا هل هو يوافق أو يخالف؟»

ابن عربي

عدم استجابة الشّيخ الأكبر لدعوة ابن رُشْد وعدم انسجامه مع الطّلب الرّشدي وانسياقه له، لاستكمال صناعة لقاء جديد بينهما ستكون إمعانا آخر في تجذير هذا التّناقض، وترسيخ هذا التّباعد المتحصل بين ضرتين يصعب التّأليف بينهما: طريق الفَيلَسُوف وطريق المتَصوّف، حيث يتخذ الأخير، وبقناعة هي الأعمق، موقع المتحاشي للمثول أمام صديق الوالد قاضي قرطبة وفقيهها، فابن عَرِبي يعرف ويتوقع، بأن طلب ابن رُشْد الاجتماع بمُدلّل صُوفِية الأندلس وشمس مغربهم وعنقائها، كي يعرض ما عنده عليه في سؤال يكرر السؤال المركزي في اللّقاء الأول عن موافقة أو مخالفة طريق الكشف لطريق النّظر، ما هو إلا محاولة لإخضاع ابن عَرِبي لاستنطاق وتحقيق بوليسي آخر، لأجل امتحان ضمير الصُّوفي واختباره، ولمَ لا هزّه؟ ولأجل أن يظفر الفَيلَسُوف بشهادة واعتراف تمثلان في الحقيقة تحصيلًا على السّيادة بالمعنى الذي نجده عند باتاي أو عند ساد، هذا الاختبار الرّشدي والرّغبَة المهووسة بالفوز باعتراف من فتى التّصوف لم يكونا مما قد يخفى عن ابن عَرِبي الذي أوتي سعة فراسة، وقدرة على التّنبوء وفضح ما تتستر

عليه النّيات، وما يكون قد استوعبه مسبقًا وبشكل جيّد، الشّيء الذي يجعله متأكدًا من كون الاعتراف ليس فقط إقرارًا، بل هو التزام من جهته، فالاعتراف بالفَلسَفة هو شهادة لها بجدواها وإيمان بضرورة التّساكن معها، مما يشكل تراجعًا من موقع التّصوف الاستثنائي وتلاشيا لنموذجه المبني على الاعتقاد في أنه هو من يمتلك سر العبادة وكُنه الكون وأسرار السّعادة فيه، وإلا فإن مسألة الاعتراف إن لم تقرأ كما سلف، فإنها لن تكون أكثر من مسألة إخبار وإعلان عادي عن فكرة ما كما يؤكد فوكو، فالاعتراف بالحب مثلًا هو بداية حب بشكل جدي، تماما كما أن الاعتراف بالجريمة هو التزام بقبول العقاب المستحق.

إن الاعتراف بقدر ما هو أساسي لمعرفة الذّات عبر المرور بالآخر، هو أساسي أيضًا لتحديد العلاقة مع هذا الآخر؛ وهنا في هذا اللّقاء يستبطن طلب اللّقاء من جديد، وطلب الإجابة على سؤال اللّقاء الأول المركزي الذي ما يلبث أن يتكرر في شكل طلَب آخر يروم قبل كل شيء اعتراف الصُّوفي بمشروعية طريق الفَيلَسُوف، ومن ثمَّة انتزاع موافقة الصُّوفي على أحقية وجود الفَلسَفة أولًا، ووجود الفَيلَسُوف ثانيًا، وهو ما فعله ابن رشد مع الفقيه في **فصل المقال**، دون استعانة بجهة فقهية، ما دام ابن رشد نفسه هو فقيه قرطبة وقاضيها، وهذا كله ما سيحترِس منه ابن عَرَبِي بشكل حذر ومشوب بكثير من الشّك محاولاً ألا يفوز ابن رُشْد عليه، حتى لا يفقد الصُّوفي وظيفته التي يضمنها موقعه الاستثنائي داخل قائمة ممثلي المعرفة المسلمة، القائمة التي يتهم المتَصوّف أطرها بسجن المسلمين داخل عالمهم المريض، ويرى أنه هو وحده من ينتابه شعور بأنه يختزن قوة فوق إنسانية يسعى بها إلى تخليص الجميع، ولا يشاركه في هذا الهدف النّبيل أحد، فلا أحد من البقية له من الإمكانات من يقدر به على أن يبزه دوره الحاسم، لذا فهو لا يتورع ولا يتأخر في تمجيد طريقه الكشفي باستبعاد طريق الفكر والبرهان رغم اعتبار الأخير طريقًا، غير أنها طريق أقل شأوًا وشأنًا.

بالتّأكيد إن الاعتراف بإنسان آخر، هو ضمانة تتناول وضعه وهويته وقيمته، وهو أيضًا موافقة قد تكون بسيطة وقد تكون ضرورية لوجوده ولإحساسه بهذا الوجود، وقد يكون أيضًا محاولة لإخضاعه، ومن هنا يسعى أبو الوليد أخذ اعتراف المتَصوّف ابن عَرَبِي، فالمتَصوّف حاضر وبقوة في وعي الفَيلَسُوف بوصفه نموذجاً لذلك الآخر قوي الحضور على أرض الواقع الذي لا يتم تأكيد وجود الذات إلا من خلال اكتساب اعتراف يضمن للفيلسوف هوية ما، الاعتراف الذي لا يتم إلا عبر مواجهة قد تحتمل أن تكون حوارًا ، وقد تحتمل أن تكون أي شيء آخر قد يثير اهتمام الآخر ويستدعي

انتباهه، لكن ابن عَربِي من جهة أخرى يظهر نفسه بمظهر من تحلل من كل مسعى لانتزاع اعتراف الآخر، بل يرسم لنفسه صورة المنطوي على نفسه غير المحتاج لمن يشهد لتجربته.

يصوّر الشّيخ محيي الدّين نفسه حبيسًا لذاته، خاصة وهو أليف الخلوة، إنه في اللّقائين الأول والثّاني مثال لرفض كل تَماسٍ بين تصوفه وفلسفة ابن رُشْد، بل ولكل التِمَاسٍ حتى لو كان بالتِماس الأب نفسه، في سعي لجعلها علاقة لا تواصل، غير أن ابن عَربِي، وبشيء من المخاتلة المخادعة، يدخل في لعبة الاعتراف، ويجاري فيها ابن رشد، ويحاول أن يستل منه، وبشيء من الانتشاء كلمة في حقّ الطّريق الذّوقي، انتشاء تمثله اللّغة الشّاعرية المثقلة بالإعجاب الذي جاء على لسان خصم الطّريق الذّوقي، انتشاء يواصل ابن عَربِي خلاله إخضاع غريمه الفكري، وبشكل متطرف لا هوادة فيه، بعد سلسلة من السّلوكات والرّدود المعبرة عن الإحساس بالامتلاء والامتلاك، والاكتفاء الذاتي والاعتزاز بطريق أهل الفناء والشّهود، فكل صاحب طريق يحاول أن يلعب دور آدم الذي سمَّى الأشياء كلها، أما البقية فيقتفون أثر كلماته، فمنهم من يضل الطّريق ومنهم من يهتدي فيحذو أثره وحذوه فلا هو يضل ولا هو يشقى.

كرجل يهوى جمع الشّهادات في حقّه، من مشايخه بالأندلس والمغرب، يضع ابن عَربِي أمامنا شهادة أخرى عنه، لكن من خارج عالم التّصوف، بعد شهادة فاطمة بنت المثنى والعريبي وصالح البربري وغيرهم له، يلجأ في هذا اللّقاء إلى استلال اعتراف ابن رُشْد بطريق ابن عَربِي وتحسينه لها بسهولة ودونما عناء، بعدما أمعن في إظهار أبي الوليد بمظهر من يلح ويكرر الطّلب، وكأنه يتسول اعترافًا ويستجديه من الجانب الصُّوفي، ليحس بكينونته، ومن ذلك ما ينقله ابن عَربِي عن ابن رُشْد في رواية مبنية للمجهول قوله: «فشكر الله! الذي كان ـ أي ابن رُشْد في زمان رأى فيه من دخل خلوته جاهلًا، وخرج مثل هذا الخروج من غير درس ولا بحث ولا مطالعة ولا قراءة، وقال: «[...] فالحمد لله الذي أنا في زمان فيه واحد من أربابها، الفاتحين مغاليق أبوابها!، والحمد لله الذي خصّني برؤيته!». إنه اعتراف أتى بعد سلسلة من التّحرشات والمضايقات الرّشدية بابن عَربِي في سبيل لقائه والظّفر بمجالسته، يؤكدها قول ابن عربي: «وطلب بعد ذلك من أبي الاجتماع بنا ليعرض ما عنده علينا هل هو يوافق أو يخالف؟»[6].

4. فتح بلا درس ولا قراءة!

﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُۗ﴾

الإعلاء من شخص ابن رُشْد من خلال التّوصيفات التي يهيل بها ابن عَربِي عليه من كونه قاضي قُرطُبة ومن كونه أحد أرباب الفكر

(6) ابن عربي، محيي الدين، **الفتوحات المكية**، م م، ص 372.373.

والنّظر العقلي هو إعلاء من شأن الخصم ومكانته، باعتباره سيد فلاسفة وقته، وإمام أهل النّظر في زمانه، وذلك لتضخيم قيمة الاعتراف، ومعه قيمة الإعجاب بالطّريق، ومن ثمَّة توريط ابن رُشْد ممثل الفَلسَفة الأبرز في تاريخ الإسلام في هذا الاعتراف الذي لم يبادله إياه ابن عَربِي بصدد حديثه عن الفَلسَفة وأهل النّظر الذين كان يضعهم، كأي صوفي آخر، بجوار العوام، ليكون هذا التّفخيم في العبارات المتوِّجة لابن رُشْد، إنما هو تفخيخ لمنطق الكلام، ومجرد إيهام عن علاقة لا مكان فيها لأي تقارب. خاصة من جانب المتَصوّف المنطلق من قناعة عنوانها إحباط أي تقارب وحوار بينه وبين الفَلسَفة مقابل إظهار وتصوير الفَيلَسُوف في سعيه المكرر لعرض سؤال التّوافق بين طريق أهل النّظر وأهل الشّهود والفناء، كما لو أنه ذاك العبراني الحالم بشكل مستمر ومتواصل في أن يلمح الأرض الموعودة قبل أن يعاجله الموت، هذا الذي حرم ابن رُشْد أي أمل في لقاء آخر بالصوفي، وحرمه من أي

اعتراف كما حَرمه من أن يكون له قبر في أرض ميعاد متصوف القرن السّادس (مراكش).

اعتراف ابن رُشْد بالطّريق الصُّوفي في هذا اللّقاء وتمجيده حال ابن عربي الذي دخل خلوته جاهلًا دونما علم ولا معرفة، ودونما درس ولا بحث ولا مطالعة، ليخرج منها عالمًا صاحب كشف، يجب أن يُقرأ على وجوه عدّة ويُحمل على أَقْفَاءٌ عديدة، لما يحمله الاعتراف من تناقضات لا يمكن التّوفيق بينها وبين العديد من مواقف ابن رُشْد، وبخاصة مع تجربته الحياتية حيث تقصّ علينا التراجم أنه لم يدع النّظر ولا القراءة منذ عقل إلا ليلة وفاة أبيه وليلة بنائه على أهله، بحيث إن سيرته ارتبطت بشكل كبير ودائم بالاستمرار بالدّرس والبحث، فتذكر المصادر مثلًا حفظه **للمدونة** وقراءته **للموطأ** على أبيه حفظًا كذلك، وتلقيه الحديث عن آخرين من كبار المحدثين في زمانه، وكذا كبار فُقَهَاء عصره، لذا لا مندوحة أن يكون مشروعه أول أمره هو إنقاذ الضّروري من الكتب والتّآليف المهمة وقت الفترة الانقلابية ـ الانتقالية مع نهاية المرابطين ومستهل الموحدين، والاكتفاء بإعادة صياغة الضّروري في المعرفة العِلْمية القديمة، وفي هذا يكون أبو الوليد قارئًا لا يشقّ له غبار من بين أندلسيي عصره.

مشروع أبي الوليد في إنقاذ الضّروريات تأكيد على دور الكتاب في تحقيق الحد الأدنى الذي لا غنى عنه لأجل تمام الكمال الإنساني، فكانت جلّ مؤلفاته في مرحلة كتاباتها المبكرة من اهتمامه الفَلسَفي المتوقد، تُعبر عن مظهر من مظاهر موقفه تجاه أزمة عصره السّياسية والثّقافية، وتجاه موقفه من الكتاب والدّرس، حيث كانت محاولاته الجدية لإنقاذ المعرفة العِلْمية والحكمة الإنسانية من فتن السّياسة

واضطراب الوقت ومن تناسي النّاس للحكمة بشرحها وتقريب عبارتها، إلى جانب انزعاجه من فساد مناهج القراءة وتصدع مناطات الحكم، وذلك حين تعبيره في نبرة حُزن يائسة وبئيسة من مصير عالمه الأندلسي الصّغير ومساره إلى عوالم الجهل والظّلام، لتأتي كتبه في هذه المرحلة تحت اسم الضّروريات، حيث سَيُشَبِّهُ مهمته بحال الرّجل الذي يرى النّيران تلتهم أطراف بيته، فلا يرى إلا إنقاذ الأشياء النّفيسة والأمور الضّرورية في حياته والتي أهمها الكُتب، هذه الأخيرة التي كان يأخذ عنها ابن رشد علمه كما يظهر من عناوين كتبه: التّلاخيص، الشّروح، الجوامع، فهو يشرح تارة كتبًا، ويلخصّها تارة أخرى، ليكون اللّقاء هنا بين صنفين من المعرفة، وبين توجهين شديدي الاختلاف والتّباين، بين الرّجل الذي تنقل بين حقول المعرفة وبين علوم التّعالِيم كلها، ورجل آخر هو بدون تأكيد لن يكون حاله وقيام طريقه بالنّسبة لابن رُشْد إلا إبطالًا لطريق أهل النّظر وتبطيلا لأي أمل في قيام حكمة نظرية نظَرًا لعدم اكتراثه للمعرفة العِلْمية الكامنة بالخصوص في دراسة وقراءة علوم التّعالِيم، وبالأخص الإرث الأرسطي.

حال المتَصوّف عن لا جدوى الدّرس والبحث والقراءة، والتي مثّلها ابن عَرَبِي، هي في الأصل تشويش على عمل الفَيلَسُوف، بما هي دعوة له للانسلاخ عن جلدة العقل، أي الاستغناء عن مبادئه التي تحكمه، كما هي دعوة إلى العزلة والخلوة التي هي مجُانبة تمامًا لرغبة ابن رُشْد في قيام المدينة التي تعدّ «شرطًا لا مناصّ منه لاستكمال الفَيلَسُوف لغايته، القصوى وفضيلته العقلية»[7]، في حين يقف المتَصوّف بخلوته مناقضًا لفضيلة التّجمع المدني الذي يتحقق معه وجود الإنسان وكماله، التّجمع الذي يتحول مع المدينة الكاملة متى بلغت غايتها إلى أداة لتحصيل كمال الفَيلَسُوف وإذا ما هي اضطرته ـ أي المدينة ـ لأن يعيش حياة الخلوة والانعزال أذهبت عنه فرصة تحقيق الكمال الأسمى الذي إنما يحصل بوجود المدينة والاجتماع المدني لا بنفيهما كما يفعل المتَصوّف الذي يجعل أمر المدينة وإمكان وجودها مستحيلًا ومحالًا، بتشبته بقرار الخلوة والاعتزال والتّفرغ التّام للذكر والعبادة مما يجعله يتمسك وفي عناد لخطر الوقوع في فخ مزدوج هو اعتباره نفسه أولًا قادرًا على حيازة كل الكمالات، مكتفيًا بنفسه ومنكفئًا عليها عن الآخر، وهذا ضرب من إدانة ونفي شرط تأسيس التّجمع المدني، وثانيًا وقوعه في فخ الأنانية المطلقة والدّائرة المفرغة التي لا تؤكد إلا على ذاتها، غير محتاجة للآخرين لبلوغ كمالاتها الإنسانية، فتُضيِّق من حدة إقصائها للطرق الأخرى، فيكون مصير الفَلسَفة في مسعاها للحصول على اعتراف المتَصوّف هو الفشل الذّائب والمتكرر.

(7) محمّد المضباجِي، **الفَيلَسُوف والمدينة**، ضمن **مع ابن رُشْد**، دار توبقال، 2006، الدار البيضاء، المغرب، ص75.

الحديث عن الخلوة في اللّقاء الأول، وتكرار الحديث عنها في اللّقاء الثّاني، هو في الأصل تأكيد أكبري مستمر يُفضي لتعذر إمكان حصول توافق بين طريق الفَيلَسُوف وطريقة الصُّوفي، والحديث في اللّقاء الثّاني عن لا جدوى الدّرس والبحث والقراءة هو توسيع للخلاف، بدلا من محاصرته أو ردم هوته، ما دام ابن رُشْد نفسه، في غير ما نصّ وفصّ، ينتقص من هذه الطّريقة ويجعلها مثيرة للاشمئزاز والكآبة، بل شرًّا مستطيرًا له خطورته على الإنسان، وعلى المعرفة النّظرية ككل، المعرفة التي سيتم إبطالها، إن نحن سلمنا بطريق دخول المرء خلوته جاهلًا وخروجه منها عالمًا؛ إذ سنصير إلى عبث مريب ومقرف، بالمقارنة مع دعوة القرآن إلى النّظر والاعتبار، حيث يقول أبو الوليد في هذا الصّدد: «وأما الصُّوفية فطرقهم في النّظر ليست طرقًا نظرية، أعني مركبة من مقدمات وأقيسة، وإنما يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقى في النّفس عند تجريدها من العوارض الشّهوانية، وإقبالها بالفكرة على المطلوب، ويحتجون لتصحيح هذا بظواهر من الشّرع كثيرة مثل قوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُۗ﴾، ومثل قوله تعالى:﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ﴾، ومثل قوله تعالى:﴿إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّكُمۡ فُرۡقَانٗا﴾[8].

علم الصُّوفي مع طريقته المحبذة والمنصوح بها صوفيًا كطريق للمعرفة هي ليست نوعًا من الاكتساب ولا نتيجة للتحصيل الصّبور المتئد بحسب ابن رشد، بل انزياح عن طرق العلم التي لطالما أكّد عليها النّظار، فهي نوع من الفيض أو بالأحرى حديث كرامات غرائبية، أو كشفٌ إلهي ينبثق في نفس العارف دفعة ودفقة واحدة من السّدة العلية، فتنفتح له آفاق العَالَمَين والعالَمِين: عالم الخلق وعالم الأمر، فينطق بالعِلْم الحق، والمعارف الحقّة، وكل ذلك لا عبر البحث وإنما بالرياضة والمجاهدات والامانات الجسدية، الشّيء الذي سيجعل الصُّوفية من وجهة نظر ابن رُشْد «تَنصِبُ نفسها حكما في تأويل الآيات، تأويلًا لا تضبطه قواعد، ولا يقف عند حدود. وليس للآخرين ـ من الذين حرموا الوصول إلى هذه المنزلة ـ إلا أن يأخذوا عنهم وأن يمتثلوا لهم»[9].

5. هل يستوي الجاهل والنّاظر؟

«ليس الصُّوفية أهل كتاب
بل أهل إشارات ورموز»

نور الدّين الزّاهي

يُذكّرنا اللّقاء الثّاني بلقاءات سالفة كان فيها المتَصوّف يتخذ موقف الخارق لإجماع الجمهور حول مصادر المعرفة وطرقها، عبر ما يصل إليه من استبصارات تتجاوز النّظر الطّبيعي وتدير ظهرها بالمرة لقوانين الطّبيعة

(8) ابن رشد، أبو الوليد، **الكشف عن مناهج الأدلة**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998، ص117.

(9) محمود قاسم، **ابن رشد الفَيلَسُوف المفترى عليه**. المكتبة الأنجلو مصرية. القاهرة: ب ت، ص76. 77.

التي تحكم عالم الكون والفساد، استبصارات قد تَنتج عنها هيكلة جديدة للعالم، بعيدًا عن رؤية الفَيلَسُوف، ومفارقة لها، بحيث تصير علوم الأخير شاحبة وخافتة أمام استبصارات المتَصوّف وفتوحاته الذّوقية غير المحتاجة للدرس أو البحث ولا المطالعة أو قراءة كتاب أو مقال؛ إذ «ليس الصُّوفية أهل كتاب، بل أهل إشارات ورموز»**(10)**. مجمل هذا ما يعبّر عنه حال ابن عَرِبي الذي خرج من خلوته دون مطالعة ولا درس ولا بحث، وبهذا تصير علوم الفَيلَسُوف مجرد أدوات معبرة عن تداعيات باهتة ومتهافتة أو ذكريات مهمشة، ولأن المتَصوّف عازف عن طريق النّظر والبحث، وما يشكله هذا العزوف المغتر من إرباك وتحد مراوغ، فإنه يُدخل طريقة الفَيلَسُوف البرهانية المبنية على الاستدلال إلى نفق العجز عن الاستجابة لتساؤلات معاصريها المنبهرين بخوارق المتَصوّف وبرؤاه المستبصرة والمهددة للأفق النّظري لطريق الحكيم الذي قد تخذله أبحاثه وقراءاته في حين تمنح طريق الصُّوفي صاحبها والذين من حوله من المريدين إحساسًا بالثقة أو بأنهم على شيء، في حين تصير الفَلسَفة هي مجال الشّك والرّيبة كما هي حال ابن رُشْد النّفسية في لقاءاته مع ابن عَرِبي، حيث يظهر ابن عربي بمظهر الواثق من علمه ويظهر ابن رشد بالشكّاك في علمه، الشّيء الذي يضع الفَلسَفة وجها لوجه أمام افتراضات وإمكانات الإزاحة أو التّهميش ولربما الاحتواء أيضًا من لدن المتَصوّف المتأكد من كفاية طريق الخلوة ورياضاتها، وكذا من فاعليتها الخارقة لقوانين الكون والفساد والمخترقة لمبادئ العلوم التّعالِيمية، حيث تقوم الكرامة غير الملتزمة بمبدأ عدم التّناقض مقام البرهان والاستدلال في إثبات فكرة، وفي بيان وذيوع أمر الصُّوفي، الشّيء الذي لن يرى فيه أبو الوليد إلا إخلالًا فجًّا بنواميس الكون وقوانينه، فعلى الرّغم من عدم إيلاء الصُّوفي أي أهمية للكتاب مطالعة وقراءة وللعلم رغبة فيه وبحثًا، إلا أنه يؤكد على كون «أهل الكشف لهم الاطلاع على جميع المذاهب كلها والنّحل والملل والمقالات في اللّه اطلاعًا عامًا، لا يجهلون منه شيئًا فما تظهر نحلة من منتحل، ولا ملّة بناموس خاص تكون عليه، ولا مقالة في اللّه أو في كون من الأكوان ما تناقص منها وما اختلف وما تماثل، إلا ويعلم صاحب الكشف من أين أُخذت هذه المقالة أو الملة أو النّحلة؟ فينسبها إلى موضعها، ويقيم عذر القائل بها ولا يخطِّئه ولا يجعل قوله عبثًا».

إن الاحتكام إلى شذرات ابن رُشْد المكتوبة عن التّصوف يظهر عدم تذبذب ابن رُشْد في الحكم على طريق التّصوف، وإن سلّم بوجودها، فهي تستحيل بحال الناس إلى عبث يشبه الجنون، ابن رشد الذي يظهر في لقائه بابن عَرِبي مختل التّوازن يتذبذب جيئة وذهابًا كنواس لأجل أن يتخذ قراره من التّصوف، في علاقته

(10) نور الدين الزاهي، «المقدس الكلياني وموت الكتاب»، ضمن **مجلة يتفكرون**، 2015، ع 6، ص77.

بالفتى أبي بكر الذي سرعان ما سيصير شيخ التصوف الأكبر. فلغة النّص الرّشدي تُظهر شَكاوى أبي الوليد وتبرمه من اعتماد الصُّوفي على ظواهر النّصوص لأجل تصحيح وشرعنة اقتراحه واختياره لآيات معينة تخدم طريقه وتمنحها مصداقيتها، حيث يحاول ابن رُشْد أن ينزع عنها صلتها بالنّص نفسه وبحقيقته، قاطعًا الطّريق أمام فتح أي إمكانية تأويلية تربط بين طريقتهم وأقواله تعالى، كقوله عز اسمه: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ﴾[11]، ومثل قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ﴾[12]، ومثل قوله تعالى: ﴿إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّكُمۡ فُرۡقَانٗا﴾[13]، مُتهما تطبيقاتهم وإسقاطاتهم على الآيات تلك، واصفًا إياها بالسّطحية التي لا جامع بينها وبين بواطن الآيات ومواضيعها، ناسبًا إياها إلى الظّن في معاضدة معنى آي القرآن لأحوالهم ولطريقهم مما يضع المتعاطفين مع تأويلات المتَصوّفة تلك، أمام خيارين: إما إهمال تأويلاتهم المفتقدة للشفافية الكافية أو الإبقاء عليها، الشّيء الذي ينطوي على تشويه فظّ للنصوص من خلال الوقوف عند ظاهرها الذي يخطّئ حقيقة الآيات ويجعل حياة الناس عبثًا.

ابن رُشْد بالتّأكيد هو أحسن من يجب أن يكون خصمًا لطريق المتَصوّفة هذه، خاصة وهو السّاعي إلى استعادة الأرسطية في نقائها الأول من الأفلاطونيات المستحدثة، والسّاعي لتنقية السّاحة الثّقافية الموحدية من الأصوات الباطنية، وهو المكلّف بإصلاح النّظام التّعليمي والثّقافي في الدّولة الموحدية، لذا فهو يتهم طريق الصُّوفية، كما ابن باجّه قبله، بشكل صريح بخداع النّاس بظاهر الشّرع وتبسيط النّصوص بالوقوف عند «ويل للمصلين»، دون الانسجام مع مقاصد الشّارع والإمساك بحقيقة الآيات، وهذا ما يُفيد اتهام المتَصوّفة بالعجز عن التّأويل الصّحيح: هذا التّأويل الذي هو مجال اختصاص الفلاسفة دون غيرهم، بما أن العقل أمانة حُمّلها الإنسان فأبى، وأشفقت منها الموجودات وحملها الفَيلَسُوف وكان حقيقًا بذلك. فاتهام المتَصوّف بالوقوف عند الظّاهر والظّن في تأويله للآيات إلى جانب كونه محاولة للإيحاء بشذوذ الطّريق الصُّوفي، فهو لحظة متقدمة في صِراع ابن رُشْد الهيرمينوطيقي مع أطراف المعرفة في الغرب الإسلامي، حيث يتم تبخيس تجربة المتكلم والمتَصوّف وجمهور جماعة الفُقَهَاء أمام القدرات التّأويلية للفيلسوف، لهذا بحسب ابن رُشْد لا يمكن للآيات المذكورة سلفًا أن تكون مؤكدة على شرعية طريق بديلة عن طريق أهل النّظر. إذ الطّريق الذي يريده الله ويؤكده كلامه ويقرره لنا هو طريق أهل النّظر لا طريق غيرهم، يقول أبو الوليد: «ولو كانت هذه الطّريقة (أي طريق الصُّوفية) هي المقصودة النّاس لبطلت

(11) البقرة، الآية: 282

(12) العنكبوت، الآية: 69.

(13) الأنفال، الآية: 29.

طريقة أهل النّظر، ولكان وجودها في الإنسان عبثا والقرآن كله إنما هو دعاء إلى النّظر والاعتبار، وتنبيه على طرق النّظر»[14].

إلى جانب عمله على إقناع القارئ بعدم انسجام التّفسير الصُّوفي للآيات مع طريقهم ومناقضتهم لرغبة الله من تلك الآيات، فإن ابن رشد يقرر كذلك أن في التّعبير عن صحة القول بصدق الطّريق الصُّوفي تبطيل لطريق الحكمة النّظرية مما يجعل إثباته لطريق أهل التّصوف هراءً وأمرًا مستحيلًا لما فيه من إدانة ونفي له هو نفسه، وأيضًا لطريقه الأرسطية والتي يَعُدّ صاحبها أرِسطُو صاحب «أثبت المذاهب الفَلسَفية حجة وأشدها إقناعًا»، ليصير الأمر صراعا بين طريقين مختلفي الابهار: طريق أبي يِعْزى وطريق أرِسطُو، طريق الفَلسَفة والعِلْم وطريق الخلوة وفتوحاتها.

يمتنع ابن عَرِبي أن يكون أكثر شفافية في ذكر مصادر معرفته، وإنما ينسبها ويرتهنها بعالم الخلوة والعزلة حيث يتقمص النّموذج الأويسي ـ اليعزوي، الذي يتفق نموه الرّوحي تلقائيًا دونما تدخل للقراءات الخاصة أو لرفيق مرشد، ودون سلوك طريق العِلْم المشهورة، دونما معلّم، ظاهرًا بمظهر هؤلاء الرّجال الذين «يستمدون العِلْم من أرواح هذه العوالم عبر رحلة الخيال والمعراج الصُّوفيين، وهو العِلْم الذي يمكّنهم من الإنصات إلى القرآن الكريم ومن التّأثير في العوالم، نحن هنا أمام عملية تطهير وتحرر واختزال أمام تجاوز المباشر والحسي نحو اكتشاف المعنى»[15]، على الرّغم من كَون كل هذا لا يتفق مع التّقارير الحاسمة المؤكدة على أن ابن عَرِبي قد قرأ أكوامًا كثيرة من الكتب، إلى حد أن هِنري كُوربَان اعتبر أن مهمة السّاعي لجرد مصادر ابن عَرِبي قد تظل ميؤوسًا منها إن لم تكن مستحيلة؛ إذ أنه «انكبّ في مطالعاته على التّآليف الصُّوفية (...)، بجانب استعماله أسلوب الخلوة والانقطاع والصّوم والرّياضة وقد شغف [...] بـ**رسالة القشيري** بالخصوص، حتى أنه لقب بالقشيري عند البعض لملازمته تلك الرّسالة وانكبابه على قراءتها ومطالعتها»[16].

إلى جانب قراءات ابن عربي المتعددة للكتب كان ثمة شيوخ روحانيون غير مرئيين من أزمنة مختلفة ومن أديان وشرائع متعددة، وآخرون معاصرون من مشايخ زمنه مرئيون من البشر، ممن سحرته أرواحهم المتخفية وراء مظهرهم العادي البسيط، الشّيء الذي يؤكد أن ابن عَرِبي لم يكن بذلك الأويسي ـ اليعزوي أو بالأحرى ذاك

(14) ابن رشد، أبو الوليد، **الكشف عن مناهج الأدلة**، م م، ص117.

(15) أحمد الصّادقي، **إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي**، م م، ص126.

(16) ابن عبد الملك، **الذّيل والتكملة**، ج 6، ص 493 نقلا عن عبد السلام غرميني، **المدارس الصّوفية المغربية والأندلسية في القرن السّادس الهجري: التاريخ والفكر**، الدّار البَيضاء: دار الرشاد الحديثة، 2000، ص378.

الولي العصامي الذي يمكن الاطمئنان إلى كون ما حصل عليه من فتوحات هو نتاج الخلوة وحدها، على غرار أهل الكشف الذين أنزلهم الله في مقامات المكاشفة ورفع الحجب عنهم، في حين ألزم ذوي العقل الواثقين بالكتب وبعلومهم منازلًا كلها حُجُبٌ، ظُلَمٌ فوقها ظُلَم كقطع اللّيل.

6. بين ابن عَرَبِي وأبي يَعْزَى:

«وبذلك تتقابل حكمة الصُّوفية وحكمة الفلاسفة تقابل الأضداد»

ابن سبعين، بد العارف

في إطار محاولته أن يُصوّر نفسه، في إطار رهانه أمام معرفة الفَيلَسُوف المعتمدة على الدّرس والبحث وطرق العِلْم العادي جدا، إنما يحذو ابن عربي التّلميح إلى النّموذج الصُّوفي في المعرفة، وليس التصريح به، ما دام اللّقاء هو لقاء للتصوف مع الفَلسَفة في المرتبة الأولى. فالتّقليد الصُّوفي في تملك المعارف يعتقد «أن دقائق علوم الصُّوفية منح إلهية ومواهب اختصاصية، لا تنال بمعتاد الطّلب»[17]، «وبذلك تتقابل حكمة الصُّوفية وحكمة الفلاسفة تقابل الأضداد»[18]، ولذا كانت سائر لقاءات المتَصوّف بالفَيلَسُوف خلال هذا القرن في الغرب الإسلامي منطلقة من انتصار الفَيلَسُوف لطريق النظر المشهورة، والمتَصوّف من جهته لطريقه الأخرى الغريبة، بحيث تصير كل من الطّريقين، في أي لقاء من لقاءات الفَلسَفة بالتّصوف، اختبارًا لصدقية الطريق الأخرى أو تفنيدًا لشرعيتها، بمحاولتها تكذيبها والنّيل منها، فتحاول الأخرى إثبات جدارتها، فلا تكون بمثابة الخصم الجدير بالاحترام وحسب، وإنما الخصم الذي يجب أن نقر له بمعقولية موقعه البديل.

من ثمَّة لا يستدعي منا موقف ابن عَرَبِي في هذا اللّقاء الكثير من التّخمين لنؤكد أنه استمرارية متكررة للقاءات أخرى للخارجين للتو من خلواتهم أمثال أبي يَعْزَى يِلَنُور، وحيّ بن يَقظَان، لملاقاة أدعياء النّظر والمنتصرين للعقل على ما عداه من ممثلي طرق المعرفة العادية والمشهورة، هؤلاء الذين زجّوا بأنفسهم في لقاءات مخاطرة تتحدى التّوقعات والافتراضات، متحملين تبعات المجازفة التي انتهت دومًا إلى نوع من الفشل غير الظّاهر، والمتكرر، سواء في لقاء أبي يَعْزَى بالموحدين، أو في لقاء ابن يَقظَان بأشباه الموحدين من أهل الجزيرة، غير أنها لقاءات مليئة بالإغراء والغيرة على طريق أهل الله وخاصته، وملأى بالإشادة بطريق الخلوة والتّنويه بها، متسقة مع حال المتَصوّف المبعد عن عناية واهتمام

(17) زروق، أحمد بن أحمد بن محمد (1442-1493)، **تأسيس القواعد والأصول وتحصيل الفوائد لذوي الوصول في أمور أعمها التصوف وما فيه من وجوه التعرف، المسمى اختصارًا، قواعد التصوف وشواهد التعرف**، تحقيق نزار حمادي، تونس: دار الإمام ابن عرفة، 2015، ص20.

(18) ابن سبعين، **بد العارف**، م م، ص191.

الدّولة الموحدية لصالح تحيز الأخيرة للفلسفة، وفي ذلك تعبير عن فشل التّصوف أمام أهل النّظر في مجال السّياسة وانتصاره عليهم على مستوى المعرفة.

عبر سائر اللّقاءات التي تتم بين ممثلي أهل الذّوق وممثلي أهل النّظر هناك دَومًا إغراء التّوصيفات والتّزكيات التي تُشيد بأصحاب الطّريقة وتُعلي من مقاماتهم، لذا كان ابن عَربِي يحضر في اللّقاء كـ «واحد من أرباب الطّريقة» و«الفاتحين مغاليق أبوابها» أي أنه رأس أمر الصُّوفية في فترته، وبالتّالي فمقابلته تتم باعتبارها رأسًا لرأس بإزاء ممثل التّيار الفَلسَفي الذي يمثّل السّياسة الموحدية الظاهرية المرتدة عن غزاليتها الأولى وتصوفها الأول مع المهدي، والمزكّية لفشل ابن طُفيل في لقاء بطله المتروحِن بأهل الجزيرة، وفشل أبي يِعْزَى في لقائه بخلفاء الموحدين، ليكون وقوف ابن عَربِي مشابًها من جانب آخر لوقوف أبو يِعْزَى «أعجوبة زمانه وآية وقته» أمام خليفة الدّولة التي اختارت أن تُناصر الفَلسَفة على أن تحتضن التّصوف، فأبو يِعْزَى يحضر هو أيضًا كما ابن عَربِي باعتباره المكافئ، الذي لا "كفؤ" له في حينه، فهو وحده "كفؤٌ" لنفسه، ومن تم يصير المؤَهَل للملاقاة والمقابلة، فابن عَربِي الشاب اليافع لم يكن لقاؤه بأبي الوليد لقاء اعتباطيًا قادته الصّدفة أو خطأ لم يكن في الحسبان، لا بل هو خيار أو بالأحرى اختيار متعمد.

ففي حالة ابن عربي كان هناك إصرار رشدي للقاء بهذا الفتى التي أخذت أخباره تنتشر في إشبيلية، وفي حالة الولي الأُمي أبي يعزى كان الباعث فيه آت من الخليفة الموحدي الذي غادر عاصمة مملكته مدينة مراكش لينزل بعاصمة مملكة أبي يِعْزَى "غابة تاغية"، ليدعوَّهُ إليه مختبرًا، كما حالة ابن رشد مع ابن عربي، صدق معرفته، عن طريق المناظرة/ الاستنطاق لهذا الرّجل الذي تبرِّئه كتب المناقب من أن يكون قد حاز على أي معرفة علمية عن طُرق التّحصيل المعروفة، فالرّجل خلو من أي علاقة بالقراءة والكتب، ولسانه في جلّ أخبار مناقبه هو بربري أعجمي يحتاج دومًا إلى ترجمان، في تشابه كبير وغير غريب عن حكاية حي بن يقظان التي يستعيد فيها ابن طفيل أخبار أبي يعزى لا أخبار أي من الفلاسفة.

إن الدّاعي إلى اللّقاء بأبي يِعْزَى هو كشبيهه اللّقاء بابن عَربِي: اختبار معرفة الصُّوفي، والاطلاع عليها عن قرب، خاصة والدّولة الموحدية في هذه الفترة آمنت بإمكان إعمال واستعمال طريق النّظر في إصلاح المعرفة عن طريق تنصيب أبي الوليد مستشارًا للسلطة الموحدية لإصلاح المدرسة والتّعليم الموحدي بوضع مناهج جديدة لها، وقطع الطّريق على مشاريع المتَصوّفة بقطع الطّريق على معرفتهم، فعلّة اللّقاء بأبي يعزى هو كما ترويه كتب المناقب ما تناقله الوشاة من كون أبي يِعْزَى يعلم الغيب وما تخفي النّاس في

صدروها، وما تتستر عليه أكنة الصّدور، وما تخبئه النّيات من أسرار، بل ومشاركته الله في علم الغيب، فكان الواسطة إليه أخوه الذي عبّر له أبو يِعْزَى بأن السّلطان لا يريد قتله، لكن سرعان ما أثبت أبو يِعْزَى أنه حقّا يعلم الغيب وما تُكنه الصّدور وتخفيه، لكن المادة المناقبية تذكر أن السّلطان الموحدي سرعان ما اعتقل أبا يِعْزَى في صومعة المسجد المراكشي، غير أنه وككل مرة يتغلب علم أبي يِعْزَى الكشفي وقدراته الكرامية على قوة الخليفة وعلى علمه الدّنيوي رغم أن الأخير ظل حذرًا من أبي يِعْزَى، من خلال متابعته لأخبار الأخير أو حتى بقتل واعتقال أصحابه المؤمنين بنوعية معرفته، وضمن سياقات هذا الاعتقال نجد أحد أصحاب ابن رشد وهو أبو الرّبيع الكفيف الذي سيتنبأ أبو يِعْزَى في حوار قصير بينهما بنكبته ونكبة الفلسفة وأبي الوليد معه، حينما قال له أبو يعزى: «حبسني القوم وفي بقية، وسيخلون سبيلي، والقوم سيحبسونك في آخر عمرك، فمات الرجل بحضرة مرّاكش كلأها الله في دويرة محبوسًا فيها وهو أعمى مقعد [...] وهذا عجب»[19].

في قائمة الحاضرين للقاء كان هناك حضور أبي يِعْزَى الذي حملته قوة كراماته إلى مكانةٍ المحسوبين على أرباب الباطن والفاتحين لمغاليقه، المؤهلين للقاء ممثل الدّولة الموحدية الظاهرية، وإلى جانبه كان حُضُور ابن رُشْد الذي صار واحدًا من حاشية السّلطان ومقربيه، كما كان هناك حُضُور أبي بكر بن طُفيل الذي ما يزال في هذه اللّحظة متذبذبًا تتنازعه أيدي التّصوف والفَلسَفة؛ إذ أن عبد المؤمن حين عقد لابنه السّيد أبي سعيد عثمان على سبتة وطنجة استكتب له أبا بكر بن طُفيل القيسي. وقد كان فيه طرفًا اللقاء متكافئان إلى درجة أن السّلطان أحال قوة أبي يِعْزَى إلى نوع من التّوافق بينهما دون أن يسجل الصُّوفي انتصاره كاملًا، بل يمكن أن نؤكد على أن اللّقاء/ الصّدام بين أبي يِعْزَى ممثل المعرفة المبنية كليًّا على تجربة الخلوة والزّهد والانقطاع إلى العبادة والخليفة الموحدي ومن معه من ممثلي أهل النّظر الرّاغب في الاستعاضة عن المعرفة الصُّوفية الباطنية المبنية على التّأويل والانغماس في الباطن بالمعرفة البرهانية الظّاهرية التي أراد أن يُنزِّل نموذجها إلى أرض الواقع عن طريق وزيره في التّعليم أبي الوليد بن رشد.

(19) العزفي، (أحمد بن محمد بن أحمد) (1162-1236 م)، **دعامة اليقين في زعامة المتقين: مناقب الشّيخ أبي يِعْزى**، الرّباط: مكتبة خدمة الكتاب، 1989، ص49. خبر نكبة أبي الربيع مع ابن رشد يذكرها أبو مروان الباجي ضمن ترجمة ابن أصيبعة لابن رشد. الشيء الذي ينطبق مع موت ابن رشد نفسه كما جاء في رواية ابن حمويه حين قوله: «لما دخلت البلاد سألت عن ابن رشد فقيل إنه مهجور في بيته من جهة الخليفة يعقوب لا يدخل إليه أحد لأنه رفعت عنه أقوال ردية ونسبت إليه العلوم المهجورة، ومات محبوسًا بداره بمراكش».

7. بين ابن عَرَبِي وحيّ بن يَقظَان:

«دخل خلوته جاهلًا، وخرج مثل هذا الخروج، من غير درس ولا بحث ولا مطالعة ولا قراءة»

ابن عربي

يُذَكّرنا لقاء ابن عَرَبِي الذي دخل خلوته جاهلًا، وخرج مثل هذا الخروج، من غير درس، مع أبي الوليد الذي ما ترك المطالعة إلا ليلتين من عمره، كما يحكي ابن الأبّار، ليلة زواجه وليلة عروج روح والده نحو سماء ربه، يُذَكرنا بقِصّة **حيّ بن يَقظَان** بشكل يُرسخ تشبث الصُّوفي بثنائية الشّكل والمحتوى المتعارضتين، التي تسير بنا إلى نفس الاستنتاجات المباشرة، وقبل ذلك طرح نفس الإشكالات، فلا حكاية اللّقاء بين ابن عَرَبِي وأبي الوليد، ولا قِصّة اللّقاء بين أبي يِعْزَى والخليفة، ومن معه من شيوخ الفقه والنّظر، ولا قصّة حيّ بن يَقظَان مع سلامان وأهل جزيرته.

كل حكايات اللّقاءات تلك، ودونما استثناء، إنما تعتمد ذات المقاربة الشّكلية المعتمدة على نفس المحتوى المعمّم عليها جميعًا، بشكل يجعلها تؤدي التّمثيليات نفسها، لما لشخصياتها من أدوار هي الأدوار نفسها، ومن مواقع تكاد تتطابق، لنكون أمام نفس العمل وداخل ذات الحبكة التي تُسهم في جذب انتباه المريد، والتّنبيه إلى مكانة كل من طريق الصُّوفي وطريق الفَيلَسُوف، بالتمييز بينها وخلخلة الواحدة منها الأخرى؛ طريقان متعارضا المنهج والشّكل والمادّة ودرجة العُمق. هذه الحكايات تجعل المرء لا يتردد في صياغة إشكالية الصّراع بين أهل النّظر وأهل الذّوق في هذا المجال الزّمني والجغرافي فيما يتعلق بحدود وإمكانات معرفتيهما، فالصّوفي يعمل من خلال مواجهته ولقاءاته بالفَيلَسُوف أو من يؤدي دوره وينوب عنه، إلى تبيان أن تجاوز النّظر الفَلسَفي ومعه سُبل المعرفة العقلية أمرًا غير متعذر بالمطلق وما يحمله ذلك من إبطال للحس والعقل معًا، ومن شروط ذلك الخلوة التي تجمع أبي يِعْزَى بحيّ بن يَقظَان وبابن عَرَبِي، التي يصدر عنها المتَصوّف، وهي لحظة تطهير لأجل استقبال المنح والمواهب والمعارف الذّوقية من المنازل الرّحمانية في تغييب تام للحواس، بل وللعقل أيضًا. أما الفَيلَسُوف فيعمل من جهته على التّأسيس لفكرة قدرة العقل بمفرده على استكناه حقائق الوجود، فالعقل البشري هو الأداة الوحيدة عنده القادرة على معرفة الكون في شتى تمظهراته من أدنى مكوناته المادية وصولًا إلى العوالم المفارقة في انفتاح يعاكس رأي المتَصوّف ويناقض وجهة نظره عن التّجربة والملاحظة والأقيسة العقلية.

قِصّة **حيّ بن يقظان** من ناحيتها أيضًا تنطلق من كل ما قلناه، وكأن هناك نسخة أصل يستقي منها ابن طفيل هيكل وقَوام

قِصّة لقاء حي بأهل الجزيرة الذين يشبهون الموحدين في كذا صفة. نسخة في عالم الواقع ينتسخها عنه عالم السّرد الذي نُصّب عليه حيّ بطَلًا مأخذ الأصل الأول الذي وجب تقليده والاحتذاء به، وعدم الابتعاد عنه كثيرًا، من خلال صقل أحداث اللّقاء بشكل يواكب فكرة الوفاء للواقع اليومي الذي يمثله الأصل، دونما احتراس، ولكن بشكل يكاد يكون اجترارا للأنموذج الأصيل، فالنّص السّردي اليَقظَاني رغم أنه كما أي نص سردي ـ يتابع حركة تعاليه فإنه يستعيد مثاله مما يسميه ريكور «بعالم العمل»، لا ليغني أحداثه، بل ليلتحم بنموذجه اليعزوي، وليُمعن في تأكيد حبكة الصّراع بين المتَصوّف والفَيلَسُوف بشكل مضاعف، دون إحداث طفرة كبيرة في نوعية العلاقة وطبيعة اللّقاء، فالخلوة وتمجيدها هما دَومًا حاضران من خلال صورة الجزيرة المهجورة التي تفرض سلفًا القطع مع احتمالية القراءة والتّعلُّم وتفرض على صاحبها تجربة روحية خالصة تنفصل عن العالم وتقطع معه، ليكون أول خروج منها إلى عالمها الخارجي أي عالم اللاخلوة للقاء أهل الجزيرة المنشغلين بدنياهم والمنغمسين في حيواتهم الكلبية، وغير المستعدين لتقبُّل تأويلاته الباطنية، والذين فيهم شيءٌ من ابن رُشْد، بل هم أشباهه تمامًا، وفيهم شيء من الخليفة الموحدي في لقاءات الأخيرين برأس أمر التّصوف أبو يِعْزَى ومن بعده أبو بكر بن عَربِي.

حاول المتَصوّف -الحاضر باعتباره حاكي اللّقاء- أن يحتفي بالفطرة الأولى؛ إذ يُلاقي ربه متخليًا عن كل شيء، ليمتلئ ويُعَبَّ بمواهب الله، ويَحُوز شَرف التّلقي عن الحضرة والظّفر بفتوحاتها، يقول ابن عربي: «ثم قال لي: أمح ما كتبت وانس ما حفظت واجهل ما علمت وكن هكذا معه على كل حال لا تتحدث معه بما قد علمته فإن في ذلك تضييع الوقت»[20]، فالتّصوف نفسه ليس فقط إلغاء العقل، بل إلغاء الأسباب والعلل، بل وإنما هو أيضًا نوع من الوهم فـ «التّصوف في مختلف حالاته هو انقطاع أسباب الوصول الى الله، ثم توهم الوصول اليه بلا وصول» دونما اكتراث بالدّرس والبحث ولا المطالعة ولا قراءة الكتب بما فيها كتاب الله. الكتب التي ينفي أبو يِعْزَى أي قيمة لها، ذاك الرّجل الأمي الذي لا يعرف حتى الحديث بلغة الكتاب العزيز الكتب التي لا يثبت لها أبو بكر بن عَربِي أي دور في لقائه الثّاني بأبي الوليد، وكذلك الأمر عند ابن طُفيل الذي لا يجد حرجًا في اعتبار أن طريق التّجربة الرّوحية هو وحده ما يظهر حقيقة ما يراه أصحاب المشاهدة والأذواق، «فهذا مما لا يمكن إثباته على حقيقة أمره في كتاب؛ ومتى حاول أحد ذلك وتكلفه بالقول أو الكتب استحالت حقيقته، وصار من قبيل القسم الآخر النّظري؛ لأنه إذا كسي الحروف والأصوات وقرب من عالم الشّهادة، ولم يبق على ما كان عليه بوجه ولا حال، واختلفت العبارات فيه

(20) ابن عربي، محيي الدين، **الفتوحات المكية**، س 2، م م، ص222.

اختلافًا كثيرًا، وزلت به أقدام قوم عن الصّراط المستقيم، وظن بآخرين أن أقدامهم زلت وهي لم تزل»[21]، ليبقى أيُّ حديث عن المشاهدة والاتصال بالاعتماد على الكتب ومطالعتها مجرد لغو لا غير. وهذا ما عابه ابن باجّه من قبل ونبه عليه وشنع بسببه على صُوفِية قرنه، يقول ابن باجّه «زعم الصُّوفية أن إدراك السّعادة القصوى قد يكون بلا تعلم، بل بالتّضرع (بالتّفرغ عند نسخة معن زيادة) وبأن لا يخلو طرفة عين من ذكر المطلق؛ لأنه متى فعل ذلك اجتمعت القوى الثّلاث وأمكن ذلك، وذلك كله ظن، وهذه الغاية التي ظنوها أمر خارج عن الطّبع [...] فلو أدركت لما كان منها مدينة، ولبقي أشرف أجزاء الإنسان (العقل.) فضلا لا عمل له، وكان وجوده باطلًا وكانت تبطل جميع التّعالِيم»[22].

طريق المشاهدة إذن لا يتقيد عند ابن طُفيل بالكتب ولا يرتبط بالتّآليف وباللّغة وبالوجود المتشابك العلاقات مع المجتمع، والمعرفة الحقة ما كانت لتتحقق لحي بن يقظان لو لم تغلق في وجهه سائر الأبواب التي قد يأتيه منها العِلْم الكسبي، ولو لم يوضع معزولًا في جزيرة لأجل تجفيف منابع التّخمينات السّائبة والمفتوحة على إمكانية الحاجة إلى ثقافة المجتمع. وما توصل إليه الأخير من خبرات وخيرات معرفية ما كان ليحصل له ولو لم يُقذف به في وجوده المنعزل عن العالم، في محادثة سرية مع الحق تعالى حيث «لا ملك ولا أحد»، كما يقول ابن عربي، فالخلوة في التّقليد الصُّوفي تتضمن معنى أن يستوحش المؤمن من النّاس، ويأنس بربه، ولا يرى غيره متجردًا عن نفسه، فيبتعد عن حديث النّاس ومشاغل الحياة ومغرياتها، فيفرغ قلبه من الهموم وتصفو أفكاره، ويجدَّ في مناجاة ربه معلنًا له أن قد ترك كل شيء وجاء إليه بقلب سليم من جميع الأدران التي تطغي على قلوب النّاس ، فينزل النّور على قلبه، وتتنور بصيرته حتى تتفجر ينابيع الحكمة في قلبه ويستقر فيه ما شاء الله من علوم الغيب كما حدث لحيّ بن يَقظَان ومعه ابن عَربِي وقبلهما أبو يِعْزَى الذي يحكي لنا التّمِيمِي أنه كانت «سكناه بأرُجّان، في جبل [...]، لا يجاوره بموضعه أحدٌ من النّاس»[23].

حيّ بن يقظان الذي سيُعيد إنتاج لقاء أبي يِعْزَى بالخليفة الموحدي عند خروجه اليقظ من خلوته الطّويلة من الجزيرة المهجورة ليلاقي سلامان الذي يمثل شخصي الخليفة الموحدي وابن رُشْد صاحبي أيديولوجيا الوقوف عند الظّاهر، يمثل أيضًا -أي حيّ- تخطيطًا أوليًا، كما سبق وأن أشرنا، لما سيكون عليه لقاء ابن عَربِي بابن رُشْد. فهوس تصادم المعرفة الصُّوفية بغيرها من المعارف يخترق

(21) **حيّ بن يَقظَان**، تحقيق عبد الحليم محمود، دار الكتاب اللبناني، بيروت؛ دار الكتاب المصري. القاهرة: 1987، ص 75.

(22) ابن باجّه، **تدبير المتوحد**. ضمن **رسائل ابن باجّه الإلهية**، حققها وقدم لها ماجد فخري. بيروت: دار النّهار للنشر، ص55.

(23) التميمي، محمد بن قاسم بن عبد الكريم، **المستفاد في مناقب العباد بمدينة فاس وما يليها من البلاد**: تحقيق محمد الشريف، تطوان: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2002 القسم الثاني، ص28.

سائر لقاءات المتَصوّف والمعرفة الصُّوفية. وبخاصة مع معرفة أهل النّظر والعقل، هذا الأخير الذي يعلن ابن طُفيل القطيعة معه، بل وفي لحظة جذب صوفي من ابن طفيل يعلن صراحة الاستغناء والاستقلال عنه، بشكل مثير قد يكون أثار حفيظة أبي الوليد المتعصب لطريق المعرفة الفَلسَفية المعتمدة على تجربة الظّاهر والعقل، المنطلقين من الخارج نحو الباطن ونحو الكُنه الإنساني، الشّيء الذي أدى إلى اتهام ابن طُفيل بالانخلاع عن غريزة العُقَلاء وطرح حكم المعقول بعد أن كان محسوبًا على العقل والمعقول وهذا ما ينقله لنا ابن طُفيل بشكل صريح وصادم حين قوله: «وكأني بمن يقف على هذا الموضع من الخفافيش الذين تظلم الشّمس في أعينهم يتحرك في سلسلة جنونه ويقول، لقد أفرطت في تدقيقك حتى أنك قد انخلعت عن غريزة العقلاء، وأطرحت حكم المعقول فإن من أحكام العقل أن الشّيء إما واحد وإما كثير، فليتئد في غلوه، وليكن من غرب لسانه وليتهم نفسه، وليعتبر بالعالم المحسوس الخسيس الذي هو بين أطباقه بنحو ما اعتبر به حيّ بن يَقظَان»[24]، وكلام ابن طفيل لم يكن موجهًا باسم أحدٍ لكن يبقى أبو الوليد، أكبر المناصرين للعقل في المَصر الأندلسي، الأحق به.

إنها إرادة المقاومة من طرف ممثل العقل المستقيل عن عالم المعقول الذي هو عالم الطّبيعة والحس والمحسوس، حيث إن إرادة الكينونة الصُّوفية التي استبدت بابن طُفيل تدفعه إلى التّمرد على طريق الفَيلَسُوف العِلْمي المعتمد على الكتب والمطالعة والمُدارسة والبحث، تمرد وعناد تصير معه قِصّة **حيّ بن يَقظَان** التّخيلية إجراءً سرديًا لتلخيص الهوّة بين طرفين هما صاحب النّص السّردي ابن طُفيل من جهة، وأبو الوليد من جهة ثانية، أو بصفة عامة وأشمل تصير معها قِصّة حيّ بن يقظان هجومًا شرسًا لتخليص طريق المكاشفة عن طريق البحث والنّظر، سواء عبر اختيار المكان المعزول غير المتمدن أو انتقاء الشّخص البطل غير المدني وغير المتعلم، إنما هي سبل لتبطيل العقل وإحلال السّلوك الصُّوفي القائم على المجاهدات بدله، باعتباره أجدى من العقل وأعمق دورًا، فكما أن السّلوك يوصل الصُّوفي إلى أن يكاد يرى الله في كل شيء كما يقول ابن سِينا، فإنه يوصله إلى أن يقبل جميع الصُّور كما يصفه ابن عربي، ويوصله أيضًا إلى «أن تغيب عن ذكره وفكره جميع الصُّور الرّوحانية والقوى الجسمانية، وجميع القوى المفارقة للمواد، وتغيب ذاته في جملة تلك الذوات ويتلاشى الكل ويضمحل، ولا يبقى عنده من حقيقة إلا حقيقة بقاء الواحد الحق»، فنقص العقل وعجزه وعوزه كبير لا يشك فيه الصُّوفي بل ويؤكد عليه، يقول ابن عربي:

(24) ابن طُفيل، أبو بَكر، **حيّ بن يَقظَان**، م م، ص143، 144.

«العقل أفقر خلق الله فاعتبروا
فإنّه خلف باب الفكر مطروحُ

إنّ العقول قيودٌ إن وثقت بها
خسرت فافهم فقولي فيه تلميحُ»

خاتمة:

الدّخول إلى الخلوة على جهل وخواء معرفي، ومن بعدها الخروج ربًّا من أرباب الطّريقة، من غير درس ولا بحث ولا مطالعة ولا قراءة، إلى جانب كونه انتصارًا للتنافر على التّوافق الذي بين طريق أهل النّظر والبحث وطريق أهل المكاشفة والذّوق فهو تأكيد أيضًا على اللا انسجام بينهما، وتأكيد للفرقة الخاصة بينهما، ففي الأمر انتصار لتجربة أبي يِعْزَى وحزبه المنتشرة في عموم الغرب الإسلامي، وإذاعة لنموذجه الصُّوفي المنتشر في بوادي المغْرِب وقرى الأندلس على نموذج ابن رُشْد والخليفة الموحدي اللذين نأى عنهما ابن عَرِبي بعيدًا. فحبكة اللّقاء هذه محاولة لإعادة تشكيل تجربة أبي يِعْزَى وللتجربة التي حاولت قصة حيّ بن يَقظَان، الرّجل الأمي الذي لا يقرأ ولا يكتب، محاكاتها، فابن عَرِبي باعتباره وريث التّجربة المغْرِبية يدرك بشكل ساحر وذكي أن علاقته بابن رُشْد أو ما سيأتي فيما بعد، إنما يعتمد بشكل أساسي على ما جاء فيما قبل من لقاءات. إنه يُهندس اللّقاء على وزن اللّقاءات التي حدثت في الماضي القريب بين الطّرفين، خاصة وابن عَرِبي يجد ويكتشف في انقسام الطّرفين صراعًا يشجع على اللّعب وصياغة دراما تقاوم أي سيطرة على المتَصوّف، وتضمن له نفوذه وتحرره وتضمن لابن عَرِبي فخره بالتّجربة المغْرِبية الأندلسية في التّصوف، المعتمدة في صلبها على "علم الخرق" دون "علم الورق"، على الرغم من أنه هو الذي كتب عشرات الآلاف من الأوراق بلا ملل ولا نصب، وبخاصة وهو وريث التّقاليد الصُّوفية اليعزوية من خلال ملازمته عند دخوله بلاد المغْرِب لأبي مدين ومريدي أبي مدين، الأخير الذي لا يعد هو ومريدوه إلا بعضًا من أبر وأنجب تلامذة أبي يِعْزى، فابن عَرِبي قد أخذ عنهم أكثر مما أخذ عن كتب الغَزّالي والنّفري والحكيم التّرمذي فنسبة حُضُور هذه أقل بكثير من حُضُور شيوخه من مريدي أبي يِعْزَى ومن متصوفة الأندلس من الرّجال والنّساء الذين بالكاد يحفظون سورة أو سورتين أو لا يعرفون العَربيّة من الأصل كما هو الحال مع أبي يِعْزى.

البيبليوغرافيا:

- ابن عربي، محيي الدين، **الفتوحات المكية**، تحقيق وتقديم عثمان يحيى، تصدير ومراجعة إبراهيم مدكور، المجلس الأعلى للثقافة، معهد الدراسات بالسوربون، المكتبة العَربيّة، 1305 هـ، 1985 م، السّفر الثّاني.
- ابن رشد، أبو الوليد، **الكشف عن مناهج الأدلة**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998.

- زروق، أحمد بن أحمد بن محمد، **تأسيس القواعد والأصول وتحصيل الفوائد لذوي الوصول في أمور أعمها التصوف وما فيه من وجوه التعرف، المسمى اختصارًا، قواعد التصوف وشواهد التعرف**، تحقيق نزار حمادي، تونس: دار الإمام ابن عرفة، 2015.
- العزفي، (أحمد بن محمد بن أحمد)، **دعامة اليقين في زعامة المتقين: مناقب الشّيخ أبي يِعْزى**، الرّباط: مكتبة خدمة الكتاب، 1989.
- **حيّ بن يَقظَان**، تحقيق عبد الحليم محمود، دار الكتاب اللبناني، بيروت: دار الكتاب المصري. القاهرة: 1987.
- ابن باجّه، **تدبير المتوحد**. ضمن **رسائل ابن باجّه الإلهية**، حققها وقدم لها ماجد فخري. بيروت: دار النّهار للنشر.
- التميمي، محمد بن قاسم بن عبد الكريم، **المستفاد في مناقب العباد بمدينة فاس وما يليها من البلاد**: تحقيق محمد الشريف، تطوان: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2002 القسم الثاني.
- علي مبروك، "الانكسار المراوغ للعقلانية: من ابن رُشْد إلى ابن خلدون"، ألف: **مجلة البلاغة المقارنة**،ع 16، 1996، القاهرة: الجامعة الأمريكية، 1980.
- أيان ألمود، **التّصوف والتّفكيك: درس مقارن بين ابن عَرَبِي ودريدا**. ترجمة وتقديم حسام نايل، مراجعة محمد بريري. المركز القومي للترجمة. القاهرة: 2011.
- أحمد الصادقي، **إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عَرَبِي: بحث في فينومينولوجيا الغياب**، تقديم عبد المجيد الصّغيّر، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2010.
- محمّد المصْباحِي، **الفَيلَسُوف والمدينة**، ضمن **مع ابن رُشْد**، دار توبقال، 2006، الدار البيضاء، المغرب.
- محمود قاسم، **ابن رشد الفَيلَسُوف المفترى عليه**. المكتبة الأنجلو مصرية. القاهرة: ب ت.
- نور الدين الزاهي، "المقدس الكلياني وموت الكتاب"، ضمن **مجلة يتفكرون**،2015، ع 6.
- عن عبد السلام غرميني، **المدارس الصُّوفية المغربية والأنْدلُسية في القرن السّادس الهجري: التاريخ والفكر** الدّار البَيضاء: دار الرشاد الحديثة، 2000.

Research Papers | الدراسات والأبحاث

وحدة العلمي والميتافيزيقي في فلسفة الكندي

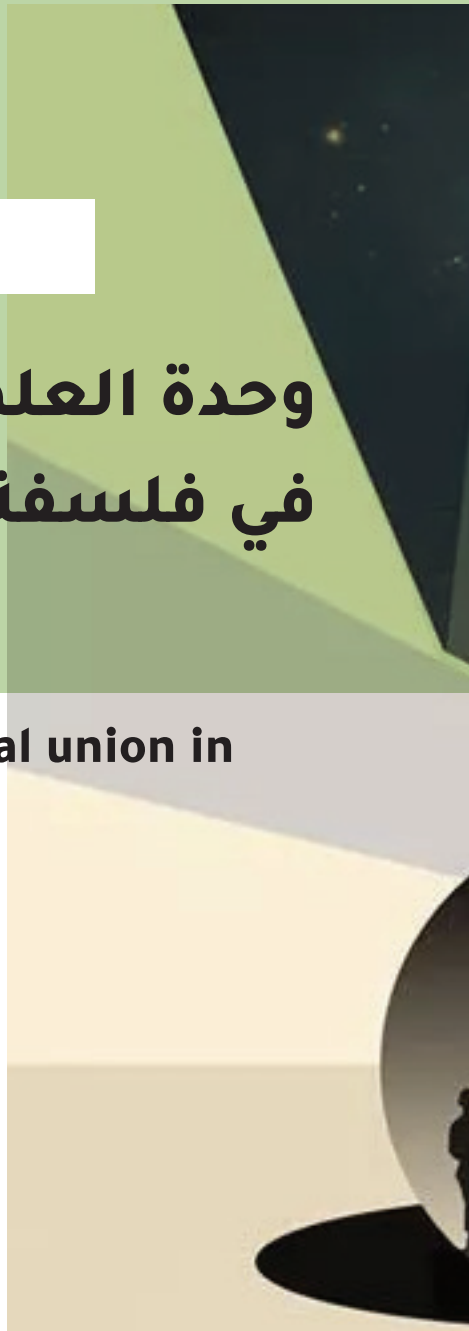
The scientific and metaphysical union in the philosophy of al-Kindi

حسن السهلي[1]

Hassan essahli

ينبغي ألا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والمباينة لنا، فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق.

الكندي، رسالة في **الفلسفة الأولى**



(1) أستاذ المنطق والفكر الاسلامي بكلية الآداب والعلوم الإنسانية شعيب دكالي بالجديدة. (المغرب). البريد الإلكتروني: essahlihassan9@gmail.com

ملخص البحث:

هناك بعض الأقوال الفلسفية تقر بضرورة التمييز بين العلم والميتافيزيقا، ظنًا منها أن الفلسفة الحقيقية هي التي تقر بهذا التباعد، أو أن الخلط بينهما هو الذي يجعل الفلسفة والعلم الإسلاميين بعيدين عن العقلانية، بل قد يعيقنا هذا الخلط عن المضي قُدمًا في ركبان المتنورين والمتقدمين. إلا أننا لا نتفق إطلاقًا مع هذه الدعوى؛ إذ سنعترض سبيلها بدعوى مناقضة مفادها أن العلم والميتافيزيقا، في تاريخ العلم والفلسفة، شكَّلا وحدة فلسفية تعبر عن هموم الإنسان وانشغالاته؛ وستنهض هذه المقالة وأخرى قادمة بالتعليل على مشروعية هذه الوحدة، بل بضرورتها أحيانًا في اشتغال العقلي الإسلامي، كما كانت ضرورية في الفلسفة الغربية.

وهذا المقال يشغل نصيبًا من هذا المشروع؛ إذ سينهض بتحقيق دعوى عدم الانفصال هذه بين هذا العلمي والميتافيزيقي عند فيلسوف العرب أبو إسحاق الكندي، وسندلل على كيف أنه استثمر برهان الخلف الرياضي في تناوله للقضايا الطبيعية والميتافيزيقية وأخلاقية حتى،

استثماره لأوصاف المنهج الرياضي العلمي في تناوله الميتافيزيقي للكل

الكلمات المفتاحية:

العلم-الميتافيزيقا-برهان الخلف - البرهان-الدلالة.

Abstract:

There are numerous philosophical claims stressing the necessity of making a clear distinction between science and metaphysic, due to the alleged fact that the true philosophy is the on which stressing such distinction. This paper revisited this claim, by revealing that science and metaphysic was one core in the history of philosophy and science. This philosophical core explores human worries and preoccupations; this paper is going to demonstrate the legitimacy of this core and its necessity in the intellectual history of Islam and within the western philosophy. This paper shedding light on unity of science and metaphysics in the legacy of the Arab philosopher Abu Isḥāq al-Kindī, via his use of the *Reductio ad absurdum* in scientific and metaphysical issues or even ethical issues.

Keywords: science, metaphysical, the *Reductio ad absurdum*, *proof*, *significance*.

لم يكتف أبو إسحاق الكندي بالاشتغال بالرياضيات كما اشتغل بها الرياضيون اليونانيون، بل جعلها عمدة الاشتغال الفلسفي، مرتقيًا من رتبة ممارسة المفهوم الرياضي إلى رتبة النظر الرياضي الفلسفي. إلا أن ما يميز هذا الفيلسوف اشتراطه تعلم الرياضيات قبل الترييض الفلسفي، متى كانت مقدمة عنده بالتعلم؛ إذ لم ينفك يبين قيمة هذا التعلم وتأثيره على المواضيع الفلسفية التي خاض فيها، لاسيما الفلسفة الأولى؛ وهو بذلك كاد أن يأتي بمتن ميتافزيقي يشابه ما أتى به أرسطو في تفكيره الميتافيزيقي، ولو أنه لم يطلعنا على طريقته فيها كما أطلعنا أرسطو على تفاصيل طريقته.

ويرى الكندي في اللسان الرياضي وسيلة لا غنى للمفاهيم الفلسفية عنها، ملمحًا إلى أن تمام توظيف الإمكانات الدلالية والتعبيرية لهذا اللسان واجب في فهم الفلسفة الأولى أولًا وما يتعلق بمنتوجات العقل ثانيًا؛ وإلا بماذا نفسر توغل الطريقة الرياضية سيما برهان الخلف في نصوص الكندي الميتافيزيقية؛ لذلك كانت الدعوى التي نبغي المرافعة والانتصاب للذود عنها هي:

«لا تمايز عند الفلاسفة المسلمين بين المنهج والموضوع، أو بين الآلة والغاية، أو قل بين العلم الذي يعد المنطق والرياضيات عمدتيه وبين الميتافيزيقا». وسنعمد قصد البرهنة على صدق هذه الدعوى إلى أبحاث، ستكون فلسفة الكندي أولها؛ إذ سنتساءل: كيف أسندت هذه الفلسفة براهينها الميتافيزيقية بالآليات الرياضية والمنطقية؟ وهل يميز الكندي بين العلم والميتافيزيقا؟ ثم، ما الغاية من الرياضيات والمنطق؟

لقد أسند أبو إسحاق براهينَه ودعاويه بالرد إلى المحال أو المسمى رياضيًا برهان الخلف؛ وبما أنه لا يحده بالتعريف، فقد وجب علينا تعريفه حتى يتيسر للقارئ الوقوف على طبيعة الحجاج المشرع للمضامين الفلسفية المعروضة في هذا المتن.

1 - برهان الخلف:

برهان الخلف هو أن نبدأ بوضع ما نريد إبطاله، فيساق إلى كذب مقر به، شرط أن تكون النتيجة معروفة من قبل، حتى يتأتى وضع قياس الخلف[1]، ثم نضيف بعد ذلك إليها مقدمة أخرى صادقة، ويكون في الأشكال كلها[2]. ونورد مثالًا لأرسطو في رد الأقيسة في الشكل الثاني بالرد إلى المحال؛ فإذا أردنا أن نبين أن (أ) موجودة في كل (ب)؛ فإنه ينبغي أن يكون موضوعنا هو أن (أ) ليست موجودة في كل (ب)، وأن تكون (أ) موجودة في كل (ح)؛ فينتج أن (ح) غير موجودة في كل (ب)، وهو محال؛ لأنه تبين أن (ح) موجودة في كل (ب)[3]؛

(1) أرسطو، كتاب **التحليلات الأولى**، نقل تذاري، ضمن **منطق أرسطو**، الجزء الأول، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات ودار القلم، الطبعة الأولى 1980، ص285.

(2) المصدر نفسه، ص286.

(3) وهي مسلمة قد وضعها أرسطو من قبل.

فإذن الموضوع كذب، ونقيضه صحيح، وهو أن (أ) موجود في كل (ب)[4].

لا يختلف تعريف الفارابي للخلف عن تعريف أرسطو، إلا في بعض التفصيل في عناصره الدلالية وبيان أضربه الإنتاجية. فالقياس الحملي إذا كانت مقدمتاه صادقتين ظاهرتي الصدق يسمى قياسا مستقيما، وينتج نتيجة صادقة اضطرارًا، كقولنا كل إنسان حيوان، وكل حيوان حساس؛ فإذن كل إنسان حساس. وإذا كانت إحدى مقدمتيه صادقة بينة الصدق والأخرى مشكوكًا فيها، أهي صادقة أم كاذبة، وأنتجت نتيجة ظاهرة الكذب والامتناع، يسمى هذا قياس الخلف. يستعمل هذا القياس في بيان صدق نقيض المقدمة المشكوك فيها؛ إذ متى كانت النتيجة بينة الكذب، علمنا أن القياس قد انطوى على كذب؛ لأنه لو لم ينطو على كذب أصلًا لكانت صادقة لا محالة؛ فإذا كانت كاذبة ففي القياس إذن كذب، إما في مقدمتيه معا وإما في إحديهما، غير أن إحدى مقدمتيه بينة الصدق، وليس يمكن أن تكون النتيجة الكاذبة نتجت عن المقدمة الصادقة، بل عن الأخرى المشكوك فيها. وما لزم عنه الكذب فهو كذب، فالمشكوك فيها إذن كاذبة، فنقيضها هو الصادق؛ وهو ما أردنا تبيانه في الابتداء[5]. ويلخص الفارابي ذلك، فإذا أردنا أن نبين صدق قضية ما، نأخذ نقيضها ونضيف إليه مقدمة صادقة لا شك في صدقها، فإذا ائتلف منهما قياس وأنتج نتيجة كاذبة بينة الكذب، تبين لنا صدق القضية الأولى التي قصدنا بيانها[6].

يصوغ المعلم الثاني مثالًا: إذا أردنا أن نبين أن كل إنسان حساس، نقول إن قولنا كل إنسان حساس صادق، فإن لم يُسلَّم لنا بذلك، فإنه سيسلم بنقيضه لا محالة، وهو قولنا ليس كل إنسان حساسًا. ثم نجعل هذا النقيض مقدمة مشكوكا فيها، ثم نضيف إليها مقدمة لا شك في صدقها، وهو قولنا: كل إنسان حيوان، فيأتلف في الضرب السادس من الشكل الثالث القياس الآتي: ليس كل إنسان حساسًا، وكل إنسان حيوان؛ ينتج ليس كل حيوان حساسًا، وهو كذب ممتنع محال. ولا يجوز أن يكون المحال قد لزم عن قولنا كل إنسان حيوان؛ لأنه صادق؛ فإذن قد لزم المحال عن قولنا: ليس كل إنسان حساسًا، فهو إذن المحال، فنقيضه الذي فرض أولًا هو الصادق، وهو قولنا: كل إنسان حساس، وهو المطلوب[7].

ويشير غاردي Gardies إلى أن لبرهان الخلف طبيعة مرنة؛ إذ هو استدلال بسيط، ينطلق من الصيغة ذاتها من أجل البرهنة على بطلانها بالرجوع إلى الخلف؛ لأن برهان الخلف قابل لأن يعكس إلى برهان مباشر مكافئ، وإن كان يحتفظ بامتيازه متى كانت الطريق الأصيلة هي إبداع البراهين[8]. ويمكن التعبير عن برهان الخلف

(4) المصدر نفسه، ص282.

(5) الفارابي، **كتاب القياس**، الجزء الثاني، ضمن **المنطق عند الفارابي**، تحقيق وتقديم وتعليق رفيق العجم، دار المشرق بيروت 1986ص33 34-.

(6) المصدر نفسه، ص34.

(7) المصدر نفسه، ص34.

(8) Jean-Louis Gardies, *Le Raisonnement par l'Absurde*, PUF, Paris, 1991, p. 133- 137.

رمزيًا وصوريًا بصيغ مختلفة؛ إذ يورد رايشنباخ Reichenbach صيغة له:

«(ب← ⌐ ب) ≡ ⌐ ب «[9]؛ وجاء عند ستيفن كلين Stephen Kleene بالصيغة: «إذا كانت ب ∃ ج و ب ∃ ⌐ ج إذن ⌐ ب»[10]؛ وعبر وليام نيل عنه بهذه الصيغة « إذا كانت ب فإن ج، وإذا كانت ب فإن لا ج، ولذلك فمن المستحيل أن تكون ب»[11]. ويجب أن نشير إلى صعوبة الصياغة الصورية لبرهان الخلف، لسببين اثنين:

أولهما، إن برهان الخلف غالبًا ما يأتي في أبنية دلالية طويلة جدًا، لذلك يصعب الظفر فيه بقضايا واضحة ومحدودة الدلالة، أي أنه قد يضع المبرهن مقدمات للاستدلال، ثم يكثر من الحدود الوسطى لصفحات، يدخل فيها وضع برهاني ما مع أوضاع أخرى قد تطول أو تقصر، ثم يأتي بالنتيجة التي تناقض المقدمات الموضوعة سلفًا إما كلها وإما بعضها.

والسبب الثاني هو أن برهان الخلف آلية دلالية مرنة ترتبط دائمًا بالمحال الذي يستدل به فيه، فدلالة أصول الفقه تختلف عن دلالة علم الكلام أو الفلسفة أو الرياضيات أو الطبيعة. لكن يمكن أن نلخص تلك الصيغ في المسلمتين التاليتين، إحداها اجتهدت في وضعها من خلال الصيغ السالفة وهي:

«ب ← (ج V ⌐ج) ≡ ⌐ ب».

والثانية وضعها الأستاذ حسان الباهي ضمن محاضراته في المنطق الرمزي:

∃ ⌐ ب ≡ (ب (ج ∧ ⌐ج) (ب (ج ∧ ⌐ج)) ← ⌐ ب

2 - أسباب وظروف استدعاء فلسفة الكندي:

إن كل الاعتبارات التي تقدمت، ولا سيما المنهج الرياضي والعلمي الذي اعتمده الكندي، جعلتنا نستدعي فلسفته، سيما وأنه أول فيلسوف في الإسلام[12]. إلا أنه أثناء البحث في سيرة الرجل وفلسفته، برز أكثر من سبب دفع إلى هذا الاختيار، يمكن حملها على اثنين:

الأول: الظروف التي نشأ فيها الكندي الملقب بفيلسوف العرب[13]؛ إذ عاش أواخر القرن الثاني ومنتصف الثالث للهجرة[14]؛ حيث شهدت هذه الحقبة ازدهارًا فكريًا، أُرسيت فيه

(9) Reichenbach, *Elements of Symbolic Logic*, Free Press & MacMillan, 1947, p. 38.

(10) Stephen Cole Kleene, *Introduction to Metamathematics*, 1952, Wolters-Noordhoff & North -Holland Publishing C, Gronigen and asterdam, p. 99.

(11) Wulliam Kneale & Martha kneale, *The Development of Logic*, Clarendon Press, Oxford, 1984 p. 128.

(12) يقول مصطفى عبد الرازق: «الكندي هو بلا ريب أول مسلم عربي اشتغل بالفلسفة التي كانت إلى عهده وقفًا على غير المسلم العربي»، **فيلسوف العرب والمعلم الثاني**، هنداوي، 2013، ص30.

(13) مصطفى عبد الرازق، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، الهيئة المصرية للكتاب 2010، ص34.

(14) اختلف المؤرخون في تاريخ مولد الكندي وموته، فمنهم يظن أنه مات سنة 252 هـ، ومنهم من يرى انه مات سنة 260، يقول مصطفى عبد الرازق: تاريخ ميلاد الكندي غير معروف إلا ظنًا، وقد أشرنا فيما مضى إلى أن الراجح أن ميلاده كان في أواخر حياة أبيه الذي توفي في زمن الرشيد، والرشيد توفي سنة 193هـ / 808م. فالغالب: أن الكندي ولد في القرن التاسع الميلادي حوالي 801م / 185هـ، انظر: مصطفى عبد الرازق، **فيلسوف العرب والمعلم الثاني**، سبق ذكره، ص14.

أسس النظر الإسلامي؛ علمًا أن الذي ساهم في بلورة هذا النظر، هو الانتشار الواسع للفكر الاعتزالي، حتى أضحى مذهبًا رسميًا للدولة في عهد المأمون (ت218) ثم في عهد المعتصم (ت227). كما صادف هذا الانتشار حركة كبيرة في ترجمة الكتب اليونانية على اختلاف تخصصاتها. ولعل هذا ما يبرر اتفاق الكندي مع المعتزلة في تقديم العقل على غيره في التعامل مع القضايا، كائنة ما كانت، بهدف «عقلنة العقيدة»، ولا ينبغي أن تفهم هذه العقلانية أنها تقديم للعقل على الشرع، على غرار ما يشاع عند المعتزلة، وإنما أن يقدم العقل منهجيًا على الشرع ليكون طريقا إلى فهمه واستيعابه، وإلا كيف تسند القضايا الشرعية حجاجيًا إلا بالعقل. بيد أن هذه العقلنة لن تمر دون معارضة، خصوصًا من أولئك الذين ابتعدوا عن العقل وجنحوا إلى التقليد:

«فهؤلاء أساؤوا النظر فاغتربوا عن الحق، لضيق فطنهم عن أساليب الحق، فقلت معرفتهم بالرأي السديد النافع، ومالوا إلى رغبة الترؤس والتجارة بالدين، الشيء الذي دفعهم إلى معاندة قنية علم الأشياء بحقائقها وأن يسمونها كفرًا»[15]. ومعلوم أن هذه القنية التي تدفع الناظر إلى علم الأشياء بحقائقها هي الفلسفة؛ لأنه قال في موضع آخر من **الرسالة**: «إن أعلى الصناعات الإنسانية منزلة وأشرفها مرتبة صناعة الفلسفة التي حدها: علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان، لأن غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق وفي عمله العمل بالحق»[16]. وإذا اتضح ذلك فينبغي علينا «التمسك بهذه القنية النفيسة عند ذوي الحق، وأن نسعى في طلبها بغاية جهدنا»[17].

فلا بُدَّ من دفع المعارضين وذب المعاندين للفلسفة، وذلك «بالحجة القامعة لفكرهم والهاتكة لسجوف فضائحهم المخبرة عن عورات نحلهم المردية، وأن يحوطنا ومن سلك سبيلنا بحصن عزه الذي لا يرام، وأن يلبسنا سرابيل جنته الواقية، ويهب لنا نصرة غروب أسلحته النافذة، والتأييد بعز قوته الغالبة حتى يبلغنا بذلك نهاية نيتنا من نصرة الحق وتأييد الصدق، ويبلغنا بذلك درجة من ارتضى نيته وقبل فعله، ووهب له الفلح، والظفر على أضداده الكافرين نعمته والحائدين عن سبيل الحق المرْتضاةِ عنده»[18].

يلاحظ في هذه الجملة، أن مرافعة الكندي اتسمت بطبيعة جدلية لافتة، من خلال استعماله لمثل هذه العبارات: «الحجة القامعة» والهاتكة لسجوف فضائحهم و«المخبرة عن عورات نحلهم» و«أسلحته النافذة» و«قوته الغالبة»، هذا ما أكده الجابري أيضًا عندما بيَّن لجوء الكندي إلى السِّجال

(15) الكندي، **من رسائل الكندي**، تقديم وتعليق محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، الطبعة الأولى 2006، ص28.

(16) المصدر نفسه، ص20.

(17) المصدر نفسه، ص28.

(18) المصدر نفسه، ص30.

والجدال في الدفاع عن الفلسفة[19]. لكن التساؤل عن طبيعة هذا الجدل ووسيلته، يقودنا إلى أمر مشهور في الحجاج الإسلامي، وهو سيادة الجدل المنتحل من نظرية أرسطو الجدلية؛ فمن حيث **غاية الجدل** هو التشنيع بآراء الخصوم وهتك آرائهم ومغالبتهم وإتلاف مساعيهم، ومن حيث **منهاجه** هو إيقاعهم في التناقض الفاحش، باستعماله برهان الخلف ومنهج القلب كالذي اشتغل به أبو الحسن الأشعري[20]. لكن السلاح الغالب في هذا الجدل هو برهان الخلف، الذي لا يكاد يستعمل الكندي غيره في معظم رسائله، من قبيل: **إيضاح تناهي جرم العالم** وفيما **لا نهاية له** وفي **وحدانية الله وتناهي جرم العالم**، وحتى الرسائل الأخلاقية لم تخل منه مثل رسالة في **الحيلة لدفع الأحزان**.

يؤسس الكندي في هذه الرسائل، على ما يبدو، لجدل فلسفي مخصوص، يتميز بحضور برهان الخلف ضمن تكوينه الحجاجي. والحق أنَّ الزج ببرهان الخلف ضمن نظرية الدفاع الفلسفي عن الحق الإسلامي في النظر العقلي، وعن مكانة العقل في المعرفة الإسلامية، بدأ بعلم الكلام إلى أن أضحى جزءًا من نظريته البيانية والبرهانية، لهذا قال الجابري: «وبالجملة فالمعارف الضرورية عند المتكلمين، بل عند سائر البيانيين، ثلاثة أصناف: المعارف الناتجة عن الإدراكات الحسية الداخلية والخارجية، والمعارف الراجعة إلى الأخبار المتواترة، والمعارف الراجعة إلى القسمة العقلية المنحصرة، أي القاضية بعدم الجمع بين النقيضين»[21].

انتقل الأمر من المتكلمين إلى فلاسفة الإسلام؛ إذ توسل الكندي ببرهان الخلف في الدفاع عن الفلسفة والعقل. ومتى ما قلنا الكندي، فهذا يعني أننا أمام أول فيلسوف في الإسلام، أسس لسجال دفاعي ضد الفقهاء المتعصبين، أولئك الذين رفضوا التراث اليوناني برمته. وورث هذا الدفاع الفلاسفة بعده، ووضعوا مصنفات في ذلك، على سبيل المثال، فقد بين الغزالي في كتابه **الاقتصاد في الاعتقاد** أنه لا معاندة بين الشرع المنقول والحق المعقول، وأن منهج أهل السنة هو ملازمة الاقتصاد في الاعتقاد، فمن لم يجمع بين الشرع والعقل فقد تعثر بأذيال الضلالات، فمثل العقل كمثل البصر السليم عن الآفات والأدواء، ومثال القرآن كالشمس المنتشرة الضياء؛ فأخلق بأن يكون طالب الاهتداء، المستغني بأحدهما عن الآخر في غمار الأغبياء... فالعقل مع الشرع نور على نور..[22]

(19) الجابري، **بنية العقل العربي**، سبق ذكره، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة 1993، ص417.

(20) الكندي، **من رسائل الكندي**، سبق ذكره، ص28.

(21) الجابري، **بنية العقل العربي**، سبق ذكره، ص217. يمكن ملاحظة أن القسمة الحاصرة ليس معناه القاضية بعدم الجمع بين النقيضين كما بين الجابري، وإنما معناها هو حصر الصفات المنوطة بالحكم، شريطة أن تحصر في صفتين أو ثلاث أو أربع، حتى لا يتوهم الخصم أن الصفات لا نهاية لها فيعاند بصفة أغفل عنها السابر.

(22) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ومعه كتاب السداد في الإرشاد الاقتصاد في الاعتقاد لسماحة العلامة النظار المتكلم الشيخ الدكتور مصطفة عبد الجواد عمران، دار البصائر، الطبعة الأولى 2009. ص59 - 70.

وبين ابن طفيل، حينما سطَّر **حي ابن يقظان،** أن العقل قد يصل بما يملكه من آليات عقلية، إلى ما وصل إليه الوحي؛ فـ «حي» إنسان طبيعي، نشأ في الطبيعة بالعقل الطبيعي البديهي، فاكتشف ما وصل إليه الأنبياء: إن هناك خالقًا لهذا الكون والنفس خالدة، فالعقل إذن لا يبرر ما جاء به النقل فقط، بل يساهم في الكشف عما هو غائب من خلال مدارسة الشاهد. أما ابن رشد فقد ألف كتابًا بين فيه ضروب **الاتصال بين الحكمة والشريعة**، فالنظر البرهاني لا يخالف ما جاء به الشرع، فالحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له[23]، بناء على ذلك، فقد أمسى الفيلسوف المسلم مدافعًا عن الفلسفة، وكأنها مهمة ارتبطت بمن رغب في التفلسف.

رافق برهان الخلف هذا التأسيس الجدلي، باعتباره سلاحًا عقليًا مهمًا في الممارسة الفلسفية الإسلامية، التي عليها أن تدافع عن حقها في الوجود بجانب النقل. وكما سنرى بالتفصيل فيما سيأتي، فإن الكندي لا يكاد يستعمل سوى برهان الخلف في مرافعته، وكذلك فعل الغزالي وابن رشد وغيرهما من الفلاسفة، ويكفي القول إن «التهافتين»: **تهافت الفلاسفة** و**تهافت التهافت**، قد جعلا من الخلف سلاحًا لإظهار هذا التهافت ونقضه.

فلنعطِ مثالًا على استثمار الكندي لبرهان الخلف في الدفاع عن الفلسفة؛ إذ يقول:

«وذلك أنه باضطرار يجب على ألسنة المضادين لها اقتناؤها، وذلك أنه لا يخلو من أن يقولوا إن اقتناءها يجب أو لا يجب. فإن قالوا يجب وجب طلبها عليهم. وإن قالوا إنها لا تجب وجب عليهم أن يحضروا علة ذلك، وأن يعطوا على ذلك برهانًا، وإعطاء العلة والبرهان من قنية علم الأشياء بحقائقها (الفلسفة). فوجب طلب هذه القنية بألسنتهم، والتمسك بها اضطرار عليهم»[24].

ينطلق الكندي في هذه المرافعة من مقدمة شرطية منفصلة: إن اقتناء الفلسفة، أي التوسل بها والتعاطي لها، يكون إما واجبًا وإما ليس بواجب، ثم يحمل على هذا الشرطي مقدمة صحيحة وهي: «من اختار أحد حدي الشرط عليه أن يبرهن ويعلل اختياره» -يمكن إدراج هذه المقدمة تحت قانون «من ادعى فعليه البينة»-ولما كان البرهان والتعليل من أفعال الفلسفة فقد تأكدَّ اقتناؤها وبطل عدم وجوب اقتنائها، وهذا استعمال مباشر لبرهان الخلف.

وعلى الجملة، فإن السبب الأول الذي دفعنا إلى اختيار الكندي، إلى جانب أنه أول فيلسوف في الإسلام، هو تأسيسه لطريق فلسفي سلكه من جاء بعده، ما يهم فيه هو أن برهان الخلف طرف فيه، ولعل الجو الاعتزالي الذي

(23) ابن رشد، **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال،** مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع الدكتور محمد عابد الجابري، مركز دارسات الوحدة العربية، مؤلفات ابن رشد (1)، الطبعة الخامسة 2011، ص85-96.

(24) الكندي، **الفلسفة الأولى**، ضمن **من رسائل الكندي،** سبق ذكره، ص29.

كان سائدًا وقتئذ، إضافة إلى حركة الترجمة التي دشنها المأمون، هو من أوحى إلى الكندي بهذا الطريق العقلي في مناقضة مقوضي الفلسفة ومحاربيها.

والسبب الثاني وراء هذا الاختيار، هو عشق الكندي للرياضيات كما ذكر في الفهرست[25]، فقد ألف رسالة **في أنه لا تنال الفلسفة إلا بعلم الرياضيات**[26]؛ إذ يبدو تأثير ذلك واضحًا في أسلوبه، لا سيما عندما يبرهن على تصوراته الميتافيزيقية، ولا غرو في ذلك، فالرياضيات مقدمة لسائر العلوم؛ إذ بانعدامها تنعدم الفلسفة[27].

بدا هذا العشق واضحًا في أسلوب الكندي إذن، سيما في الرسائل التي لها طابع سجالي وجدالي، فقد انعكست الرياضيات على مضامينها وصورتها؛ إذ وسمت بالمنهج المنطقي الرياضي. وما يثير حقًا في هذه الرسائل، أن ماهية هذا التوسل الرياضي تجسدت في آلية رياضية منطقية، استعمالًا واضحًا ومكثفًا، وهي برهان الخلف، فلا يكاد يستعمل غيرها. وإذا تصفحنا هذه الرسائل: **الفلسفة الأولى** و**إيضاح تناهي جرم العالم** و**مائية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له** و**ما الذي يقال لانهاية له** و**حدانية الله** و**تناهي جرم العالم** و**الحيلة لدفع الأحزان**، سنجد أن الكندي لا يستند فيها إلى شيء استناده إلى برهان الخلف، ولا يعول فيها على شيء تعويله عليه. ويلاحظ أبو ريدة، بصدد تعليقه على رسالة **تناهي جرم العالم**، أن عقلانية الكندي تفكر وفق المنهج الرياضي المنطقي المحكم، الذي يقوم على تحديد المفهومات ووضع المقدمات، ثم يبرهن على أساسها[28]. وما يميز فيلسوفنا أيضًا، هو انفتاحه على الخصوم، إذ ينطلق من مقدمات يقبلون بها، حتى يقطع الطريق على من يجحد أو يعاند، فييسر بهذا الوضع أو ذاك، على طالب الحقيقة أن يسعى معه في الدلالة[29]. ويُلاحظ في هذه الرسالة أيضًا، أن طريقة الكندي في البرهنة، التي تحدث عنها أبو ريدة، ليست سوى برهان الخلف، كما سيأتي.

وعلى العموم، هذا جدول للمواضع التي استعمل فيها الكندي برهان الخلف، خصوصًا في الرسائل التي تحدثنا عنها:

(25) مصطفى عبد الرازق، **فيلسوف العرب والمعلم الثاني**، سبق ذكره، ص31.

(26) مع التذكير بأن هذه الرسالة مفقودة، حسب علمي.

(27) الكندي، **الفلسفة الأولى**، ضمن **من رسائل الكندي**، سبق ذكره، ص29.

(28) محمد عبد الهادي أبو ريدة، مقدمة **رسالة تناهي جرم العالم**، ضمن **رسائل الكندي الفلسفية**، القسم الأول، تحقيق وتقديم وتعليق محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة حسان، الطبعة الثانية 1978، ص138.

(29) المصدر نفسه ص137.

استثمار برهان الخلف في بعض رسائل الكندي	
الرسالة	الصفحة
الفلسفة الأولى	29-36-36-41-44-46-64-47-48-48-51-51-52-52-54-54-56-56-56-57-57-57-65-65-65-66-66-66-67-67-67-68-68-68-68-69-69-69-70-70-70-71-74-75-75-76-77-77-77-77-77-81
إيضاح تناهي جرم العالم.	141-142-142-143-144-145-146
مائية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له وما الذي يقال لانهاية له.	150-150-152
وحدانية الله وتناهي جرم العالم.	159-159-159-163-164
حيلة لدفع الأحزان.	100-106-106

يُلاحظ في هذا الجدول، أن جميع هذه الرسائل أسندت مواضعها الجدلية ببرهان الخلف، حتى يُظن أن المرافعة لا تستقيم للكندي إلا بهذا البرهان، ربما يكون سبب ذلك هو عشقه للرياضيات والمنطق، أو طبيعة برهان الخلف المقامية، الذي يحمل من المرونة ما يجعله يتموقع في كل وضع مقامي مباشر أو غير مباشر، جلي أو خفي، من داخل الوضع أو من خارجه. والأهم أنه يساعد على نقض آراء الخصوم ابتداء، مما يسدد البرهنة لصالح الناقض. وسيتم التعويل، بغية الاستدلال على هذه الافتراضات، على ثلاث رسائل هي: في **الفلسفة الأولى وفي تناهي العالم** وفي **الحيلة لدفع الأحزان**؛ فليبدأ هذا السعي برسالة الكندي في الفلسفة الأولى.

2 - برهان الخلف في الفلسفة الأولى:

هناك رسائل عديدة كتبها الكندي، بعضها موجود والآخر مفقود، لا سيما التي ترتبط بالرياضيات، كرسالة **في أنه لا تنال الفلسفة إلا بعلم الرياضيات**. يبدو هذا الميل الرياضي واضحا في رسائله كلها، لا سيما في تعامل هذا الفيلسوف منهجيا مع البراهين، كالتي تضمنتها رسالته في **الفلسفة الأولى**، حيث يظهر فيها الكندي عاشقًا للرياضيات عامة، وبرهان الخلف خاصة؛ إذ لا يكاد يستعمل غيره.

لهذه الرسالة طبيعة جدلية وميتافزيقية، غرضها الدفاع عن الفلسفة باعتبارها قنية للحق. الشيء الذي دفع الكندي إلى البحث عن الوسيلة التي تضمن المرافعة، وتسهل له الإبطال والإثبات. ولن تنفعه في هذه المهمة، سوى الآلية التي سددت آراء من قبله في المغالبة والمنازعة من اليونان والعرب، وهي برهان الخلف. وهو تسديد حضر بثقله المنطقي والأصولي، أي برهان الخلف على طريقة المنطقيين والسبر والتقسيم على طريقة الأصوليين والمتكلمين، وإن غلب المنطق على الأصول، بسبب التكوين الرياضي للرجل. فإذا تبين ذلك، فسنمضي إلى ضرب الأمثلة المختلفة على هذا التسديد.

وظف الكندي برهان الخلف في **الفلسفة الأولى** أكثر من **خمسين مرة**. يمكن أن يُتصور هذا الاستعمال الكثير في رسالة لا تتعدى بضع صفحات، ويلاحظ أن الكندي لم يقدم تعريفًا لبرهان الخلف قبل أن يبرهن به، إنما استعمله مباشرة، على الأقل في الرسائل التي بين أيدينا.

هناك ملاحظة، وهي أن الرجل استعمل عبارة «هذا خلف لا يمكن» وعبارة «هذا محال لا يمكن»، فإذا كانت عبارة هذا «محال» منتشرة في أعمال الأصوليين والمتكلمين قبله، فإن عبارة «هذا الخلف» بثقلها المنطقي اليوناني لم تكن معروفة[30]، مما قد يعني أن الكندي

(30) حسب ما قرأناه من مصادر.

هو من أدخلها إلى الحقل الكلامي والأصولي الإسلامي، فضلًا عن الحقل الفلسفي، سيما إذا توفي في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري حوالي 260هـ، فلو أخذنا القاضي عبد الجبار المعتزلي الذي عاش في القرن الرابع الهجري، أي بعد الكندي، سنجده يستعمل العبارة نفسها في استدلالاته، وكذلك فعل غيره من المتكلمين كالجويني والشهرستاني وابن حزم والإيجي... أما فلاسفة الإسلام الذين تلوه، فلا يستثنى منهم أحد، مما قد يدفع إلى الجزم أن الكندي قد أدخل هذه العبارة الاستدلالية في أسلوب الحجاج الإسلامي، في الوقت الذي كان يعرف فيه هذا الأسلوب عبارات «هذا تناقض» و«هذا محال» و«هذا لا يمكن»...ولعل سبب ذلك راجع إلى مساهمة الكندي في ترجمة الكتب اليونانية، فضلًا عن حبه للرياضيات كما أُسلف.

إذا تقرر ذلك، فإننا سنستدل بأمثلة مختلفة على استعمال هذا الفيلسوف لبرهان الخلف، حتى تتبين طرق هذا الاستعمال ونوعيته: أهو نفسه البرهان الرياضي الصارم أم أنه يمكن تطويعه مع مقتضيات اللغة الطبيعية؟ وهل حافظ على طبيعته الرياضية عندما باشر الحفر في الأقاويل الميتافيزيقية؟

سنجيب عن هذا السؤال خلال ثلاث قضايا دافع عنها فيلسوف العرب:

القضية الأولى: استدل الكندي على أن الأزلي لا جنس له، وأنه لا يفسد ولا يتغير ولا يمكن أن يكون ناقصًا ولا أن يكون جرمًا: أي جسمًا من الحيوان أو غيره[31]. وتوسل في استدلاله هذا، ببرهان الخلف ثلاث عشرة مرة، نختار منها نموذجين:

النموذج الأول: يقول الكندي: «إن الأزليَّ هو الذي لم يكن مطلقًا، فالأزليُّ لا قبل كونيًا لهويته، فالأزلي هو لا قوامه من غيره، فالأزلي لا علةَ له، فالأزلي لا موضوع له ولا محمول، ولا فاعل ولا سبب -أعني ما من أجله كان- لأن العلل المقدمة ليست غير هذه. فالأزلي لا جنس له؛ لأنه إن كان له جنس فهو نوع، والنوع مركب من جنسه العامي له ولغيره، ومن فصل ليس من غيره، فله موضوع هو الجنس القابل لصورته وصورة غيره، ومحموله هو الصورة الخاصة له دون غيره، فله موضوع ومحمول. وقد كان تبين أنه لا موضوع ولا محمول له، وهذا محال لا يمكن فالأزلي لا جنس له»[32].

يبرهن الكندي في هذا النص على أن الأزلي لا جنس له، فيفترض أن له جنسًا:

* إن كان له جنس، وهي المقدمة المشكوك فيها.

(31) الكندي، **الفلسفة الأولى**، ضمن **من رسائل الكندي**، سبق ذكره، ص44 - 46.

(32) المصدر نفسه، ص44.

* وكل جنس له نوع، وهذه مقدمة صادقة يجمع عليها المنطقيون.

* والنتيجة: أن الأزلي إن كان له جنس، كان له نوع، فله موضوع ومحمول، مما يناقض صفات الأزلي أن لا موضوع له ولا محمول، لذلك من المحال أن يكون له جنس.

والنموذج الثاني: «فالأزلي لا يفسد؛ لأن الفساد إنما هو تبدل المحمول لا الحامل الأول، فأما الحامل الأول الذي هو الأيس[33] فليس يتبدل؛ لأن الفاسد ليس فساده بتأييس أيسيته. وكل متبدل فإنما تبدله بضده القريب -أعني الذي معه في جنس واحد، كالحرارة المتبدلة بالبرودة-لا بالأبعد من المقابلة كالحرارة باليبس أو بالحلاوة أو بالطول أو ما كان كذلك، والأضداد المتقاربة هي جنس واحد، فالفاسد جنس. فإن فسد الأزلي فله جنس، وهو لا جنس له -هذا خلف لا يمكن، فالأزلي لا يمكن أن يفسد»[34].

يبرهن فيلسوف العرب على امتناع فساد الأزلي، إذ ينطلق من هذا المعطى: «الفساد هو تبدل المحمول من حال إلى حال»، ويمكن وضع هذا الاستدلال على هذا الشكل:

كل جنس قابل للفساد،

فإن فسد الأزلي فهو جنس، علمًا أن الأزلي لا يفسد، وهي مقدمة أولية.

إذن الأزلي جنس، لكن هذا خلف، فقد قيل إن الأزلي ليس يفسد، ومادام أنه لا يفسد، فليس جنسًا.

والقضية الثانية: يعالج الكندي في هذه القضية الفلسفية «امتناع أن يكون الشيء علة ذاته»، فينتهي به الاستدلال إلى أن «الشيء لا يمكن أن يكون علة ذاته»، وذلك بعد حصر ستة وجوه من الاحتمالات، يضعها على اعتبارات تميز بين الشيء وذاته، ثم يبني استدلالًا على فرض أن الشيء علة ذاته، فينتهي كل واحد من تلك الاحتمالات الستة إلى تناقض، فيستبعد كل الاحتمالات ليبقي على الاحتمال الصحيح. ونلاحظ أيضًا أن هذه الطريقة هي نفسها طريقة الأصوليين والمتكلمين المعروفة بالسبر والتقسيم. ونقدم الآن نص الدلالة:

(33) جاء في مقاييس اللغة:
«أيس: الهمزة والياء والسين ليس أصلًا يقاس عليه، ولم يأت فيه إلا كلمتان ما أحسبهما من كلام العرب، وقد ذكرناهما لذكر الخليل إياهما، قال الخليل: أيس كلمة قد أميتت، غير أن العرب تقول: «ائت به من أيس وليس»، لم يستعمل أيس إلا في هذه فقط، وإنما معناها كمعنى حيث، هو في الكينونة والوجد والجدة. وقال: إن «ليس» معناها لا أيس، أي لا يوجد». ابن فارس، أبو الحسين أحمد، **مقاييس اللغة**، راجعه وعلق عليه وحققه أنس محمد الشامي، دار الحديث القاهرة 2008. ص63. ويظهر أن معنى أيس هي يوجد، وربما نقيضها، أي لا يوجد، فقد تم إدغام لا مع أيس فأنتجت ليس. كما تدل أيس على ما يوجد ونقيضه ليس على العدم والمعدوم، كما جاء في هذه الرسالة التي بصدد الاشتغال بها، وكما جاء في رسالته «**في الفاعل الحق الأول التام والناقص الذي هو بالمجاز**»، ويمكن مراجعة الفارابي، **كتاب الحروف**، حقق وقدم له وعلق عليه محمد محسن، دار المشرق بيروت، الطبعة الثالثة 2004، ص-128 129.

(34) الكندي، **الفلسفة الأولى**، ضمن **من رسائل الكندي**، سبق ذكره، ص44.

«إنه ليس ممكنًا أن يكون الشيء علة كون ذاته، أعني بكون ذاته هوية من شيء أو لا شيء، فإنه يقال: كون في مواضع آخر للكائن من شيء خاصة؛ لأنه لا يخلو من أن يكون أيسا وذاته ليس، أو يكون ليس وذاته أيس، أو يكون ليس وذاته ليس، أو يكون أيسا وذاته أيس:

[1][35] فإذا كان ليسا وذاته ليس، فهو لا شيء، وذاته لا شيء، ولأشيء لا علة ولا معلول، لأن العلة والمعلول إنما مقولان على شيء له وجود ما؛ فهو إذن لا علة كون ذاته، إذ ليس هو علة مطلقا، وقد قيل إنه علة كون ذاته، وهذا خلف لا يمكن، فليس يمكن أن يكون علة كون ذاته إن كان ليسا وذاته ليس.

[2] وكذلك يعرض إن كان ليسا وذاته أيس، لأنه أيضا، إذ هو ليس، لا شيء، ولا شيء لا علة ولا معلول، كما قدمنا، فهو لا علة كون ذاته. وقد تقدم أنه علة كون ذاته، وهذا خلف لا يمكن، فليس يمكن أن يكون علة كون ذاته، إن كان ليس وذاته أيس.

[3] ويعرض من ذلك أيضًا أن يكون ذاته غيره؛ لأن المتغيرات هي التي يمكن أن يعرض لأحدها ما لا يعرض للآخر، فإذا عرض له أن يكون ليسا، وعرض لذاته أن يكون أيسا، فذاته هي لا هو، وكل شيء فذاته هي هو، فهو لا هو، وهو هو؛ وهذا خلف لا يمكن أيضًا.

[4] وكذلك يعرض إن كان أيسا وذاته ليس، أعني أن تكون ذاته غيره ما عرض لذاته. فيجب من ذلك، كما قدمنا، أن يكون هو هو، وهو لا هو. هذا خلف لا يمكن أيضًا. فليس إذن يمكن أن يكون أيسا وذاته ليس.

[5] وكذلك أيضًا يعرض إن كان أيسا، وذاته أيس، وكان علة كون ذاته؛ لأنه إن كان علة ذاته المكونة لها، فذاته معلولته، والعلة غير المعلول، فقد عرض له إذن أن يكون علة ذاته، وعرض لذاته أن تكون معلولته، فذاته هي لا هو، وكل شيء فذاته هي هو. فيجب إذن من هذا الفن أن يكون هو لا هو، وهو هو، وذا خلف لا يمكن، فليس يمكن أن يكون أيسا وذاته أيس، وهو علة كون ذاته.

[6] ومثل هذا أيضًا يعرض إن كان ليس وذاته ليس، وهو علة ذاته، وذاته معلولة أيضا: أن يكون هو هو، وهو لا هو.

[=] فليس يمكن إذن أن يكون شيء علة كون ذاته، وذلك ما أردنا أن نوضحه»[36].

يبرهن الكندي في هذا النص، على أن «الشيء لا يمكن أن يكون علة ذاته»، فيتوسل باحتمالات ستة ليؤكد دعواه:

أما [1] فإن الشيء ليس وذاته ليس، أي لا وجود له، فلا وجود للعلة والمعلول، ذلك أنهما

(35) هذا الترقيم من عند الباحث.

(36) الكندي، **الفلسفة الأولى**، ضمن **من رسائل الكندي**، سبق ذكره، ص55 - 56 - 57.

يقالان على ما يوجد بوجه ما، ومنه فليس الشيء علة ذاته، بل ليس علة مطلقًا، لكن في الفرض قد قيل هو أيس أي يوجد كعلة لذاته، وهذا خلف، فليس إذن هو علة ذاته إن لم يكن له وجود. ويمكن التعبير عن هذا الاستدلال بهذا الشكل:

[لو كان الشيء موجودا وذاته موجودة لكان علة ذاته، ومعلوم أنه ليس علة ذاته، فهو إذن ليس موجودًا]

القياس نفسه في [2] فإن كان ليس وذاته أيس، هو أيضًا غير موجود، فلا علة ولا معلول، ومنه لا يمكن أن يكون علة ذاته؛ لأنه ليس موجودا، وقد تقدم أنه علة ذاته وهذا خلف، وأيضًا:

[لو كان الشيء غير موجود وذاته موجودة، لكان علة ذاته، وقد قيل إنه ليس موجودًا، إذن ليس الشيء علة ذاته]

أما [3] و [4] فإن الشيءَ وذاتَه متغايران، أي هو شيء وذاته شيء آخر، فهما مختلفان، فقد يعرض لأحدهما ما لا يعرض للآخر، فإن اتفق أن يكون هو لا شيء وذاته شيء، فهو هو وليس هو، وهذا خلف ليس يمكن. ويمكن النظر إلى هذا الدليل من ناحية أخرى:

اعتمد الكندي في نقض هذا الفرض على مقدمة مسلمة وهي «إن الوجود والماهية شيء واحد»، أو قل «كل شيء هو ذاته»، فيكون الدليل عندئذ مصادرة عن المطلوب، ذلك أن الشيء لما هو علة ذاته فإنه يقوم على التمييز بين الشيء الذي هو علة وبين ذاته التي هي معلولة، فيترتب على هذا الافتراض أن الشيء هو وليس هو، في حين أن الشيء ينبغي أن يكون هو هو بحسب المقدمة السالفة الذكر. ويمكن التعبير عن هذا النقض بالصيغة التالية:

[لو كان الشيء غير ذاته، لكان هو وليس هو، ومعلوم أنه هو هو، إذن ليس الشيء غير ذاته]

أما [5]، فإن كان في دلالته مثل الدليلين السابقين، فإنه يختلف عنها بتشكيك، أي أن الشيء عندما يوجد وذاته توجد، وكان علة ذاته، فإن ذاته هي معلولته، والعلة غير المعلول، فيعرض من هذا أن تكون ذاته العلة ليست هي المعلول، أي هو ليس هو، وهو خلف لا يمكن، فليس يمكن أن يكون هو شيء وذاته شيء وأن يكون علة ذاته. ويمكن التعبير عن هذه الصيغة الاستدلالية الخلفية بالعبارة التالية:

[لو كان الشيء موجودًا وذاته موجودة، لكان أحدهما علة والآخر معلولًا، ومعلوم أنهما واحد، فليس الشيء علة ذاته]

والأمر نفسه يقال عن الدليل [6] مع عكس الحدين: هو ليس وذاته ليس، وهو علة والآخر

معلول، فهو هو وذاته هو آخر، فيكون هو هو وهو ليس هو وهذا خلف، فإذن:

[لو كان الشيء غير موجود وذاته غير موجودة، لكان أحدهما علة والآخر معلولا، ومعلوم أنهما واحد وهذا تناقض، فليس الشيء علة ذاته]

ويخلص الرجل، بعد هذه الاستدلالات الخلفية إلى النتيجة التالية: «ليس يمكن إذن أن يكون شيء علة كون ذاته، وذلك ما أردنا أن نوضح»[37].

يتيح برهان الخلف للكندي، كما يُلاحظ، انتقالًا مرنا بين نقلة وأخرى في السعي الدلالي الذي نصبه؛ إذ ينتهي من خلال تلك الاحتمالات الستة، إلى تناقض يولد خلفًا، فيحصل أن الشيء لا يمكن أن يكون علة ذاته، وأن كل شيء له بداية لم يكن موجودًا قبلها، فلا بُدَّ له من محدث سواه، يخرجه من العدم إلى الوجود.

والقضية الثالثة: لا بُدَّ إن كانت هناك كثرة في المحسوسات أن ترجع إلى وحدة، فلا كثرة دون وحدة، يقول الكندي: «لا تخلو طباع كل مقول فيما عليه المقول، أعني كل ما أدركه الحس وأحاط بما بينه العقل، من أن يكون واحداً أو كثيراً، أو واحداً وكثيراً معاً، أو بعض هذه الأشياء واحداً لا كثيراً بتة، وبعضها كثيراً لا واحدًا بتة:

[1] فإن طباع كل مقول الكثرة فقط فلا اتفاق اشتراك في حال واحدة، أو معنى واحد. والاتفاق موجود، أعني الاشتراك في حال واحدة أو معنى واحد. فالوحدة موجودة مع الكثرة. وقد فرضنا أن الوحدة ليست بموجودة، فالوحدة أيسٌ ليسٌ، وهذا خلف لا يمكن.

[2] وأيضاً إن كان كل مقول كثرة فقط، فلا شيء يخالف الكثرة؛ لأن خلاف الكثرة الوحدة، فلا خلاف. فإن لم يكن خلاف في المقولات فهي متفقة وهي لا متفقة؛ لأن الاتفاق اشتراك في حال واحدة، أو معنى واحد، وهذا خلف لا يمكن. فليس يمكن إلا أن تكون الوحدة.

[3] وأيضاً إن كانت كثرة فقط بلا وحدة، فهي لا متشابهة؛ لأن المتشابهة لها شيء واحد يعمها تتشابه به، ولا واحد مع الكثرة كما فرضنا، فلا واحد يعمها، فهي لا متشابهة، وهي متشابهة بعدمها الوحدة. فهي متشابهةٌ لا متشابهةٌ معاً، وهذا خلف لا يمكن. فليس يمكن إلا أن تكون وحدة.

[4] وأيضاً إن كانت كثرة فقط بلا وحدة كانت متحركة؛ لأنه إن لم تكن وحدة لم تكن حال واحدة، وإن لم تكن حال واحدة لم يكن سكون؛ لأن الساكن ما كان بحال واحدة غير متغير ولا متنقل. وإن لم يكن سكون لم يكن ساكن. وإن لم يكن ساكن كان متحركاً. وإن كانت كثرة فقط كانت أيضاً غير متحركة؛ لأن الحركة تبدل إما

(37) المصدر نفسه، ص.57.

بمكان، وإما بكم، وإما بكيف، وإما بجوهر، وكل تبدل فإلى غير، وغير الكثرة فالوحدة، فإن لم يكن وحدة فلا تبدل للكثرة وقد فرضنا أن وحدة أيس تتبدل كثرة أيس، فحركة أيس. فإن كانت كثرة فقط بلا وحدة فليست بمتحركة أيضاً، ولا ساكنة، كما قد تقدم، وهذا خلف لا يمكن. فليس يمكن إلا أن يكون وحدة.

[5] وأيضاً إن كانت كثرة فقط بلا وحدة، لم تقبل الكثرة العدد؛ لأن أوائل العدد الآحاد؛ لأن العدد كثرة مركبة من آحاد، وتفاضل بعض الكثرة على بعض بآحاد. فإن لم يكن آحاد لم يكن عدد، وإن كانت كثرة بلا آحاد لم تكن معدودة، والكثرة معدودة، فالآحاد مع الكثرة، وقد كنا فرضنا أنه لا آحاد معها، فهذا خلف لا يمكن. فليس يمكن إلا تكون آحاداً»[38].

برهنت هذه المتتاليات الخلفية، على أن الكثرة في المحسوسات لا بد أن تؤول إلى وحدة، تجمع شملها وتصدر منها؛ إذ لا يمكن التعويل على كثرة لا وحدة لها، لذلك برهن الكندي على أن الكثرة بعضها أو كلها لها وحدة تجمعها. وسيُتخير عشوائيًا من الاحتمالات أعلاه، أربعة للنظر في بنيتها البرهانية ونقلاتها الاستدلالية، بهدف توضيح الصورة الجدلية الخلفية لرسائل الكندي، كما افترض سلفًا.

أما الاحتمال [1]، فإن الكندي انطلق من افتراض امتناع وجود الوحدة بجانب الكثرة، ثم أضاف إلى ذلك حقيقة بديهية أن الكثرة في غياب الوحدة لا يمكنها أن تشترك في حال واحدة أو معنى واحد، لكن هذا الاشتراك موجود، مما يدل على وجود الوحدة بمعية الكثرة؛ لكن الكندي قد افترض عدم وجود وحدة، وهو تناقض آل إلى خلف، ومع حذف الافتراض المشكوك فيه يتأكد وجود الوحدة.

أما الاحتمال [2] فقط انطلق الكندي من افتراض عدم وجود الوحدة، فإن كان الأمر كذلك فلا شيء يوجد بخلاف الكثرة، والذي يخالف الكثرة هو الوحدة، وفي غياب الوحدة فلا خلاف؛ لكن إن لم يكن هناك خلاف في المقولات فهي متفقة، فهي إذن تشترك في وحدة هذا الاتفاق، مما يدل على اتفاقها من حيث هي كثرة، ولكنها تختلف من حيث هي كثرة، وهذا خلف يناقض الفرض الأول في أن الوحدة ليست موجودة، فهي إذن موجودة.

والاحتمال [3] ليس هناك وحدة -هذا فرض- وهناك كثرة فلا يمكن لعناصرها أن يشبه أحدها الآخر، والسبب أن المتشابهة لها شيء واحد يعمها، تتشابه به؛ إذن لا واحد في الكثرة يشبه الآخر، لكنها متشابهة في حرمانها من الوحدة، فهي إذن متشابهة وليست متشابهة، وهذا تناقض وخلف؛ إذ يناقض الفرض الأول أنه ليست هناك وحدة، فهناك إذن وحدة.

(38) المصدر نفسه، ص65 - 86.

والاحتمال [5] ليس هناك وحدة -هذا فرض- وهناك كثرة، فإن كانت فهي لن تقبل العدد؛ لأن أوائل العدد آحاد؛ إذ العدد كثرة مركبة من آحاد، فإن لم يكن آحاد لم يكن عدد؛ وإن لم تكن الكثرة بلا آحاد، لم تكن معدودة، والكثرة معدودة، فينتج أن الكثرة هي مع الآحاد، وقد افترض أنه لا آحاد معها، وهذا تناقض يفضي إلى خلف، فإذن هناك وحدة مع الكثرة.

يُكتفى بهذه النماذج من هذه القضية، فجميع استدلالاتها متشابهة في بنيتها الدلالية والبرهانية. إذ يلاحظ في هذه النقلات البرهانية، أن الكندي ينطلق من افتراض نقيض لما ينوي الدفاع عنه، فلكي يثبت وجود الوحدة يفترض عدم وجودها، ثم يعقد وضعا جدليًا، يضيف فيه إلى الافتراض الأول مقدمة صحيحة لا خلاف عليها، متى لا يمكن أن نضع مقدمة مشكوكًا فيها مع أخرى باطلة، فلن يسلم الخصوم بهذا الوضع المعتل. وهذا طريق برهان الخلف من اليونان إلى اليوم: فلكي يستقيم الخلف على المقيس أن يعلم النتيجة سلفًا، ليضع نقيضها مع افتراض صحتها، ثم يقرنه بمقدمة لا خلاف على استقامتها، ثم يعقد على منوالها وضعا جدليًا أو برهانيًا

بحسب طبيعة المقدمات؛ فإذا ناقض أحد عناصر الوضع الافتراض الأول، أدى ذلك إلى بطلان الوضع برمته؛ وليس المسؤول عن هذا البطلان المقدمة الصحيحة، وإنما المشكوك فيها، فترجع به الضرورة إلى نقيضها إقرارا بصحتها.

وبإيجاز، فإن العمدة في برهان الخلف، في النماذج الكِنْدية (نسبة إلى الكندي) التي رأيناها، هو الافتراض المؤسس لبطلان الوضع الجدلي أو البرهاني الذي يقيمه المنتصب للتدليل، فإن عارض عنصر ما الفرض الأول، بطل الوضع جملة. فإذا تبين ذلك، فإننا سنمضي في هذا الارتياض الفلسفي إلى الرسالة الثانية من رسائل الكندي وهي **رسالة في تناهي جرم العالم**.

4 - برهان الخلف في تناهي جرم العالم:

تعتبر هذه الرسالة على صغرها، تعبر عن الصرامة الرياضية والمنطقية لفلسفة الكندي؛ إذ يبدأ بتعريف العظم[39] والأعظام المتجانسة[40]، حتى يتفق مع الخصوم على ذلك، ثم يذكر المقدمات التي تيسر له الحكم الكلي على أن الأعظام متجانسة، فيرتبها ترتيبًا منطقيًا، متوسلًا في ذلك بالرموز والمتغيرات.

(39) العظم هو «إنما نعني به أحد ثلاثة أشياء: إما له طول فقط، أعني به الخط؛ أو ماله طول وعرض فقط، أعني به السطح، وإما ما له طول وعرض وعمق، أعني به الجرم. **تناهي جرم العالم**، ضمن **من رسائل الكندي**، سبق ذكره، ص140.

(40) يقصد الكندي بأعظام متجانسة «ما وقع تحت جنس واحد من أجناس الأعظام، أعنى خطًا أو سطحًا أو جرمًا»، نفس المصدر ص141.

ويقسم الكندي براهينه الخلفية في هذه الرسالة إلى أربعة أقسام:

1 - الأعظام المتجانسة، التي ليس بعضها أعظم من بعض، متساوية.

2 - إذا زيد على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عظم مجانس لها، صارت غير متساوية.

3 - لا يمكن أن يكون عظمان متجانسان لا نهاية لهما، أحدهما أقل من الآخر.

4 - الأعظام المتجانسة، التي كل واحد منها متناه، جملتها متناهية[41].

ويبدأ الكندي كما يلاحظ، بالتدليل على صحة المقدمات الأربع، ويستند في هذا التدليل إلى برهان الخلف، فيقول في **المقدمة الأولى**:

«[1] الأعظام المتجانسة، التي ليست بعضها بأعظم من بعض، متساوية،

المثال: إن عظمي (أ) و (ب) متجانسان، وليس أحدهما بأعظم من الآخر، فأقول إنهما متساويان.

البرهان: إن لم يكونا متساويين، فأحدهما أعظم من الآخر، فليكن (أ) أعظم من (ب)، إن أمكن ذلك ف (أ) أعظم من (ب)، وقد تقدم أنه ليس بأعظم منه، وهذا خلف لا يمكن، فهما إذن متساويان، وذلك ما أردنا أن نبينه»[42].

يضع الكندي في هذا التدليل، الفرض الذي سيبني عليه إثباته، وهو (أ) و (ب) ليسا متساويين، وهو نقيض ما يود إثباته، تلك طبيعة برهان الخلف؛ إذ يفترض المستدل نقيض ما يدافع عنه، فإذا بطل صح نقيضه.

ثم يبدأ في رسم برهنته: لو لم يكن (أ) و (ب) متساويين لكانا غير متساويين، وإن كانا غير متساويين فإن أحدهما سيكون أعظم من الآخر، فقد يكون (أ) أعظم من (ب)، لكن هذا يناقض المعطى الأول وهو أنه ليس أحدهما أعظم من الآخر، وهو خلف، وبالتالي بطل افتراض «ليسا متساويين» وصح نقيضه «أنهما متساويان»، وهو ما أراد الكندي إثباته.

يقول في **المقدمة الثانية**:

«[ب] إذا زيد على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عظم مجانس لها، صارت غير متساوية.

قضية حق، فإن لم تكن كذلك كانت (القضية الحق) نقيض ذلك، فيكون إذن إن زيد على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عظم مجانس لها، كانت متساوية، فيجب إذن أن جزء الشيء مساو لكله، أو أعظم من كله.

(41) هذا التقسيم هو من تقديم أبو ريدة للرسالة، انظر: محمد عبد الهادي أبو ريدة، **مقدمة رسالة تناهي جرم العالم**، ضمن **رسائل الكندي الفلسفية**، سبق ذكره، ص137.

(42) الكندي، **تناهي جرم العالم**، ضمن **رسائل الكندي**، تحقيق وتقديم وتعليق محمد عبد الهادي أبو ريدة، سبق ذكره، ص141.

المثال: إن عظمي (أ) و (ب) متجانسان متساويان، وقد زيد على أ عظم مجانس لهما وهو عظم (ج)، فأقول: إن (أ ج) أعظم (من ب).

البرهان: إنه لا يمكن غير ذلك، فإن أمكن، فإما أن يكون (ب) مساويا لـ (أج) وإما أعظم منه:

فإن كان (ب) مساويا لـ (أج)، وقد تقدم أن (ب) مساو لـ (أ)، ف (أ) إذن مساو لـ (أج)، و (أ) بعض (أج)، فالبعض مثل الكل، وهذا خلف لا يمكن، فـ (ب) ليس بمساو لـ (أج).

وإن كان (ب) أعظم من (أج)، و(ب) مثل (أ)، فـ(أ) أعظم من (أج)، فالبعض أعظم من الكل، وهذا خلف شنيع لا يمكن، فـ (أج) أعظم من (ب)، وذلك ما أردنا أن نبينه.

وهنالك تبين أن كل عظم إذا زيد عليه عظم مجانس له، كانا جميعا أعظم من كل واحد منهما وحده»[43]

انطلق الكندي في هذه البرهنة أيضًا من وضع المعطيات التي تخول له الاستدلال على مقدمته:

المقدمة: إذا زيد على أحد العظام المتجانسة المتساوية عظم مجانس لها، صارت غير متساوية.

المعطى: إن زيد على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عظم مجانس لها، كانت متساوية، فيجب إذن أن جزء الشيء مساوٍ لكله أو أعظم من كله.

رموز الاستدلال: عظم (أ)، عظم (ب)، وعظم (ج) الذي أضيف إلى أ والنتيجة: (أج) ≤ (ب)

الحقيقة الذي يدافع عنها الكندي: (أج) أعظم من (ب).

الافتراض الذي ينطلق منه: إن كان هناك عناد فالأمر خلاف ذلك، يعطينا هذا العناد افتراضين:

1 - (ب) مساو لـ (أج)

2 - (ب) أعظم من (أج)

القياس: لو كان (ب) مساويا لـ (أج)، وقد تقدم أن (ب) مساو لـ (أ)، ف (أ) إذن مساو لـ (أج)، و (أ) بعض (أج)، فالبعض مثل الكل، وهذا خلف لا يمكن، فـ (ب) ليس بمساو لـ (أج).

وإن كان (ب) أعظم من (أج)، و(ب) مثل (أ)، ف (أ) أعظم من (أج)، فالبعض أعظم من الكل، وهذا خلف شنيع لا يمكن، فـ (أج) أعظم من (ب).

والافتراضان باطلان: لأنهما ناقضا المعطى الأول الذي اتفقا عليه، وبالتالي فإن (أج) أعظم من (ب).

(43) المصدر نفسه، ص142.

يندفع الكندي، بعد أن ينتهي من وضع هذه المقدمات[44]، إلى إثبات أنه لا يمكن أن يكون هناك جرم لا نهاية له. والدليل يتلخص في أننا لو تصورنا أن هناك من هذا الجرم الذي لا نهاية له جزءًا محدودًا، كان الباقي إما متناهيًا، فكان الكل متناهيًا بحسب المقدمة الرابعة، وإما لا متناهيًا، وهنا إذا زيد عليه ما فصل منه بالوهم، كان الحاصل كما كان أولًا، أي لا متناهيا، لكنه بعد الإضافة صار أكبر منه قبلها، طبقًا لما أثبته الكندي ضمنيا في المقدمة الثالثة، إذن يكون اللامتناهي أكبر من اللامتناهي، وهذا خلف لما أقرت به المقدمة الأولى والثالثة؛ لينتهي الكندي في نهاية الرسالة إلى إثبات أن جرم العالم متناه.

بناء على هذه الأمثلة، يتبين أن البراهين التي خاض فيها الكندي ذات طبيعة خلفية، فلم يستند إلى شيء قدر استناده إلى برهان الخلف، عندما اجتمعت عنده طرق الإثبات والإبطال فيه؛ إذ يبني هذا الفيلسوف أقواله على الفرض ونقيضه، حتى لو لم يُسلم بأحدهما سُلم بنقيضه. وهذه طريقة فلاسفة اليونان، وعينها طريقة الأصوليين والمتكلمين في القسمة العقلية. وإذا عرف ذلك فسنمر إلى الجواب عن هذا السؤال: هل لبرهان الخلف حضور في رسائل الكندي الأخلاقية؟

---

(44) المقدمة الثالثة: «[ج] أنه لا يمكن أن يكون عظمان متجانسان، لانهاية لهما، أحدهما أقل من الآخر، لأن الأقل يعد الأكثر أو يعد بعضه،
وكل ما عاد شيئا فهو مساو في الكمية لبعض أجزاء المعدد:
وبعض ما لانهاية له متناه، والمساوي في الكمية للمتناهي متناه:
فذو اللانهاية الأقل متناه لا متناه:
هذا خلف، فليس يمكن شيء لا نهاية له، أكبر من شيء آخر لا نهاية له.
المثال: أن يكون خط أب وخط ج د عظمين متجانسين لا نهاية لهما، إن أمكن ذلك،
فأقول: إنه لا يمكن أن يكون أحدهما أعظم من الآخر:
البرهان: أنه لا يمكن أن يكون أحدهما أعظم من الآخر: فإن أمكن فليكن أ ب أعظم من ج د، فج د أصغر من أ ب، ففي أ ب أضعاف ج د أو زيادة على ج د،
فإن كان في أ ب أضعاف ج د، ف ج د يعد أ ب مرارًا؛
وإن كان فيه زيادة على ج د، ف ج د يعد بعض أ ب، وهو أ و، يعده مرة واحدة؛
فليكن ذلك البعض الذي يعده ج د مرة واحدة، أو البعض المساوي، لأحد أضعاف ج هـ عظم هـ و؛
وبعض عظم أ ب الذي لا نهاية له متناه، لأنه يمكن فيه الزيادة،
ف هـ و متناه، لأنه يمكن فيه الزيادة؛ والمساوي للمتناهي متناه؛ ف جـ د متناه؛
وقد تقدم أن [جـ د] لا نهاية له؛ فهذا خلف لا يمكن، فليس يمكن، إن كان عظمان لا نهاية لهما متجانسين، أن يكون أحدهما أصغر من الآخر؛ وذلك ما أردنا أن نبين جـ د، أ هـ و ب» نفس المصدر، ص 142
أما المقدمة الرابعة فيقول فيها الكندي: «[د] الأعظام المتجانسة التي كل واحد منها متناه، جملتها متناهية.
المثال: ليكن عظم أ و ب متجانسين متناهيين، فأقول إن جملتهما متناهية.
البرهان: أن نخرج خط ج مساو لعظم أ، ويصله خط د على استقامة، ويصير د مساويا لعظم ب؛
فنبين أن جـ د مساو لجملة أ و ب؛
فعظم ج د متناه، لا يمكن غير ذلك؛
فإن أمكن، فليكن عظم جـ د لا نهاية له، والعظم الذي لا نهاية له لا ينفد إن أخذ منه أخذا دائما،
فإن أخذ منه، من ج د، ونفد، فهو متناه؛
فنأخذ من ج د عظمًا مساويًا لعظم أ، وهو جـ، وعظما مساويا لعظم ب، وهو د؛
و جـ د إذا أخذ منه جـ بقي د، فإن أخذ منه د، لم يبق منه شيء؛ فـ جـ د إذن متناه،
فجملة عظمي أ و ب المتناهيين التي هي جـ د متناهية، وذلك ما أردنا أن نبين أ جـ د ب». المصدر نفسه، ص143 - 144.

5- برهان الخلف في الحيلة لدفع الأحزان:

لم يقتصر توسل الكندي ببرهان الخلف على رسائله الميتافيزيقية فقط، التي تستلزم الدلالة فيها البرهنة الذهنية والنظرية، بل تعداها إلى الرسائل الأخلاقية أيضًا، فقد استند في رسالة **الحيلة لدفع الأحزان** إلى الخلف مرتين، ليبرهن على أن الإنسان ليس عليه أن يحزن إذا فاته شيء، وأن يقلل مما يقتنيه، حتى إذا فقده قل حزنه. فَليدلل على هذا التوسل بالتطرق إلى البرهنتين.

يبين الكندي في النصيحة الثامنة من هذه الرسالة الأخلاقية، أنه ليس علينا أن نحزن على كل ما فاتنا من المفقودات والفائتات، يقول: «وينبغي أن يكون منا على بال أنه إن كان واجبا أن نحزن على المفقودات والفائتات، فواجب أن نحزن أبدا، وواجب أن لا نحزن البتة: فهذا **تناقض فاحش**؛ لأنه إن كانت علة الحزن فقد المقتنيات الخارجة عنا وفواتها، وكان الحزن مكروهًا ألا ينالنا، وكان علته ما ذكرنا، فإنه إذا لم يكن لنا قنية خارجة عنا ولم نطلبها لم يعرض لنا حزن؛ لأنه لا يعرض لنا فقدها ولا فوتها؛ فيجب ألا نقتني لئلا نحزن البتة، فإن كان يجب ألا نقتني وكان مع عدمنا القنية حزن. فإذن الحزن واجب أبدًا: إن اقتنينا، وإن لم نقتن. فإذن قد يجب إن كان يجب أن نحزن أبدا وألا نحزن البتة، وإن نحن اقتنينا أو لم نقتن ألا نحزن البتة: فكله **تناقض وخلف**»[45].

على المرء إذن، أن يكون على بال، إن كان عليه أن يحزن على ما فاته من الأمور، فإن هذا الحزن سينقسم إلى جهتين متناقضتين:

الجهة الأولى: واجب أن نحزن دائمًا،

الجهة الثانية: ألا نحزن أبدا،هذا تناقض فاحش

ينطلق الكندي من هذا الفرض، ثم يشرح بعدها:

إن سبب الحزن هو فقدنا لأشيائنا أو أننا لم نستطع اقتناءها، والعلة في ذلك أنه إذا لم يكن لنا من الأشياء ما نحزن على فقده فلن نحزن البتة، فعلينا ألا نبتاع ما يجعلنا نحزن، لكننا عندما لا نقتني أو نبتاع فإننا نحزن كذلك لفوات ما نريده، والنتيجة هي أن الحزن موجود دائما سواء اقتنينا أو لم نفعل. فصار من الواجب أن نحزن وألا نحزن، سواء اقتنينا أو لم نقتن: وهذا كله تناقض وخلف.

والنتيجة التي يصل إليها الكندي: «فإذن ليس بواجب أن نحزن. وما ليس بواجب، فينبغي للعاقل ألا يفكر فيه ولا يستعمله، وسيما وهو ضار مؤلم. بل يجب أن نقلل القنية، إذا كان

(45) الكندي، رسالة في **الحيلة لدفع الأحزان**، ضمن **من رسائل الكندي**، تقديم وتعليق محمود بن جماعة، سبق ذكره، ص106.

عدمها وفوتها -إذ كانت من الخارجة عنا- سببًا للأحزان»[46].

هذا توسل واضح ببرهان الخلف في الجانب الأخلاقي من فلسفة الكندي، وإن كان استعمالًا بسيطًا في بنيته المنطقية؛ إذ الغرض منه العمل وليس النظر. لكن ثمة سؤال طالما واجهني وأنا أبحث في الرسائل الأخلاقية في التراث الإسلامي وفي غيره: لماذا نلحظ وجود الآليات الجدلية والحجاجية في المتون الأخلاقية كثيرا، وقلما ينقطع وجودها؟ والجواب على هذا سيكون بإفراد مقالة خاصة بعنوان: «التقريب الأخلاقي والمنطق الطبيعي».

وحاصل الكلام في هذا القول، هو أن الكندي دافع عن عقلانية العقيدة، فللعقل وجود بجانب النقل، هو معتزلي النظر يوناني المنهج، دفعه تكوينه الرياضي والمنطقي، ومشاركته في حركة الترجمة، إضافة إلى الجو الحضاري الذي كان سائدًا حينذاك، إلى السير في طريق يعلي من قيمة العقل. دفعه ذلك إلى تأسيس خطاب فلسفي له أصالته وحضوره في العقلانية الإسلامية. ولا ضير إن ساعدتنا في هذا التأسيس فلسفة غيرنا، فالحق أحق أن يتبع أنى أتى. ولما كانت الفلسفة قنية الحق؛ إذ تكشف لنا عن الحق الأول عقلًا، وكان مصدرها اليونان، فعلينا أن نقتنيها، وأن نبسطها في مجالنا الإسلامي؛ ولما كانت بالمسلم حاجة إلى أن يبرهن على قضاياه الدينية عقلًا، كانت به الحاجة أيضا إلى تعلم فنون البرهان والجدل والخطابة، وهذه العلوم متاحة في فلسفة اليونان، فلماذا لا نكون أولى بها من غيرنا؛ وكل علم أو صناعة من شأنها أن تدلنا على الحق الأول فالدين يحث عليها.

لقد استنجد الكندي ببرهان الخلف في مجادلة الفقهاء والمتعصبين، أولئك الذين رفضوا الفلسفة تعصبًا أو ركونا إلى مصالح الدنيا، فضرهم من كشف الحقيقة بالاستناد إلى صناعة تخالف، في عرفهم، الدين وإن كانت من قنية الحق. ورأينا تبعًا لذلك، أن الكندي لم يبرهن في مدافعة الفقهاء المتعصبين، أو يبرهن على بعض القضايا الفلسفية والميتافيزيقية والأخلاقية، بشيء غير برهان الخلف، فلا تكاد تراه يتوسل بغيره؛ كما رأينا أن برهنته جاءت منحوتة على طريقة أرسطو في البرهنة، متوسلًا بالرموز والمتغيرات. واللافت أن الكندي، قد يكون هو من أدخل عبارة «برهان الخلف» إلى الحقل العقلاني الإسلامي؛ إذ رأينا حضورها عند بعض المتكلمين والفلاسفة الذين جاؤوا بعده، في حين لم تذكر قبله حسب اطلاعنا فيما قرأناه من نصوص.

وها نحن قد أثبتنا كيف أن الكندي قد استدعى بعض الآليات الرياضية والمنطقية في فهم وتفسير ظواهر وقضايا الفلسفة الأولى، استدعاءه لها للبت في القضايا الفيزيقية والأخلاقية؛ وقد ظهر ذلك خلال النماذج التي

(46) المصدر نفسه، ص106.

رأيناها كـ «الأزلي لا جنس له وأنه لا يفسد ولا يتغير...» و«امتناع أن يكون الشيء علة ذاته» و«لا بُدَّ أن تؤول الكثرة إلى وحدة» و«امتناع وجود جرم لا متناه» فضلًا عن النموذج الأخلاقي في **الحيلة لدفع الأحزان**.

انطلاقًا من هذا نفهم أهمية المنهج العلمي والرياضي -الخلف نموذجًا-في مستوى النظر في الاستشكال الفلسفي الميتافيزيقي الذي أقره الكندي. وعلى الرغم من سكوته عن وجوه ممارسته «التعاونية» هذه، أي التعاون بين الفلسفة والرياضيات، فقد استطعنا أن نقف على نماذج مدللة عليها، وحتى نوضح كيف أن نقل العدة العلمية إلى مجال غريب عنها نوعًا ما، والذي هو الميتافيزيقا، قد يفيد في الإقناع إفادته في عقلانيته؛ إذ العلم، رغم بعده التجريدي يقوم على قانون الضرورة والسببية، بينما الإلهيات، بتعبير ابن سينا، أو الميتافيزيقا، بتعبير الفارابي، أو الفلسفة الأولى، بتعبير الكندي، تقوم على قانون الإمكان العقلي والمنطقي. وحتى نوضح ذلك جئنا بنماذج ميتافيزيقية طريفة تلمح فيها الدلالة الرياضية؛ وما كان هذا النقل إلا ضرورة اقتضتها الحاجة إلى تبرير الإيمان الغيبي عقليًا والاستدلال عليه منطقيًا.

البيبليوغرافيا

أرسطو، كتاب **التحليلات الأولى**، نقل تذاري، ضمن **منطق أرسطو**، الجزء الأول، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات ودار القلم، الطبعة الأولى، 1980.

الفارابي، **كتاب القياس**، الجزء الثاني، ضمن **المنطق عند الفارابي**، تحقيق وتقديم وتعليق رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، 1986.

مصطفى عبد الرازق، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، الهيئة المصرية للكتاب، 2010.

الكندي، **من رسائل الكندي**، تقديم وتعليق محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، الطبعة الأولى، 2006.

الجابري، **بنية العقل العربي**، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، 1993.

الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، ومعه كتاب **السداد في الإرشاد الاقتصاد في الاعتقاد** لسماحة العلامة النظار المتكلم الشيخ الدكتور مصطفى عبد الجواد عمران، دار البصائر، الطبعة الأولى، 2009.

ابن رشد، **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال،** مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع الدكتور محمد عابد الجابري، مركز دارسات الوحدة العربية، مؤلفات ابن رشد (1)، الطبعة الخامسة، 2011.

محمد عبد الهادي أبو ريدة، مقدمة **رسالة تناهي جرم العالم،** ضمن **رسائل الكندي الفلسفية**، القسم الأول، تحقيق وتقديم وتعليق محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة حسان، الطبعة الثانية، 1978.

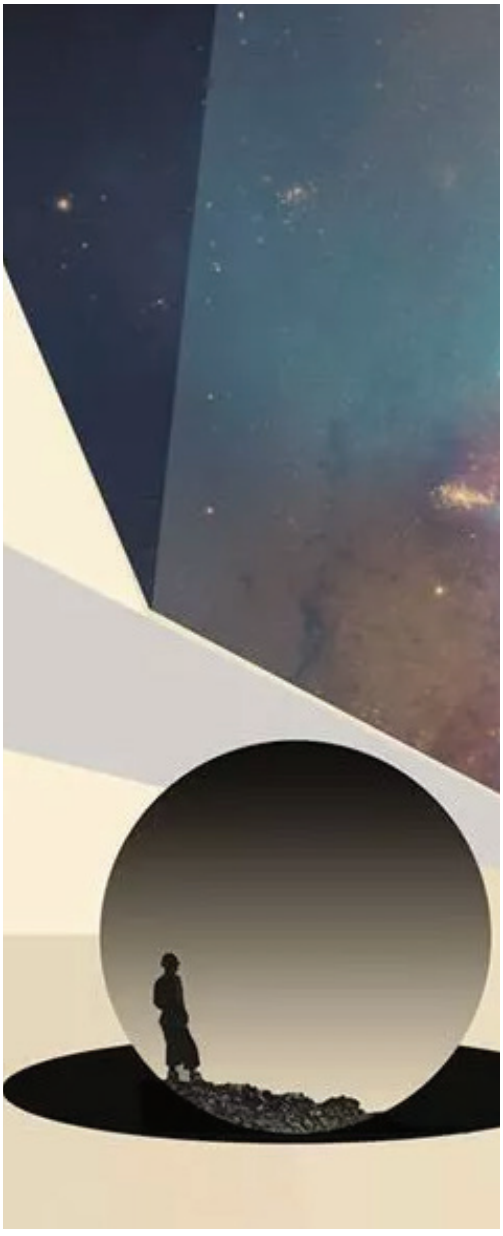
ابن فارس، أبو الحسين أحمد، **مقاييس اللغة**، راجعه وعلق عليه وحققه أنس محمد الشامي، دار الحديث- القاهرة، 2008.

الفارابي، **كتاب الحروف**، حققه وقدم له وعلق عليه محمد محسن، دار المشرق بيروت، الطبعة الثالثة، 2004.

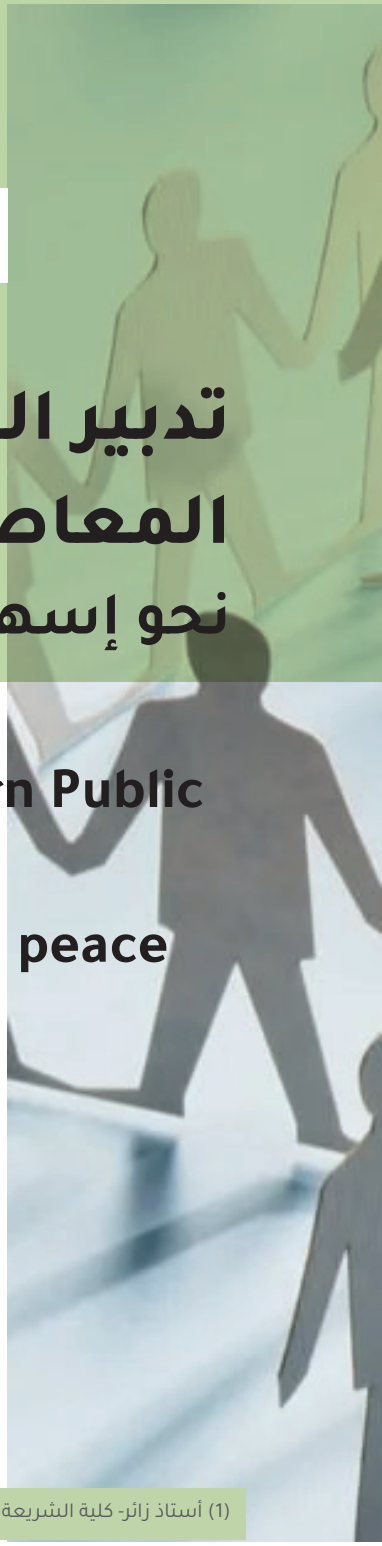
Jean-Louis Gardies, *Le Raisonnement par l'Absurde*, PUF, Paris, 1991

Reichenbach**,** *Elements of Symbolic Logic*, Free Press & MacMillan, 1947

Stephen Cole Kleene, *Introduction to Metamathematics*, 1952, Wolters-Noordhoff & North -Holland Publishing C, Gronigen and asterdam. Wulliam Kneale & Martha kneale, *The Development of Logic*, Clarendon Press, Oxford, 1984 p.



Research Papers | الدراسات والأبحاث



تدبير الفضاء العمومي المعاصر
نحو إسهام في السلم الاجتماعي

The Management of the Modern Public Sphere:
towards a contribution in social peace

أحمد الرزاقي[1]

Ahmed Errazzaki

(1) أستاذ زائر- كلية الشريعة فاس، جامعة سيدي محمد بن عبد الله. المغرب. البريد الإلكتروني: errazaki.ahmed@gmail.com

ملخص البحث:

معلوم أن الاجتماع الإنساني المعاصر عرف مجموعة من التحديات والإكراهات تولدت عنه أشكالاً من العنف الاجتماعي والسياسي والثقافي، فكان لا بُدَّ من مساءلة الفضاء العمومي عن الدور المنوط به.

فإذا كان الإنسان اجتماعيًا بطبعه، فحاجته إلى غيره، اجتماعيًا واقتصاديًا وسياسيًا، باتت ضرورية لا محيد عنها، ومن هنا كان لا بد له من التعايش لتحقيق حياته في مستوى متميز.

ويعتبر الفضاء العمومي ركيزة بناء المجتمع، وتقوية مؤسساته؛ لحفظ الحقوق بالعدل، وإشاعة الأمن والسلم الاجتماعيين، وتدبير المشترك الإنساني بالتعايش السلمي المتكافئ.

ويُعَدُّ هابرماس أحد أكبر مَن برَّز معناه المعاصر المتداول اليوم، وبَيَّن أهميته ومقوماته، ووظائفه الثقافية والاجتماعية والسياسية، بما هو آلية للنقد والدعاية وقوة اقتراحية ضاغطة؛ لتطوير الإنتاج وإذكاء روح الإبداع والابتكار، فهو آلية للتغيير الاجتماعي والإصلاح السياسي بامتياز.

فما معنى الفضاء العمومي في السياق المعاصر؟ وما الوظيفة المنوطة به؟ وكيف يؤدي دوره في لَمِّ شعث التشرذم والتشظي اليوم؟ وما علاقته بالدين والهوية وقيم التعايش السلمي؟

الكلمات المفتاحية: اجتماع- تدبير- فضاء- عمومي - السلم.

Abstract:

Modern society has faced several challenges and inconveniences that have led to different social, political and cultural violence hence the necessity to question the role of the public sphere

Human beings, social by nature, crucially need the other socially, economically and politically, and socializing is necessary to realise a distinguished lifestyle.

Public sphere is a cornerstone in establishing society, empowering institutions and to preserve rights with justice and spread social security and safety, as well as managing the community by peaceful and equal coexistence.

Habermas, a pioneer, who set the modern definition of public sphere and demonstrated

its importance, characteristics, and cultural, political and social functions. It is a tool, not only for criticism and propaganda, but also a pressing proposal power to develop production and motivate innovation, and an exceptional tool for social change and political reform.

What does, then, public sphere mean in the modern context? What is its function? How does it act to reunifying today's divergence? And what relation does it have with religion, identity, and the values of peaceful coexistence?

Keywords: community, Management, sphere, public, peace.

مقدمة:

معلوم أن الاجتماع الإنساني المعاصر عرف مجموعة من التحديات والإكراهات كما عرف أشكالًا من العنف الاجتماعي والسياسي والثقافي، والصراع على الثروات وغيرها، فكان لا بُدَّ من مساءلة الفضاء العمومي عن الدور المنوط به، والإسهام الجاد في انفراج الأزمات الذاتية والموضوعية للاجتماع الإنساني.

فإذا كان الإنسان اجتماعيًا بطبعه، فحاجته إلى غيره، اجتماعيًا واقتصاديًا وسياسيًا، باتت ضرورية لا محيد عنها، ومن البديهي «أن حياة الإنسان، في الواقع، هي كُلٌّ متكامل لا يمكن فَصْلُ بعضه عن بعض بحدود حقيقية ثابتة ومستقرة، باعتبار أن الإنسان كذات ووجدان وثقافة وقيم.. يتحرك في مختلف الفضاءات»[1]، ومن هنا كان لا بد له من التعايش لتحقيق حياته في مستوى متميز عن غيره من الكائنات، ليحظى بالكرامة ويتميز بالعقلانية في تصرفاته وسلوكه.

ومن المفترض أن الفضاء العمومي يعتبر ركيزة بناء المجتمع، وتقوية مؤسسات الرقابة فيه؛ لحفظ الحقوق بالعدل، وإشاعة الأمن والسلم الاجتماعيين وتدبير المشترك الإنساني بالتعايش السلمي المتكافئ، وهو محرك أساس للتحرر والانعتاق من كل أغلال وأشكال الاستعباد الأفقي السياسي والاجتماعي والثقافي.

وعلى هذا الاعتبار من المؤكد أن هذا الفضاء قد أدى أدوارًا طليعية عبر تاريخ الازدهار الحضاري، في بناء الإنسان، وتشييد العمران، فبفاعليته تحققت إنسانية الحضارة عبر العصور.

ويعتبر هابرماس أحد أكبر مَن برَّز معناه المعاصر المتداول اليوم، وبَيَّن أهميته

(1) مقال للدكتور محمد إكيج بعنوان: «الفضاء العمومي: مقاربة في الدلالات والتحول وضوابط التخليق» ضمن كتاب جماعي بعنوان الحريات الفردية في الفضاء العام، الأسس الفلسفية والمرجعية المؤطرة رؤى ومقاربات.

ومقوماته، ووظائفه الثقافية والاجتماعية والسياسية، بما هو آلية للنقد والدعاية وقوة اقتراحية ضاغطة؛ لتطوير الإنتاج وإذكاء روح الإبداع والابتكار، وتجديد وسائل التقدم والازدهار، فهو آلية للتغيير الاجتماعي والإصلاح السياسي بامتياز.

وهذا مما يظهر مميزات هذا الفضاء في سياق الاجتماع الإنساني المعاصر والحاجة ماسة إلى تفعيله وترشيد آلياته، وانتقاد مخرجاته السياسية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية، طلبًا لمزيد من التقويم والتقييم لمعطياته ومقوماته ونتائجه.

فما معنى الفضاء العمومي في السياق المعاصر؟ وما الوظيفة المنوطة به؟ وكيف يؤدي دوره في لَمِّ شعث التشرذم والتشظي اليوم؟ وما علاقته بالدين والهوية وقيم التعايش السلمي؟

انطلاقًا من هذا ندير هذا البحث في محورين في محاولة لبيان معنى الفضاء العمومي وأهميته في السياق المعاصر، والأدوار المنتظرة منه، كالآتي:

المحور الأول: في معنى الفضاء العمومي وأهم مقوماته

لقد شكل الفضاء العمومي فلسفة خاصة لدى هابرماس مما جعل العديد من الباحثين يتناولوه بالنقد والتحليل، من حيث مفهومه ووظائفه ومقوماته، وبهذا شكل هاجسًا لكثير من الدارسين المعاصرين، ينم هذا عن عمق فلسفي نقدي ينطلق منه هابرماس في تنظيره للفضاء العمومي، وعليه أتناول هذا المحور في مبحثين.

المبحث الأول: في معنى الفضاء العمومي وتاريخه

يعد الفضاء العموم اصطلاحًا معاصرًا؛ فقد ظهر معناه في دلالته على معين معنوي خاصة، مع هابرماس، ومن نسج على منواله من الفلاسفة المعاصرين، والمطلع على مدلوله يجده متأصلًا عبر التاريخ، وإن كان معناه المادي أبرز في التاريخ أكثر من معناه المعنوي، وفي هذا المبحث أبرز ما تيسر من تعريفه وتاريخه.

أولًا: في معنى الفضاء العمومي

ليس المراد بالفضاء العام عمومية المكان أو الزمن أو المجال؛ بقدر ما هو فلسفة عميقة، تحدد كينونة المجتمع، وتصنع الإنسان في كل أبعاده، بل وتتدخل في مصيره، سواء كان هذا الإنسان فاعلًا مؤثرًا في الفضاء العمومي، أو متأثرًا به، أو هما معًا، فـ«الفضاء العمومي هو فضاء رمزي يؤدي دور الوسيط بين الدولة والمجتمع المدني، وهو البيئة التي تسمح للطبقات والفئات الاجتماعيّة المتنوعة بالبحث بطريقة حرة، وانتقادية في الأعمال التي تتعهد الدولة بأدائها»[2].

وعليه فهو استعمال مجازي وتعبير بلاغي «يبدو كمكان أو شيء ملموس، بدلًا من أن يكون فكرة أكثر تجريدية، مع أنه بالفعل فكرة نظرية يمكن أن تطبق في عوالم مختلفة بشروط معينة»[3].

فلعل العمومية مراد بها عموم النفع للناس وإصلاح أحوالهم بطريقة عقلانية، قد تتجاور المكان والمجال، وتقلص من الزمان إلى أقصى الحدود، وتقلل من العدة والعدد في باقي الأشياء، فنكون أمام معنى للفضاء العمومي يعطي أفضل النتائج بأحسن الوسائل، فهو فضاء تفاعل وتواصل ونقد وبناء لنظم الاجتماع الإنساني.

ومن هنا نقف على التطور الهائل لمعنى الفضاء العمومي، نتيجة تراكم النقد عبر العصور وتطور وسائل التواصل بين الناس، فأصبح يشكل فلسفة خاصة، ومنظورًا خاصًا لكثير من القضايا الاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية، والتأثير في ذلك عبر نظرية التواصل والدعاية المتطورة جدًا.

ومن خلال هذا يمكن تقريب معنى الفضاء العمومي بالقول: هو كل فضاء يشكل جوًا من النقاش والحوار وتبادل الأفكار ونقدها وتصحيح الرؤى لتشكيل ثقافة المجتمع وترسيخ هويته، وتطوير حضارته اجتماعيًا واقتصاديًا، وتقويته سياسيًا وثقافيًا، فهو فضاء للتثقيف والنقد والتقويم والاقتراح، يتم تدبيره بثنائية الدولة والفاعل المدني والثقافي.

ثانيًا: الفضاء العمومي عبر التاريخ

إن مما لا شك فيه أن الفضاء العمومي، -بغض النظر عن تسميته- كان موجودًا منذ العصور الأولى لتشكل الحضارة، وعرف تطورًا ملموسًا بتطور وسائله والمؤثرين فيه، فمثلًا

(2) مقال بمجلة الاستغراب بعنوان: «دور الدين في الفضاء العمومي، دراسة في تطور رؤية هابرماس الفلسفية، مشترك حسين غفاري ـ معصومة بهرام، عدد صيف 2017م، ص82.

(3) يُنظر بحث «الفضاء العام عند هابرماس بحث في المفهوم والتحولات التاريخية، نوار ثابت: ص3.

الحضارة اليونانية إنما تشكلت بتفاعل عناصر الفضاء العمومي، خاصة النخبة المثقفة بانتقادها الحاد لسياسة تدبير الشأن العام، تعليميًا وثقافيًا واجتماعيًا وسياسيًا.

ولعل الفضاء العام اليوناني «هو أقدم شكل من أشكال التمييز بين القطاعين العام والخاص، فكانت الأسرة اليونانية هي مجال العمل والتبادل والإنتاج، ولم يكن يسمح للرجال اليونانيين بالدخول إلى العالم العام للمدينة (بوليس) إلا إذا كانت لديهم صفة رب الأسرة أو السيد، وكان (بوليس) مجال المناقشة والعمل الجماعي، ولا يمكن للمرء العادي أو الذي لم يتمتع بصفة خاصة، أن يناقش أو يكافح..»[4]، وهذه صورة أولية لما وصلنا من معطيات الفضاء العام عند اليونان قديمًا.

وقد تولد عن الفضاء العمومي نظام صارم ومتقدم في التداول على تدبير الشؤون العامة، وزيادة منسوب الوعي الحضاري، وتحسين التدبير السياسي، وتقنين السلوك الفردي في المجال العام وتجويد الخدمات فيه.

وعلى كل حال فإن «الفضاء العام كان موجودًا كمجال للنقاش والعمل المشترك، كما يقول هابرماس: إن الفضاء العام اليوناني كان مجالًا للحرية والديمومة، فمنذ عصر النهضة كان هذا النموذج اليوناني مهمًا ومؤثرًا»[5].

المبحث الثاني: حضور الدين في الفضاء العمومي

إن مما لا شك فيه أن الدين له حضور مؤثر في الفضاء العام سواء بمعناه المادي المكاني أو بمعناه المعنوي الاعتباري، إن على المستوى الواقعي أو الافتراضي.

أولًا: الدين والفضاء العمومي

إذا نحن حاولنا القفز على العتمات المظلمة في تاريخ البشرية إلى وقت انبثاق النور الساطع لوحي السماء، نجد أن الدين عمومًا كان له أثر كبير وحضور قوي في تأطير الفضاء العمومي على عدة مستويات روحيًا واجتماعيًا، وتم به تحسين مردودية الفضاء العام في تدبير شؤون الناس، بالحق والعدل والحرية والمساواة، وغيرها من القيم الاجتماعية الضرورية، التي تساعد اليوم كثيرًا في ترشيد الفضاء العمومي بإحياء ما اندثر منه في قلوب أتباع الديانات، والحرص على تخلق النشء والأجيال الصاعدة بمقتضاه.

(4) الفضاء العام عند هابرماس بحث في المفهوم والتحولات التاريخية، للباحثة في قسم الفلسفة بالأردن نوار ثابت: ص: 3.

(5) الفضاء العام عند هابرماس: نوار ثابت: ص: 3.

وإذا نحن استطعنا تحقيق قفزة نوعية أخرى إلى سماء الوحي الخاتم لا شك أننا سنجده خصبًا بمجموعة من القيم والمبادئ والأخلاق العملية التي تؤطر الفضاء العمومي، وتذكي فيه روحًا نوعيةً، وفاعليةً إيجابيةً، متممًا لما سبق من الدين ومقوِّمًا لما اعوج منه، ومصححًا لما اختلط فيه.

فكان الدين الإسلامي الخاتم مهيمنًا على كل إيجابي ما سواه، والناظر في تعاليمه ومبادئه وقوانينه في مصادره الصحيحة، يلحظ بكل وضوح المبادئ الأساسية والمنهج القويم الذي يجعل الفضاء العام أكثرَ إيجابيةً، وأحسن تجمع إنساني ممكن؛ إذ يمتاز بإطلاق العنان للإبداع الإنساني، ويحث على كل ما يكرِّم الإنسان، ويُمَيِّزُه عن غيره، بالحسنى والعمل الصالح من غير ضرر ولا ضرار.

وإذا أردنا اختصار هذه المعاني لن نجد أفضل من العبارة النبوية: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق» أو «صالح الأخلاق»[6]، وعليه فكل شيء يُكَرِّم الإنسان ويحرره ويصلح شأنه ويسعده في حاله ومآله فهو مطلوب مرغوب.

فالإسلام منهج متكامل «يرتكز على الإيمان بالله وعالم الغيب والشهادة، ويقر الإرادة الإلهية، ويعترف بالجوانب الروحية في الإنسان، ويقوم على الموازنة بين المؤثرات الروحية والاقتصادية والمناخية والحضارية دون أن يلتزم بعدًا واحدًا»[7].

وبهذا التكامل والموازنة يعمل على ترشيد الفضاء العمومي وعقلنته أكثر من غيره، وجعله فضاءً يزاوج بين الروح والمادة، والفرد والجماعة، بكل فاعلية وحكمة، وقيم وأخلاق؛ إذ يكون مرنًا إلى أقصى الحدود، وصلبًا قويًا عقلانيًا إلى أقصى الحدود أيضًا، فلا يغمط المخالف حقه، ولا يعلي أتباعه على غيرهم، إلا بميزان الصلاح والتقوى والعمل النافع للناس، فهو دين العزة والتعايش، والعدل والعفو، من غير مذلة، ولا تدنيس كرامة أحد مهما كان معتقده.

والمهم هو أن الإسلام أسس مبادئ كليةً، وأخلاقًا عامةً، وقيمًا واقعيةً، ومنهجًا محكمًا في الواقع والاعتبار، لتأطير المستجدات والطوارئ والنوازل المعاصرة، وبذلك يكون دينًا قيمًا كاملًا بكمال قوانينه وقواعده ومنطلقاته في رؤاه الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية، التي تظهر رسوخه في تحسين تدبير الفضاء العمومي، والحث على تخليقه، وضبط مجالاته، بكل عقلانية، تبني في الإنسان إنسانيته بكل واقعية لتحقيق كرامته.

وإن كان الدين عمومًا له هذه الميزة، فإنه إن امتزجت به الخرافة واللاعقل وتناقض مع

(6) أخرجه: البخاري في صحيح الأدب المفرد، باب: حسن الخلق.

(7) التراث والمعاصرة، الدكتور أكرم ضياء العمري، كتاب الأمة، سلسلة كتب تصدر عن رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية في دولة قطر، الطبعة الأولى: 1405هـ، ص 69.

العلم والمعارف الحقة، وتمكن من السيطرة على الفضاء العمومي، فإنه يخنقه، ويجعل من الفضاء العام وبالًا على الإنسان، وهدمًا للحضارة، وتبخيسًا للعقل، ومَحْقًا للكرامة، بحيث تختنق فيه الحرية والنقد، ويسود فيه الرأي الواحد، ويفشو فيه الاستبداد باسم الدين والمقدس، فيموت الإبداع والابتكار وتنطمس الملكة، بموت التفاعل الإيجابي والنقد الجاد في الفضاء العمومي.

إن أي دين خالطته الخرافة حتى غلبت على تعاليمه وروحه، صار عرقلة لمهام الفضاء العمومي، وكدر صفو نتائجه، وشوش على مخرجاته، بل إن الدين الخرافي لا يمكن أن تتأسس عليه قوة إنتاجية لإثراء الحيوية في الفضاء العمومي، ولا يمكن أن يعيد له قوته التراحمية، وراحته الروحية، وقوة الترابط الاجتماعي تعارفًا وتضامنًا وتعاونًا وتكافلًا، فأصبح فضاءً للعبودية والإهانة والذل.

لذلك عانى الغرب المسيحي جراء امتزاج الخرافي بالدين ما عاناه وعاش ظلمات، وتخلفًا اجتماعيًا واقتصاديًا وثقافيًا، فكان دينه الخرافي سبب تخلفه علميًا وحضاريًا، نتيجة سيطرة رجال الدين على الفضاء العمومي، واحتكار تدبيره باسم الرب، فلم يُسمح لأحد بنقد أو إبداع أو خلاف في الرأي.

وقد شهد التاريخ كيف تعامل رجال الدين مع المفكرين والفلاسفة وعلماء الطبيعة، وكل ذلك التعذيب والتنكيل والقتل باسم الدين، وقد جعل ذلك المجتمع والنخبة المثقفة تكره كل ما يمت إلى الدين بصلة.

ومن هنا تأسست العلمانية على نقيض مع الدين، في محاولة للتخلص منه كله، خرافيه وصحيحه ونبذوه وراء ظهورهم، فنشط الغرب من عقاله، معتبرًا أن الدين هو سبب تخلفه، في حين أن الدين الخرافي هو من أهم أسباب التخلف وليس الدين الصافي الصحيح.

وإبان عصر الأنوار «في القرن التاسع عشر بدأت تتطور العديد من مفاهيم الموضوع والهوية الفردية، (..) تلك التطورات جاءت نتيجة لتطور المجتمع، ومع بداية الثورة الصناعية والتمدين، أصبح المجتمع وبشكل متزايد يعتمد على المؤسسات والهياكل التي طبعت حياة الناس»[8] مما أسهم في إعادة الحيوية للمجتمع وتفعيل عناصر الفضاء العمومي. وهذا كله نتيجة تشكيل فضاء عمومي مرتبط بالعقلانية الاجتماعية المتحرر من الخرافات الدينية وغيرها، حتى صارت «العلاقات بين الأفراد والمجتمع (..) مرتبطة بعضويته في

(8) ينظر بحث بعنوان: «طبيعة الهوية الاجتماعية في ضوء النظريات السوسيولوجية» للباحث: حاتم حميد محسن، تاريخ 13/ أب/2018م تم الاطلاع عليه بتاريخ: 2021/06/17م مساءً على الرابط: https://annabaa.org/arabic/authorsarticles/16219

طبقة اجتماعية معينة أو بمهنة محددة»[9].

وهكذا عرف الفضاء العمومي تطورًا كبيرًا عبر التاريخ، إلا أنه مع الفيلسوف هابرماس شكل نقلة نوعية، من حيث التنظير لمفهومه وبيان عناصره ومكوناته والوظائف المنوطة به، باعتباره «الفضاء الذي يتداخل فيه الفعل السياسي لتأطير الممارسة السياسية بواسطة الدعاية، لتوجيه الرأي العام وجهة العمومية، بالفعل التواصلي»[10].

إن هذه القوة الاعتبارية لعمومية الفضاء، ليس للتأثير على القرار السياسي فحسب بل لصناعته، وإعادة تشكيل المجتمع ثقافيًا واقتصاديًا أيضا، وفي الوقت نفسه يعد الفضاء العمومي موجهًا للسياسات ومؤثرًا فيها وفي غيرها من المجالات الحيوية للناس.

ثانيًا: فاعلية الدين في الفضاء العمومي

مما لا يخفى على أحد فإن للدين أهمية كبيرة في حياة الأفراد والمجتمع، وإن الحداثة رغم محاولتها إقصاء الدين لم تفلح في ذلك كما كانت تأمل، بل بقي الدين ماثلًا في الواقع ومتجلًا في سلوك كثير من أفراد المجتمع ولو بشكل جزئي. بل يفضل البعض العيش في كنف دين خرافي، على عدم اعتقاد أي دين، ولو كان هذا الدين متناقضًا مع الحياة فيفضله على الإلحاد، والقليل يحاول الاختباء في اللاأدري والنادر يدعي الإلحاد ظاهرًا، ويخفي المعتقد الديني لخاصة نفسه، أو لوقت الشدائد والمحن التي لا مفر له فيها من الاعتقاد الديني.

والشاهد من هذا أن الفضاء العمومي يكون مسرحًا لتجاذب الآراء، وتبادل وجهات النظر، فتتوالد الأفكار، وترسخ المعتقدات فصاحب الدين يحاول الإقناع به، وتتفاعل حركات الفضاء بالنقاش والمناظرة، فتتولد نظرية التواصل التي هي من أهم عناصر الفضاء العمومي، وتبنى عليها آراء سياسية ورؤى ثقافية واجتماعية واقتصادية، تعمل على بلورة المجتمع وتشكيل مؤسسات الحكامة والديمقراطية التشاركية، التي تشرك المجتمع المدني والفاعل المثقف في تدبير الفضاء العمومي، وتحسين تفعيله.

و«لا يمكن أن ننكر الضوابط العقلية الكلية، والنظرة الشاملة إلى الأشياء والأحداث في ترشيد الحركة العلمية والفنون الصناعية؛ إذ لا بد أن تتقدم النظرية: الكشف عن الجديد

(9) يُنظر مقال بعنوان: «طبيعة الهوية الاجتماعية في ضوء النظريات السوسيولوجية» للباحث: حاتم حميد محسن، تاريخ 13/ أب/2018م تم الاطلاع عليه بتاريخ: 2021/06/17م مساءً على الرابط: https://annabaa.org/arabic/authorsarticles/16219

(10) يُنظر بحث بعنوان: الفضاء العمومي من هابرماس إلى نانسي فريزر للباحث المغربي رشيد العلوي بحث محكم مؤسسة مؤمنون بلا حدود: 3

والوصول إلى حقائق المعرفة»[11]، فكان الدين حافزًا ومحركًا للعنصر البشري لترشيد تفاعله مع الواقع العملي في الفضاء العمومي.

والحاصل أن الدين له تدخل قوي في الفضاء العام، وهو محرك أساس لعناصره، سواء في إظهار أهميته والدفاع عنه أو مناهضته وبيان عدم جدواه، فلا يكاد يخلو فضاء من النقاش الديني، وهذا بصفة عامة، أما عن الدين بمعناه الإسلامي فهو أكثر رسوخًا في النقاش وحضورًا في الفضاء، نظرًا لطبيعته وصحة مصادره، وفطريته، وخاتميته.

ثالثًا: الفضاء العمومي والتطور الرقمي

لقد عرف الفضاء العام طفرة جد نوعية وتقدمًا كبيرًا مع التطور التيكنولوجي الرقمي واكتشاف العالم الافتراضي، سواء على مستوى المفهوم أو الوظيفة، حتى كاد يحجب معنى الفضاء العمومي الأول، الذي أصبح تقليديًا مقارنة من الفضاء الرقمي الافتراضي.

فليس هناك فرق بين الفضاء العام والخاص إلا كون «العمومية معيارًا لكل تفكير يحكم أيَّ فعل إنساني في الزمان والمكان، وكل قضية من قضايا الشأن العام، كالعدالة والحق والسلطة والقوة والعنف والواجب والشرعية والمشروعية.. والفعل التواصلي وما يفرضه من أخلاقيات للمناقشة والتداول»[12]، لأجل التوافق وحفظ الحقوق بالعدل وضبط الفضاء بالمساواة والعقلانية.

وإذا كانت نظرية التواصل من أهم مقومات الفضاء العمومي؛ فإنها مع التطور الرقمي أصبحت أكثر توغلًا في هذا الفضاء، وبأفضل الوسائل على أوسع نطاق ممكن، بأقل مجهود ممكن، وبتكلفة جد منخفضة، فالفضاء العمومي الافتراضي لا يحتاج إلى اجتماع مكاني لتحققه، أو التقاء جسدي لانعقاده، وإنما كل من مكانه يحقق الغرض المنشود، بشكل مباشر ومرئي، وكأنه في مكان واحد، بكل انضباط ودقة.

لذلك تميز الفضاء العام الافتراضي بزخم الإنتاج وكثرته وله قوة تأثيره ووفرة إنتاجه، لما له من قوة تجميع الجماهير، وإبداء الرأي بكل حرية وأريحية دون ضغط ولا منع ولا تضيق، فعرف العالم إعادة تشكيل كلي على جميع الأصعدة تقريبًا؛ إذ شكل هذا المعطى ضغطًا سياسيًا، وإلحاحًا في وجوب التغيير، وتحديث المؤسسات، بل أدى الفضاء الافتراضي إلى تغيير مجموعة من الأنظمة السياسية بتأثيره الفعال، وبذلك لعب دورًا سياسيًا ودعاية كبيرة من أجل التغيير والإصلاح السياسي.

(11) التراث والمعاصرة، الدكتور أكرم ضياء العمري، ص69 - 70.

(12) الفضاء العمومي من هابرماس إلى نانسي فريزر للباحث المغربي رشيد العلوي بحث محكم مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ص: 3.

كما أن هذا الفضاء العام الافتراضي له أدوار مؤثرة جدًا على المستوى الاجتماعي، فمثلًا «الشبكات الاجتماعية قد أسهمت حقًّا وحقيقة في تأسيس مفاصل المجال العام بالمغرب، ليس فقط بخصوص فضاء النقاش والحوار الذي فتحته أمام الجمهور، ولكن أيضًا كونها فسحت لهذا الأخير سبل الإسهام غير المباشر في اتخاذ القرار»[13]. إذ هذا الفضاء هو بمثابة ركن لتوسيع شبكة العلاقات الاجتماعية وزيادة المعارف من كل الفئات ذكورًا وإناثًا صغارًا وكبارًا، فهو فضاء لكسب الصداقات، والتعرف على مجموعة من الثقافات والأعراف والتقاليد والأجناس المختلفة، والتفاعل معها وتبادل المعلومات وتحصيل التثاقف الحضاري.

إن «العالم قد بات، منذ ثمانينات القرن الماضي، بإزاء ثورة تكنولوجية عميقة طالت كل جوانب الاقتصاد والمجتمع والثقافة، حاملة معها أدوات جديدة لإنتاج وتخزين وتوزيع واستهلاك القيمة والثروة، لم تكن موجودة ولا مألوفة بأزمنة ما اصطُلح على تسميته بالثورة الصناعية أو ما بعد الصناعية أو بمرحلة الاقتصاد الجديد، وعلى الرغم من أن هذه الثورة قد تمظهرت بقوة في القطاعات الإنتاجية المباشرة، فإنها تجلَّت أكثر في قطاعات الإعلام والمعلومات والاتصال، على مستوى البنى التحتية المادية، كما على مستوى المضامين المنتَجة والمعارف المروَّجة والمعلومات المتنقِّلة»[14].

كما أن هذا الفضاء الافتراضي يعتبر بمثابة سوق مفتوح في وجه الزبائن والباعة من أي سلعة تريد بيعها أو شراءها، وهناك غرف افتراضية تعرض فيها هذه المنتوجات كل منتوج على حدة، حيث تشاهد البضاعة التي تريد بجميع أوصافها وثمنها، وتتصل بصاحبها ليتم البيع كأنك في فضاء عمومي حقيقي.

وبهذا حقق هذا الفضاء الافتراضي نشاطًا اقتصاديًا مهمًا جدًا، بل خلق مجموعة من مناصب الشغل وأسهم في الرواج التجاري والتقليص من البطالة، بطريقة عجيبة وغريبة.

كما أسهم في رفع منسوب الوعي لدى مرتفقيه ورواده بدءًا بالتعلم الذاتي وتيسير الحصول على المعلومة وكيفية توظيفها، إلى إتقان كثير من المهارات الثقافية واللغوية والتواصلية، كما كان له الفضل في تقريب مجال العلمي التخصصي في شتى العلوم والمعارف، كما أسهم أيضًا في التعريف بمهارات الحياة والحرف والمهن الاجتماعية، وطرق تحسين الدخل الفردي وتحسين الحالة المادية.

(13) يُنظر مقال بعنوان: «الشبكات الاجتماعية والمجال العام بالمغرب: مظاهر التَّحكُّم والدَّمَقْرَطة» ليحيى اليحياوي، مركز الجزيرة للدراسات، منشور بتاريخ: 8 نوفمبر 2015م.

(14) يُنظر مقال بعنوان: «الشبكات الاجتماعية والمجال العام بالمغرب: مظاهر التَّحكُّم والدَّمَقْرَطة» ليحيى اليحياوي، مركز الجزيرة للدراسات، منشور بتاريخ: 8 نوفمبر 2015م.

الحاصل:

لا شك أن الفضاء العمومي يتنازعه طرفان: الجمهور الذي هو أحد مقوماته، والدولة بصفتها القانونية، فالجمهور نَزَّاع إلى التحرر واستغلال الفضاء العام برغماتيًا، في حدود ما تتيحه العقلانية في أحسن حال، وقد يتجاوز العقلانية في بعض الأحيان، والدولة في أسوء الأحوال غرضها تجنب العنف وإحلال الأمن، وفي أحسن الأحوال حفظ رفاهية استعمال الفضاء العام واحلال الأمن والسلم الشاملين.

وبهذا يكون الفضاء العام تفاعليًا في صناعة القرارات، أو قل هو «يلعب دور الوسيط بين حاجيات المجتمع والدولة»[15] بصفتها مؤسسات ديمقراطية أو شبه ديمقراطية، أو دكتاتورية وفي حالة هذه الأخيرة فإن الدولة تبتلع المجتمع وتسحقه، باستخدام الفضاء العمومي نفسه، بسبب خضوعه لمجموعة المصالح التي تستعمل تقنيات الإشهار الخاصة لمصلحتها الخاصة لاستمرار سلطتها»[16] ونفوذها عليه حيث تستعمل سلطة الإعلام والتضليل والتشهير بالفاعلين أو المؤثرين وابتزاز المناضلين طمعًا في إخضاع الفضاء والسيطرة عليه، بعيدًا عن التدبير المشترك والعقلاني له، لهذا «فالدولة بطبيعة الحال لا تتوقف عن محاولة فرض هيمنتها على الفضاء العام، من خلال وسائل الإعلام ماديًا وافتراضيًا»[17] وتأبى مشاركة المجتمع المدني في تدبيره.

أما إذا فقدت الدولة سيطرتها على الفضاء العمومي، فإن حالة الفوضى تعم كل الأرجاء، بحيث كل يريد فرض سيطرته عليه من عموم المرتفقين له سواء على المستوى السياسي أو الثقافي أو الاقتصادي أو الديني.

ومن خلال نظرة هابرماس للفضاء يتضح «أنه حاول عقد شكل من أشكال الحوار وتبادل الأفكار بين التيّارات المؤمنة والتيّارات العلمانيّة، وأعماله الفلسفية تشهد على أنّه بذل جهدا في مجال الحوار بين الأديان والحضارات في عالم الحداثة من أجل لفت الأنظار إلى أهميّة الدين مع محاولة المنع من استغلال الدين في الحروب والعنف»[18].

(15) يُنظر مقال بعنوان: «هابرماس ومفهوم الفضاء العمومي، نردين علوش، مجلة دراسات إنسانية واجتماعية، جامعة وهران، العدد 4 جانفي 2014م، ص: 233.

(16) مقال «هابرماس ومفهوم الفضاء العمومي، نردين علوش، مجلة دراسات إنسانية واجتماعية، جامعة وهران، العدد 4 جانفي 2014م، ص: 234.

(17) الفضاء العام عند هابرماس بحث في المفهوم والتحولات التاريخية، للباحثة: نوار ثابت، ص: 2.

(18) مقال بمجلة الاستغراب بعنوان: «دور الدين في الفضاء العمومي، دراسة في تطور رؤية هابرماس الفلسفية، مشترك حسين غفاري ـ معصومة بهرام، عدد صيف 2017م، ص: 82.

المحور الثاني:
الفضاء العمومي في المجال التداولي العام

أتناول في هذا المحور أزمة الفضاء العمومي المعاصر على المستوى التداولي الذاتي والمستوى التداولي الدولي مع التركيز على بناء قيم التفاعل مع الآخر بتكافؤ واقعي واستفادة متبادلة؛ للإسهام سويًا في تشييد مشترك الاجتماع الإنساني المعاصر.

المبحث الأول:
المجال التداولي الذاتي

إن المجال التداولي الذاتي يعرف عدة تحديات وإشكالات على كافة مناحي الحياة المعاصرة، مرتبطة أساسًا بسوء تفعيل عناصر الفضاء العمومي على الوجه الصحيح مما تولد عنه أزمة في التدبير والاستثمار لعناصر ومقومات الفضاء العمومي.

أولًا: أزمة الفضاء العمومي المعاصر

مما لا شك فيه أن المجتمعات الضعيفة والمتخلفة تعاني أعطابًا اجتماعية وثقافية تذكي نعرة العنف والعنصرية، أو السطو على الغير والتسلط عليه، بل قد يتطور إلى خروج عن السيطرة، وانتشار السيبة والفوضى العارمة أو الإرهاب؛ سواء كان باسم الدين أو العرق أو الفقر والجهل.

وقد لوحظ ذلك كله ليس في بعض الدول المتخلفة فقط بل حتى في بعض الدول المتقدمة، إذ تشتعل نيران العنصرية والكراهية، فتحرق اليابس والأخضر من القيم الاجتماعية من التسامح والتعايش فضلًا عن التضامن والتعاون والتكافل.

ولعل ما نلحظه من اختلال اجتماعي وسياسي وحتى اقتصادي نتيجة لاختلال ميزان الفضاء العمومي بسيطرة أحد أطرافه وبسط نفوذه عليه وإقصاء الطرف الثاني بالقوة أو باستضعافه.

فقد تسيطر عليه الدولة فتخنقه بالاستبداد واستعمال القوة والهيمنة، وسيادة الرأي الفرعوني الواحد، مما يؤدي إلى إذلال المجتمع والركود الفكري، وقتل الإبداع والابتكار، وبالتالي الحكم على التقدم والازدهار بالعدم، فنكون أمام مجتمع مغلقٍ منمطٍ على هوى الحاكم، مجتمع لا طعم له ولا رائحة.

وقد يسيطر عليه الجمهور بغوغائيته في غفلة من الدولة وغياب للقانون، فيتحول إلى فضاء السيبة والفوضى العارمة كل يفعل ما يشاء وقت ما يشاء، بغير حسيب ولا رقيب. وسيطرة الجمهور على الفضاء العمومي تارة يكون باسم الدين، وتارة باسم العنصرية، وتارة

ثالثة باسم الحداثة والتقدم، فتسيطر فيه الفئة الباغية، وتحاول تنميط الناس على مهيع واحد، وسيطرة على تفكيرهم، فنصير أمام مجتمع متسيب، يعيش على هوى نفسه وما تمليه عليه شهواته.

في حين أن الفضاء العمومي ينبغي أن يسير بتوازن، وتدبر عناصره باشتراك بين الدولة بصفتها راعية العدل والحق بالقانون، والمجتمع المدني والثقافي بصفتهما فاعلان بالرقابة والتوجيه والإبداع والمرافعة من أجل ضمان الحريات والحقوق والمساواة، والنضال لتجويد مؤسسات الدولة وحكامة وظائفها، وتثقيف الجمهور والتدافع الثقافي والسياسي السلمي، في إطار ثوابت الهوية الوطنية.

وذلك يجعل مساءلة الفضاء العمومي المعاصر عن الأدوار المنوطة به حضاريًا سؤالًا مشروعًا، وملحًا في الوقت نفسه، مما ينبغي معه بناء مقومات التعايش الفطري، وتوفير جو التسامح، تربيةً وتعليمًا، اقتصاديًا وتشغيلًا، قانونًا وتحصينًا، سياسيًا واجتماعيًا، لبناء نموذج للاجتماع الإنساني المعاصر.

وفي هذا المحور سنحاول بيان أهم ملامح مقومات هذا المجتمع، ونحاول التركيز على أهم القضايا المهمة والحساسة من حيث الواقع المعاصر، مع محاولة الإطلالة على بعض جوانب تأصيلها من خلال الوحي والتراث.

ثانيًا: إسهام الإسلام في تفعيل الفضاء العمومي لحل الأزمة

إن الإسلام دين البشرية جمعاء المؤمن به والمخالف له وهو الدين الخاتم، لذلك اتسم بمرونة وصلاحية مستمرين، فكان تشريعه ومنهج الاجتهاد فيه يتجاوبان مع كل القضايا بمسؤولية وإقناع، ومرونة بالغة تراعي كل الجوانب الكامنة في الإنسان المادية منها والمعنوية الظاهرة والباطنية الفردية والجماعية، كما تزكي فيه قواه العقلية والعاطفية والفطرية، وتحترم فيه إرادة الاختيار المسؤول، من غير إكراه ولا إجبار ولا تنميط.

فالإسلام متشوف إلى قانون يوسع مجال الحريات الفردية في إطار الحافظ على الحقوق واحترام الخصوصيات، قانون يعيش الناس في ظله في وئام واحترام، وفق اختياراتهم وبكامل حرياتهم الفردية والجماعية، بما في ذلك إمكانية ارتكاب المحظور ومخالفة الشريعة، شريطة أن لا يكون ذلك باسمها، حتى لا يُفهم أنها تجيزه أو بإذن منها، فيسمح بجميع الحريات

الفردية التي لا تمس بإنسانية الإنسان ولا بعقله ولا بفطرته ولا بالقانون العام الناظم للنسق الاجتماعي.

المبحث الثاني:
المجال التداولي الدولي وتحدي التعايش

يعتبر المجال التداولي الدولي فضاءً عموميًا واسعًا، يجب أن يشترك في تدبيره كل الدول والأمم والهيئات والمنظمات، ولذلك يحتاج إلى تدبير عقلاني واقعي، وحكامة جيدة، وتعارف عميق على أحوال الشعوب وثقافتها وتاريخها، ونظمها السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وما هي عليه من المعتقد الديني، ليتحقق التعايش العقلاني المتكافئ، الذي يقصد إلى تكريس مبادئ الكرامة وتحقيق إنسانية الإنسان، بالتعاون في شتى المجالات المعرفية والثقافية والأمنية والسياسية والاقتصادية، باحترام متبادل لكل الثقافات الإنسانية مهما كان الاختلاف فيها، أي الرفض لكل أنواع التنميط الذي يلغي ثقافة الآخر.

ومن هنا كان هذا المبحث محاولة في الإسهام في بيان أهم القواعد التي يتأسس عليها الاجتماع الإنساني المعاصر في مجاله التداولي الدولي، من خلال التركيز على ضرورة رعاية التعايش السلمي من كل الأطراف بكل تكافؤ.

أولًا: المنطق التداولي لمفهوم التعايش

إن التعايش في العالم المعاصر يعرف مجموعة من الاختلالات المنهجية والمعرفية والقيمية، إذ نُظر إليه تارة بشكل تجزيئي، وكأنه أمر جزئي، أو ترفيهي قد يستغنى عنه، ولم ينظر إليه على أنه منظومة من القيم والمبادئ المتكاملة في نسق متجانس ومتكافئ.

كما اختزل وجوب القيام به والحفاظ عليه من جهة واحدة، وهي الطرف الأضعف في المعادلة، خلافًا لصريح صيغته اللغوية، ودلالته الاجتماعية؛ الدالة على المشاركة على حد سواء بين كل أطرافه المعنية، فلا معنى للتعايش إن لم يكن العالم متكافئًا، يرعاه جميع أطرافه، وحين اختل شرط التكافؤ فيه صار عبارة عن إملاء وهيمنة من جهة واحدة وهي الطرف الأقوى.

وتارة أخرى اختزل معنى التعايش في مُكَوِّنِه الخارجي الذي يكون مع مختلف الدول أو الديانات أو الأمم، وتُنوسيَّ مُكَوِّنُه الداخلي؛ الذي يكون من داخل المجتمع الواحد، أو ما يمكن أن نسميه التعايش الذاتي؛ بدءًا بأصغر حلقة فيه إلى كل مكوناته، وذلك نتيجة لما يعرفه العالم الثالث من ضغوط اجتماعية وثقافية، وهشاشة اقتصادية، ووهن سياسي، جراء هيمنة العولمة، وسيادة النموذج الواحد،

فالضعف والتخلف الذي يطبع الدول المتخلفة والقابلية لذلك من أهم عوامل فرض نموذج خاص من التعايش ليس فيه من معنى التعايش إلا الاسم، وخدمة مصالح القوى المهيمنة.

ومن المؤكد أن التعايش المتكافئ لا سبيل إليه إلا بتحقيق نسبة عالية من التعايش الداخلي لكل مجتمع على حدة، وإصلاح ما به من الأعطاب الثقافية والاجتماعية، والاقتصادية والسياسية.

ونعني بالتعايش الداخلي، المصالحة الذاتية لأفراد المجتمع الواحد مع مكونه الثقافي والاجتماعي وهويته التاريخية والدينية، أفقيًا في علاقته الاجتماعية، وعموديًا في علاقته بمكونه الديني والمذهبي والروحي، فكان غياب هذا التعايش الداخلي، أو ضعفه أو تراجعه، مقدمة لما سواه من الأزمات الاجتماعية والإنسانية، مما يجعل قوى الهيمنة العالمية، تحاول فرض شروط قواعد التعايش، لا تراعي إلا ظروف طرف واحد.

والذي نحاول الإسهام به هو بيان أهمية التعايش المتكافئ، في الواقع المعاصر.

ونؤكد ابتداءً أن معنى التعايش لا يتحقق إلا إذا كان متكافئًا بين جميع الأطراف، أما إذا تنكَّر له البعض أو تنكَّب عن الوفاء بمبادئه طرف خرج عن معناه إلى شيء آخر: قد يسمى استسلامًا أو خضوعًا أو إذعانًا، ولا يمكن أن يسمى تعايشًا.

وهذا ما يتولد عنه الاحتقان الحضاري نتيجة شعور الشعوب المستضعفة بالإذلال والخنوع وسوء التعامل أو الاستعباد والاسترقاق المعنوي، مما يؤدي إلى الكراهية والعنف والعنصرية واللاتعايش.

ومن هنا تتولد فرضيتان متناقضتان مفادهما:

- ✓ الفرضية الأولى: هي أن الدول المهيمنة والمتقدمة ماديًا من أكبر صناع العنف واللاتعايش في العالم، فضلًا عن غياب التعايش فيما بينها، وشيوع العنصرية والعنف الاجتماعي في مجتمعاتها.
- ✓ والفرضية الثانية: أن القوى المهيمنة ترى أن كل شر منشؤه وسببه العالم المتخلف، فهو منبع الإرهاب والتخلف والأمية وسوء التنمية، والهجرة السرية، وسوء المعاملة، وهلم جرا من الكوارث والأزمات، مما اضطر بعض الباحثين إلى الحديث عن التعايش السلمي.

كما تتولد عن هذين الفرضيتين نتيجتان متناقضتان مفادهما:

- ✓ الأولى: أن القوة التي تتميز بها قوى الهيمنة ليست إلا قوة اقتصادية وصناعية في مقابل انهيار اجتماعي وأخلاقي وانحطاط إنساني.
- ✓ والثانية: أن استعباد العالم المتخلف واستبقاء ضعفه واستحباب تبعيته وخضوعه وخنوعه ليس إلا قنبلة موقوتة، متى سمحت لها الفرصة انفجرت، وهذه النتيجة تؤكد الفرضية الأولى وتشهد لها، فاللاتعايش يصنعه الغرب بغطرسته وجبروته أكثر ما يصنعه العالم المتخلف بتخلفه وسوء أحواله.

ولقد تحدث كثير من العلماء والخبراء عن الويلات التي جرتها العولمة وقد تحقق فعلًا أنها تعمل على محو الخصوصية الثقافية والدينية لكافة الشعوب المستضعفة، وتدفع في جعل سيادة نموذج واحد هو النموذج الغربي الأمريكي في الثقافة والسياسة والاقتصاد.

ويؤكد هذا ما ذكره «المهدي المنجرة» باستقراء ما توصل إليه في الدراسات المستقبلية حيث قال: «إن القوى العالمية الكبرى وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية تمارس الإذلال على بلدان العالم الثالث، التي تنصاع لذلك من غير كثير اعتراضات، قبل أن تمارس الإذلال بدورها على جماهيرها بذاتها»[19]، ولعل هذا الإذلال المزدوج يهد أركان التعايش ويؤسس للانتقام والاحتقان الدولي والداخلي. مما يجعل السؤال مشروعًا عن آفاق التعايش العالمي ضمن الاجتماع الإنساني المعاصر.

ثانيًا: منطق التعاون في المجال التداولي الدولي

مما لا شك فيه أن كل الناس في حاجة ماسة لبعضهم البعض ولا يتصور استغناء أحدهم عن غيره، مهما ملك من الجاه والمال والسلطة، فكل إنسان غني بغيره فقير بذاته، ثم إن الله جعل عباده بشكل فطري مضطرين إلى التعاون والتكامل ضرورة، كما جعل فيهم جانبًا من الخير والصلاح قد يكون كثيرًا في بعضهم قليلًا في بعض، وهذا بالنظر إلى الدافع والرغبة التي تَرَغِّبُ كل أحد في التعاون.

لكن حينما نتحدث عن التعاون مع الآخر فمن منطلق النظرة الإيجابية، استفادة منه ومن خبراته، ومما لديه من التجارب والعلوم، وما وصل إليه من الإيجابي الصالح، وإفادته بما لدى الأمة من الخير والعلم والهداية والخبرة في كل المجالات، بشكل متبادل متفق عليه بين الطرفين أو الأطراف.

(19) يُنظر كتاب الإهانة للدكتور المهدي المنجرة: 7.

وليس هناك أي إشكال في الاستفادة من الصالح والخير والحكمة، أنى كان مصدرها وصاحبها أو نوعها أو مجالها، فالحكمة ضالة المؤمن أين وجدها فهو أحق بها -كما قيل-

لكن التعاون الدولي أدق من هذا وأعمق وإنما هو ترجيح دقيق من داخل المفاسد على حدة، ومن داخل المصالح على حدة فضلا عن الترجيح بينهما، لا تدرك إلا بالذكاء الكبير والخبرات المتعددة، فليس الكلام عن الترجيح بين المصلحة والمفسدة فيؤخذ بالأولى وتترك الثانية، وإنما يتم الكلام في هذا الصدد خاصة، عن أصلح المصالح، وأفسد المفاسد، فليس ثَمَّ مصلحة -في الغالب- إلا مشوبة بمفسدة بوجه من الوجوه، وما من مفسدة إلا خالطتها مصلحة بوجه من الوجوه، ومن هنا نحتاج إلى ذكاءات خارقة وخبرات متعددة في إدراك منهج الاستصلاح، وكشف ما قد تحويه المفاسد من منفعة يمكن عزلها والانتفاع بها.

ونستشهد لهذا النظر الدقيق بجملة من وقائع المنهج النبوي في إدراك حقائق القرآن وتنزيها على أعيانها في الواقع، ومنها:

ما جاء في حديث: «وجد النبي -عليه الصلاة والسلام- شاة ميتة، أعطيتها مولاة لميمونة من الصدقة، فقال النبي: هلا انتفعتم بجلدها؟ قالوا: إنها ميتة قال: إنما حرم أكلها»[20] المنطق النبوي دل على ما يمكن استصلاح ما يمكن استصلاحه مما ظاهره مفسدة محضة، والانتفاع به.

وكذلك حديث «صَدَقَكَ وَهُوَ كَذُوبٌ، ذَاكَ شَيْطَانٌ»[21]، وهو أن النبي عليه أفضل الصلاة والسلام استخرج مثقال ذرة خيرٍ من شر محض، وهي تلك النصيحة من الشيطان لأبي هريرة؛ حيث أقره عليه السلام بالانتفاع بذلك النصح الذي خرج من شر الخلق وأفسدهم وأخبث المخلوقات، فمِنَ فَوَائِدِ ذلك كما قال ابن حجر: أن «الشَّيْطَانَ قَدْ يَعْلَمُ مَا يَنْتَفِعُ بِهِ الْمُؤْمِنُ، وَأَنَّ الْحِكْمَةَ قَدْ يَتَلَقَّاهَا الْفَاجِرُ فَلَا يَنْتَفِعُ بِهَا، وَتُؤْخَذُ عَنْهُ فَيُنْتَفَعُ بِهَا»[22]، إذن لا بد من استثمار الجانب الخيري في الناس واستخراجه مهما كان قليلًا.

وفي آية الإفك دلالة على استخراج خير من شر، نحسبه شرا لا خير فيه، لكن ذكر القرآن أن فيه خيرا ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ جَآءُو بِٱلْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنكُمْ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَّكُم بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾[23]، فهذا النفس وهذا الاحتمال من الخير الموجود فيما نرى أنه لا خير فيه، هو الواجب البحث عنه في ثقافة المخالف وإنجازاته وخبراته، واستخراج النافع منه والانتفاع به، وترك الفاسد والابتعاد عنه، المهم أن نمتلك قوة التَّعَرُّف على الخير الكامن في المخالف، ونمتلك قوة استثمار خَيْرِيَّتِهِ، وأن نمتلك قوة التخلي والترك للمألوف المرجوح، لصالح الراجح الوافد.

(20) أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، كتاب: الزكاة، باب: الصدقة على موالي أزواج النبي -صلى الله عليه وسلم-، رقم 1492، وأخرجه الإمام مسلم في صحيحه، كتاب: الحيض، باب: طهارة جلود الميتة بالدباغ، رقم: 101.

(21) أخرجه الإمام البخاري: كتاب الوكالة، باب إذا وكل رجلا فترك الوكيل شيئا فأجازه الموكل»، رقم: 2311.

(22) فتح الباري 489/4.

(23) النور: 11.

وعليه فالتعاون على الخير مع المخالف ممدوح شرعًا، مطلوب واقعًا، وحاجة ماسة إليه في كل مجالات الحياة في العلوم والثقافة والإبداع، والمهن والإعمار والتسيير الإداري والتقني، والسياسي والنظم الاجتماعية وغيرها، شريطة أن ينتفع بها عموم الناس، ولا يعم ضررها كافة الناس، وأن تكون مصالحها أشمل وأكبر وأرجح من مفاسدها.

وهنا لا بد من قوة التمييز المقاصدي بين المصالح الراجحة والمرجوحة، وبينها وبين المفاسد، وما هو عام من ذلك، وما هو خاص، وما هو مؤثر في صيرورة المجتمع، وما ليس كذلك، وأن نمتلك ذكاء اعتبار المآل وفقه الحال، وقوة استيعاب الماضي، والتمكين للعقلية النَّقَّادة لمعرفة ظروف كل ذلك وملابساته وسياقاته، وكذلك التعاون على تقليل المفاسد المتفق على فسادها، ورعاية ما لا يسع العقلاء الاختلاف فيه، من المشترك الإنساني.

وبهذا يتضح أن التعاون أمر ضروري لتدبير الاختلاف بين الناس عامة وأنه لا أحد يستطيع أن يستقل بنفسه، وكل في حاجة بالضرورة إلى غيره، ثم إن التعاون على الخير برهان عملي على تميز الإنسان عن غيره في عقلنة تعايشه، ثم إن التعاون أمر ضروري للتقدم والازدهار وتحسين الإعمار، ودليل واضح على التواصل والتثاقف، والزيادة في الخبرة، والترقي بالعقلية، وإسهام أساس في المحافظة على التميز الإنساني.

خاتمة:

لعل من نتائج التفعيل الإيجابي للفضاء العمومي ما تم ابتكاره من التدبير المشترك لكثير من الشؤون العامة، وفك احتكار المؤسسات التقليدية له، وهو ما يسمى «الديمقراطية التشاركية»، التي أبدع كثير من الدول الديمقراطية والمتقدمة في آليات تنزيلها، فصار المجتمع المدني فاعلًا أساسيًا في اقتراح القوانين، وترشيد السياسات العمومية وتوجيه الرأي العام، من أجل الحكامة المؤسساتية والجودة في اتخاذ القرارات المناسبة.

ومن هنا كان لا بُدَّ من التشوف إلى استتباب الأمن وإحلال السلم، انطلاقًا من عقلنة تدبير الفضاء العمومي، وإطلاق العنان لتفعيله، ولعل من أهم مخرجاته ضبط مجال التداول الداخلي بالتربية على القيم الجمعية، وترسيخ دمقرطة المجتمع، بإشاعة ثقافة الحرية المسؤولة، وعقلانية السلوك الجماعي والتصرفات الفردية، وغرس روح المبادرة والفاعلية، عبر أنواع الفضاءات العمومية، باعتبار الشراكة بينها في التربية على المواطنة، والاحترام المتبادل بين كل الناس، بدءًا بالفضاء الأسري والمدرسي، وسائر فضاءات التلاقح الثقافي من داخل المجتمع، سواء كان فضاءً واقعيًا وافتراضيًا.

وهكذا ينبغي تضافر جهود الجميع في تكوين المواطن الإيجابي والفعال والذكي والمبتكر كل من موقعه ومجاله، حتى نستطيع تجسيد مجتمع التسامح والتعاون والتراحم والتكافل بكل أبعاده الواقعية، بعيدًا عن المثالية التي تصور سلوك الإنسان في مقام العصمة أو الملائكية، ومن هنا يتفاعل الفضاء العمومي بكل أنواعه ومكوناته لإحداث التوازن النفسي والاجتماعي في المجتمع.

كما يعمل هذا الفضاء على إشاعة ثقافة الانفتاح على الآخر والتسامح مع سائر الناس والتركيز على الأخوة الإنسانية الجامع للإنسانية جمعاء، في التأسيس للتعايش السلمي بين كل الناس، باحترام ثقافة الآخر واختياراته ودينه ومذهبه وتقاليده وخصوصياته.

أما منطق تدبير الفضاء العمومي في المجال التداولي الدولي فهو يُعَلِّم أن التسامح هو السهولة في ذكاء وحزم وفطنة، وهو التعايش في عزة وكرامة، مما يشعر بالتكافؤ الحضاري بين الأمم والشعوب، أما لو طُلِب التعايش من طرف واحد دون التزام من الطرف الآخر فهو الخنوع والخضوع والاستعباد والاستقواء المؤدي إلى الغزو والاستعمار الثقافي والاقتصادي والسياسي وربما العسكري، وهذا لا يسمى تعاونًا ولا تعايشًا، إذ من البديهي أن هذه القضايا تقع بشكل متكافئ بين الطرفين لا من طرف واحد كما هو الأمر في صيغة وزن «تفاعل» تعايش أو تعارف وتسامح.

والحاصل أن التعايش هو ما تأسس على قواعد وقوانين معلومة للطرفين كالإرادة الفعلية والرغبة الأكيدة في النفع المتبادل بينهما، والمساندة بالمواقف الشجاعة في الأزمات، والمناسبات الحرجة وغيرها، مما يعبر عن إرادة الخير للآخر وإسداء النصح له بكل شفافية ووضوح، مع الاتصاف بسعة الصدر للمخالف، ومعرفة رأيه فيما خالف فيه والْتِمَاس العذر له في نطاق واقعي.

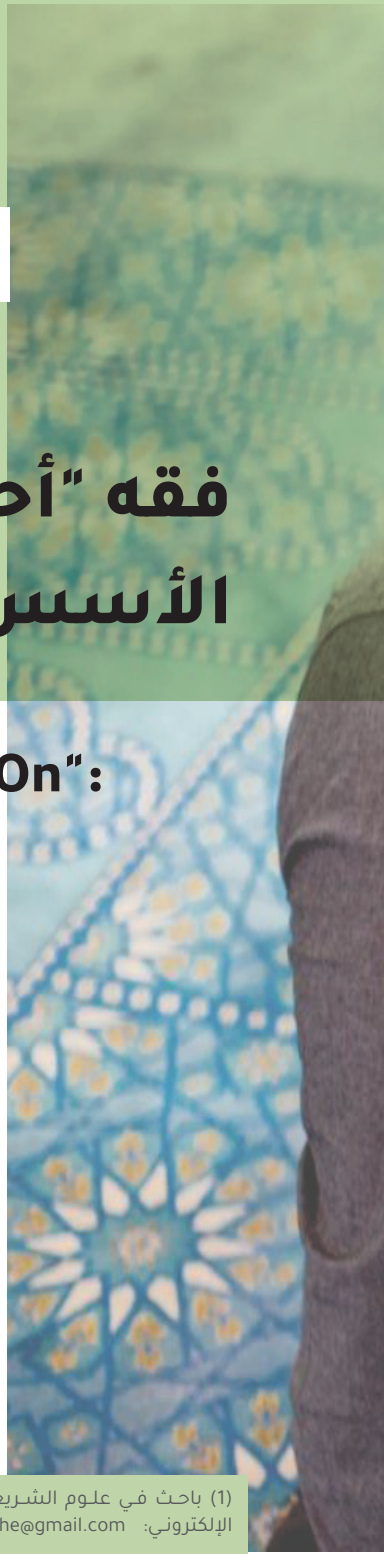
وبهذا يكون الفضاء العمومي أهم رافد من روافد التأسيس للاجتماع الإنساني المعاصر المتعايش في أمن وسلام بالدفع قدمًا نحو التقدم والحداثة الإنسانية التي تحترم في الإنسان إنسانيته وكرامته وتعزز تميزه الإيجابي عن كل ما سواه.

البيبليوغرافيا:

- الأدب المفرد: محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري (ت: 256هـ)، تحقيق: سمير بن أمين الزهيري: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى: 1419 هـ/ 1998م.
- الإهانة في عهد الميغا إمبريالية: الدكتور المهدي المنجرة، المركز الثقافي العربي،

الدار البيضاء المغرب، الطبعة الخامسة 2007م.

- التراث والمعاصرة، الدكتور أكرم ضياء العمري، كتاب الأمة، سلسلة كتب تصدر عن رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية في دولة قطر، الطبعة الأولى: 1405هـ.
- الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى: 1422هـ.
- فتح الباري شرح صحيح البخاري: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، دار المعرفة - بيروت، 1379هـ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي؛ محب الدين الخطيب.
- الفضاء العام عند هابرماس بحث في المفهوم والتحولات التاريخية، للباحثة: نوار ثابت.
- الفضاء العمومي من هابرماس إلى نانسي فريزر للباحث المغربي رشيد العلوي بحث محكم، مؤسسة مؤمنون بلا حدود.
- المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت: 261هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي بيروت.
- مقال بعنوان: «الشبكات الاجتماعية والمجال العام بالمغرب: مظاهر التَّحكُّم والدَّمَقْرَطَة» ليحيى اليحياوي، مركز الجزيرة للدراسات، منشور بتاريخ: 8 نوفمبر 2015م.
- مقال بعنوان: «طبيعة الهوية الاجتماعية في ضوء النظريات السوسيولوجية» للباحث: حاتم حميد محسن، تاريخ 13/ أب/ 2018م
- مقال بعنوان: «هابرماس ومفهوم الفضاء العمومي»، نردين علوش، مجلة دراسات إنسانية واجتماعية، جامعة وهران، العدد 4 جانفي 2014م.
- مقال بمجلة الاستغراب بعنوان: «دور الدين في الفضاء العمومي، دراسة في تطور رؤية هابرماس الفلسفية، مشترك حسين غفاري معصومة بهرام، عدد صيف 2017م.
- مقال للدكتور محمد إكيج بعنوان: «الفضاء العمومي: مقاربة في الدلالات والتحول وضوابط التخليق» ضمن كتاب جماعي بعنوان الحريات الفردية في الفضاء العام، الأسس الفلسفية والمرجعية المؤطرة رؤى ومقاربات.



فقه "أحاديث الأخلاق": الأسس والمنطلقات

The jurisprudence of "Hadiths On": foundations and premises

محمد الريوش(1)

Mohammed Eriouiche

(1) باحث في علوم الشريعة الإسلامية، دكتوراه من جامعة القرويين/مؤسسة دار الحديث الحسنية (المغرب). البريد الإلكتروني: eriouiche@gmail.com

ملخص البحث:

لعل الحديثَ عن أخلاق إسلامية مجرداً عن تطبيقات عملية يبقى قليل الجدوى؛ إذ إن الدراسات التطبيقية المقارِنَة هي محك كل نظر يصبو إلى استنطاق النصوص الحديثية ووضعها في إطار عُدَّته قواعد علم أصول الفقه. ويعد فقه الحديثِ من الأبواب التي تحاول جاهدةً فك الإشكالات التي ظاهرها الاختلاف أو الكر على الشريعة بالبطلان وما هي من ذلك القبيل.

ولما كان معلومًا أن أحاديث الأحكام قد استرعت أنظار الفقهاء والمحدثين على السواء، فإن النظرة المعيارية إلى الأحكام من خلال مرقاتي: «الأمر والنهي» العمليين فقط، قد كانت سببًا في حصر أنظار الفقهاء قديمًا في الأحكام الشرعية في «الأمر والنهي» كحدود معيارية [أي: الوجوب والندب والإباحة والكراهة والحرمة] مما أدى إلى اختفاء الكثير من الأبعاد الأخلاقية والاجتماعية والنفسية التي تعبر تقصدُ إليها النصوص.

وللجواب عن هذا الإشكال فقد قُسِّم البحث إلى ثلاث محاور أساسية:

أولًا: فقه أحاديث الأخلاق وثنائية المنهج والأدوات.

ثانيًا: موضوعات فقه أحاديث الأخلاق: مداخل إشكالية.

ثالثًا: فقه أحاديث الأخلاق: محاولات عملية.

الكلمات المفتاحية:

أحاديث الأخلاق- أخلاق إسلامية- الأحكام- الفقه- الأخلاق.

Abstract:

Perhaps talking about Islamic morals abstracted from practical applications remains of little use, as applied comparative studies are the test of every view that aspires to interrogate the hadith texts and place them within a framework of several rules of jurisprudence. The jurisprudence of hadith is one of the chapters that try hard to solve the problems that appear to be the difference or the refutation of the Sharia with nullity and what is like that.

Since it is known that the hadiths of rulings have drawn the attention of jurists and hadith scholars alike, the normative view of rulings through my memorials: “the command

and the prohibition" is practical only, was a reason for restricting the attention of the jurists in the past to the legal rulings in "order and prohibition" as normative limits [i.e. : Obligation, scarcity, permissibility, hatred and sanctity] which led to the disappearance of many of the moral, social and psychological dimensions that the texts refer to. In order to answer this problem, the research was divided into three main axes:

First: The jurisprudence of hadiths on ethics and the duality of method and tools.

Second: Topics of jurisprudence hadiths of ethics: problematic approaches.

Third: The jurisprudence of hadiths on ethics: practical attempts.

Keywords: Ahadith of Ethics, Islamic morals, rulings, jurisprudence, Moral.

تمهيد:

لعل رصد بنية أخلاقية من خلال استكناه نصوص الحديث النبوي من المهمات التي تستلزم فحصًا عميقًا لأمور كثيرة؛ أولها النظر في نصوص الحديث النبوي من حيث اعتباره، من جهة، مصدرًا للتشريع مستقلًا أو تابعًا؛ ومن جهة أخرى فاعتبار الأبعاد الأخلاقية يعكس صورة عن الوظائف التي اختص بها النبي ﷺ. ولهذه الاعتبارات فقد أنفق كثير من العلماء جهدًا في انتقاء أحاديث موضوعها الأخلاق ومكارمها. وقد نكتفي ههنا بذكر نماذج لهذه الكتب كـ: «مكارم الأخلاق» لأبي بكر عبد الله ابن أبي الدنيا (ت: 281هـ) و«مساوئ الأخلاق ومذمومها» لأبي بكر محمد الخرائطي السامري (ت 327 هـ) و«تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق» لأبي علي مسكويه (ت 421هـ) و«الأخلاق والسير في مداواة النفوس» لأبي محمد بن حزم (ت 456 هـ) و«فصول الآداب ومكارم الأخلاق المشروعة» لأبي الوفاء بن عقيل البغدادي (ت 513 هـ)؛ والذي يلاحظ من خلال هذه المؤلفات وغيرها اعتناؤها بالجانب الوصفي حيث لم تسهم بوجه من الأوجه في تشييد منظومة نظرية للأخلاق، غير أن هذا لا يعني أن من ألف كتابًا في الأخلاق المستمدة من الحديث النبوي قد ذهل عن الأبعاد الأخلاقية ذات الطابع النظري جملة، بل قد كانت هناك محاولات وفذلكات نسبية تضمنتها كتب شروح الحديث لم تحُز اهتمامًا واسعًا. كما قد يجد القارئ المتتبع لفتح الباري مثلًا خلاصات نظرية متعلقة بفقهٍ استقرائي لأصول الأخلاق، كما في قوله مثلًا: «وغيره إنما كان من جمع الثلاث مستكملًا للإيمان؛ لأن مداره عليها؛ لأن العبد إذا اتصف بالإنصاف لم يترك لمولاه حقًا واجبا عليه إلا أدَّاه، ولم يترك شيئًا مما نهاه عنه إلا اجتنبه، وهذا يجمع أركان الإيمان وبذل

السلام يتضمن مكارم الأخلاق والتواضع وعدم الاحتقار ويحصل به التآلف والتحابب والإنفاق من الإقتار يتضمن غاية الكرم؛ لأنه إذا أنفق مع الاحتياج كان مع التوسع أكثر إنفاقًا والنفقة أعم من أن تكون على العيال واجبة ومندوبة أو على الضيف والزائر وكونه من الإقتار يستلزم الوثوق بالله والزهد في الدنيا وقصر الأمل وغير ذلك من مهمات الآخرة»[1].

ولعل مبعث انعدام الاهتمام بذلك أمور يمكن إرجاعها إلى أمرين أساسيين: الاسترسال والتجزيء؛ فأما الاسترسال فراجع إلى كون شرح حديث ما يعول فيه إلى حد كبير على بيان ما غمض أو استشكل وبسط ما أجمل من معاني المتون الحديثية. وبناء على ذلك فإن استخلاص بنية أخلاقية تصير محجوبة بما سواها؛ أما التجزيء فراجع إلى أن شرح حديث ما غالبًا ما لا يتناول القضايا الأخلاقية في صورة كلية؛ وإذ كان الأمر على هذا النحو فإن الحاجة -اليوم- غدت ماسة إلى كشف البنية الأخلاقية للأحاديث النبوية وفقهها، مراعاة لتجدد الحاجات الفكرية لدى -ما يسمي في تاريخ العلوم- جماعة العلماء le groupe des chercheurs[2].

ثم إن كشف البنية الأخلاقية الثاوية في مضمون الأحاديث النبوية وفقهها تدفعنا إلى التسليم بأمور وهي:

البنية الأخلاقية للسنة النبوية لا يمكن أن تكون مستقلة عن المعاني الأخلاقية التي تعد جزءًا من بنية ذهنية خاصة قوامها القرآن الكريم، ومن ثم فبعض المعاني الأخلاقية قد تكون ظلالًا للمعاني الأخلاقية الواردة القرآن الكريم. وعلى هذا فإن البحث في البنية الأخلاقية للأحاديث النبوية هو بالأساس يشكل جزءًا من تاريخ الفكر الأخلاقي الإسلامي والعربي، ومن ثم فالدعوة ماسة إلى تناول الأحاديث بالدراسة الموسعة والفاحصة على اعتبار أن البحث الأخلاقي جزئي فإن المعاني الأخلاقية تتسع بضمها إلى ما استُخلِص من القرآن الكريم في شكل منظومة أخلاقية (وتنبغي الإحالة بهذا الشأن إلى الأعمال العلمية التي احتوتها مجلة الأخلاق الإسلامية بريل في عددها الصادر سنة 2017).

البنية الأخلاقية للأحاديث النبوية تتجاوز النظرة المعيارية المتمثلة في الواجب والمندوب والمباح والحرام والمكروه؛ تتجاوزها إلى بنية عميقة تنقلنا من الاهتمام بالواجب إلى أخلاق الواجب ومن المندوب إلى أخلاق المندوب ومن المباح إلى أخلاق المباح ومن الحرام إلى أخلاق الحرام ومن المكروه إلى أخلاق المكروه ويمكن أن يضاف إليها أخلاق العفو وأخلاق خلاف الأصل وغيرها. وبناء على ما سلف؛ فإنه وتجاوزًا للنظرة الفقهية للأحكام الخمسة أو ما يسمى في المنطق بجهات الشرع أي معرفة «ما يجب وما يحل ويحرم... إلخ» سيكون النظر الاستعاضة عنه بما يجب

(1) فتح الباري لابن حجر، 83/1.

(2)Thomas Samuel Kuhn. 1970. 22.

أخلاقيا وما يحل أخلاقيًا وما يحرم أخلاقيًا... إلخ. وتقييد هذه الأحكام أو الجهات الشرعية بالأخلاق يؤسس لنا نظامًا وجوديًا، يبرز الباعث من الوجوب والحل والحرمة...إلخ. فالقانون في حد ذاته إما أن يطبق بالردع أو يطبق لما يجلبه للناس من غايات حميدة ومن مكارم أخلاقية، وأن يطبق بوجه الثاني أدعى.

البنية الأخلاقية للأحاديث النبوية هي بنية كلية، وهي ثمرة المعرفة الشرعية، بل وهي تجليها في الوجود؛ وقد عدَّ العز بن عبد السلام (ت 660هـ) هذا الضرب من ميراث النبوة الذي تناقله عنهم أضرب شتى من الناس؛ إذ «قد نال الأنبياء من ذلك [الفضائل بالمعارف والأحوال وما يتبعهما من الأقوال والأعمال] أفضل منال، فورث عنهم العارفون بعض المعارف والأحوال، وورث عنهم العارفون التقرب بالأقوال والأعمال، وورث عنهم الفقهاء التقرب بمعرفة الأحكام المتعلقة بالجوارح والأبدان، وورث عنهم أهل الطريقة الأحكام المتعلقة بالبواطن، وورث عنهم الزهاد الترك والإقلال، واختص الأنبياء بمعارف لا تدرك بنظر العقول لا بضرورتها، واختصوا بالأحوال المبنية على تلك المعارف، ولعل بعض الأولياء والأبدال ورثوا أشياء من ذلك.

إِلَى جَانِبِ كُلِّ هَذَا فَإِنَّهُ يَكُونُ لَزَامًا التذكِّيرُ بِأُمُورٍ أَسَاسِيَّةٍ هِيَ أَنَّ اِسْتِنْبَاطَ البِّنْيَةِ الأَخْلَاقِيَّةِ مِنْ خِلَالِ الأَحَادِيثِ النَّبَوِيَّةِ يُوَاجَهُ بِذَاتِ الأَسْئِلَةِ الَّتِي تُوَاجَهُ بِهَا السُّنَّةُ فِي أُصُولِ الفِقْهِ وذلك كَمَسْأَلَةِ اِسْتِقْلَالِيَّةِ السُّنَّةِ بِالتَّشْرِيعِ وَمَسْأَلَةِ الخَصَائِصِ النَّبَوِيَّةِ وَمَا هُوَ مِنْ قَبِيلِ الجبلةِ وَالطَّبِيعَةِ الإِنْسَانِيَّةِ وَمَا هُوَ مِنْ قَبِيلِ تَصَرُّفَاتِهِ بِالسِّيَاسَةِ وَغَيْرِهَا هذا بغض النظر عن القضايا المتعلقة بصحة السند وضرورة نقد المتن... إلخ. وَمِنْ ثَمَّ فَلَا مَنَاصَّ مِنْ إِعَادَةِ اِسْتِدْعَاءِ نَفْسِ الأَسْئِلَةِ.

أولًا: فقه أحاديث الأخلاق وثنائية المنهج والأدوات:

ينبغي الإقرار في البدء أن جدلية أسس ومنطلقات فقه أحاديث الأخلاق، ومن ثم تنزيلها تنزيلًا أخلاقيًا من الأمور التي تحمل في طياتها علامات إشكالية ذات أبعاد متنوعة؛ ذلك لأن النظر الأخلاقي في الحديث يستوجب فهمًا عميقًا لطبيعة علوم الحديث من جهات كثيرة كالنظر في تعلقه بالرواية وبالدراية وكذا تعلقه بالأحكام العملية وتعلقه بالأفعال النبوية. والسنة النبوية في ذلك تبع للقرآن من الغايات الأخلاقية حيث إن «القرآن الكريم أتى بالتعريف بمصالح الدارين جلبًا لها، والتعريف بمفاسدهما دفعًا لها... والسنة أتت بها تفريعًا على الكتاب وبيانًا لما فيه منها؛ فلا تجد في السنة إلا ما هو راجع إلى تلك الأقسام [أي الضروريات والحاجيات والتحسينيات]»[3]. غير أنّ هذا الأمر يضع الباحث أمام أسئلة ملحة

(3) الموافقات، الشاطبي، 346/4.

تنبه لها الفقهاء والمحدثون على السواء تتعلق بإشكالية يمكن تسميتها بإشكالية **المنهج والأدوات** التي يمكن أن يتعاطى بها الباحث أثناء دراسة النصوص الحديثية بغية استكناه معانيها وسبر أغوارها؛ ذلك أن النظر في أحاديث الأخلاق هو نظرٌ فقهي غير مستغن بشكل ما من الأشكال عن النظر الحديثي؛ للجواب عن ذلك نقول:

المنهج: جرت عادة الباحثين توصيف منهج المحدثين بكونه «نقديًا». ولعل من ألطف العبارات الدالة على الخطوات النقدية لعلم الحديث ما تضمنته ترجمة لفصل من فصول مقدمة ابن الصلاح المعنونة بـ «معرفة صفة من تقبل روايته ومن ترد روايته، وما يتعلق بذلك من قدح وجرح وتوثيق وتعديل»[4]. ومعنى ذلك أن المعرفة التي تكتسب بالنظر والاستقراء والتتبع لمن تقبل روايته وترد وكذا المعرفة الدقيقة لما يقدح أو يجبر النصوص بعضها مع بعض؛ وعلى هذا الأساس فإن المنهج الحديثي منهج يعتمد أسسًا ومنطلقاتٍ معيارية في تصنيف الأحاديث من جهة قبولها وردها، وبيان ذلك فيما يلي:

1 - إنّ من أهمّ ميزات العلوم التي لها تعلق بالوحيين أن المختصين فيها قد اهتموا اهتمامًا كبيرًا بضوابط التلقي؛ والتي كان شاغلها الأساس هو كيف نتلقى الوحي؟ وقد قسم حجة الله الدهلوي (ت 1176هـ)، كيفيات التلقي هاته إلى قسمين قسم تلقي ظاهر والثاني تلقي دلالة؛ وجعل تلقي الظاهر معرفة المتواتر وغير المتواتر ودرجاته. أما ما وصفه بتلقي الدلالة هو ما رآه الصحابة أفعال النبي ﷺ فاستنبطوا من الوجوب وغيره، وعلى رأس هذه الصحابة عمر وَعلي وَابْن مَسْعُود وَابْن عَبَّاس رَضِي الله عَنْهُم[5]. إلا أن على الطريقين اعتراض خاص؛ فالاعتراض على طريق التلقي الأول فقد كان من جهة الخلل الذي يدخل في الرواية بالمعنى من التبديل، ولا يؤمن من تغيير المعنى، أو ما كان الأمر في واقعة خاصة، فظنه الراوي حكمًا كليًا، ومنه ما أخرج فيه الكلام مخرج التأكيد؛ ليعضوا عليه بالنواجذ، فظن الراوي وجوبًا أو حرمة، وليس الأمر على ذلك - فمن كان فقيهًا، وحضر الواقعة استنبط من القرائن حقيقة؛ وأما الاعتراض على طريق التلقي الثانية فيدخل فيها قياسات الصحابة والتابعين واستنباطهم من الكتاب والسنة، وليس الاجتهاد مصيبًا في جميع الأحوال، وربما كان لم يبلغ أحدهم الحديث، أو بلغه بوجه لا ينتهض بمثله الحجة، فلم يعمل به، ثم ظهر جلية الحال على لسان صحابي آخر بعد ذلك. **ولما كان الأمر ونفهم لما كان نظر المحدثين قد انصب بشكل مباشر كذلك وجب على الخائض في الفقه أن يكون متضلعًا من كلا المشربين، ومتبحرًا في كلا المذهبين، وكان أحسن شعائر الملة ما أجمع عليه جمهور الرواة وحملة العلم،**

(4) مقدمة ابن الصلاح، عتر، ص104.

(5) حجة الله البالغة، 228/1.

وتطابق فيه الطريقتان جميعًا، وَاللّٰه أعلم[6].

وقد أدى تشبع المحدثين بالمنهج النقدي إلى حصول ملكة أو حساسية نقدية بها يتم النظر في الحديث النبوي من حيث قبوله أو رده؛ ومثال ذلك ما نُسِبَ لأحد أصحاب ابن مسعود وهو الربيع بن خثيم حيث قال: «إن من الحديث حديثًا له ضوء كضوء النهار نعرفه به، وإن من الحديث حديثًا له ظلمة كظلمة الليل نعرفه بها»[7]؛ وذلك لا يتأتى بتشرب القواعد المنهجية التي عن طريقها فهم ترتسم صورة عن طبيعة الأحاديث ومعدنها؛ وينبني على هذا أن الناظر في أحاديث الأخلاق ينبغي أن لا يتصدر لهذا النظر إلا وقد اقترب من هذا المستوى المنهجي النقدي، وقد أحسن البُلقيني حين اعتبر أن الناقد المتبحر بمثابة إنسان: «خدم إنسانًا سنينَ، وعرف ما يحب وما يكره، فجاء إنسان ادعى أنه يكره شيئًا يعلم ذلك أنه يحبه؛ فبمجرد سماعه يبادر إلى تكذيب من قال إنه يكرهه»[8].

2 - لا غرابة أن نجدَ الخطيب البغدادي قد سمى كتابه بـ «**الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع**» الذي بث خلاله مجموعة من الأخلاقيات والآداب التي ينبغي على الراوي مجموعة من القواعد التي ينبغي أن يتحلى بها المحدث والراوي؛ إذ «والواجب أن يكون طلبة الحديث أكمل الناس أدبًا، وأشد الخلق تواضعًا، وأعظمهم نزاهة وتدينًا، وأقلهم طيشًا وغضبًا، لدوام قرع أسماعهم بالأخبار المشتملة على محاسن أخلاق رسول الله ﷺ وآدابه وسيرة السلف الأخيار من أهل بيته وأصحابه، وطرائق المحدثين، ومآثر الماضين، فيأخذوا بأجملها وأحسنها، ويصدفوا عن أرذلها وأدونها» ؛ علم الحديث شريف يناسب مكارم الأخلاق[9].

على القبول والرد فقد وضعوا لذلك ضوابط للاستدلال بها [قواعد الاستدلال]؛ ومن الضوابط التي تعد مراعاتها مهمة في فقه أحاديث الأخلاق وهي علم العلل وعلم مختلف ومشكل الحديث ونقد المتن.

الأدوات:

والمقصود بها الأدوات التي ينظر من خلالها للأحاديث النبوية ذات البعد الأخلاقي. ولن نجانب الصواب إذا قلنا إنّ جهدًا علميًا رائدًا قام به العلامة ابن قيم الجوزية (ت 751هـ) في كتابه «المنار المنيف في الصحيح والضعيف»؛ ومأتى الريادة فيه أنَّه حاول وضع قواعد عامة تؤسس للباحثين نظرةً فاحصة يتم من خلالها تمييز المردود والمقبول، وقد احتل الفصل السادس (**الذي يعدُّ الأصل لما يتفرع من الكتاب الفصول**) من الكتاب أمور كليةً لسنا في حاجةٍ إلى إعادة استدعائها خلال نظرنا الأخلاقي في الأحاديث فحسب، بل نحن في حاجة إلى إعادة إنتاجها والسير على منوالها

(6) حجة الله البالغة، 228/1-229.
(7) معرفة علوم الحديث، الحاكم، ص62.
(8) تدريب الراوي 276/1.
(9) التقريب والتيسير للنووي ص79.

بشكل نستوفي به غاياتنا الحضارية؛ وعلى ذات النهج نرى أن من الأدوات المعرفية التي ينبغي النظر من خلالها أحاديث الأخلاق الأمور الآتية:

التوجيه الأخلاقي في فقه الحديث.

تدل الكثير من الأحاديث على أن من مَهَّمات النبوة تتميم الأخلاق التي وضع لبناتها الأنبياء من عهد آدم؛ وقد عبر عن ذلك شراحُ الحديث مرارًا عديدة وفي مواطن متنوعة عن هذا المعنى وفيما يلي جردٌ لبعض عباراتهم في وضع توجيه أخلاقي للأحاديث:

أ. النموذج الأول: أورد ابن العربي في «المسالك» مسألة الرضاع نبّهَ فيها إلى أنه: «يستحب للأم أن ترضع ولدها، فإنه روي أن رسول الله -ﷺ- قال: «ليس لبن يرضع به الصبي أعظم بركة عليه من لبن أمه»، ولذلك كانت المطلقة أحق برضاع ولدها بما ترضعه غيرها، ويكره الظؤورة[10] من اليهود والنَّصارى، لما يخشى أن تطعمهم الحرام، أو تسقيهم الخمر. ويكره رضاع الحمقاء، وذات الطباع المكروهة، لما روي أن رسول الله -ﷺ - قال: «الرضاع يغير الطباع»[11].

قال عبدُ الملك: ولذلك كانت العرب تسترضع أولادها في أهل بيت السخاء، أو بيت الوفاء، أو بيت الشجاعة، وما أشبه ذلك من الأخلاق الكريمة[12].

نلاحظُ من خلال هذا النموذجِ أن الالتفات في فقه الأحاديث إلى **المعهود من الأخلاق** يعدُ توجيهاً لمعاني الأحاديث بشكل دقيق؛ ويتأكدُ ذلك من خلال الالتفات إلى أحد مسلكي العلة.

ب. النموذج الثاني: أورد القاضي عياض في إكمال المعلم بفوائد مسلم مسألة فقهية تتعلق بالضيافة من حيث وجوبها أو استحبابها أو غير ذلك، غير أن الاستناد فيها إلى الأخلاق ينبه على ضرورة التوجيه الأخلاقي للأحاديث: وقوله: «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه جائزته»، قالوا: وما جائزته يا رسول الله؟ قال: «يومه وليلته، والضيافة ثلاثة أيام، وما كان وراء ذلك فهو صدقة»: أي من كان يؤمن بالله فليكن من خلقه إكرام الضيف. وأجمع العلماء على أنها من مكارم الأخلاق وسنن الشريعة. واختلفوا في وجوبها فأكثرهم على ما ذكرناه وحكى الليث أنه حق واجب، وقيل عنه: واجب ليلة واحدة. وقال الشافعي: **الضيافة على أهل البادية والحاضرة حق واجب من مكارم الأخلاق**، وهذا كما قالت الجماعة. وقال مالك وجل أصحابه: ليس على أهل الحضر ضيافة لوجود الأسواق لما يشترى، والمنازل حيث

(10) الّتي تُرضِع ولد غيرها.

(11) رواه القضاعي من طريق ابن الأعرابي في مسند الشهاب (35) عن ابن عبّاس مرفوعًا، قال عنه ابن حجر في لسان الميزان: 3/ 173 «وفيه انقطاع».

(12) المسالك في شرح موطأ مالك، 687/5.

ينزل في القرى. وقال ابن عبد الحكم: هي على الحاضر والبادى[13].

ج. النموذج الثالث: وفي حديث في فتح مكة أورد النووي على شرحه لمسلم حديثًا استخلص منه أمور أخلاقية قال في قول الراوي: «(وفدنا إلى معاوية ﷺ وفينا أبو هريرة فكان كل رجل منا يصنع طعامًا يومًا لأصحابه فكانت نوبتي) فيه دليل على استحباب اشتراك المسافرين في الأكل واستعمالهم مكارم الأخلاق، وليس هذا من باب المعارضة حتى يشترط فيه المساواة في الطعام وأن لا يأكل بعضهم أكثر من بعض بل هو من باب المروءات ومكارم الأخلاق، وهو بمعنى الإباحة فيجوز وإن تفاضل الطعام واختلفت أنواعه ويجوز وإن أكل بعضهم أكثر من بعض لكن يستحب أن يكون شأنهم إيثار بعضهم بعضًا[14].

قصدية الامتثال:

يقصد بالامتثال في أصل اللغة احتذاء الأمر وطاعته[15]، وهو في اصطلاح أهل الأصول أمور نورد منها ما أورده العطار في حاشيته: «الأول: أنهم فسروا الامتثال بالإتيان المأمور به على وجهه أي كما أمر به... الثاني: أن يكون الامتثال أي قصده من مقتضى التكليف... الثالث: اعتبار قصد الامتثال في الخروج عن عهدة النهي وإن اعتبر في حصول الثواب»[16]. ومسألة الامتثال من القضايا التي أسسها الغزالي ودعمها الشاطبي في مواضع كثيرة من موافقاته؛ أما الغزالي فأدرجه في الركن الرابع من الكتاب، وهو المتعلق بالمحكوم فيه أي الفعل، وذكر من شروطه: «كونه معلوما للمأمور معلوم التمييز عن غيره حتى يتصور قصده إليه، وأن يكون معلومًا كونه مأمورًا به من جهة الله تعالى **حتى يتصور منه قصد الامتثال**، وهذا يختص بما يجب فيه قصد الطاعة والتقرب[17].

وأما الشاطبي، فقريبة من هذا المعنى وهي رائجة على ألسنة المقاصديين وملخصها في مقدمة كتاب المقاصد؛ ويجدر بنا هنا الإشارة إلى نص بديع أورده ابن القيم في مدارج السالكين حيث قال في الدرجة الثالثة من المقاصد في المنازل والتي ترجمها **بقصد الاستسلام لتهذيب العلم وقصد إجابة داعي الحكم، وقصد اقتحام بحر الفناء**، قال: «فإن للحكم في كل مسألة من مسائل العلم مناديًا ينادي للإيمان بها علمًا وعملًا، فيقصد إجابة داعيها. ولكن مراده بداعي الحكم: الأسرار والحكم الداعية إلى شرع الحكم، فإجابتها قدر زائد على مجرد الامتثال؛ فإنها تدعو إلى المحبة والإجلال والمعرفة والحمد. فالأمر يدعو إلى الامتثال وما تضمنه من الحكم، والغايات تدعو

(13) إكمال المعلم بفوائد مسلم، 21/6.
(14) شرح النووي على مسلم، 131/12.
(15) مختار الصحاح ص290، الكليات، ص583

(16) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، 1/ 98.
(17) المستصفى، ص69.

إلى المعرفة والمحبة»[18]، ومن هذا الاستطراد كله، ينبغي الإشارة إلى أن التعامل مع أحاديث الأخلاق مؤذن بتصحيح القصد فيها، وأن بناء العلاقة الأخلاقية وجعلها سلوكاً لا بد فيه من استحضار قصد الامتثال.

التوجيه العمراني:

ويقصد به الأثر الذي تتركه الأخلاق في المجتمع والناس. إذ معلوم أن النظر الاستنباطي لأحاديث الأخلاق يغطي جوانب عدة من الأحاديث النبوية؛ فهي تغطي صفاته الخلقية ﷺ وأقواله وأفعاله وتقريراته، ومن ثم فاستثمارها ينبغي أن يكون على مستوى يقصد منه استنباط الأسس النبوية في الفكر العمراني؛ وسواء من ذلك البنية التحتية أو البنية الذهنية للمجتمع. فمن حيث البنية التحتية فبناء مجتمع المدينة يعد نموذجا حيًا من النماذج التي تدل على أن الفكرة لا يمكنُ أن تنبت إلا في حاضنة ترفل في الأمن والطمأنينة. أما من حيث البنية الذهنية فإن نموذج المؤاخاة بين الأنصار والمهاجرين تعد تنظيمًا مجتمعيًا يدل على إعطاء القيمة المثلى لما هو إنساني.

(18) ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق: رضوان جامع رضوان، مؤسسة المختار، القاهرة. ط1، 2001م، 124/1.

ثانيا:
موضوعات فقه أحاديث الأخلاق: مداخل إشكالية:

لما كانت موضوعات الأخلاق عامةٌ ومندرجة في سلم الأحكام الشرعية من الواجب نزولًا عبر المندوب والمباح إلى المكروه فالحرام فإن النظر العلمي حسب هذا السلم تعتريه مجموعة من الإشكالات النظرية، تمت الإشارة إليها فيما يلي:

المدخل التخصصي:

لا شك أن الاشتغال بعلم الحديث قد أضحى مظنة إلغاء النظر المذهبي الذي يعدّ حاضنة للأنساق الاستنباطية؛ مما يجعل الاستغناء عنه مشكلًا لاستنباط المعاني الأخلاقية من الأحاديث. ومن ثم فإن التخصص في الحديث ينبغي أن ينشأ ضمن الرؤية المذهبية المفتوحة فهمًا واستدلالًا؛ لأجل ذلك فقد وجدنا علماء الحديث قديمًا يحثون على ذلك فهذا علي بن المديني يقول: «التفقة في معاني الحديث: نصف العلم ومعرفة الرجال: نصف العلم... وقال أيضًا: تركت من حديثي مائة ألف حديث منها ثلاثون ألفًا لعباد بن صهيب[19]». وقد أورد في هذا المعنى الحاكم أحاديث تعزز هذا الفهم،

(19) سير أعلام النبلاء، 107/9.

ومن ذلك حديث مالك عن ابن شهاب: « «إِنَّ هَذَا الْعِلْمَ أَدَبُ اللَّهِ الَّذِي أَدَّبَ بِهِ نَبِيَّهُ ﷺ، وَأَدَّبَ النَّبِيُّ ﷺ أُمَّتَهُ بِهِ , وَهُوَ أَمَانَةُ اللَّهِ إِلَى رَسُولِهِ لِيُؤَدِّيَهُ عَلَى مَا أُدِّيَ إِلَيْهِ فَمَنْ سَمِعَ عِلْمًا فَلْيَجْعَلْهُ أَمَامَهُ حُجَّةً، فِيمَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ نَبِيِّهِ»[20] ومن ذلك حديث آخر يظهر براعة امتزاج الفقه بالحديث، يقول ابن شهاب: «حدثني أبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام، أن أباه قال: سمعت عثمان بن عفان، يقول: «اجتنبوا الخمر فإنها أم الخبائث» وذكر الحديث بطوله، قال ابن شهاب: « في هذا الحديث بيان أن لا خير في خل من خمر أفسدت حتى يكون الله يفسدها عند ذلك يطيب الخل، ولا بأس على امرئ أن يبتاع خلًا وجده من أهل الكتاب ما لم يعلم أنها كانت خمرًا، فتعمدوا إفسادها بالماء، فإن كان خمرًا عمدوا ليكون خلًا؛ فلا خير في أكل ذلك. قال ابن وهب: وسمعت مالكًا يقول: سمعت ابن شهاب سئل عن خمر جعلت في قلة، وجعل معها ملح وأخلاط كثيرة، ثم جعل في الشمس حتى عاد مريًا يصطبغ به، قال ابن شهاب: شهدت قبيصة بن ذؤيب ينهى أن يجعل الخمر مريًا إذا أخذ وهو خمر»[21].

المدخل التجزيئي:

الناس في القول في الدين على فرق كثيرة: بعضها يهيمن عليه فكر تجزيئي، يبحث لكل واقعة عن نص بخصوصها وهذه ظاهرية واضحة؛ وفريق ثان يهيمن عليه فكر يحصر الدين في كليات ومبادئ عامة دون الالتفات إلى الجزئيات وهذا يتناسى ما للخصوصيات من مغزى في الشريعة إذ إن الشرع - كما يقول ابن دقيق العيد (ت702هـ) - «أخرج بعض الجزئيات عن الكليات لمصلحة تخصها، أو تعبدا فيجب اتباعه»[22]؛ وفريق ثالث يُعْمِل الكلي ولا يهمل الجزئي حسب ما تقتضيه أصول الفقه من قواعد؛ وهذا هو الصواب إنه ديدن الصحابة الكرام والتابعين وأرباب المذاهب المعتبرة؛ لأنهم: استعانوا بالآثار «فجمعوها وفحصوها، وانتقدوا ما انتقدوا منها، وبينوا ما يصلح للدلالة وما فيها قادح، ومارسوا كيفية اندراج الجزئي في الكلي، والخاص تحت العام، وقاسوا لنظيره والشبيه على شبيهه، وصيروا هذه الأصول علومًا وصناعات تحتاج لمزيد الممارسات، لتنضبط بذلك الفقه وينتظم أمر الاجتهاد الذي يتوقّف عليه تقدم الأمة وصون حقوقها»[23].

(20) معرفة علوم الحديث للحاكم، ص63

(21) معرفة علوم الحديث للحاكم، ص63

(22) إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام ابن دقيق العيد، مطبعة السنة المحمدية، د.ت، 107/2.

(23) الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي محمد الحجوي الثعالبي (ت 1376هـ)، دار الكتب العلمية -بيروت- لبنان، ط:1/ 1995م: 278/1.

إذا اتضح هذا القدر فلنوضح المقصود بكل خصيصة من الخصائص سالفة الذكر:

أولًا: خصيصة الاستيعاب:

والمقصود بالاستيعاب الامتداد في جميع فروع الشريعة وجزئياتها، بحيث يصير اللامتناهي متناهيا من حيث المعنى؛ لأن الجزئي يعود إلى كلّيّه ويندرج تحته اندراجًا من جهة الاشتراك.

وقد ذكر الغزالي تحريرًا قويًا ﷺ في الباب الرابع في الاستدلال المرسل وقياس المعنى: «وتمسك الشافعي -ﷺ- بثلاث مسالك أحدها الاسترواح إلى سيرة الصحابة ﷺم وفي التعبير عنه ثلاث صيغ: أحدها: أنهم استرسلوا على الفتوى، وكانوا لا يرون الحصر، والنصوص ومعانيها لا تفي بجملة المسائل فلا بد من المصير إلى المصالح في كل فتوى. الثانية: أن الأصول إن كانت محصورة فلا تفيد إلا وقائع محصورة فإن المحصور لا يستوفي ما لا يتناهى، وإن لم تكن محصورة فقد انسل الأمر عن الضبط وصار الأمر فوضى بين العقلاء لا مرد له، فلا فرق بين خروجه عن الضبط به أو بانتشار المصالح. الثالثة: أنهم أعني الصحابة ﷺم على طول زمانهم كانوا يقيسون ولا يعرفون رد الفروع إلى الاصول ولو كانوا يعتقدون ذلك لاعتنوا به ثم كانوا يرسلون الأقيسة من غير تكلف جمع واعتبار. قال القاضي في الجواب: لعلهم كانوا يعتمدون معاني يعلمون أن أصول الشريعة تشهد لها، وإن كان لا يعينونها كالفقيه يتمسك في مسألة المثقل بقاعدة الزجر فلا يحتاج إلى تعيين أصل. فأجيب عنه: بأنه لو كان كذلك لا شك أن يصنفوا الأصول ويميزوا ما يعقل عما لا يعقل مع شدة اعتنائهم بتمهيد قواعد الشرع، والذي نراه أن هذا في مظنة الاحتمال والاحتكام عليهم بعد تمادي الزمان لا معنى له»[24].

ومصداق ذلك أحاديث كثيرة، نكتفي منها بما أخرجه البخاري في صحيح عن أنس بن مالك أن رسول الله ﷺ قال: «ما من مسلم يغرس غرسًا، أو يزرع زرعًا، فيأكل منه طير أو إنسان أو بهيمة، إلا كان له به صدقة»[25].

وهذه كلية تستوعب جميع الجزئيات في عدم القول بدون علم.

ثانيًا: خصيصة الاستمرارية:

ومعنى ذلك أن الكلي دائم مستمر مطرد؛ وفي هذا السياق يقول الشاطبي: «العلم بها مستفاد من الاستقراء التام الناظم لأشتات أفرادها، حتى تصير في العقل مجموعة في كليات مطردة، عامة، ثابتة غير زائلة ولا متبدلة، وحاكمة غير محكوم عليها، وهذه خواص الكليات العقليات»[26].

(24) المنخول، ص457.

(25) أخرجه البخاري (2320)، وأخرجه مسلم عن جابر بن عبد الله تحت رقم (1553).

(26) الموافقات، 108/1.

ثالثًا: خصيصة التجرد:

ومعنى كون الكليات مجردة أن ليس متعلقة بجزئية دون أخرى بل هي مستوعبة لكل الفروع والجزئيات[27]؛ ومثالًا لذلك نسوق كلية كما في الحديث الصحيح «لا ضررَ ولا ضِرارَ؛ وللرجلِ أنْ يضعَ خشبَهُ في حائطِ جارِهِ» قال ابن عبد البر في هذا الحديث: «وروى زياد عن مالك قال تفسير ذلك أن يجد في الأول الذي حائطه أقرب إلى الماء يجري الماء في ساقيته إلى حائطه بقدر ما يكون الماء في الساقية إلى حد كعبيه فيجزئه كذلك في حائطه حتى يرويه، ثم يفعل الذي يليه كذلك ثم الذي يليه كذلك ما بقي من الماء شيء قالك وهذه السنة فيهما وفيما يشبههما مما ليس لأحد فيها حق معين الأول أحق بالتبدئة، ثم الذي يليه إلى آخرهم رجل»[28].

رابعًا: خصيصة الإجماعية والقطعية:

لا بُدَّ في الكلي أن يكون قطعيًا لسببين، أولًا: لكونها مؤلفا من جزئيات كثيرة؛ ثانيا: لكونه مجمعًا عليه إجماعا لا نزاع فيه؛ وفي هذا السياق يورد الغزالي نصًّا قيمًا في مسألة الإكراه على القتل يقول: «أجمعت الأمة على أنه لو أكره شخصان على قتل شخص لا يحل لهما قتله، وإنه لا يحل لمسلمين أكل مسلم في المخمصة، فمنع الإجماع من ترجيح الكثرة. أما ترجيح الكلي فمعلوم إما على القطع، وإما بظن قريب من القطع يجب اتباع مثله في الشرع، ولم يرد نص على خلافه بخلاف الكثرة؛ إذ الإجماع في الإكراه وفي المخمصة منع منه»[29].

وكون الكلي قطعيًا دليل على أنه لا يتعرض إليه الخلاف رأسًا، بل الخلاف في طرق وكيفيات الاستنباط والتنزيل كما يقول الطاهر بن عاشور: «الخلاف الحاصل بين علماء الإسلام ليس اختلافًا في أصول الشريعة، فإنها إجماعية، وقد أجمعوا على أنهم يريدون تحقيقها، ولذلك اتفقت أصولهم في البحث عن مراد الله تعالى وعن سنة رسوله للاستدلال عن مقصد الشارع وتصرفاته، واتفقوا في أكثر الفروع، وإنما اختلفوا في تعيين كيفية الوصول إلى مقصد الشارع، وقد استبرأوا للدين فأعلنوا جميعًا أن لله تعالى حكمًا في كل مسألة، وأنه حكم واحد، وأنه كلف المجتهدين بإصابته وأن المصيب واحد، وأن مخطئه أقل ثوابًا من مصيبه، وأن التقصير في طلبه إثم. فالاختلاف الحاصل بين علمائنا اختلاف جليل المقدار موسع للأنظار[30]».

(27) الكليات الشرعية في السنة من خلال سنن أبي داود، عبد الإله القاسمي، دار الكلمة للنشر والتوزيع، ط 2013، ص48.

(28) الاستذكار 190/7.

(29) المستصفى، ص180.

(30) التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور (ت 1393هـ)، الدار التونسية للنشر - تونس، سنة النشر: 1984 هـ: 311/2.

خامسًا: خصيصة العقلانية:

ذلك لأن العقلانية من الأمور المتفق عليها وحيث إن «أشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع واصطحب فيه الرأي والشرع، وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل فإنه يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل، فلا هو تصرف بمحض العقول بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول ولا هو مبني على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد»[31].

سادسًا: خصيصة المرونة:

والمقصود بالمرونة أنه يمكن استدعاؤها حسب ظروف الإعمال وتقليب النظر في الوقائع من خلالها. ولا أدل على ذلك من قيام مجموعة من القواعد متعلقة بتغير الزمان والمكان والحال والأعراف ومن ذلك مراعاة مراتب الضروري والحاجي والمستجدات.

مدخل الخصوصيات:

من الأمور التي يحضر فيها النظر الأخلاقي مسألة الخصوصيات: فإذا سلمنا أن الإسلام إنما كان للناس كافةً، **فكيف يمكن التعامل مع السنة التي يُدّعى فيها أن بعض أحاديثها خاصٌ بفئة من الناس دون أخرى**؟ الجواب عن هذا الإشكال يدفعنا إلى استحضار بعض المسلمات: أولًا: أن الخصوصيات لا تتعلق بمجال العقائد؛ إذ إننا لا نعرف حديث ادعيت فيه الخصوصية يلامس مسألة عقدية؛ ثانيًا: أن الخصوصيات التي تمّ ادعاؤها كشهادة خزيمة بشهادة الرجلين في حادثة اشتراء النبي ﷺ للفرس ورضاع الكبير فمسائل خاصة لا يجري فيها القياس، وإنما ينبغي اعتبارها نوعًا من الاستثناء من قاعدة عامة؛ ومن شروط الاستدلال بالأصل أو البناء عليه أو استثماره أن لا يكون معدولا به عن سنن القياس كما هو لدى الأصوليين: «أن لا يكون حكم الأصل معدولا به عن سنن القياس، أي لا يكون على خلاف قاعدة مستقرة في الشرع، ولا يكون مما لا يعقل حكمته، كقبول شهادة خزيمة وحده والحكم به، فإنه على خلاف قاعدة الشهادة التي استقرت في الشرع، ولم يعقل حكمته، وكأعداد الركعات، ومقادير الحدود والكفارات. فإنها وإن لم تكن على خلاف قاعدة مستقرة في الشرع، لكنها لا تعقل حكمتها»[32]. وفي هذا المعنى يقول ابن السمعاني: «وثبت بالنص قبول شهادة خزيمة بن ثابت وحدة وكان مخصوصا بذلك وقد اشتهر من الصحابة بهذه الفضيلة فلا يجوز إبطال هذا التخصيص بالتعليل وكذلك حل للنبي ﷺ تسع نسوة إكراما له فلا يجوز تعليله ولهذا ثبت بالنص أن البيع يقتضي محلا مملوكا معلوما مقدورا على تسليمه وجوز التسليم في الدين بالنص وجاء النص بشرطه بالأجل فلا يجوز إبطال التخصيص بالتعليل»[33].

(31) المستصفى، ص4.

(32) بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، 19/3.

(33) قواطع الأدلة في الأصول، 113/2.

ومن خلال هذه المداخل الثلاث الإشكالية يكون النظر في المنهجي التي من خلال الاهتمام بها يكون وضع أحاديث الأخلاق في وضعها المنضبط، والذي يسمح لنا ببناء منظومة أخلاقية إسلامية.

ثالثًا: فقه أحاديث الأخلاق: محاولات عملية:

إن محاولات فقه الحديث واستخلاص الأبعاد الأخلاقية منها رأسًا، لا زال من البحوث العلمية التي لم تنضج بشكل عام. صحيح أن الدرس المقاصدي قد حاول، إلاّ أن من طرق الكشف عن المقاصد الاستقراء، الشيء الذي يجعل السنة لا تستغني عن القرآن في الدرس المقاصدي والعكس صحيح؛ وتتجلى العلاقة بينهما في أمور منها، **أولًا**: الشريعة مبناها على الكتاب والسنة ولا ينبغي إغفال أحد الشقين؛ و**الثاني** السنة مبينة المراد من الكتاب؛ و**الثالث** أن النبي ﷺ أعلم الناس بمقاصد القرآن[34]. هذا، في حين النظر الأخلاقي نظرٌ مستقلٌ في الحديث النبوي غير أنه يمشي في ظل القرآن؛ واستقلاليته نابعة من كون الأبعاد الأخلاقية يمكن رصدها وتتبعها ثم عرضها على الكتاب من جهة كلية، في حين الأبعاد المقاصدية لا يمكن رصدها باستقلال وأن تنضم إلى نصوص القرآن، لتشكل نموذجًا خاصًا. وبناء على ذلك فإن استثمار الأحاديث أخلاقيًا يمر بمسلكين اثنين:

المسلك الأول: وهو طريق من ألف في السنن وأحكام الحديث: حيث جرت عادة المؤلفين الالتفات إلى كتب الأحكام باعتبارها التعبير الفقهي الواضح عن الأحاديث الأصول التي يرجع إليها في الاستنباط والاستدلال؛ فلو اطلعنا على كتاب عمدة الأحكام من كلام خير الأنام للحافظ عبد الغني المقدسي لألفيناه مرتبا كتابه على كتب، جاءت كما الآتي:

[كتاب الطهارة - كتاب الصلاة - كتاب الزكاة - كتاب الصيام - كتاب الحج - كتاب البيوع - كتاب الوصايا - كتاب الفرائض -كتاب النكاح - كتاب الطلاق - كتاب اللعان - كتاب القصاص - كتاب الحدود - كتاب الأيمان والنذور - كتاب الأطعمة - كتاب الأشربة - كتاب الأشربة - كتاب اللباس - كتاب الجهاد - كتاب العتق.]

المسلك الثاني: وهو طريق من ألف فيما يسمى في مناهج التصنيف بالجوامع، والتي تشمل أبوابًا ثمانية وهي: العقائد، والأحكام، والتفسير، والسير، والآداب، والفتن، وأشراط الساعة، والمناقب.

فأي المسلكين جدير بالنظر والاهتمام؟ الجواب عن هذا السؤال يؤدي بنا إلى القول إن الأخلاق تكتسب بعدًا شاملًا في الدين؛ لأنها تدخل في معنى الكلي... ومن ثم فإنّ حصر استنباطها من مجال دون آخر قد يغيب عن عنا

(34) مقاصد السنة النبوية غير التشريعية، عبد الباري بن أوانج، مجلة التجديد، المجلد 22 العدد 44 - 2018.

النظرة الشمولية للأخلاق، ومن ثم فإن فقهها يبقى منحصرًا... إذ كما سبق وأشرنا إلى أن البنية الأخلاقية للأحاديث النبوية تتجاوز النظرة المعيارية المتمثلة في الواجب والمندوب والمباح والحرام والمكروه؛ تتجاوزها إلى بنية عميقة تنقلنا من الاهتمام بالواجب إلى أخلاق الواجب ومن المندوب إلى أخلاق المندوب ومن المباح إلى أخلاق المباح ومن الحرام إلى أخلاق الحرام ومن المكروه إلى أخلاق المكروه؛ فإننا في هذا المستوى نرى أن الناظر **في الأخلاق من خلال الحديث النبوي أن يتجاوز أحاديث العقائد إلى أخلاق العقائد ويتجاوز أحاديث الأحكام إلى أخلاق الأحكام ويتجاوز أحاديث التفسير إلى أخلاق الأحاديث المفسرة ومن أحاديث السير إلى أخلاق السير ويتجاوز النظرة الوعظية في أحاديث الآداب والفتن وأشراط الساعة والمناقب إلى الأخلاق الكلية الحاضنة لها والتي يمكنها أن تؤسس صورة للمنظومة الأخلاقية للحديث**.

وعلى ذلك يصير رسم خارطة موضوعية لأخلاق الأحاديث من الأمور التي تميز الشريعة الإسلامية؛ ولبيان ذلك نجرد مجموعة من النماذج الأخلاقية من بعض الأبواب التي ذكرناها في المسلك الثاني أعلاه، معتمدين في ذلك على كتاب فتح الباري نموذجًا:

أخلاق العقائد:

يشير أرباب العقائد إلى أن المعرفة والفهم ينعكس أثره على العبد حيث يتجلى في سلوك ما من التصرفات، يقول العز بن عبد السلام: «وأما الخوف والرجاء فإن الخوف صدر على ملاحظة العقوبات والرجاء صدر عن ملاحظة المثوبات، وتعلقا بما صدرا عنه فانحطا عن التعظيم والإجلال بمرتبتين، وكذلك رتبة المحبة الصادرة عن ملاحظة الإنعام والأفضال منحطة عن رتبة المحبة الصادرة عن ملاحظة الكمال والجمال، لصدور تلك المحبة عن ملاحظة الأغيار، وصدور محبة الإجلال عن ملاحظة أوصاف الجمال والكمال، والتعظيم والمهابة أفضل من المحبة الصادرة عن معرفة الجلال والجمال لما في المحبة من اللذة بجمال المحبوب، بخلاف المعظم الهائب فإن الهيبة والتعظيم يقتضيان التصاغر والانقباض، ولا حظ للنفس في ذلك فخلص لله وحده..»[35].

وهذا جارٍ في الآيات والأحاديث على حد سواء. وقد أورد الحافظ ابن حجر في شرح حديث البخاري: حدثنا قتيبة، قال: حدثنا الليث، عن يزيد بن أبي حبيب، عن أبي الخير، عن عبد الله بن عمرو، أن رجلًا سأل رسول الله ﷺ: أي الإسلام خير؟ قال: «تطعم الطعام، وتقرأ السلام على من عرفت ومن لم تعرف» ... قال الحافظ: وهذا يجمع أركان الإيمان وبذل

(35) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، 32/1.

السلام يتضمن مكارم الأخلاق والتواضع وعدم الاحتقار ويحصل به التآلف والتحابب والإنفاق من الإقتار يتضمن غاية الكرم؛ لأنه إذا أنفق مع الاحتياج كان مع التوسع أكثر إنفاقا والنفقة أعم من أن تكون على العيال واجبة ومندوبة أو على الضيف والزائر وكونه من الإقتار يستلزم الوثوق بالله والزهد في الدنيا وقصر الأمل وغير ذلك من مهمات الآخرة وهذا التقرير يقوي أن يكون الحديث مرفوعًا؛ لأنه يشبه أن يكون كلام من أوتي جوامع الكلم والله أعلم»[36].

أخلاق الأحكام:

أورد الحافظ ابن حجر في شرح حديث البخاري ترجمته باب من صلى جماعة بعد ذهاب الوقت وهو باب فقهي فحواه هل يقتضي استدراك الفوائت الترتيب بينها؟ وقال الشافعي لا يجب الترتيب فيها، واختلفوا فيما إذا تذكر فائتة في وقت حاضرة ضيق، هل يبدأ بالفائتة وإن خرج وقت الحاضرة، أو يبدأ بالحاضرة، أو يتخير؛ فقال بالأول مالك، وقال بالثاني الشافعي وأصحاب الرأي وأكثر أصحاب الحديث، وقال بالثالث أشهب؛ وقال عياض: محل الخلاف إذا لم تكثر الصلوات الفوائت؛ فأما إذا كثرت فلا خلاف أنه يبدأ بالحاضرة واختلفوا في حد القليل فقيل صلاة يوم وقيل أربع صلوات، وفيه جواز اليمين من غير استحلاف إذا اقتضت مصلحة من زيادة طمأنينة أو نفي توهم، وفيه ما كان النبي ﷺ عليه من مكارم الأخلاق وحسن التأني مع أصحابه وتألفهم وما ينبغي الاقتداء به في ذلك، وفيه استحباب قضاء الفوائت في الجماعة وبه قال أكثر أهل العلم...»[37].

أخلاق التفسير:

وههنا تكون العودة إلى أخلاق القرآن؛ لأن معناها موجود في السنة؛ ومثال ذلك ما حكاه القسطلاني من طريق ابن جرير وابن أبي حاتم: لما أنزل الله على نبيه -ﷺ- {خذ العفو} الآية قال رسول الله -ﷺ-: «**ما هذا يا جبريل» قال: إن الله أمرك أن تعفو عمن ظلمك، وتعطي من حرمك وتصل من قطعك**». وهو مرسل له شواهد من وجوه أخر كما قاله **الحافظ ابن كثير، وهو مطابق للفظ؛ لأن وصل القاطع عفو عنه، وإعطاء من حرم أمر بالمعروف، والعفو عن الظالم إعراض عن الجاهل، فالآية مشتملة على مكارم الأخلاق فيما يتعلق بمعاملة الناس، ولذا قال جعفر الصادق: ليس في القرآن آية أجمع لمكارم الأخلاق منها**. قال بعض الكبراء: الناس رجلان محسن فخذ ما عفا لك من إحسانه ولا تكلفه فوق طاقته، ومسيء فمره بالمعروف فإن تمادى على ضلاله واستعصى عليك واستمر في جهله فأعرض عنه فلعل ذلك يردّه كما قال تعالى: ﴿ٱدۡفَعۡ بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ﴾ [المؤمنون: 96][38].

(36) فتح الباري لابن حجر، 82/1.

(37) فتح الباري لابن حجر، 70/2.

(38) إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، 132/7.

خاتمة:

وفي ختام هذا البحث ينبغي التنبيه إلى كون البحث في أصول الأخلاق المستنبطة من الحديث النبوي تبعث على تحقيق بناء متكامل للمنظومة الأخلاقية الإسلامية؛ ولن يتم ذلك إلا بإنشاء مشروع علمي يستقري نصوص الأحاديث النبوية في المصنفات الطوال ويعيد تمحيصها واستخراج دررها.

البيليوغرافيا:

العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة - بيروت، 1379، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب.

عادل فاخوري، الرسالة الرمزية في أصول الفقه، دار الطليعة - بيروت، الطبعة الثانية، أغسطس 1990م.

عز الدين بن عبد السلام، أبو محمد (ت 660هـ)، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، راجعه وعلق عليه: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة، ط/ 1414هـ - 1991م.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى (ت 790هـ)، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الطبعة الأولى 1417هـ - 1997م.

معرفة أنواع علوم الحديث، ويُعرف بمقدمة ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، أبو عمرو، تقي الدين المعروف بابن الصلاح (ت643هـ)، تحقيق: نور الدين عتر، دار الفكر- سوريا، دار الفكر المعاصر - بيروت، سنة النشر: 1406هـ - 1986م.

الدهلوي، الشاه ولي الله (ت 1176هـ)، حجة الله البالغة، تحقيق السيد سابق، دار الجيل، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: 1426هـ - 2005م.

السيوطي، جلال الدين (المتوفى: 911هـ)، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، تحقيق: أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، الناشر: دار طيبة.

الخطيب البغدادي (ت463هـ)، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، تحقيق د. محمود الطحان، الناشر: مكتبة المعارف - الرياض.

القاضي أبو بكر بن العربي المعافري (ت 543هـ)، المسالِك في شرح مُوَطَّأ مالك قرأه وعلّق عليه: محمد بن الحسين السُّليماني وعائشة بنت الحسين السُّليماني، دَار الغَرب الإسلامي، الطبعة: الأولى، 1428هـ - 2007م.

عياض بن موسى السبتي، أبو الفضل (ت 544هـ) إكمال المعلم بفوائد مسلم، المحقق: الدكتور يحْيَى إِسْمَاعِيل، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، الطبعة: الأولى، 1419هـ - 1998م.

النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف (ت 676هـ) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الثانية، 1392.

الرازي، زين الدين (ت 666هـ)، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت - صيدا، الطبعة: الخامسة، 1420هـ - 1999م.

الكفوي، أبو البقاء (ت 1094هـ) الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، المحقق: عدنان درويش - محمد المصري، مؤسسة الرسالة - بيروت.

الغزالي أبو حامد، (المتوفى: 505هـ) المستصفى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1413هـ - 1993م.

العطار، حسن بن محمد (ت 1250هـ) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، دار الكتب العلمية.

ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق: رضوان جامع رضوان، مؤسسة المختار، القاهرة. ط1، 2001م.

سير أعلام النبلاء، الذهبي، شمس الدين (ت 748هـ)، دار الحديث- القاهرة، الطبعة: 1427هـ2006-م.

ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، مطبعة السنة المحمدية، د.ت.

الحجوي الثعالبي، محمد (ت 1376هـ)، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، دار الكتب العلمية -بيروت-لبنان، ط:1 - 1995م

الغزالي أبو حامد، (ت 505هـ)، المنخول من تعليقات الأصول، حققه وخرج نصه وعلق عليه: الدكتور محمد حسن هيتو، الناشر: دار الفكر المعاصر- بيروت لبنان، دار الفكر دمشق - سورية، الطبعة: الثالثة، 1419هـ - 1998م.

القاسمي، عبد الإله، الكليات الشرعية في السنة من خلال سنن أبي داود، دار الكلمة للنشر والتوزيع، ط 2013.

محمد الطاهر بن عاشور (ت 1393هـ)، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر - تونس، سنة النشر: 1984هـ.

القسطلاني، أبو العباس، شهاب الدين (ت 923هـ)، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، الطبعة: السابعة، 1323هـ.

الدهلوي، الشاه ولي الله (ت 1176هـ)، حجة الله البالغة، تحقيق السيد سابق، دار الجيل، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: 1426هـ - 2005م.

ابن عبد السلام، عز الدين (ت 660هـ) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، راجعه وعلق عليه:

طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة، طبعة، 1414هـ - 1991م.

الخطيب، أبو بكر البغدادي (ت 463هـ) الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، المحقق: د. محمود الطحان، مكتبة المعارف - الرياض.

شرح علل الترمذي، زين الدين بن رجب الحنبلي (ت 795هـ)، تحقيق همام عبد الرحيم سعيد، مكتبة المنار - الزرقاء - الأردن، ط:1، 1407هـ - 1987م.

تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي للإمام السيوطي، تحقيق الشيخ عبد الوهاب عبد اللطيف، الطبعة الثانية: 1399 هـ - 1979م.

مقاصد السنة النبوية غير التشريعية، عبد الباري بن أوانج، مجلة التجديد، المجلد 22 العدد 44 - 2018.

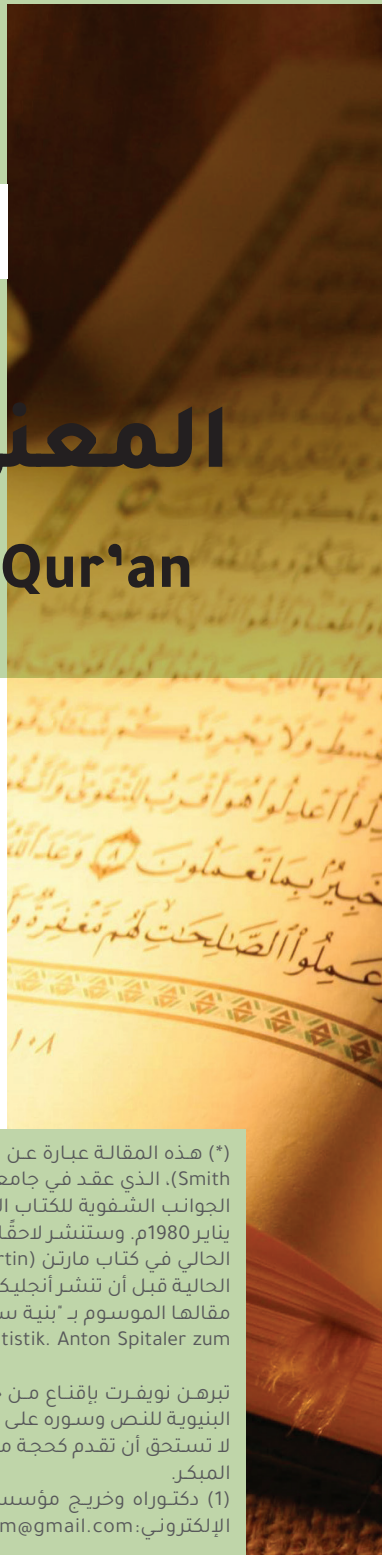
Kuhn Th., The structure of scientific révolutions, 1962. Traduction : Kuhn Th., La structure des révolutions scientifiques, Paris, Flammarion, 1970.

https://philosciences.com/philosophie-et-societe/113-paradigme-scientifique-thomas-kuhn

ترجمات
Translations

مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ
مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِىٓ أَخْدَانٍ ۗ وَمَن يَكْفُرْ
بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُۥ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٥﴾
١٠٧

Translations | ترجمات



المعنى المبكر للقرآن*

The Earliest Meaning of the Qur'an

ويليام غراهام
William Graham

ترجمة
بدر الحاكيمي[1]
Badr Elhakimy

(*) هذه المقالة عبارة عن نسخة منقحة من ورقة قدمتها في مؤتمر تكريم ويلفريد كانتويل سميث (Wilfred Cantwell Smith)، الذي عقد في جامعة هارفارد في شهر يونيو 1979م. قدمتها تقريبًا في شكلها الحالي كجزء من ورقة أطول على الجوانب الشفوية للكتاب المقدس في مؤتمر حول "الإسلام وتاريخ الأديان"، الذي عقد في جامعة ولاية أريزونا في شهر يناير 1980م. وستنشر لاحقًا نسخة منقحة وموسعة من هذه الورقة الأخيرة تتضمن أجزاء صغيرة وملخصًا لحجج المقال الحالي في كتاب مارتن (Martin) الصادر سنة 1984 بعنوان: الإسلام وتاريخ الأديان (دار جامعة ولاية أريزونا). كتبت المقالة الحالية قبل أن تنشر أنجليكا نويفرث دراستها المثيرة الموسومة بـ: دراسات حول نظم السور المكية (برلين، 1981) وكذلك مقالها الموسوم بـ "بنية سورة يوسف".
Zur Structur der Yusuf-Sure", in W. Diem and S. Wild, ed. Studien aus Arabistik und Semitistik. Anton Spitaler zum siebzigsten Geburtstag (Wiesbaden: Harrassowitz, 1980) pp. 123152-.
تبرهن نويفرت بإقناع من خلال إصرارها على الطابع الأساسي للقرآن بوصفه نصا متلوًا ((Rezitationstext ومقاربتها البنيوية للنص وسوره على الحاجة إلى معرفة الوظيفة الشفهية والقرائية للقرآن. يبدو أن هذه المقالة في شكلها الأصلي لا تستحق أن تقدم كحجة مكملة لمركزية هذه الوظيفة الشفهية والقرائية في الإسلام المتأخر فقط، بل حتى في الإسلام المبكر.

(1) دكتوراه وخريج مؤسسة دار الحديث الحسنية- جامعة القرويين. باحث في الدراسات القرآنية. (المغرب). البريد الإلكتروني: badr.modem@gmail.com.

عادةً ما يستعمل طلبة الإسلام والمسلمون أنفسُهُم المصطلحَ العربي «قرآن» كاسم عَلَم مُعرَّف بـ«أل» للدلالة على القرآن[1]. ويقصدون به المدونة المجموعة والمكتوبة من الوحي الذي تلقاه محمد من الله على الهيئة الحالية التي جمعه وَرَتَّبَهُ بها القراءُ الأوائل الثقات أو حملة القرآن الذين عاشوا حتى عهد الخليفة الثالث عثمان (23/635 - 644/656)[2].

وعُرف الوحي منذ ذلك الوقت بأنه **نص مدون**، وسُمِّيَ بـ **القرآن** أو بـ **الكتاب**. ويُصْطَلَحُ عليه في الاستعمالِ التقليدي بـ **«ما بين الدفتين»**[3]، ويُفهم في الإسلام لاهوتيًا بوصفه **كلام الله** المحفوظ في أم الكتاب، والمكتوب في المصاحف للاستعمال البشري. وبهذه الطريقة يَعدُّ المسلمون **القرآنَ** كلامَ الله الأخير الموجه إلى البشرية؛ ويقصدون به **الوحي المكتوب** الذي لا يُصحح **كتب** الله السابقة التي لم يحفَظها أهل الكتاب السابقين من اليهود والمسيحيين فقط، بل يتجاوزها أيضًا.

ومن الواضح أنَّ مصطلحَ **قرآن** المرادف للمصحف هو أساسًا استعمال جاء بعد عثمان، أو قطعًا استعمالٌ بعْدَ محمد. إذ لم يكن مصطلحُ **قرآن** المتداول يدل على المجموعة الكاملة **للوحي المجموع في مصحف** قبل تدوين النص المُتَلَقَّى أو على الأقل عند توقف الوحي الحيوي مع وفاة محمد[4]. وهذا لا ينفي وجود بعض الإشارات في القرآن نفسه إلى المفهوم المتطور للوحي المدون من خلال استعمال ألفاظ مثل القرآن والكتاب، غير أنها لا تؤكد إلا على خطأ يكمن في **إعادة قراءة** المعنى المادي المتأخر (المصحف) لهذه المصطلحات في الاستعمال القرآني أو في استعمالات نصوص الحديث الأخرى. فلا يدل مصطلح القرآن في الأصل، كما سنرى أدناه، على المجموعة الكاملة للوحي الذي تلقاه محمد من الله، ولا يدل أيضًا على **الكتاب** بوصفه نصًا مدونًا.

إن الاعتبارَ الأول المهم في فهم المعنى المُبَكر للقرآن عند المسلمين هو أن عملية الوحي الإلهي لم يفهمها النبي والصحابةُ والأجيالُ اللاحقة المتعددة من المسلمين بطريقة ثابتة، بل بطريقة حيويةٍ نسبيًا. وبما أن الوحي الفردي كان يسمى على ما يبدو بـ«آية» أو «قرآن»، ويكتسي منزلة خاصة، ويتميز عن

(1) يستثنى من ذلك العنوان الآتي: «قرآن كريم» بالتنكير الذي يظهر على كثير من الطبعات (بدلًا من القرآن الكريم)، وكأنه اقتباس من الآية 77 من سورة الحديد.

(2) هذا التفسير لتاريخ نشأة النص القرآني المُتَلَقَّى يُعْزَى عموما إلى الدراسات غير الإسلامية الحديثة، وكذلك العلماء المسلمين. وقد هاجمه جذريا في الزمن الراهن من دون إقناع عدة علماء وأشهرهم جون وانسبورو وجون بورتون في كتابيهما:

John Wansbrough, Quranic Studies: Sources and Methods or Scriptural Interpretation (Oxford, 1977); and John Burton, The Collection of the Qur'an (Cambridge, 1977).

(3) محمد بن إسماعيل البخاري، **الصحيح**، 9 أجزاء (بيروت، د. ت) 66: 16؛ أحمد بن حنبل، **المسند**، 6 أجزاء (القاهرة، 1895/1313) ج. 1، ص 415.

(4) Buhl, "Koran", ***EI***, II, 1063b.

مناقشته لهذه النقطة هي الأوضح في كتاباته؛ لكن انظر كتاب:

Theodor Nöldeke, ***Geschichte des Qorans*** (2 voll. rev. by F. Schwally. Leipzig, 1909-19)[Hereafter "Nöldeke-Schwally"], I, 31-34.

كلام محمد الخاص منذ البداية، فقد وجدت ألفاظ وحي إلهية أخرى متداولة منذ البداية؛ بل يبدو أن عمليةَ الوحي نفسها التي تلقى من خلالها الرسول القرآن كانت متعددة وداخلية أو نفسية خلافا للتفسير اللاهوتي المتأخر. لقد كان محمد في اتصال دائم مع الله، ومِن ثَمَّ لم يتوقف الهدي الإلهي إلا مع التلاوات الرسمية المعروفة باسم «القرآن» وحده. وتعد هذه الصورة للوحي في الإسلام المبكر خلفية مهمة لإنجاز دراسة فاحصة للمعنى الأول لمصطلح القرآن[5].

فما الخاصيةُ المميزةُ للقرآن عن كلام النبي أو الكلام الإلهي الآخر غير القرآن؟ قد يكمنُ مفتاحُ هذا السؤالِ في نص إسلامِي متأخِر يتعلقُ بأحَدِ أهَم أنْوَاع كَلَام الله غير القرآن المُسمى بـ «الحديث القدسي»[6].

يُذكَرُ هذا النص في أقْدَمِ الأعمالِ الموجودةِ في كتبِ علومِ القرآنِ،[7] وهو مُحَاولَةٌ لتمييزِ الحديثِ القدسِي المُسَمى قطعا بـ«الوحي والتنزيل»، عن الوحْي القرآني في حَد ذاته. إذ يُعَرِّفُ الحَدِيثُ القُدْسِي بأنه:

« حُكْمٌ حَكَمَ به الله وأوحاه وأنزله، ولا تجوز تلاوة شيء منه في الصلاة؛ إذ لم ينزل بالنظم الذي نزل به سائر القرآن، الذي أُمِرْنَا بتلاوته، وكتابته في المصاحف، ونقلَهُ إلينا العامة عن العامة»[8].

وتُضِيفُ النقاشاتُ اللاحقةُ حول الموضوع نفسه فرقا آخر، وهو أن القرآن لفظ من الله، أما الحديث القدسي فرواية محمد لكلام الله حسب معناه فقط. وهذا يدل على أن القرآن وحده من يتصف بالإعجاز[9]، غير أن النصّ المذكور أعلاه لا يُشيرُ إلا إلى منحى لاهوتي بدلًا من المنحى الوظيفي؛ ومن ثم سأسعى من خلال هذا المنحى الأخير إلى فهم أوضح للمعنى الأصلي لمصطلح القرآن في الاستعمال الإسلامي؛ وهو طابع القرآن بوصفه وحيًا يتميز بنظْمٍ خاصٍّ مُخصص للقراءة في العبادة التي تميزه عن بقية النصوص الأخرى. لقد أضحى القرآن بطبيعة الحال متميزًا من الناحيةِ اللاهوتيةِ بطرق مختلفة (مثل إعْجَازِه وعَدَم خَلْقِهِ) عن جميع الخطابات الأخرى، غير أن الاتجاه السائد في كل من الدراسات الإسلامية في العصور الوسطى والدراسات الغربية المعاصرة (بتأثير من توجه فلسفي يوناني؟) الذي يعطي الأسبقية لمكانته الوجودية أو **الجوهرية**، بوصفه خطابَ اللهِ المفارق لخاصيتهِ الوظيفية التعبدية، ينأى من وجهة نظري عن كون القرآن قوة فاعلة في حياة المسلمين المبكرة والمتأخرة.

(5) لعرض مفصل لهذه الأفكار، انظر كتاب:
William A. Graham, ***Divine Word and Prophetic Word in Early Islam*** (The Hague, 1977), esp. Part I.

(6) فيما يتعلق بهذه الأحاديث، انظر: المصدر نفسه، وخاصة الجزء الحادي عشر الموسوم بـ: «الحديث القدسي».

(7) **كتاب المباني** لمؤلف مجهول (كُتِبَ عام 425/ 1033) حققه أرثر جفري (Arthur Jeffery) في كتاب بعنوان: **مقدمتان في علوم القرآن** (القاهرة: 1954) ص 5 - 250.

(8) Ibid., p. 89.

(9) لوصف هذه النقاشات المتأخرة، بما في ذلك وصف ابن خلدون، انظر:
W. Graham, ***Divine Word and Prophetic Word***, pp. 56-62

فلم يكن المصطلحُ العربي «**قرآن**» متداولًا قبل القرآن نفسه[10]. وتُقدِّمُ المصادرُ الإسلامية معان واشتقاقات أصلية متعددة، تنحصر في ثلاثة أصول:

أولاها: أنه صيغة خاصة بدون جذر، جُعل عَلَمًا للدلالة على الكتاب المقدس العربي كما أطلق اسمُ التوراةِ للإشارةِ إلى اليهودِ، والإنجيلِ للإشارة إلى المسيحيين[11]؛

ثانيها: أنه مصدر غير مهموز، قرَان، مشتق من الفعل قَرَنَ[12]؛

ثالثها: مصدر مهموز «قرآن» مشتق من الفعل قَرَأَ، ويدل إما على جَمَعَ[13] أو «تلا وقرأ بصوت عالٍ»[14].

(10) A. Jeffery, ***The Foreign Vocabulary of the Qur'an*** (Baroda, 1938), p. 233.

(11) جلال الدين السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، ج. 2 (القاهرة: 1370/1951) ص 50 - 51، مستشهدًا بالبيهقي والخطيب بوصفهما مصدرين أساسين. راجع:
Jeffery, ***Foreign Vocabulary***, p. 234, n. 1

(12) السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، ج. 1، ص 51، مستشهدًا بالأشعري بوصفه أحد هؤلاء العلماء الذين رجحوا هذا الاشتقاق، راجع:
A. Jeffery, ***Foreign Vocabulary***, p. 233.

(13) **تفسير** محمد بن جرير الطبري، ج. 1، تحقيق: محمود محمد شاكر ومحمود أحمد شاكر (القاهرة: د. ت) ص 95- 96.
E. W. Lane, ***An Arabic Lexicon***, vol.8 (London, 1863-93), VII, 2502; Noldeke- Schwally, I, 31-32
انطلاقًا من هذا المعنى للجذر، بمعنى انقباض الرحم، اشتُق لفظ قرء (ص 2: 228)؛ راجع أدناه، ص 28.

(14) فَسَّرَه الطبري في تفسيره، ج.1، ص 94، بالتلاوة والقراءة؛ راجع:
Lane, ***Lexicon***, VII, 2502.
انظر أيضًا ما نبهني إليه زميلي وولفارت هاينريش (Wolfhart Heinrichs)، أنه من المعقول على الأقل أن يكون معنى «قرأ» قد تطور عن معنى «جمع» دون أي تأثير خارجي، قارن أيضًا الفعلين اللاتيني (Legere) والألماني (Lesen)، اللذين يدلان على المعنى نفسه.
Personal Communication, September 1979.

وقد رجَّحَت الدراساتُ اللغوية الحديثة الاشتقاقَ الأخيرَ، وأكدت بقوة على أولويةِ معنى «تلا، وقرأ بصوت عال» على أي معنى حرفي صامت أو معرفي بَحْت للفعل « قرأ»[15].

ويتقوى هذا الترجيح الثالث للفعل **قرأ** أيضا بالتأثير المحتمل على الحقل الدلالي للفعل ومشتقاته من الاستعمال السرياني المسيحي؛ إذ يدل فعل ق- ر- أ في السريانية على «**دعا، ونادى**» ثم«**تلا، وقرأ بصوت عال** [النصوص الكتابية خاصة]».[16] والأهم من ذلك هو استعمال الصيغة الأساسية قريانا **(qeryānā)** خاصة للدلالة على **القراءة التعبدية** و**الشفوية** من الكتاب المقدس **(lectio, ἀνάγνωσις =)** وللدلالة على مقطع يتلى من الكتاب المقدس **lectio, periocha,)**

(15) يتفقُ أكبرُ العلماء على هذا المعنى. ويرى ماير (Meyer) أن المعنى الأصلي للفعل «قرأ» هو قراءة شيء مكتوب، انظر:
E. Meyer, ***Ursprung und Geschichte der Mormonen***, 1912 and K. Dyroff, "Zu Sure 96, 1-5", MVAG, XXII, 1917, pp. 178-180.
غير أن كثيرًا من العلماء رفضوا رأيه بإقناع، انظر:
J. Pedersen, Der Islam, V, 110- 115. See also Nöldeke-Schwally, 1, 31-34, 78-82; Jeffery, ***Foreign Vocabulary***, p. 233; Josef Horovitz, ***Koranische Untersuchungen*** (Berlin and Leipzig, 1926), pp. 74-76 ; and C. Snouck Hurgronje, Mekka, vol. II (The Hague, 1889), p. 225, n. I, and «Une nouvelle biographie de Mohammed», RHR, XXX, 61-62, 154-155.

(16) Cf. R. Payne Smith, ***Thesaurus Syriacus***, 2 voll. (Oxford, 1883-1901), II, 3715 f

(= locus leganda, ἀνάγνωσμα, περιοχή)[17]. وقد أكَّد على علاقة صيغة المصدر **قران** بغير همز بـ مصطلح قريانا السرياني تقريبًا جميع علماء القرآن في الغرب، غير أنهم لم يشيروا إلى أي مصدر سرياني أو دليل تاريخي واحد قبل الإسلام يشير إلى الاستعمال الشعائري المسيحي[18]. ولكن يمكن إثبات هذا الدليل اليوم بوضوح في المخطوطات السريانية الشعائرية في القرنين السادس والسابع الميلاديين[19]، وهو ما يُؤيد حجة التأثير التاريخي هنا على الاستعمال العربي، وعلى المعنى **الشفوي الصوتي** للفظ العربي. لكن يجب التأكيد على أن استعمال صيغة **قران** لا تشير هنا إلا إلى تأثير مسيحي سرياني **محتمل** على المعنى العربي لمصطلح **قرآن**، وهو قطعًا اقتراض غير مباشر (ربما اقْتُرِضَ من صيغة المصدر قريان)[20].

ولا مناص من الإشارة أيضا إلى تأثير ثانٍ **مرجوح** و**محتمل** أيضا على المعنى والدلالات الخاصة بمصطلح «قرآن» في التداول الإسلامي الأصلي، وهو تأثير الصيغ العبرية المتصلة بالجذر ق- ر- أ. إذ يرادف التداول اليهودي الحاخامي لـ قريا (q'rā'ī) و (miqrā) استِعْمَالَي قريانا (qeryānā) بين المسيحيين السريان المذكورين أعلاه[21]. يستعمل لفظ ميقرا (Miqrā') أيضًا بوصفه مصطلحًا تلموديًا للدلالة على الكتاب المقدس بأكمله[22]، وهو مصطلح «يؤكد على كل من الأسلوب

(17) Ibid., II, 3716b,
يذكر بايني (Payne) عددًا من الموارد التي ورد فيها لفظ (قريان) بالمعنى الأول في المصادر المسيحية قبل الإسلام، بدءًا من تيموثاوس الأول، 4: 13، وعدة مواضع ورد فيها بالمعنى الثاني في المصادر المبكرة مثل تعليق القديس كيريل (C'yril) على إنجيل لوقا. ومع ذلك، فإن الفحص الفوري لهذه الموارد لا يثبت بوضوح استعمال اللفظ باعتباره مصطلحًا تقنيًا في السياق التعبدي.

(18) يستشهد الجميع عمومًا إما ببعضهم أو بمراجع ثانوية أخرى أو يقدمون هذا الرأي بناء على انتمائهم اللغوي، مثل:
A. Mingana, "Syriac Influence on the Style of the Kur'dn", Bull. J. Rylands Lib., XI (1 927), 88, n. 1; Nöldeke- Schwally, I, 33-34; Julius Wellhausen, "Zum Koran", ZDMG, LXVII (1913), 634; F. Buhl, EI, II, 1063b; Tor Andrae, Mohammed sein Leben and sein Glaube (Göttingen, 1932), p. 79; Horovitz, Der Islam, XIII, 66-67; Richard Bell, The Origin of Islam in Its Christian Environment (London, 1926), pp. 90-91 ; Rudi Paret, Mohammed und der Koran, 2nd ed. (Stuttgart, 1957),p p. 53-54; and Jeffery, Foreign Vocabulary, p . 234.

(19) أخبرني ألفورد ولش (Alford T. Welch)في اتصال شخصي في السادس والعشرين من شهر مارس، عام 1980م، بأن سيباستيان بروك (Sebastian Brock) من جامعة أكسفورد قد استشهد له بمواضع محددة من النصوص التعبدية ورد فيها مصطلح «قريانة» في القرنين السادس والسابع الميلاديين، مثل القراءة يوم الأدعية (Qeryänäd -yöm bii'awätä) والقراءة يوم خميس الصعود (Qeryânâ d-suläqeh d-miran). وقد أثبتُّ ذلك شخصيًا مع الأستاذ بروك (Brock) منذ شهر أكتوبر، عام 1982م.

(20) صيغة المصدر **فعلان** كافية للقول بأن **قريان** هو المصطلح الذي اقترض منه مباشرة «قرآن،» كما ذكرني بذلك زميلي (W. Heinrichs) في اتصال شخصي. راجع أيضًا على سبيل المثال المصادر الآتية: رضوان وحرمان ونسيان.

(21) J. Horovitz, "Qur'ān", in ***Der Islam***, XIII I (1923) p. 67. لم يميز هوروفيتز (Horovitz) بين المُصطلحين، بل سماهما معا قراءة الكتاب المقدس (Schriftverlesung)، ويرى نولدكه وشفالي في الجزء الأول من كتابهما ص 32، أن لفظ مقرا (miqra) يأتي للدلالة إما على أجزاء من الكتاب المقدس أو الكتاب المقدس بأكمله. ويرى جيفري في كتابه «المفردات الأجنبية، ص 234 أن كلا من مراتشي (Marracci) وغايغر (Geiger) دافعا عن الأصل العبري لمصطلح القرآن، لكنه يختار المصطلح السرياني. لقد اقتنعتُ بأهمية هذين الاستعمالين اليهوديين لفهم الخلفية التاريخية، خاصة بعد الاطلاع على جزء من ورقة لم تنشرها الباحثة جوديث فيغنر (Judith Wegner). وهي باحثة في مدرسة القانون بهارفرد، وناقشت معها ورقتها والورقة الحالية في شهر نونبر، عام 1979م. ومع ذلك، ترى أن التأثير اليهودي يمكن البرهنة عليه.

(22) D. Künstlinger, "Kitāb und Ahlu-l-kitāb", RO, IV (1928) p. 239, and "Die Namen der 'Gottes-Schriften' im Qorān", RO, XIII (1937), 76, n. 2. Cf. Nöldeke-Schwally. I, 32; EJ, IV, 816

الصوتي للدراسة والدور المركزي الذي لعبته قراءة الجمهور للكتب المقدسة في طقوس اليهود»[23]. ورغم أن صيغة مصطلح **قرآن** تختلف عن صيغة المصطلح العبري؛ وهو ما ينفي الاقتراض المباشر من العبرية، إلا أن هذين الاستعمالين اليهوديين إلى جانب المصطلح المسيحي قد يؤثران على معنى القرآن في التداول العربي.

ومهما يكن أصلُ المصطلح الذي يفضله المرء، فأثر الأدلة واضح في جانب واحد: وهو فهم مصطلح القرآن على أنه قراءة الكتاب المقدس أو تلاوته مثل قراءة اليهود والمسيحيين لكتبهم في البيئة العربية[24]. وبغض النظر عن تاريخه اللغوي، فمصطلح «قرآن» يشير في هذه الحالة إلى كل من يرى أن هذه الألفاظ كانت تُقدَّم على أنها كلام الله المقدس لتلاوته في العبادة. ففي المحيط العربي في القرن السابع الميلادي، كانت هذه التقاليد الدينية القديمة (وربما التقاليد الزرادشتية) واضحة جداً؛ إذ لم يكن مصطلحُ **كتاب** الذي يُتلى في الشَّعَائِر والعبادات وثيقة مقروءةً بصمت، بل كان خطابًا مقدسًا يقرؤه المرءُ بصوت عال ويُصْغي إليه بخشوع.

لقد أمسَى هذا الأمرُ واضحًا أكثر عندما يتذكَّرُ المرءُ، بغض النظر عن العلاقةِ الطبيعيةِ للتلاوة الشفهية بالخطاب المقدس، أنَّ «الكتبَ» لم تكن في العصور المتأخرة نسبياً سوى نصوصًا تُقرأ في الأصل بصوت عالٍ أو تتلى وتحفظ عن ظهر قلب. (وينطبق هذا الأمر من باب أولى على الكتب المقدسة). ولم يتغير هذا المفهوم تدريجيًا إلا مع ثورة غوتنبرغ في الغرب[25]. فإلى حدود القرنين الثاني والثالث الماضيين على وجه التحديد، رَبَطَ انفجارُ «ثقافة الكتاب» في الغرب أولًا ثم في جميع أنحاء العالم، مفهومَ النص بالكتاب المطبوع عوضا عن الخطاب المنطوق. (وقد تتضاءل في العقود الأخيرة هيمنةُ الخطاب المكتوب تحت تأثير تكنولوجيات التواصل الجديدة)[26].

غير أن الوضع لم يكن على هذا المنوال في السابق أبداً، بل كانت معظم المجتمعات الثقافية أو الدينية إلى حدود العصور المتأخرة أمِّية في عدد من الدول الأوروبية، ومن ثَمَّ لم تكن تعتمد إلا على القراءة بصوت عالٍ أو التلاوة من أجل إلقاء النصوص. بل لم تُمارس حتى الأقلياتُ المتعلمة في معظم المجتمعات القراءةَ الصامتة إلا في زمن متأخر جداً؛ فقد كانت القراءة في معظم التاريخ البشري تتم

(23) Encyclopedia Judaica, IV, 816;I . Elbogen, Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichlichen entwicklung (3rd ed. rev. Frankfurt a./M., 1931) pp. 155-205.

(24) هذا الرأي هو نفسه الذي قدمه تور أندري (Tor Andre) في أسلوب حتمي، بالإضافة إلى ذكائه. انظر:
Tor Andrae, pp. 78-79 (= p. 96 of Eng. trans. by Th. Menzel [rev. ed. New York, 1960]

(25) تولي إليزابيت (Elizabeth) في كتابها أهمية بالغة ومصداقية كبرى للمطبعة باعتبارها قوة ثورية في عصر الإصلاح والتاريخ الأوروبي اللاحق، غير أنه لا يمكن أن ننكر أن تلك الثورة في الاتصال لم تأت إلا نتيجة لاختراع الصحافة.
Elizabeth Eisenstein, ***The Printing Press as an Agent of Change*** (Cambridge, 1979).

(26) بدأ تأثير تكنولوجيا الفيديو والكمبيوتر يغير جذريا التواصل اليوم و«تخزين» المعلومات.

عن طريق تحريك الشفاه بصوت عالٍ، حتى في لحظة خلوة المرء بنفسه»[27].

وفيما يتعلق بالقرآن، يكتشفُ المرءُ أن أدلتَه الداخلية تُثبتُ أن مصطلحَ القرآن لا يدل في الأصْلِ إلا على«التلاوة [بصوت عالٍ]:» فتكرار فعل الأمر «قل» أكثر من ثلاثمائة مرة، متصدرًا مطالع كثير من المقاطع القرآنية، هو في حد ذاته تذكير لافت للنظر للإشارة إلى أن هذه النصوص لم يقصد بها في الأصل إلا التلاوة بصوت عالٍ. غير أن ما لم يُؤَكد عليه بشكل كاف، هو التناسق اللافت للانتباه للمعنى **المستنبط** عندما يعتمد المرء على المعنى الأصلي في القرآن للفعل «قرأ بصوت عال، وتلا شفويا» للموارد السبع والثمانين التي يرد فيها الجذر ق- ر- أ،[28] وعلى وجد التحديد عندما يحتفظ المرء بالخاصية الشفوية «للتلاوة» للصيغة الأكثر تكرارا (87 مرة) للجذر قرأ، وللمصدر «قرآن» نفسه أيضا.

لم يرد الفعل التام «قرأ» مرتبطًا بلفظ «الكتاب» إلا في مواضع قليلة للإشارة إلى معنى سهل للفعل «قرأ»، مثل [29]: ﴿وْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّن زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقَىٰ فِي ٱلسَّمَآءِ وَلَن نُّؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّىٰ تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَٰبًا نَّقْرَؤُهُۥ﴾ [الإسراء: 93][30]؛ ﴿فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ فَسْـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقْرَءُونَ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكَ لَقَدْ جَآءَكَ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ﴾ [يونس: 94][31]، واستُعمل فعل قرأ في ثلاث آيات مقرونا بلفظ الكتاب بوصفه شيئًا ملموسًا للإشارة إلى قراءة كل شخص

(27) Cf. J. Balogh, «Voces Paginarum. Beitrage zur Geschichte des lauten Lesens und Schreibens», PITilologr?.s, LXXXII (19?6-27), 83-109, 202-240; J. Leclercq, ***L'Anmur des leures et le désir die Dieu*** (Paris, 1957), pp. 20-23; Walter J. Ong, The Presence ()I'Ille Word (New Haven, 1967; 2nd ed. Minneapolis, 1981), pp. 58-65; and Marshall McLuhan, ***The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*** (Toronto, 1962), pp. 82-95; also pp. 18-21,2 6-28,4 5-50, 74-79.

قارن المقطع الشهير الوارد في اعترافات أوغسطين الذي انبهر به لدرجة أنه عندما قرأ أمبروز كتابًا، «تَصَفَّحَت عيناهُ الصفحات، وبحث قلبه عن المعنى، لكن صوته ولسانه كانا في حالة راحة»، بحيث لا يمكنه سوى التعليق على ما استجد دون القدرة على المساعدة.

(tr. E. Pusey [New York, 1949],p . 98; Latin orig., ed. J. Gibb and W. Montgomery [2nd ed. Cambridge, 1927] , p. 141, lines 10-11).

(28) يرد اللفظ في الحقيقة ثمانية وثمانين مرة، غير أن صيغة الجمع قروء (سورة البقرة، الآية: 228)، لا تدل إلا على دورة الحيض وتشتق من الفعل قرأ كما أشرنا أعلاه؛ ومن ثم لا يرتبط هذا اللفظ بأي شكل من أشكال الجذر قرأ الواردة في القرآن.

(29) اعتمدت في جميع مراجع القرآن على طبعة القاهرة، أما الترجمات التالية وكل الترجمات اللاحقة للقرآن فهي ترجمتي الخاصة، وقد اطلعت على عدة ترجمات أوروبية، مثل:

R. Paret, Der Koran (Stuttgart, 1962); R. Blachère, Le Coran, vol. 2 (Paris, 1949 -51); R. Bell, The Qur'an, vol. 2 (Edinburgh, 1937-39); and (to a lesser extent) A. J. Arberry, The Koran Interpreted, vol. 2 (London and New York, 1955).

(30) Buhl, EI, II, 1063a,

يذكر ذلك بوصفه الموضع الذي يأتي فيه الفعل قرأ بمعنى (read)؛ وقد ترجمه بلاشير بـ (lire)، وترجمه ريتشارد بيل بـ (read)، وترجمه رودي باريت بـ (Lesen).

(31) عند مقارنتها بالسياق المماثل في سورة الإسراء، الآية: 93، الذي ناقشناه أعلاه، لم يترجم الفعل قرأ هنا بـ (lesen) سوى رودي باريت (Rudi Paret): أما بيل (Bell) وآربري (Arberry) فقد ترجماها بـ تلا، في حين ترجمها بلاشير بـ **القارئ**: وهذا يقوي ترجمتي الخاصة أدناه. ويمكن بطبيعة الحال أن يدل اللفظ الألماني «lesen» هنا، مثل مرادفه بالفرنسية والإنجليزية، على «قرأ بصوت عالٍ» (verlesen vorlesen,).

كتاب أفعاله الحسنة والسيئة يوم القيامة[32]. ﴿ٱقۡرَأۡ كِتَٰبَكَ كَفَىٰ بِنَفۡسِكَ ٱلۡيَوۡمَ عَلَيۡكَ حَسِيبٗا﴾ [الإسراء: 14]، ﴿يَوۡمَ نَدۡعُواْ كُلَّ أُنَاسِۭ بِإِمَٰمِهِمۡۖ فَمَنۡ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ يَقۡرَءُونَ كِتَٰبَهُمۡ وَلَا يُظۡلَمُونَ فَتِيلٗا﴾ [الإسراء: 71]، ﴿فَأَمَّا مَنۡ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ فَيَقُولُ هَآؤُمُ ٱقۡرَءُواْ كِتَٰبِيَهۡ﴾ [الحاقة: 19]. ومع ذلك، يقدم المعنى الصوتي للفعل قرأ في كل هذه الأمثلة المعنى الأمثل. ولا تدل القراءة هنا، بناء على الأسباب التاريخية المذكورة أعلاه، بل والسياق الداخلي أيضًا، إلا على «القراءة بصوت عالٍ». ويحتوي كل مقطع بالتأكيد على علاقة واضحة بين القراءة الشفوية أو التلاوة وبين «الكتاب» أو «الكتاب المقدس»- سواء أكان الكتاب السماوي الذي يصدر منه الوحي أو الكتاب السماوي الفردي الذي يُدَوَّنُ فيه قدَرُ الإنسان ومصيرُه[33].

وفي مقابل ذلك، لا تُترجم جميعُ الأمثلة الاثني عشر المتبقية للفعل التام إلا بـ«تلا، وقرأ بصوت عال»، كما في قوله: ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ﴾ [العلق: 1][34] ﴿وَلَوۡ نَزَّلۡنَٰهُ عَلَىٰ بَعۡضِ ٱلۡأَعۡجَمِينَ ١٩٨ فَقَرَأَهُۥ عَلَيۡهِم مَّا كَانُواْ بِهِۦ مُؤۡمِنِينَ ١٩٩﴾ [الشعراء: 198 - 199]؛ و﴿سَنُقۡرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ ٦﴾ [الأعلى: 6].

ويمكن فهمُ المصدر «**قرآن**» بشكل أصح في القرآن من خلال الأخذ في الحسبان المعنى الشفوي للفعل **قرأ**؛ فلا يدل اللفظ الوارد في سبعين موضعًا إلا على ثلاثة معان رئيسة:

أولاها: بوصفه **فعل القراءة** لكلام الله (ويشمل لفظ الذكر والتلاوة أيضا)؛

ثانيها: بوصفه الوحي كله الذي أنزله الله للقراءة والتلاوة (ويشمل أيضًا لفظ الذكر والنذر والفرقان)[35]؛

ثالثها: بوصفه وحيًا جزئيًا أنزل للتلاوة (ويشمل الآية والسورة أيضا)[36]؛

ويُمكن أن يُقرأ مصطلح «**قرآن**» في الغالب بإحدى هذه المعاني الثلاثة في مقطع معين. ولكن يميل العلماءُ إلى تفضيل **المعنى الثاني**، باستثناء بعض الحالات التي يكون فيها هذا المعنى مستحيلاً بوضوح؛ حيثُ يُوصَفُ بأنه **فعل القراءة** كما في قوله

(32) يترجم كل من بلاشير وبيل وآربري الفعل قرأ هنا بالمعنى الوارد في سورة الإسراء، الآية: 93 (قارن الملاحظة 30 المذكورة أعلاه). غير أن باريت (Paret) ترجمه بـ قرأ بصوت عال (verlesen) في سورة الإسراء، الآية: 71، وسورة الحاقة، الآية: 19، ولم يترجمه بـ قرأ (lesen) إلا في سورة الإسراء، الآية: 14.

(33) لمعرفة العلاقة بين هذين المفهومين المختلفين للكتاب السماوي، انظر:
F. Buhl, "Die Schrift und was damit zusammenhangt", in Oriental Studies (P. Haupt Festschrift), edd. C. Adler and A. Ember (Baltimore and Leipzig, 1926), pp. 370-73, cf. 364-69; G. Widengren, The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book (Uppsala and Leipzig, 1950), passim, esp. ch. I; and J. Horovitz, Kor. Untersuchungen, pp. 65-68. Cf. also J. Pedersen's review of E. Meyer, Ursprung und Geschichte der Mornionen (1 9 1 2), in Der Islam, V (1914), 110-115; D. Künstlinger, "Kitab und Ahlu-l-kit5b", RO, IV (1928), 238- 247; and Geo Widengren, Muhammad, the Apostle of God, and His Ascension (Uppsala and Wiesbaden, 1955), esp. pp. 1 15-139.

(34) يعد هذا المقطع أول قرآن أنزل على محمد.

(35) فيما يتعلق بمصطلح الفرقان، انظر مقال رودي باريت المنقح، والمراجع المذكورة فيه:
R. Paret, E12,I I, pp. 949-950.

(36) أصل لفظ السورة ومعناه الأصلي غير مؤكد: راجع:
Jeffery, Foreign Vocabulary, pp. 180-181, and Bell, Origin, p. 52.

تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ۝١٧ فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ۝١٨﴾[القيامة: 17 - 18]، و﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيْلِ وَقُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ ۖ إِنَّ قُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا ۝٧٨﴾ [الإسراء: 78]، ويشير أيضًا إلى **الوحي المفرد** في كل من سورة الجن: ﴿قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ ٱسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ ٱلْجِنِّ فَقَالُوٓا۟ إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا ۝١﴾ [الجن 1]، وسورة يوسف ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ ٱلْقَصَصِ بِمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ وَإِن كُنتَ مِن قَبْلِهِۦ لَمِنَ ٱلْغَٰفِلِينَ ۝٣﴾ [يوسف: 3]، وسورة يونس ﴿قُل لَّوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا تَلَوْتُهُۥ عَلَيْكُمْ وَلَآ أَدْرَىٰكُم بِهِۦ ۖ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِۦٓ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ۝١٦﴾[يونس: 16].

وهَذا الميلُ هو نتيجَة لـ «**إعادة القراءة**» المذكورة أعلاه للمعنى المادي المتأخر للقرآن الذي يُوصف بـ «ما بين الدفتين» (أي الكتاب التام والمجموع) الذي يطلق على التلاوات التي أتت لاحقًا لتشكل القرآن المُدَوَّن. ومع ذلك، إذا تمَّت مقاومة هذا الميل، وأُخِذَت القوةُ اللفظية للكلام في الحسبان، فإن قراءةَ القرآن بوصفه **فعل القراءة** (المعنى الأول المذكور أعلاه) يهيمن بوضوح على باقي المعاني الأخرى.

ففي نصفِ مواردِ اللفظ السبعين تقريبًا، يُفضَّل هذا المعنى الحيوي أو يُعَد على الأقل مثلُه مثلَ باقي مَعْنَيَي القرآن الآخرَيْن. ويتضح هذا الأمر جليا في المقطعين المُتَّفَق على ترجمتهما وهما: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيْلِ وَقُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ ۖ إِنَّ قُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا ۝٧٨﴾ [الإسراء: 78]؛ ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ ۝١٦ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ۝١٧ فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ۝١٨﴾ [القيامة: 16 - 18]. ومما لا نزاع فيه أيضًا اللازمة الواردة في سورة القمر: حيث يقول الله: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ ۝٣٢﴾ [القمر: 17، 22، 32، 40].

وتنذر سورة طه محمدًا من الإسراع بالقراءة: ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِٱلْقُرْءَانِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَىٰٓ إِلَيْكَ وَحْيُهُۥ ۖ وَقُل رَّبِّ زِدْنِى عِلْمًا ۝١١٤﴾ [طه: 114][37]، وتأمره سورة المزمل بترتيله ﴿وَرَتِّلِ ٱلْقُرْءَانَ تَرْتِيلًا ۝٤﴾ [المزمل: 4]. وتشير سورة القصص إلى أن الله من فرض القرآن على محمد ﴿إِنَّ ٱلَّذِى فَرَضَ عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لَرَآدُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ ۚ قُل رَّبِّىٓ أَعْلَمُ مَن جَآءَ بِٱلْهُدَىٰ وَمَنْ هُوَ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ۝٨٥﴾ [القصص: 85]. وتشير ثلاثة مقاطع أخرى أيضًا إلى تلاوة النبي وقراءته لكلام الله: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَا تَسْمَعُوا۟ لِهَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ وَٱلْغَوْا۟ فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ ۝٢٦﴾ [فصلت: 26]؛ ﴿وَإِذْ صَرَفْنَآ إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقُرْءَانَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوٓا۟ أَنصِتُوا۟ ۖ فَلَمَّا قُضِىَ وَلَّوْا۟ إِلَىٰ قَوْمِهِم مُّنذِرِينَ ۝٢٩﴾ [الأحقاف: 29]؛ ﴿وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرًا ۚ وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِى ٱلْقُرْءَانِ وَحْدَهُۥ وَلَّوْا۟ عَلَىٰٓ أَدْبَٰرِهِمْ نُفُورًا ۝٤٦﴾ [الإسراء: 46].

ويذكر النبي أيضا هَجْر القرآن من قبل البعض في سورة [الفرقان: 29]

(37) الدليل على الترجمة التي اقترحها ريتشارد بيل مقنعة رغم أنها غير قطعية.
R. Bell (W. M. Watt, ed., ***Bell's Introduction to the Qur'an*** [Edinburgh, 1970], pp. 20-22).

﴿وَقَالَ ٱلرَّسُولُ يَٰرَبِّ إِنَّ قَوۡمِي ٱتَّخَذُواْ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانَ مَهۡجُورٗا ٣٠﴾ [الفرقان: 30]. وفي سورة النساء ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلۡقُرۡءَانَۚ وَلَوۡ كَانَ مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفٗا كَثِيرٗا ٨٢﴾ [النساء: 82]: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلۡقُرۡءَانَ أَمۡ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقۡفَالُهَآ ٢٤﴾ [محمد: 24]، وأضحى فعلُ القراءة الشفوية لكلام الله **حيويًا** في سورة الرعد ﴿وَلَوۡ أَنَّ قُرۡءَانٗا سُيِّرَتۡ بِهِ ٱلۡجِبَالُ أَوۡ قُطِّعَتۡ بِهِ ٱلۡأَرۡضُ أَوۡ كُلِّمَ بِهِ ٱلۡمَوۡتَىٰۗ بَل لِّلَّهِ ٱلۡأَمۡرُ جَمِيعًاۗ أَفَلَمۡ يَاْيۡـَٔسِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن لَّوۡ يَشَآءُ ٱللَّهُ لَهَدَى ٱلنَّاسَ جَمِيعٗاۗ وَلَا يَزَالُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ تُصِيبُهُم بِمَا صَنَعُواْ قَارِعَةٌ أَوۡ تَحُلُّ قَرِيبٗا مِّن دَارِهِمۡ حَتَّىٰ يَأۡتِيَ وَعۡدُ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُخۡلِفُ ٱلۡمِيعَادَ ٣١﴾ [الرعد: 31]، وهذا يطرح السؤال البلاغي الآتي: «هل سيؤمن الناس إذا سيرت الجبال أو قطعت الأرض، من خلال [فعل] قراءة القرآن؟ سيخاف هؤلاء الناس بطبيعة الحال من العقاب الموعود في القرآن﴿ فَذَكِّرۡ بِٱلۡقُرۡءَانِ مَن يَخَافُ وَعِيدِ ٤٥﴾ [ق: 45]، لكن البعض منهم يصفه بالافتراء ﴿ٱلَّذِينَ جَعَلُواْ ٱلۡقُرۡءَانَ عِضِينَ ٩١﴾ [الحجر: 91]: إذ يستمع لتلاوته دون إنصات.

ويرد مصطلحُ القرآن أيضا في عدد كبير من المواضع مقرونا باسم الإشارة «هذا»[38]. ويمكن في هذه الأمثلة تفسير عبارة «هذا القرآن» إما بوصفه فعل القراءة أو القرآن كله أو جزء منه؛ ومع ذلك، تستدعي قراءة القرآن بوصفه فعل القراءة، فيما لا يقل عن ثمانية من هذه الأمثلة،[39] سياقًا تاريخيًا تتلى فيه المقاطع ليسمعها الجميع. ويكفي ذكر مثالين على ذلك:

﴿قُل لَّئِنِ ٱجۡتَمَعَتِ ٱلۡإِنسُ وَٱلۡجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأۡتُواْ بِمِثۡلِ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ لَا يَأۡتُونَ بِمِثۡلِهِۦ وَلَوۡ كَانَ بَعۡضُهُمۡ لِبَعۡضٖ ظَهِيرٗا ٨٨﴾ [الإسراء: 88].

﴿وَلَقَدۡ ضَرَبۡنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٖۚ وَلَئِن جِئۡتَهُم بِـَٔايَةٖ لَّيَقُولَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِنۡ أَنتُمۡ إِلَّا مُبۡطِلُونَ ٥٨﴾ [الروم: 58]. ﴿وَلَقَدۡ ضَرَبۡنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٖ لَّعَلَّهُمۡ يَتَذَكَّرُونَ ٢٧﴾ [الزمر: 27].

وثمة أمثلة أخرى يمكن أن يقرأ فيها القرآن إما بوصفه فعل القراءة أو المقطع المتلو، مثل:

﴿قُلۡ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ ٱسۡتَمَعَ نَفَرٞ مِّنَ ٱلۡجِنِّ فَقَالُوٓاْ إِنَّا سَمِعۡنَا قُرۡءَانًا عَجَبٗا ١﴾ [الجن: 1].

﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ ١ عَلَّمَ ٱلۡقُرۡءَانَ ٢ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ ٣ عَلَّمَهُ ٱلۡبَيَانَ ٤﴾ [الرحمن: 1 - 4].

﴿وَمَا عَلَّمۡنَٰهُ ٱلشِّعۡرَ وَمَا يَنۢبَغِي لَهُۥٓۚ إِنۡ هُوَ إِلَّا ذِكۡرٞ وَقُرۡءَانٞ مُّبِينٞ ٦٩﴾ [يس: 69].

(38) بالإضافة إلى الموارد الثمانية المدروسة في هذه الفقرة، فقد ورد مصطلح قرآن مصحوبا باسم الإشارة **هذا** في السور الآتية: الفرقان: 30، وسبأ: 31، وفصلت: 26، والزخرف: 31، والحشر: 21.

(39) سورة الإسراء: 9، 41، 88، 89، والكهف: 54، والنمل: 76، والروم: 58، والزمر: 27.

ويتعين أن نضيف إلى جانبِ هذه الأمثلةِ ست آيات أخرى تتحدثُ عن «قرآن عربي»[40]، وآية وحيدة أخرى ذُكِرَ فيها «قرآن أعجمي»[41]. يأتي فعلُ القراءة مقرونًا بمفهوم الكتاب في آيتين يوصف فيهما مصطلح القرآن بصفة العربي: ﴿كِتَٰبٌ فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ۝٣﴾ [فصلت: 3]؛ ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ۝٣﴾ [الزخرف: 3]. ويأتي مصطلحُ القرآن أيضا مقرونا في ستة مقاطع أخرى بكتاب مدون أو الكتاب السماوي الذي صدر منه القرآن (اللوح المحفوظ)[42]. ويظهر ذلك عند المقارنة بين هاتين الآيتين: «﴿الٓرۚ تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ وَقُرْءَانٍ مُّبِينٍ ۝١﴾ [الحجر:1][43]. و﴿إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ ۝٧٧ فِى كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ ۝٧٨﴾ [الواقعة: 77 - 78]. ويُشيرُ هذا التجاورُ بين فعل القراءة والنص المكتوب إلى نوع من الفهم للكتاب المقدس الذي سبقت الإشارة إليه وهو أن: الكتاب شيء يتلى. فوجود مفهوم الكتاب السماوي ومفهوم الخطاب الإلهي في نص القرآن المجموع بوصفه شيئًا يُقْصَدُ به الترتيلُ الشفهِي هو مُجَردُ تناقض صَارخ؛ إذ ينتمي كل منهما إلى عمليةِ الوحي الأوسَع.

وفي ضوء ما سبق، تعكس المقاطع الأخيرة المذكورة أعلاه، والمقاطع الأخرى التي تتحدث عن «قراءة القرآن»[44] أو «تلاوته»[45] طريقة قراءة النبي للسور التي أدت إلى استعمال مصطلح القرآن باعتباره العنوان الأنسب للقرآن (العربي) الصادر من الكتابِ السماوي الذي يتضمنُ كلام الله. فالقرآن عبارة عن تلاوة أوحاها الله إلى محمد كما أوحى الكتب المقدسة السابقة لأنبياء آخرين لتلاوتها. فقراءة القرآن (وحفظه عن ظهر قلب) تعني تلاوة الكتاب الإلهي أو جزء منه[46].

ومِن ثَمَّ، لا ينبغي أن يُفهمَ القرآن على أنه (الكتاب) الذي آتاه الله للعرب إلا في مقطع

(40) سورة يوسف: 2؛ وسورة طه: 113؛ وسورة الزمر: 28؛ وسورة فصلت: 3؛ وسورة الشورى: 7؛ وسورة الزخرف: 3. من المهم الإشارة إلى أن عبارة **قرآن عربي** ترجمها سنوك هوغرونيج (Snouck Hurgronje) بـ«نص يتلى باللغة العربية»!

Snouck Hurgronje, RHR, XXX, 154

أما المقاطع الأخرى التي ينبغي أن يقرأ فيها القرآن إما للدلالة على فعل القراءة أو المقطع المتلو، فتبدأ بأسلوب القسم «والقرآن»: ﴿وَٱلْقُرْءَانِ ٱلْحَكِيمِ ۝٢﴾ [يس: 2]، ﴿وَٱلْقُرْءَانِ ذِى ٱلذِّكْرِ ۝١﴾ [ص: 1]، ﴿قٓۚ وَٱلْقُرْءَانِ ٱلْمَجِيدِ ۝١﴾ [ق: 1]، والأمر نفسه ينطبق على الشجرة الملعونة في القرآن (إشارة إلى شجرة الزقوم المذكورة في سورة الصافات، الآية: 62)؛ إذ يرى ابن كثير أن عبارة «في القرآن» قد تدل على اللعن: حَالَ التلاوة، أو في المقطع المتلو الذي ذكرت فيه أو في القرآن كله.

(41)﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا﴾ [فصلت: 44]، والتي أترجمها بـ«ولو تلوناه بلسان أعجمي لقالوا لولا فصلت آياته».

(42) أستعمل مصطلح كتاب في خمسة مواضع: سورة يونس، الآيات: 37، 61، وسورة الحجر، الآية: 15، وسورة النمل، الآية: 1، وسورة الواقعة، الآية: 77. قارن العلاقة بين قرأ والكتاب المذكورة أعلاه، ص368.

(43) تعكس الآية الأولى من سورة النمل هذه العلاقات وتعريفها النحوي: «تلك آيات القرآن وكتاب مبين.»

(44) سورة الأعراف: 204، النحل: 98، الإسراء: 45، الانشقاق: 21. وينطبق الأمر نفسه على الآيات الآتية: ﴿فَٱقْرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلْقُرْءَانِۚ ... فَٱقْرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنْهُۚ ۝٢٠﴾ [المزمل: 20]؛ ﴿وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَٰهُ تَنزِيلًا ۝١٠٦﴾ [الإسراء: 106].

(45) انظر سورة النمل، الآية: 92. يرد لفظ «تلا» في القرآن كله بمعنى (recite). راجع كتاب: محمد فؤاد عبد الباقي، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم** (طبعات متعددة).

(46) هذا المعنى لمصطلح القرآن بوصفه كتابا واضح في آية أخرى، ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَن نُّؤْمِنَ بِهَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ ۝٣١﴾ [سبأ: 31] قد يشير القرآن هنا إلى فعل التلاوة، لكن استعمال عبارة «نؤمن بـ» قد تشير إلى الكتاب؛ بمعنى كلام الله بناء على الترجمة الأصح.

واحد يتحدث بوضوح عن الوعد الملزم الذي قطعه الله في التوراة، والإنجيل، والقرآن: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشۡتَرَىٰ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ أَنفُسَهُمۡ وَأَمۡوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلۡجَنَّةَۚ يُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَيَقۡتُلُونَ وَيُقۡتَلُونَۖ وَعۡدًا عَلَيۡهِ حَقّٗا فِي ٱلتَّوۡرَىٰةِ وَٱلۡإِنجِيلِ وَٱلۡقُرۡءَانِۚ وَمَنۡ أَوۡفَىٰ بِعَهۡدِهِۦ مِنَ ٱللَّهِۚ فَٱسۡتَبۡشِرُواْ بِبَيۡعِكُمُ ٱلَّذِي بَايَعۡتُم بِهِۦۚ وَذَٰلِكَ هُوَ ٱلۡفَوۡزُ ٱلۡعَظِيمُ ١١١﴾ [التوبة: 111]. ومِن ثَمَّ يوضع القرآنُ بهذا الطريقةِ في مصاف الكتب المقدسة السابقة التي آتاها الله لليهود والمسيحيين وغيرهم بلغاتهم الخاصة. وبالمثل يبدو أن مفهوم الوحي الكلي أو الجزئي الذي أوحاه الله من السماء إلى محمد بوصفه «كتابًا» للعرب هو المعنى المقصود في الآيات التي يتحدث فيها القرآن عن نفسه بأن الله أنزله (ثماني مرات)[47]، وآتاه، وأوحاه، وتلقاه النبي[48]. ومع ذلك، تظل هذه العملية أولاً وقبل كل شيء شفوية؛ إذ المعنى الصحيح لمصطلح **القرآن** في القرآن هو معنى شفوي، وقطعًا واقع حيوي ومستمر، بدلاً من معنى نص مدون و«مغلق» والذي لم يُسَمَّ إلا لاحقا بالمصحف[49].

(47) سورة البقرة: 185؛ المائدة: 101؛ الإسراء: 82، 106؛ طه:2؛ الزخرف: 31؛ الحشر: 21؛ الإنسان: 23.

(48) قارن أيضا سورة يونس، الآية: 15، حيث نقلا عن الذين ينكرون البعث بقولهم: ﴿قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرۡجُونَ لِقَآءَنَا ٱئۡتِ بِقُرۡءَانٍ غَيۡرِ هَٰذَآ أَوۡ بَدِّلۡهُۚ ١٥﴾ [يونس: 15]. يُفهم مصطلح «قرآن» هنا بشكل أفضل على أنه يشير إلى «تلاوة» خاصة، ولكن يمكن أن يدل أيضًا على الوحي بكامله.

(49) لا تزال مواد أخرى توجد في القرآن بحاجة إلى الفحص لمزيد من إلقاء الضوء على هذا الجانب من الفهم المبكر للقرآن، مثل التكرار المتعدد للجذر **تلا** (63 مرة)، والاستخدام الأقل تكرارًا رغم أهميته للجذر **حفظ** (16 مرة). كما يتطلب الجذر **جمع** أيضا فحصًا دقيقًا.

ثمة أدلة كثيرة أيضا خارج نص القرآن تدعم هذا التفسير الشفوي لمعنى القرآن في الفترة المبكرة. وبما أن فحصًا شاملًا للمصادر الأخرى غير القرآن هو موضوع يتطلب دراسة مستقلة، فمن المهم أن نلاحظ هنا على الأقل بعض النصوص التي تدعم الحجة السابقة[50].

تعد الإشارات الشعرية المبكرة إلى الاستعمال الشفوي لمصطلح القرآن نقطة انطلاق منطقيًة، رغم أن المصادر الإسلامية نفسها لا تقتبس إلا مثالًا واحدًا من هذه الأمثلة للقرآن في مناقشتها لمعنى اللفظ. ولا يوجد ذلك إلا في بيت يُنسَبُ عمومًا إلى حسان بن ثابت، أحد أشهر الشعراء المخضرمين المرتبطين بنشأة الإسلام والمعاصرين لمحمد[51]. يتحدث حسان هنا عن شخص «يُقَطِّعُ الليلَ»[52] «تسبيحًا وقرآنا»[53]. ولا يدل

(50) الأدلة على دعوى ترادف القرآن مع المصحف بوصفه ظاهرة لاحقة (على الأقل بعد عثمان) متوفرة بإسهاب. ويمكن تقديم عشرات الأمثلة الملموسة أو الاستخدام الملموس حتى عن طريق تصوير المداخل الواردة في كتاب فنسنك الموسوم بـ:

A. J. Wensinck et al., ***Concordance et indices de la tradition musulmane***, vol.7 (Leiden, 1936-69), s.v. «qur'ān».

(51) W. Arafat, "Hassan b. Thabit", EI 2, III, pp. 271-73.

(52) بمعنى قام في الليل لأداء صلاته. كان هذا التهجد بطبيعة الحال ممارسة تعبدية مألوفة في الإسلام، راجع: A. J. Wensinck, "Tahadjdjud", SEI, p. 559.

(53) كتاب المباني، ص 58؛ تفسير الطبري، ج. 1، ص 97 (حيث يفسر مصطلح القرآن بالقراءة، وهي المصدر الشائع للفعل قرأ، على الأقل منذ أن أخذ القرآن معناه الصحيح؛ ويقدم الطبري أيضًا اسم المفعول «مقروء» في هذا النقاش. وذكر هذا المصدر أيضا كل من هوروفيتز ونولدكه أيضا، أنظر:

Horovitz, ***Kor. Untersuchungen***, p. 74, n. I. and Nöldeke-Schwally, 1, p. 34.

استعمال الحال الواضح هنا لصيغة المصدر إلا على فعل القراءة.

أما الأحاديث فتقدِّمُ جملة غنية من الأمثلة لمصطلح القرآن بوصفه فعل القراءة. يذكر ابن حنبل حديثًا يقول فيه إن من يقرأ سورتي البقرة وآل عمران «فقد قرأ قرآنا كثيرًا»[54]. ويصف حديث آخر كيفية رفع محمد «لصوته بالقرآن» عند أداء الصلاة[55]، ومدحه لرجل بقوله: «كان رجلًا كثير الذكر لله في القرآن»[56]. «ففي كل صلاة يُقْرَأ القرآن»[57]، وتتحدث أحاديث كثيرة أن «أكثر الناس قرآنا»[58] أكثرهم أهلية لإمامة الصلاة. ويتكرَّر في الحديث أن قراءةَ كلامِ اللهِ ترتبطُ بشكل مماثل إما

بصلاة مفروضة أو نافلة. وثمة مثالان آخران يستحقان الذكر هنا:

أولهما: الحديث القدسي الذي رواه النبي بقوله:

... يقول الرب: «من شغله ذكري عن مسألتي، أعطيته أفضل ما أعطي السائلين»[59].

ثانيهما: هو حديث عن أحد الصحابة الذي كان يقرأ سورة الكهف وإلى جانبه حصان مربوط بشطنين فتغشته سحابة فجعلت تدنو وتدنو وجعل فرسه ينفر فلما أصبح أتى النبيﷺفذكر ذلك له فقال تلك السكينة تنزلت بالقرآن[60].

ثمة أيضًا عدة أمثلة في الحديث يشير فيها مصطلح القرآن بوضوح إلى مقطع من القرآن[61]. ويبدو أن الصحابة كانوا يخشون من فعل شيء قد يتسبب في «إنزال قرآن خاص في شأنهم»[62]. فقد كان ينزل قرآن خاص في مناسبات خاصة، كما تظهر ذلك عدة أحاديث[63]؛ إذ يروي ابن عمر أن رجلًا جاء إلى

(54) مسند ابن حنبل، ج.3، ص245.

(55) مسلم بن الحجاج، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ج. 5 (القاهرة، 1374/ -1955 1375/ 1956) 4: 145.

(56) ابن حنبل، مسند، ج. 4، ص159.

(57) المصدر نفسه، ج. 2، ص285.

(58) البخاري، 10: 54 (مسند ابن حنبل، ج. 5، ص71)؛ البخاري، 64: 53؛ 3 (مسند، ج. 5، 30 وأحمد النسائي، السنن، ج. 8] القاهرة، د. ت[7: 8)؛ محمد بن عيسى الترمذي، الصحيح (13 ج.، القاهرة، 1350/-1931 1934/1353) 8: 31.

(59) الترمذي، 46: 25؛ عبد الله الدارمي، السنن، تحقيق: عبد الله اليمني المدني، جزءان (القاهرة، 1966/1386) 23: 6. (نلاحظ أن هذا الحديث القدسي يتعين إضافته؛ لأنه لم يدرج ضمن الأحاديث التسعين التي ناقشناها في عملنا الموسوم بـ:

W. Graham, ***Divine Word and Prophetic Word***.

(60) البخاري، 66: 11؛ الترمذي، 46: 25. وفيما يتعلق بمصطلح السكينة، انظر:

W. Graham, ***Divine Word and Prophetic Word***, p. 21, n. 13.

(61) يَظهرُ هذا الاستعمالُ أيضًا في مصادر لاحقة، مثل القشيري (ت 466/ 1074) الفصول في الأصول (تحقيق وترجمة ريتشارد فرانك، ميديو، 1980/ 81)، المقال: 45 الذي يعنى بكلام الله: « ويسمى المقروء قرآنا» كما يسمى المشروب شرابا، أو القصة التي ذكرها ابن منظور، لسان العرب (بيروت، د.ت) ج. 7، 183ab، أن الشاعر عبد الله بن رواحة رأته زوجته يطأ الجارية. بما أنه جُنب أن أقسم ألا يقرأ القرآن إلا وهو طاهر. طلبت منه زوجته بذكاء قراءة شيء من القرآن حتى يثبت لها. ثم قرأ لها شعرا من ثلاثة أبيات، ليثبت لزوجته براءته؛ لأنها حسبت ذلك قرآنا.

(62) المسند، 11، 252.

(63) المسند، ج. 1، 237؛ ج. 2، ص307، 337؛ ج. 3، ص255 (مسلم، 5، 297).

محمد ليخبره: أن قد أنزل عليه الليلة قرآن»[64]. ويسأل المسلمون وينزل القرآن ليجيب عن العديد من قضاياهم الخاصة[65]، غير أن الحاجة إلى معرفة مثل هذه النصوص القرآنية لمعالجة بعض المشاكل الخاصة كانت أقل أهمية من الحاجة إلى معرفتها من أجل أداء الصلاة؛ على الأقل من حيث الاستعمال الواسع والمتكرر للقرآن بين جميع المسلمين. ورغم أن أداء الصلاة بدون قرآن يعد عيبا[66]، إلا أن محمدًا قال لرجل بدوي سأله عن كيفية أداء الصلاة: «إن كان معك قرآن فاقرأ، وإلا فاحمد الله، وكبره وهلله[67]. وعمومًا تعد تلاوةُ كلام الله، وفقًا لحديث واحد، أفضل نعمة أنعم بها على الإنسان[68].

تؤكد روايات الحديث ما تشير إليه الأدلة القرآنية وهو: أن مفهوم الكتاب في الإسلام كان في الأصل- في نظر عدة أجيال وكثير من المسلمين إلى حدود اليوم- تلاوة شفوية لكلام الله. ويهدف الظهور المتأخر لمفهوم الكتاب الإلهي المجموع في المصحف إلى الهيمنة على المفهوم الصوتي المتلو والحيوي المبكر للكلام الإلهي.

ورغم ذلك، لا يزال المجتمع المسلم يتمسَّكُ بالخاصية القرائية الأساسية لكتابه. فقد أَعْلَى المسلمون منذ زمن مبكر ومتأخر سواء في الصلاة، وفي إحياء الليل، وممارسة الذكر، وقراءات القرآن الاحتفالية [كما هو الحال في رمضان]، والدعاء، وغيرها من الممارسات التعبدية، من شأن تلاوة الكتاب المقدس إلى فن وإلى واقع مستمر ودائم الحضور في حياتهم الشخصية والاجتماعية. وبهذه الطريقة حافظوا على المعنى الأصلي للقرآن بوصفه تلاوة، بل وحتى عند تبجيله باعتباره كتابًا. وبعبارة أخرى، فقد حافظوا بقوة على معنى القرآن بوصفه كتابًا مقدسًا سواء في بعديه الشفوي والمكتوب.

تعكس الأدلة السابقة من القرآن والحديث بوضوح هذه المشاركة الشفهية الحيوية في الواقع الكتابي. إذ تعد تلاوة القرآن وحفظه و«ذكره»[69] في الحياة الشعائرية والتعبدية مفاتيح لفهم الطابع الأساسي لهذا الواقع الكتابي في الإسلام المبكر، وبدرجة أكبر عبر التاريخ الإسلامي. فالمفهوم اللاهوتي للكلام الإلهي الموحى بطريقة مثالية

(64) البخاري، تفسير سورة البقرة، الحديث: 14 (أيضًا 15، 16).

(65) يجيب ابن عباس عن سؤال رجل آخر بقوله:»سأتلو عليك بذلك قرآنا»، الترمذي، تفسير سورة **المنافقون**، الحديث 5، قارن المسند، ج. 5، 30.

(66) المسند، ج. 3، 215.

(67) الترمذي، 2: 110.

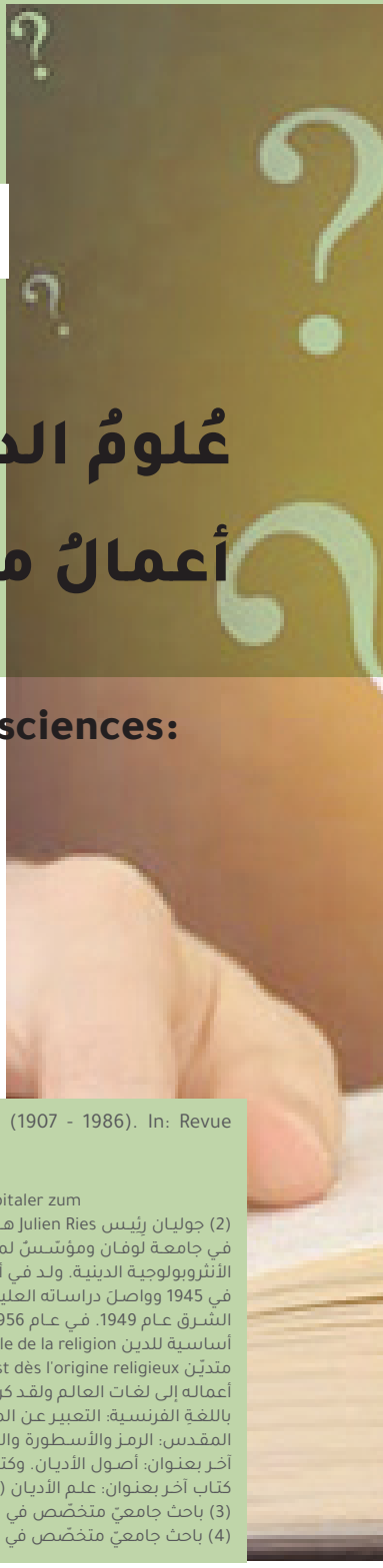
(68) المصدر نفسه، 46: 17: 2.

(69) راجع:
P. Nwyia, ***Exégèsec coranique et langage mystique*** (Beirut, 1970),p p. 36-37,
يشير الكاتب إلى كيفية ارتباط لفظ الذكر في تفسير مقاتل ارتباطًا وثيقًا بالتلاوة في الصلاة، ويُفسَّر في الغالب على أنه قرآن.

هو مفهوم متأخر عن مفهوم كلام الله الذي أراد الله من عباده سماعه وتلاوته في عبادته. فقد كانت تلاوةُ القرآن والسجود- بغض النظر عن شكلهما الأصلي وحكمهما[70] - الأعمال التعبدية الأساسية التي يعتمدها الفرد والمجتمع المسلم. ويتعين على المرء في أداء العبادة (والتلاوة عبادة أساسية في الإسلام) والحياة الشعائرية أن يسعى إلى البحث عن الطابع المميز للقرآن بوصفه كتابًا؛ فما وَحَّدَ مجتمع محمد هو الإيمان بأنه أوتي الكلام الإلهي من خلال الوحي، مثل اليهود والمسيحيين من قبله، لتحقيق الهدى والسكينة، التي لن تتحقق إلا في الأفعال المرتبطة بالقلب وتلاوة الكلام الإلهي في كل مناسبة؛ ومن ثم يَحْيَا هذا الكلام ويتبوأ مكانته بوصفه كتابًا.

(70) لمعرفةِ تطور العباداتِ، انظر:
J. Horovitz, "Bemerkungen zur Geschichte und Terminologie des islamischen Kultus", Der Islam, XVI (1927), 249-263; E. Mittwoch, "Zur Entstehungsgeschichte des islamischenG ebets und Kultus", Abhl. d. Pr. Ak. d. Wis.s. (1913), n. 2; and C. H. Becker, "Zur Geschichted es islamischen Kultus", Der Islam, III (1912), 374-99.

Translations | ترجمات



عُلومُ الدينِ وعُلومُ الإنسانِ: أعمالُ ميرسيا إلياد[1] (1907-1986)

The sciences of religion and the human sciences: the works of Mircea Eliade (1907-1986)

Julien Ries جوليان رِيِيس[2]

ترجمة

Boudjaoui Nacer-Eddine بوجاوي ناصر الدين[3]

Bouzidi Naim بوزيدي نعيم[4]

(1) Ries Julien. Science des religions et sciences humaines. L'œuvre de Mircea Eliade (1907 - 1986). In: Revue théologique de Louvain, 17e année, fasc. 3, 1986. pp. 329 - 340.
DOI : https://doi.org/10.3406/thlou.1986.2194

Zur Structur der Yusuf-Sure", in W. Diem and S. Wild, ed. Studien aus Arabistik und Semitistik. Anton Spitaler zum

(2) جوليان رِيِيس Julien Ries هو قسيسٌ كاثوليكيٌّ من بلجيكا يُعتبر عالمَ أنثروبولوجيا ومؤرخ أديانٍ يتمتع بشهرةٍ عالميةٍ وهو بروفيسور في جامعة لوفان ومؤسّسٌ لمركزِ تاريخ الأديان في ذات الجامعة. وتعود شهرتُه لتطويرِه فكرة "الإنسان الدينيّ" l'Homo religiosus داخل الأنثروبولوجية الدينية. ولد في أبريل عام 1920 وتابع دراسته في اللاهوت طيلة 4 سنوات في السنوات الإعدادية للكهنوت وعيّن قسيسًا في 1945 وواصلَ دراساته العليا في اللاهوت والدراسات الشرقية، فأحرز شهادة الليسانس في اللاهوت عام 1948 وفي الفيلولوجيا وتاريخ الشرق عام 1949. في عام 1956 حاز على شهادة الدكتوراه في اللاهوت ثم أصبح أستاذًا للمسيحية الكاثوليكية ولقد طوّر أنثروبولوجيا أساسية للدين anthropologie fondamentale de la religion"أوأصبح يشتهر بعبارته المشهورة التي تذهب إلى أن الكائن الإنسانيّ في أصله متديّن l'être humain est dès l'origine religieux ولقد ألف ما يربو عن 680 مؤلفًا بين مقالٍ ومصنفٍ في ميدان تاريخ الأديان، كما ترجمت أعماله إلى لغات العالم ولقد كرمته الأكاديميةُ الفرنسية بعدما اقترح لفي شتراوس نفسه منها ذلك على أعماله بالغة الأهمية: من أعماله باللغة الفرنسية: التعبير عن المقدّس في الأديان الكبرى (في ثلاث مجلدات)، وأيضًا كتاب: الإنسان والمقدّس، وأيضًا كتاب بعنوان: ثوابت المقدس: الرمز والأسطورة والطقس، وله كتاب آخر بعنوان: الإنسانُ الدينيّ واختباره للمقدّس: مَدخلٌ لأنثرولوجيا دينيةٍ جديدةٍ، وله كتاب آخر بعنوان: أصول الأديان. وكتبه أما باللغة الإيطالية فله تصانيف كثيرة نذكر منها: التاريخ المقارن للأديان والتأويلية (في 6 أجزاء)، وله كتاب آخر بعنوان: علم الأديان (في 5 أجزاء)، وله أيضًا كتابٌ بعنوان: الأسطورة والطقس (في 4 أجزاء).

(3) باحث جامعيّ متخصّص في الفلسفة الغربية في المدرسة العليا- الجزائر. البريد الإلكتروني: boudjaouinacereddinephilo@gmail.com
(4) باحث جامعيّ متخصّص في المنطق وفلسفة العلوم- جامعة الجزائر.

مقدمة

قَضى ميرسيا إلياد نحبَه في مقاطعةِ شيغاغو يوم 22 من نيسان 1986 وقد كانَ على أُهبةِ الاستعداد لإنجازِ المُجلّدِ الرابعِ من [مؤلفه] ***تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية.*** وفي كانونِ الأولِ نشبَ حريقٌ أتى على مكتبهِ في جامعةِ شيغاغو وتعرّضتِ ألعديدُ من مخطوطاتهِ للتلفِ. على الرغم من ذلك، فإنَّ هذا الفِقدانَ، بالنسبة لعلوم الأديانِ، كما يبدو ليس مما يتعذرُ تعويضُه[1]طالماَ أنهُ محصورٌ[بفقدان]لأقصوصاتٍ غير مكتملةٍ ولمذكرةٍ يوميةٍ تعودُ لسنة 1883.

شَبابُه وتَكوينُه

كانَ مَسقطَ رأسِه في بُخَارست يوم 9 من آذار، وكانَ ابن ضابطٍ في الجيشِ الرومانيّ، ولقد قدّمَ مذ سنواتِه في الثانويةِ لَمْحةً عن [مذكرته] ***وعود الاعتدال الربيعي والخريفي***[*][2]. لقد جعلَ منه فُصُوله لكلِ حقولِ المعرفةِ، علاوةً على اهتمامه بالسلوكِ البشريِّ، إضافةً إلى مُخيلتِهِ المبدعةِ المشدودةِ الوَثاقِ إلى التقصيّ الدَءوبِ عن الحقيقةِ، فَضْلًا عن موهبةِ الكاتبِ [التي ينعمُ بها]، بينما كانَ يباشرُ تكوينَهُ الجامعيّ في بوخارست، مثقفًا شابًا مشهورًا في كلِ أقطارِ رومانيا. في واقع الأمر لما بلغَ من العمرِ ثمانيةَ عشرَ سنةً كانت لهُ قائمةُ مراجعَ تحتوي على مئاتٍ العناوينِ.

إنَ الاهتمامَ الذي ما انفكَ يتزايدُ من لدن إلياد بتاريخِ الفكرِ البشريِ وَجّهَ [نظرَه] صوبَ أحدِ الأساتذةِ ذائعيّ الصَيْتِ في بوخارست، إنّه ناي يونسكو Nae Ionesco الذي أنجزَ تحتَ إشرافِهِ إجازةً في الفلسفةِ سنة 1928. صادفَ خلالَ أسْفارِه إلى إيطاليا الكثيرَ من مُؤرخيّ الأديانِ، ومن بينهم من الواجبِ الإشارةِ إلى رفائيل بيتازوني Raffaele Pettazzoni وإرنستو بونايوتي. Ernesto Buonaiuti

اكتشفَ أثناءَ إقامتِه الدراسيةِ في روما في آذار 1928 مُصَنَّفًا قراءَتُهُ وجهتْ حَياتَهُ على نحوٍ حاسمٍ:تاريخُ الفلسفةِ الهنديةِ History of Indian Philosophy [لمُصَنَّفِهِ] سورينداناث داسغوبتا Surendranath.Dasgupta وفي 20

(1) **ملاحظاتٌ عامةٌ من المترجم**

يشيرُ القوسان المعقوفان في المتنِ [ ] إلى إضافة قام بها المترجم إما من أجل جعلِ المعنى في غاية الوضوح وإما لكي تكون العبارة من حيثُ التركيبِ أقرب إلى اللسانِ العربيّ وبلاغياته وأبعدَ عن العجمة. كما تشير النجمة * في المتنِ والهامشِ إلى توضيحاتٍ جديدة من المترجم لبعض المفردات والعبارات في النصّ المترجم منه وتشيرُ أيضًا إلى بعض المقاطع المهمة التي نقلها من النص الفرنسيّ المترجم كي يتمكنَ القارئ العربيّ من أن يكونَ أكثر قربًا من روح النصّ وتارة أقترح ترجمات أخرى جديرة بالإضافة كي لا يبقى غموضٌ في ذهن القارئ. وأما باقي التهميشات فهي من مؤلّف المقال. أضف إلى هذا جميعه اضطرَ المترجمُ بين الفينة والأخرى إلى ترجمة بعض المفردات والمصطلحات باستخدام مفردتين مقابل مفردة أو مصطلح أجنبي واحدٍ كي يعبّر أحسن تعبيرٍ عن أهم الدلالات بالغة الأهمية التي تنطوي عليها المفردةُ أو المصطلحُ الأجنبيُّ.

*Irréparable.

معناه ما يتعذر إصلاحه أو ما لا يقبل التعويض.

(2)(*) عبارة عن مذكرة يحكي فيها إلياذُ عن طفولته أثناء الحرب الكبرى وعما اختبره في الثانويةِ وصداقاته الأولى وميله الذوقي إلى العلوم الطبيعية والفلسفة والأدب. وقد نشرت المذكرة في دار نشر فرنسية عريقة وهي بهذا العنوان:

M. Eliade, Mémoire I, 1907-1937. Les promesses de l'équinoxe, Paris, Gallimard,1980.

من أيلول 1928 ركِبَ البحرَ مُتجِهًا إلى الهندِ. وجمعَ في غضونِ ثلاثِ سنين، تحت إشرافِ داسغوبتا، عَدَدًا غفيرًا من الوثائقِ المرجعيةِ ابتغاءَ تأليفِ أطروحةِ دكتوراه مُكرّسةٍ لليوغا.

إنَّ أبحاثَه، في الواقعِ، لتشملُ حُقولًا عدةٍ من الفكرِ الهنديِّ. وتهيَأتْ له في غضونِ إقاماتِهِ الطويلةِ في أشْرَامَات(*)(3) مشهورةٍ فُرصَةُ تَدَارُسِ مَبادئِ وتعاليمِ الفكرِ الهنديّ المعاصرِ. وانخرطَ في أوْبتِهِ إلى أوروبا في جامعةِ بوخارست بوصفِهِ مُساعدًا لناي يونسكوNae Ionescо. نشرَ، في عام 1936، رسالتَهُ للدكتوراه المعنوّنةِ بـ: ***اليوغا. محاولةٌ في أصلِ التصوفِ الهنديّ***، وهو مُصنَّفٌ يظلُ، لحدِّ الساعةِ الراهنةِ، مَسْلكًا لامندوحةَ عنهُ لمن يرغبُ في مُدَارسةِ الفكرِ[الخاص] بالهند.

لقد جاءت الحَربُ لتنكسَ حياةَ ميرسيا إلياد وتربكها. وفي سنة 1940 عهدتْ إليه الحُكومةُ الرومانيةُ منصبَ مُلحقٍ ثقافيٍّ في لندن وبعد ذلكَ في ليشبونة بدءً من 1941. غداةَ أحداثِ [1945] سقطتْ رومانيا تحتَ سيطرةِ النظامِ الشيوعيِّ. وشهدت [إثر ذلك] أعمالَ ثأرٍ واضطهاداتٍ دينيةٍ وملاحقةً للمثقفين.

اختار إلياد المَنفى واستقرَ به الأمرُ في باريس. ولكيْ يعتاشَ كانَ يُلقي دُروسًا في المدرسةِ التطبيقيةِ للدراساتِ العُليا وكذلكَ مُحاضراتٍ في معاهدَ متعددةٍ في أوروبا الشرقية(4). شرعَ، وهو يواصلُ كتابةَ مُصَنَّفاتٍ أدبيةٍ - قِصَصًا وأقصوصاتٍ - ، في استكشافِ وتفحصِ الوثائقِ النقشيةِ والحفريةِ والأدبيةِ والفنيةِ الوفيرةِ وكذلك الأبحاثِ العديدةِ في حقلِ تاريخِ الأديانِ.

لقد أقامَ إلياد الأيديولوجياتِ السلبيةِ للقرنين التاسع عشرة والقرن العشرين في موضعٍ يُعارضُ ويعَاكسُ التراثَ الدينيَّ للإنسانيةِ الذي يمتدُ من العصرِ الحجريِّ القديمِ إلى أيامنَا هذه. ولقد استهلَ إحْدَى قِصَصِ شَبابِه بهذه الجملة: «في مُنعطَفِ طريقٍ مَا ألفيتُ نفسِيَ وجهًا لوجهٍ أمامَ الله»(*)(5). شيئًا فشيئًا توضّحَ وتجسّدَ لديهِ هذا الحَدْسُ. يُميزُ إلياد بين أنموذجين من البشرِ: الإنسانُ الدينيُّ والإنسانُ اللادينيُّ. فالإنسانُ الدينيُ«يعتقد دائمًا بوجودِ واقعٍ مُطلقٍ، من حيثُ هو مُقدّسٌ، يتعالَى عن هذا العالمِ(*)(6) بيدَ أنهُ فيهِ يتجلّى، ولذلك يُقدسُهُ ويجعلُهُ واقعيًا(*)(7)».

(3)(*) المصطلح هو أشرامات جمع كلمة أشرما āshram أو āshrama وباللغة السنسكريتية نقول āshrama وهي عبارة عن مكان الخلوةِ في الهند العتيقة المكرّس للاعتكافِ والزهدِ سواءً كانَ هذا المكانُ غابةً أو جبلًا حيثُ ثمة صعوبةٌ وشظفٌ في العيش وهو مكانٌ يسعى فيه الحكيمُ الزاهدُ إلى التوحّد مع الله في سكينة وسلام داخليّ بمعزل عن صخب العالم الخارجي، إنه إذن مكانٌ للتحلية والتخلية الصوفية وفضاء للتكفير عن الذنوب، بيدَ أن الكلمةَ ذاتها تستخدمُ أيضًا للتعبير عن تكوينٍ روحيٍ على يد زعيم روحيي طلق عليه اسم الغورو Guru حيثُ يلتفُ حوله مريدون كبارًا وصغارًا و يمكثون عنده لمتابعة تعاليمه الروحية.

(4) Plus tard, en 1956, il accepta l'offre d'une chaire de Visiting Professor à l'Université de Chicago. En 1957, Chicago lui confia la chaire d'histoire des religions, qui, depuis quelques années, est devenue la «chaire Mircea Eliade».

(5)(*) «Au détour d›un chemin, je me suis trouvé nez à nez avec Dieu».

(6)(*) الحياة الدنيا.

(7)(*)L'homo religiosus «croit toujours qu'il existe une réalité absolue, le sacré, qui transcende ce monde-ci, mais qui s'y manifeste et, de ce fait, le sanctifie et le rend réel».

(المقدس والدنيوي 171 صفحة») . في تاريخِ الإنسانيةِ، يتحمّلُ الإنسانُ الدينيُّ ضربًا خاصًا من الوجودِ يعبّرُ عن نفسِهِ في عَددٍ مُعتبرٍ من الأشكالِ الدينيةِ. وعلى النقيضِ، فالإنسانُ اللادينيُّ «يأْبَى التعاليَ ويتقبلُ نسبيةَ الواقعِ بل وينازعُه شكٌ في معنَى الوجودِ»[*](8). ويذيعُ هذا الإنسانُ ويفرضُ ذاتَه[*](9) في المجتمعات الغربيةِ الحديثةِ.

بدءُ منعطفٍ في تاريخ الأديان

ظهر في 18 يناير في واجهاتِ العرضِ الزجاجيةِ للمكتباتِ الباريسيةِ*مؤلفه*'***مصنَّفٌ في تاريخ الأديان***، وهو الكتابُ الذي تُرْجِمَ إلى عدةِ ألسنٍ وما كُفَّ عن إعادةِ طبعهِ. كلُ أعمالِ إلياد تَحْضُرُ كبذرةٍ في[مؤلفه] ***مصنَّفٌ في تاريخ الأديان***، والذي ينبغي الرجوعُ إليهِ إذا ما ابتغينا استيعابَ البُنَى الأساسيةِ لفكرِهِ. بفضلِ هذا المؤلّفِ يدشنُ ميرسيا إلياد مُنعطفًا حقيقيًا في علمِ الأديانِ. يتعلقُ الأمرُ في نظرِهِ بمجاوزةِ البحثِ التاريخيِّ البسيطِ الذي يكتفِي بإبانةِ[*](10) المعتقداتِ الدينيةِ للشعوبِ العديدةِ. وفي واقعِ الأمرِ إنَّ لِكلِ ظاهرةٍ دينيةٍ صِلةً حميميةً بالتجربةِ المعيشةِ من لدن الإنسانِ.

فهذا الأخيرُ [أيْ الإنسانُ] هو من يتواجدُ في قَلْبِ الدراساتِ المتعلقةِ بتاريخِ الأديانِ. وحينئذٍ يُؤلفُ استكشافُ وتفحصُ الفكرِ والوعيِ والسلوكِ والخبرةِ لدى الإنسانِ الدينيّ الغايةَ القُصْوَى من عَملِ مؤرخِ الأديانِ. كتب إلياد بعدَ [مُضِي] سِنينٍ عَشْرٍ من نشرِ ***مُصنَّف في تاريخ الأديان***، أنَ تاريخَ الأديانِ يبتغِي «التعرُفَ على حضورِ المتعالِي في الخبرةِ البشريةِ[*](11)»[12]. مِثلُ هذا المنظورِ يَمضي أبعدَ من الدراسةِ التاريخيةِ والفينومينولوجيةِ. إنّهُ عن مُجازفةٍ ينخرطُ بحزمٍ وثباتٍ في تأويلِ رسالةِ الإنسانِ الدينيِّ، ونتيجةً لذلكَ، يُنزّلُ علمَ الأديانِ منزلةَ حَجَرِ الأساسِ للعلومِ الإنسانيةِ.

الإنسانُ الدينيّ العتيقُ

حَمَلَ اكتشافُ وتحرِي سلوكِ وخطابِ ووعيِ الإنسانِ الدينيّ مذُ 1950 إلياد على الالتفاتِ إلى الشعوبِ الشفويةِ من حيثُ همُ أشهادُ أحياءٌ على الأصولِ[*](13). لقد أفْضَى به التقاءُهُ بكارل غوستاف يونغ C.G. Jung إلى إبصارِ سِلسلةِ تأويلاتٍ مشتركَةٍ كُشِفَ عنها بتوسلِ مسالكَ

(8)(*)«Par contre, l'homme areligieux «refuse la transcendance, accepte la relativité de la réalité, et il lui arrive même de douter du sens de l'existence».»

(9)(*) s'affirme.
لـه عـدة معاني مـن بينها يفـرض ويثبتُ نفسـه، ويظهـرُ ويذيـعُ ويشـيعُ.

(10)(*) Se contenter de.
يكتفي بـ أو يقتصرُ على أو يرضى بـ.

(11)(*) Dix ans après la publication du Traité, Eliade écrira que l'histoire des religions a comme but «d'identifier la présence du transcendant dans l'expérience humaine».

(12) Fragments d'un journal, p. 315. La 1ère édition du Traité d'histoire des religions, préfacée par G. Dumézil, date de 1949 (8e éd., Paris, Payot, 1975). La bibliographie d'Eliade a été publiée dans J.M. Kitagawa et Ch. H. Long, Myths and Symbols, Studie sinhonor de Mircea Eliade, Londres-Chicago, 1969, p. 413-433 et dans C. Tacou, Mircea Eliade (coll. Cahiers de l'Herne, 33), Paris, 1978, p. 391-409.

(13)(*) amène Eliade à se tourner vers les peuples sans écritures,témoins vivants des origines.

متباينةٍ. وكانَ على قناعةٍ من أنَّ العديدَ من الظواهرِ التاريخيةِ-الدينيةِ ليست إلا تعبيراتٍ متنوّعةٍ لبعضِ الخبراتِ الدينيةِ الأساسيةِ. لقد حَصْحَصَتْ في مرأى من عينيهِ أربعُ أسطقساتٍ جوهريةٍ: المقدّسُ، الرمزُ، الأسطورةُ، الطقسُ. وقد أذغمَ إلیادُ الوثائقَ الأركيولوجيةَ الوفيرةَ المتعلقةَ بحقبةِ ما قبلَ التاريخِ، بفضلِ مَنهجٍ مُقارِنٍ توليديٍّ، شبيهٍ*بالمنهج*الذي سمحَ لجورج دوميزيلGeorges Dumézil من إعادةِ اكتشافِ الفكرِ الدينيّ للهنودو-أوربيين وحضارتِهم العتيقةِ، في نسقٍ من المَعاني الرمزيّةِ[14]. إنَّ إباءَهُ العنيدَ أن يذرَ على بياضِ حِقبةً طويلةً من تاريخِ العقلِ البشريّ قد حادَ به إلى إبداءِ أنَّ الإنسانَ المُخترعَ **Yhomo faber** لِما قبل التاريخِ كانَ أيضًا إنسانًا لاعبًا **homo ludens** وإنسانًا عاقلًا **homo sapiens** وإنسانًا متدينًا.***homo religiosus**[15] في واقعِ الأمرِ تُجْلِي مُخَلفَاتُ العِظامِ les dépôts d'ossements والمقابرُ والتحكمُ بالنارِ والنقوشُ الصخريةُ والنقوشُ الحجريةُ والرسومُ الكهفيةُ -هذه الأمكنةُ المقدّسةَ الخاصة بما قبلَ التاريخ- المقصدَ الدينيَّ للإنسانِ العتيقِ. شهدتِ ألإنسانيةُ عقبَ هذه الحقبةِ الثورةَ الدينيةَ الأكثرَ أمدًا: [ثورة] العصر الحجري الوسيط Mésolithique والعصر الحجري الحديث Néolithique. لقد توضحت وتدققت من غيرِ مُرْيةٍ في غضونِ العصرِ الحجريِّ الوسيطِ فكرةَ الأجدادِ الأسطوريةِ، المتوقفةِ على الأساطيرِ المتعلقةِ بنشوءِ الكونِ وأساطيرِ أصولِ الطريدةِ والإنسانِ والموتِ(*)[16]. وبعد زمنٍ وجيزٍ شُيدت المدائنُ: إنهُ مَولدُ زراعةِ الحبوبِ وغرسِ النباتِ الذي تَبعَهُ صناعةُ الفُخارِ. غدا الإنسانُ مُنتِجَ غِذاءِهِ. وأخذَ [إبانَ هذه الحقبةِ] صَرْحٌ روحيٌ حقيقيٌ في التكوّنِ:[بدأت تتكوّن] أساطيرُ تتعلقُ بنشوءِ الكونِ وأساطيرُ تتعلقُ بالأصلِ؛ و[بدأت] المعتقداتُ الخاصةُ بالاستمرارِ في الحياةِ بعد الموتِ تكتسبُ دقةً ووضوحًا؛ و[نشأَ] تضامنٌ صوفيٌ بينَ الإنسانِ والحياةِ النباتيةِ؛ و[بدأت في النشوء] القُدسيةُ الأنثويةُ والأموميةُ؛ و[أخذ في التشّكلِ] لغزُ الولادةِ والموتِ والبعثِ. ولقد احتلَ لغزُ الحياةِ والخصوبةِ والإخصابِ منزلةً مركزيةً؛ و[احتلت هذه المنزلة المركزية] الآلهاتُ الأموميةُ déesses-mères ، القُدّسيةُ الجنسيةُ،

(14) Voir J. Ries, dans C. Tacou, Mircea Eliade, p. 81-87; Id., dans R.T.L., t. 7, 1976,
p. 476-489 et 499-504; Id., dans L'expression du sacré dans les grandes religions, vol. I,Louvain-la-Neuve, 1978, p. 71-95 et vol. II, ibid, p. 7-23.

(15)(*) Son refus obstiné de laisser en blanc une longue période de l'histoire de l'esprit humain l'amène à faire voir que l'homo faber préhistorique était aussi un homo ludens, sapiens et religiosus.

(16)(*) C'est sans doute au cours du Mésolithique que s'est précisée l'idée d'ancêtre mythique, solidaire des mythes cosmogoniques, et des mythes des origines du gibier, de l'homme, de la mort.

المُناكحةُ المقدّسةُ[17]، الرمزيةُ النَجميةُ symbolisme astral ، الشمسُ والقمرُ(*)[18].

إنَّ دينَ العصرِ الحجري الحديثِ دينٌ كونيٌ مُتمركزٌ على التجدُّدِ الدوريِّ للعالمِ: [متمحورٌ حولَ] الشجرةِ الكونيةِ، الزمنِ الكرويِّ، رمزيةِ المركزِ والأمكنةِ المقدّسةِ، تقديسِ الحيّزِ المكانيِّ(*)[19]. تتنزّلُ الرمزيةُ في هذا الصرحِ الروحيِّ العتيقِ منزلةً مركزيةً. وإثرَ ابتداعِ الكتابةِ مذُ ظهورِ النصوصِ الأولَى تمكّنَا من بلوغِ المُلتقَى والتلاحمِ معَ هذا الكونِ المشحونِ بالمعاني العميقةِ. هكذا آلتِ الإنسانيةُ إلى حضارةٍ جديدةٍ: [حيثُ انتهت إلى] العصرِ الحديديِّ، المدينةِ، المملكةِ، الكهنوتِ المنظّمِ.

لقد أنهَى البحثُ المتئدُ من قِبَلِ إلياد سُوءَ الفهمِ الذي اختلقَهُ الوضعيون والتطوريون في القرنِ التاسع عشرة[20].

ميرسيا الياد والمقدسُ

كنا قد تكلمنا عن إلياد بوصفِهِ «فيلسوفَ المقدس»[21](*) و«عالمَ مَغَاوِرِ المقدّس»[22](*) وَمِن جِهَةٍ أُخْرى، فقد زَعمنا أنّ «حكايةَ المقدّسِ» «la fable du sacré» صَاغها في مُستهلِ القرنِ العشرين علمُ الأديانِ. تكمن إحدى جدائر إلياد في استئنافِهِ دراسةِ المقدّسِ كما افتتحها إميل دوركايم E. Durkheim ومارسيل موس M. Mauss وتابعها شودربلوم N. Sôderblom وردولف أوطو R. Otto وفان دير ليووين van der Leeuw وفي جعلِهَا ركيزةً أساسيةً في علمِ الأديان[23].

لقد عرّف دوركايم الدينَ على أنهُ مِن نِتاجِ الوعيِ الجمعيِّ الذي أوجدَه المُجتمعُ. على الضدِ

(17)(*) المصطلح الأجنبي المستعمل هنا هو hiérogamie وهو مأخوذٌ من اللغة الإغريقية القديمةِ Hieros gamos وهو مكوّن إذن من مفردتين الأولى sacré = hieros وتفيد المقدّس والمفردة الثانية rapport, mariage = gamos sexuel وتعني نكاح، زواج، مضاجعة جنسية أو علاقة جنسية. وفي الأساطير يعبّر المصطلح عن قران وارتباط مقدّس ذي طابع جنسيّ ويفيدُ المعاشرة والمواقعة والاقتران الجنسيّ accouplement بين الآلهة أو بين إله وبشريّ سواءً كانَ ذكرًا أو أنثى. وأما في الحقل الدينيّ فيفيدُ التمثّيل الطقسيّ لهذا القِران أو المناكحة المقدّسة من طرف البشر. ينظر:
Jean-Pierre Chevillot D'Isis au Christ : aux sources hellénistiques du christianisme, Éditions L'Harmattan, 2011, 262 page.

(18)(*) Bientôt se forment les villages: c'est la naissance de la céréaliculture et de la végéculture, suivie par la fabrication de la poterie. L'homme devient le producteur de sa nourriture. Un véritable édifice spirituel se constitue : mythes cosmogoniques et mythes d'origine; précisions dans les croyances en la survie; solidarité mystique entre l'homme et la végétation ; sacralité féminine et maternelle ; mystère de la naissance, de la mort et de la renaissance. Le mystère de la vie, de la fécondité, de la fertilité occupe une place centrale: déesses-mères, sacralité sexuelle, hiérogamie, symbolisme astral, soleil et lune.

(19)(*) مثل تقديس بعض البقاع.

(20) Voir J. Ries , Quelques aspects de la science des religions à la fin du XIXe siècle dans Lucienne Portier, Christianisme, Églises et Religions. Le dossier Hyacinthe Loyson (1827-1912) (coll. Cerfaux-Lefort, 4), Louvain-la-Neuve, 1982, p. 147-172.

(21)(*) «philosophe du sacré».

(22)(*) «spéléologue du sacré».

(23) E. Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse, Paris, 1912, 1968 5.
N. Sôderblom, Holiness, dans J. Hastings, Encyclopaedia of Religion and Ethics,
t. 6, Edimbourg, 1913, p. 731-741; R. Otto, DasHeilige, Gotha, 1917; Le Sacré,
Paris, 1929; G. van der Leeuw, La religion dans son essence et ses manifestations,
Paris, 1948, 1970 2. Voir J. Ries, Les chemins du sacré dans l'histoire, Paris, Aubier, ,1985 p.11-84 .

من هذا التصورِ، بَصُرَ ردولف أوتو في المقدّسِ، باعتباره حضرةَ الألوهيّ numinosum، قيمةً إلهيةً ومبدًا حيًا لكلِ الأديانِ: لقد كانَ تجليهِ في التاريخِ متواجدًا في بدايةِ الأديانِ المتنوعةِ. لم يساور إلياد التردّدُ في تجاوزِ المنظورِ الاختزاليّ لعلماءِ الاجتماعِ. ومن جهة أخرى تُؤلفُ، في نظره، المُعطياتُ النفسيةُ لاختبارِ حضرةِ الألوهيّ l'expérience du numineux التي استجلاهَا ردولف أوطو، أساسًا ضيقَ [الأفق]. لقد أولَى عنايةً، اقتفاءً ب فان دير ليو، لسلوكِ الإنسان وموقفِهِ إزاءَ حضرة المقدّسِ الذي «يتجلّى دائمًا على أنّهُ قوةٌ تنتمِي إلى نظامٍ مختلِفٍ تمامًا عن [نظامِ] القِوَى الطبيعيةِ»[24](*) (الأساطير، الأحلام، الأسرار 1957ص 14). لقد بيّنَ إلياد عبرَ كلِ أعمالِهِ أنَّ سلوكَ الإنسانِ الدينيّ يُنظّمُ نفسَهُ حولَ تجلّي المقدّسِ. إنَّ هذا الأخيرَ ينتمي إلى[25](*) نظامٍ مُختلفٍ عن النظامِ الطبيعيّ، بيدَ أنهُ لا يحضرُ البتةَ وَفقَ حَالتهِ النقيةِ[26](*). إنه يتجلّى بتوسلِ شَيءٍ ما مغايرٍ لَهُ: [من قبيل] الكائناتِ، الموضوعاتِ، الأساطيرِ الرموزِ. تخيَّرَ إلياد، ابتغاءً منه أنْ يشيرَ إلى فِعلِ تجلّي المقدّسِ[27](*)، مُصْطلَحًا مُوفَّقًا، غدا عتيقًا في علمِ الأديانِ: [هو ذا مصطلحُ] الهِيرُوفَانياhiérophanie[28](*). يستوعبُ الإنسانُ غَشيانَ المقدّسِ للعالمِ، وَمِنْ خِلالِ هذا الاكتشافِ، يَعِي وُجودَ واقعٍ مُتعالٍ يهبُ للعالمِ بُعْدَهُ الحقيقيَّ المُكتملَ. [لكنَ] هذا البُعْدَ ليسَ بديهيًا[وجليًا]. وإنّما باكتشافِ هذا البُعْدِ يَغدُو الإنسانُ إنسانًا دينيًا. وبِتَجَشُم مسؤوليةِ هذا الاكتشافِ في حياتِهِ، ينخرطُ في سلوكٍ خاصٍ.

إنَّ كلَ تجلٍ للمقدّسِ لَظاهرةٌ دينيةٌ يُحَصّلهَا الإنسانُ ويفهمُهَا[29](*). ولا تنفصِلُ هذه الظاهرةُ عن الخبرةِ المعيشةِ من قِبَلِ الإنسانِ الدينيّ. وتتدخلُ في كلِ تجلٍ للمقدّسِ ثلاثُةُ عناصرَ: الشيءُ أو الكائنُ الطبيعيُّ[المرئيّ]، الواقعُ اللا مرئيُّ والكائنُ الوسيطُ المتدثِرُ

(24)(*) A la suite de G. van der Leeuw, il s'intéresse au comportement et à l'attitude de l'homme en présence du sacré qui «se manifeste toujours comme une puissance d'un tout autre ordre que les forces naturelles».

(25)(*) Celui-ci relève d'un....
يفيدُ الفعل الفرنسيّ relever عدة معاني ولكن المعاني التي قصدها المؤلف هنا هي معنى de dépendre أي متوقف على، أو مرهون ب، أو تابعٌ لـ. لكن من معانيه أيضًا انتمى إلى، ومتعلقٌ بـ. وسنورد بعض معانيها باللغة الفرنسية مباشرةً أدناه:
Relever : dépendre de , Etre sous l'autorité de quelque chose, de quelqu›un , Être dans la dépendance (d'une autorité supérieure). → 1. dépendre. Cadre qui relève de tel directeur. Fief qui relève d›un seigneur.
Fig. Être du domaine de. Ce qui relève du cœur ou de l›esprit. → appartenir (à), concerner. « Tout ce qui est conventionnel et traditionnel relève […] du poncif » (Baudelaire).

(26)(*) mais ne se présente jamais à l'état pur.

(27)(*) Pour indiquer l'action de la manifestation du sacré […].

(28)(*) إنَ مصطلح الهيروفانيّا hiérophanie إذا اخترنا تعريبه أو مصطلح تجلي المقدّس إذا اخترنا ترجمته يتكوّن من مفردتين إغريقيتين في الأصل: المفردة الأولى هي (hieros) «ἱερός» وتعني «المقدّس والقداسة» «saint» «sacré» وأما المفردة الثانية فهي (phainein) «φαίνειν» وتعني الانكشاف والظهور والتجلّي révélé ، وعليه فالمصطلح المكوّن من المفردتين معناه تجلّي المقدّس «manifestation du sacré».

(29)(*) Toute hiérophanie est un phénomène religieux perçu par l'homme.
أقترح ترجمتها بطريقة حرفية هكذا: إن تجلّي المقدس ظاهرةٌ دينيةٌ يشاهدها الإنسان*ويدركها*.
واقترحنا هنا ترجمة الفعل الفرنسي percevoir بمعنيين: الأول هو معنى المشاهدة والمعاينة والنظرِ والثاني هو معنى الإدراك والفهم والاستيعاب. وتارة نضيف له المعنى الثالث الذي هو يفيدُ الحصول والتلقي.

بالقدّسيةِ. إنَّ الواقعَ اللا مرئيَّ لَهو الغيريةُ التامةُ(*)[30]. يأتي هذا الواقعُ ليَغْزُوَ لكائنٍ ما أو شيءٍ ما بُعْدًا جديدًا، [ليهبَ له] القُدُسِيةَ. ويستمرُ الشيءُ أو الكائنُ الذي بتوسلِهِ يتجلّى الواقعُ المتعالي في المشاركةِ في العالمِ الطبيعيِّ، لكنه بفضلِ بُعدِهِ الجديدِ يُصبحُ وَسِيطًا(*)[31]: [من قبيلِ] الشجرةِ المقدّسةِ، الشامان، الكاهنِ. يكونُ التجلّي الأسمَى للمقدّسِ(*)[32] بالنسبة للمسيحيِّ، في نظر إلياد، «تجسُّدًا للهِ في عيسى- المسيح» (المقدّسُ والدنيويُّ باريس، 1965، ص15).

ظلَ إلياد، في دراستِهِ للمقدّسِ، في ميدانِ تاريخِ الأديانِ. وبفضلِ فينومينولوجيا التجلّي سَعَى مُؤرخُ الأديانِ إلى فهمِ طبيعةِ المقدّسِ: يتعلقُ الأمرُ بقَدْرٍ كبيرٍ بالسياقِ التاريخي لتجليّاتِ المقدّسِ الخاضعة لتُّخومِ المكانيةِ والزمانيةِ. ومِن حينها طَفقَ التاريخُ مَصدرًا أصليًا[33] [للدراسات] ذاتِ النزعةِ المقارنةِ(*)[34]. يظهرُ المقدّسُ في نظرِ الإنسانِ الدينيِّ ذي الدياناتِ المتعدّدةِ بمثابةِ قوةٍ تنتمي لنظامٍ مُختلفٍ عن النظامِ الطبيعيِّ. وهذا الخطابُ، الذي بتوسلِهِ يقصُ الإنسانُ خِبْرَتَهُ، هو مَن يَغدُو موضوعَ بحثٍ لمؤرخِ الأديانِ. تلافَى إلياد، بفضلِ تشييدِ علمِ الأديانِ على ركيزةِ الهيروفانيّاتِ، الشّرَكَ الذي اصطدمَ به(*)[35] فريدريش هايلر Friedrich Heiler الذي رأى في تاريخِ الأديانِ لاهوتًا مُقدّسًا[36] مُؤَسَّسًا على الإيمانِ بالوحيِّ الإلهيِّ الحاضرِ في كلِ الأديان[37]. مِثلُ هذا المنظورِ يخلقُ خَلْطًا بينَ اللاهوتِ وعلمِ الأديان. [ذلك] أنَ علمَ الأديان يُسَاءل الإنسانَ الدينيَّ لا الوُحِيَّ(*)[38]. إنَّ دراسةَ الدينِ عند إلياد لَبحثٌ يرتكزُ على الإناسةِ. لقد أكدَ بإلحاحٍ كاتبُنَا

(30)(*) يمكن أن نترجم مصطلح «tout autre» أيضًا: الآخرُ الكليّ الغيرية أو الآخر الأقصى أي أن هذا الكائن المقدّس ينتمي إلى نظام وبنية تختلف جذريًا عن العالم المرئي المدّنس.

(31)(*) il devient médiateur.

(32)(*) فضّلنا هنا ترجمة مصطلح la hiérophanie بدل تعريبه، فقلنا في عبارة la hiérophanie suprême التجلّي الأسمى للمقدسّ بدل الهيروفانيا السامية.

(33)(*) تفيدُ فالمفردة الفرنسية la mère معنى الأم وَفقَ الدلالةِ الحرفية، لكن تفيد أيضًا وفق المجال الدلاليّ المجازيّ معنى المصدر والعلة والرحم.

(34)(*) المفردة الأجنبية الواردة في النص هي comparatisme وهي نزعة في الدراسات العلمية تقوم على المقارنة بين عدة عناصر أدبية أو أسطورية أو لسانية أو سياسية وما إلى ذلك لتقارن بين أنساقها و مفاهيمها ومناهجها وغير ذلك، ومنها الآداب المقارنة والقانون المقارن واللسانيات المقارنة والسياسة المقارنة والأديان المقارنة... إلخ.

(35)(*) استعمل في النص فعل buter الذي يفيدُ الاصطدام بعائق ما، وكما تفيدُ أيضًا في سياق عبارة النص العناد والتصلب والتشبث بشيء ما والإصرار عليه، وسنضع أدناه المعاني الواردة في اللغة الفرنسية ليستفيد منها القارئ العربي إذا ما أرادَ العودة إلى المقال في لغته الأصلية:

Se buter: Se heurter à un obstacle.

Se buter à, contre, dans, sur.Être arrêté par une chose sur laquelle on s'acharne avec opiniâtreté. Synonyme s'entêter, s'obstiner.Se buter dans le mensonge, dans le silence.

(36)(*) تلافى إلياد، بفضل تشييد علم الأديان على ركيزة تجلياتِ المقدّسِ، العَقبةَ التي ارتطمَ بها فريدريش هايلر Friedrich Heiler الذي رأى في تاريخ الأديانِ لاهوتًا مُقدسًا مُؤَسّسًا على الإيمان بالوحي الإلهي الموجود في كل الأديان.

(37) F. Heiler, ErscheinungsformenundWesen der Religion, Stuttgart, Kohlhammer,
1961. Voir la critique faite par U. Bianchi, Après Marbourg. Petit discours sur la méthode, dans Numen, t. 8, Leyde, 1961, p. 65-80.

(38)(*) La science des religions n'interroge pas des révélations; elle interroge l'homo religiosus .».
الوحي هنا جاءَ بصيغة الجمع وجَمعُ الوحي في اللسان العربي هو وُحِيّ: جاء في قاموس لسان العرب ما يلي: الوَحْيُ: الإشارة والكتابة والرِّسالة والإلْهام والكلام الخَفِيُّ وكلُّ ما أَلقيته إلى [...] وعلى ذلك جمعوا فقالوا وُحِيٌّ مثل حَلْيٍ وحُلِيٍّ.

مِرارا وتَكرارًا الأضربَ المختلفةَ للمقدّسِ الذي يَحياهُ و[يختبرهُ] الإنسانُ الدينيُّ العتيقُ وأشياعُ الأديانِ المرتبطةِ بالثقافاتِ الكبرى أو المؤمنُ من أهلِ الأديانِ السماويةِ العظمَى. يلفي الإنسانُ نفسَهُ، [في هذه الأديان السماوية]، في حَضرةِ إلهٍ شخصيٍّ يتدخلُ في تاريخِ المؤمنِ وحياتِهِ.

ينغمسُ إلياد، بوصفهِ عالمَ مغاورِ المقدّسِ، في أعماقِ وعيِ الإنسانِ الدينيّ وسلوكِهِ [كما هي] في قَلْبِ تجربتِهِ الوجوديةِ للمقدّسِ- المعيشِ[(*)(39)]. بهذه الطريقةِ يستفتحُ مَسْلكًا جَديدًا ويُقيمُ بعضَ المعالمِ البارزةِ للأبحاثِ القادمةِ في الميدانِ الفسيحِ للهيروفانيّاتِ.

المسالكُ الثلاثةُ لتاريخِ الأديانِ

1. مَسلكُ التاريخِ

[يمثلُ] تاريخُ الأديانِ مُقاربةً علميةً للظاهرةِ الدينيةِ. ويُطلبُ منه، بما هو تخصّصٌ تاريخيّ، أنْ يرتبطَ بدراسةِ الخبراتِ الدينيةِ المَعيشةِ في الفضاءِ والزمانِ منذُ العصرِ الحجريِّ القديمِ إلى أيامنا هذه. ألحَ إلياد مليًّا في [مؤلفه] ***مصنّف في تاريخ الأديان*** (باريس 1948)على الإجراءِ التاريخيِّ ومصاعبِهِ وإلزاماتِهِ الناجمةِ بخاصةٍ عن التباينات القُصوى بين الوثائقِ الدينيةِ:[من قبيل] النصوصِ، المخطوطاتِ، الأنصابِ التّذكاريةِ، الشعائرِ، العاداتِ، التقاليدِ الشفويةِ، الأساطيرِ والطقوسِ، ملاحظاتِ الرحالةِ، وثائقِ المبشرينَ، الآدبياتِ الكهنوتيةِ، التراتيلِ والأدعيةِ. إنَّ مؤرخَ الأديانِ مُلزمٌ ببذل[ما في وسعهِ في استعمال] جميعِ وسائلِ الكشفِ والنقدِ: جمعُ الموادِ، تحليلُ السياقِ التاريخيِّ الثقافيِّ، تاريخُ الأشكالِ الدينيةِ. ينزعُ إلياد في أعمالِهِ إلى تفضيلِ فئتينِ من الوثائقِ: [الوثائقُ الخاصة بـ] الأديانِ الكبرى لآسيا من جهةٍ و[الوثائقُ الخاصة بـ] التقاليدِ الشفويةِ للشعوبِ التي تَعوزُهَا الكتابةَ من جهةٍ أخرَى. ليسَ في مُكنةِ مؤرخِ الأديانِ أنْ يَضَعَ نفسَه بَديلًا عن المتخصّصينَ في الحقلِ الفسيحِ للأبحاثِ التاريخيةِ وإنما يتوجبُ عليه أن يكونَ على اطلاعٍ بأعمالِهم.

2. مسلكُ الفينومينولوجيا

يُعْرِبُ إلياد منذ مستهلِ جملتِهِ الأولى من كتابه ***مُصنّفٌ في تاريخ الأديانِ*** عن المبدأِ الأساسيِّ للعلمِ الحديثِ: «إنَ النطاقَ هو الذي يخلقُ الظاهرةَ». ولقد استنتجَ وُجوبَ معاينةِ الظاهرةِ الدينيةِ بمقتضى نمطِها الخاصِ المتمثلِ في النطاقِ الدينيّ. ينتقدُ إلياد نظرياتِ الدينِ الكُبرى لاختزالِها علمَ الأديانِ في مقارباتٍ إمّا تاريخيةً محضةً، إمّا اجتماعيةً أو اثنولوجيةً، إمّا نفسانيةً. لقد حادت هذه الملاحظاتُ بصاحبِ [مؤلف] ***مُصنّف في تاريخ الأديانِ*** إلى تسليطِ الضوءِ على مَنزلةِ الرمزيِّ، وعلى الجانبِ الروحيّ

(39)(*) «péléologue du sacré», Eliade fait une plongée dans les profondeurs de la conscience et du comportement de l'homo religiosus en son expérience existentielle du sacré-vécu.

والتناسقِ الباطنيِّ للظواهرَ الدينيةِ. إنّهُ يوصِي، [على أساسِ] استئنافهِ لعبارةِ رافايل بيتازوني Raffaele Pettazzoni: «إنَ الفينومينولوجيا هي الفهمُ الدينيُّ للتاريخ »بفهمٍ لماهيةِ وبُنىَ الظواهرِ الدينيةِ المعاينَةِ على السواءِ داخلَ شروطِها التاريخيةِ وفي سلوك الإنسانِ الدينيّ[40]. إنَ سلوكَ هذا الإنسانِ الذي يختبرُ تجربةَ المقدّسِ لَعنصرٌ راسخٌ ضمن مَجموعةٍ فَسيحةٍ من الوقائعِ الدينيةِ.

تشرعُ الفينومينولوجيا [ابتداءً] في تعيين الظواهرِ وتصنيفها: [من قبيلِ تعيّين وتصنيفِ] الأضحيات، الصلوات، القرابين، اعتناق الدين، الطهر والاغتسال، الخطيئة،... إلخ. وتقومُ أيضًا بعمليةِ جَردٍ للبُنىَ. بيدَ أنَّ هذه الإجراءاتِ المتعددةِ لا تتخطى التَصنيفَ وَفقَ أنماطٍ. إنَّ مؤرخَ الأديانِ لَمُناشدٌ أن يُحرزَ تقدّمًا في سبيلِ تعميقِ مَغازي[41](*) سلوكِ الإنسانِ الدينيّ وتمفصلاتِهِ. وهذا الطورُ الثاني من الإجراءِ الفينومينولوجيّ لَهو محاولةٌ لفكِ شيفرةِ الوقائعِ الدينيةِ من حيثُ هي خبراتُ الإنسانِ في جهودِه المبذولةِ ابتغاءَ التعالي عن الزمانيّ والاتصالِ بالواقعِ الأسْمَى.

3. مَسلكُ الهيرمينوطيقا

يُلحُ إلياد على وَجْهٍ آخرٍ للبحثِ: « لا يتصرفُ مؤرخُ الأديانِ كفقيهِ اللغةِ وإنما كمفسِّرٍ ومُؤولٍ» (مفستوفيليس(*)[42]وزنمردة(*)[43]باريس، 1962، ص245). إنَّ الهيرمينوطيقا(*)[44]هي علمُ التأويلِ. يباشرُ الهيرمينوطيقيُّ، بالاستعانةِ بالوثائقِ المُجمّعةِ والمُعدَةِ والمنتقدةِ والمُصنّفة، العملَ المُقارَنَ ابتغاءَ الإبانةِ عن الرسالةِ وهتكِ الحجابِ عن البُعْدِ العابرِ للتاريخِ وجعلِهِ قابلًا للتعقلِ وفي متناولِ إنسانِ العصرِ الحاضرِ. إذا كانَ تاريخُ الأديانِ، كما يُجليه إلياد، دراسةً لكلِ تجليّاتِ المقدّسِ المعروفةِ بفضلِ الشَّهاداتِ المتعدّدةِ للإنسانِ الدينيّ، فإنَّ الإجراءَ الهيرمينوطيقيّ يفرضُ نفسَهُ[كقيمةٍ وموضوعٍ تقديرٍ]. إنّهُ(*)[45] يتخذُ من سَبْرِ الظواهرِ الدينيةِ من حيثُ هي دوالّ [ذواتُ مغزى] مُهمةً لهُ.

تحاولُ الهيرمينوطيقا الوصفيةُ استجلاءَ الرسالةِ التي يُدركُها ويُحصّلها الإنسانُ الدينيُّ

(40) Voir M. Eliade, La nostalgie des origines, Paris, Gallimard, 1971, p 67.

(41)(*) des significations.
مفردها مغزى، وآثرنا ترجمتها بمغازٍ (جمع مغزى) لأن مغزى الشيء معناه دلالته ومقصده وومضمونه. وهو أقرب إلى معنى المفردة الفرنسية وسياق مجيئها.

(42)(*) Méphistophélès.
فستوفيليس اسمٌ لاتينيّ يعطى في الغالب الأعم للشخصية التي تمثّل الشيطان وهو الاسلام الذي أعطاه غوته في رواية فاوست للشيطانِ.

(43)(*) الزنمردة: مفردة فارسية معربة من تتكوّن من مقطعين هما زَنْ مَرد وتعني امرأة ورجل، وعمومًا تطلق في وصف للمرأة التي تشبه الرجال في الخلق، إما عن تشبه أو لاجتماع في خواص الأنوثة والذكورة . تطلق هذه الصفة إطلاقًا على أي فرد لم يمكن تحديد جنسه بالنظر في مظهره.

(44)(*) L'herméneutique est la science de l'interprétation.
إن لفظة الهيرمينوطيقا كلمة إغريقية الأصل ἑρμηνευτική τέχνη, hermeneutikè ومعناها فن أو علم التأويل d›interpréter ولقد عرّبناها في مواضع، لكن آثرنا ترجمتها في بعض مواضع النص المترجم بـ: تأويلية.

(45) ضميرُ الغائبِ يعودُ على الإجراء الهيرمينوطيقيّ.

من مظانِهَا in situ[*](46). وهذا الإنسانُ يختبرُ تجربةً دينيةً يكونُ بهَا على وَعْيٍ. حتى إنْ كانَ هذا الوعيُ مُبهمًا نِسبيًا، فإنّنا سنتوصلُ بفضلِ العَالَمِ الرمزيِّ للهيروفانيّاتِ[*](47) إلى فهمِ ما هو جوهريٌّ من الرسالةِ. أصرَّ إلياد من وجهةِ النظرِ هذهِ على ترابطِ الأفكارِ الدينيةِ وعلى الوحدةِ في التاريخِ الروحيِّ للإنسانيةِ بداعِي أنَّ الظرفَ الإنسانيَّ يبقىَ هُوَ نَفسُهُ في كلِّ حقبةٍ[48].

يسعى إلياد، إذ هو مُنشغلٌ بالبحث عن القيّمِ في فكرِ الشعوبِ[*]، إلى وَضْعِ الأسُسِ لِتأويليةٍ مِعياريّةٍ تتخذُ من الإسْفارِ عن الأوجُهِ الأساسيّةِ للوضعِ البشريِّ غايةً لهَا. مثلُ هذه التأويليةِ ترفعُ الحجابَ عن المعاني التي كانَ استيعابُها علينا متعذّرًا. إنها مُبدعةٌ لقيّمٍ ثقافيةٍ جديدةٍ في مُكنتِها أن تهديَ الإنسانَ المعاصرَ إلى نزعةٍ إنسانيةٍ جديدةٍ. تتأسّسُ هذه التأويليةُ المعياريّةُ على الوحدةِ الروحيةِ للبشرِ التي يستخرجُها مؤرخُ الأديانِ من خِبرةِ المقدّسِ التي فَهِمَها، حصّلها، وعاشهاَ الإنسانُ الدينيُ طيلةَ ألفِ سنةٍ[*](49).

الرمزُ، الأسطورةُ والطقسُ

إنَّ المقدّسَ في كلِ تجلياتهِ عبارةٌ عن وَسيطٍ وعلى صَعيدِ الوساطةِ يُوجدُ اللُّغزُ. وبفضلِ هذه الوساطةِ يعي الإنسانُ الدينيّ اتصالَه بالواقعِ المتعالي. فَفي الوضعِ الإنسانيِّ وَحْدَهَا الخبرةُ الوسيطيةُ[*](50) لما هو خارقٌ للطبيعةِ قابلةٌ للتحقّقِ على سبيل العادةِ. مذْ ذَاكَ يُعْهَدُ للرمزِ، للأسطورةِ والطقسِ، [الحقَ في الاضطلاعِ] بدورٍ مُهمٍ في حياةِ الإنسانِ الدينيِّ وفي خبرتِهِ بالمقدّسِ المعيشِ[*](51).

لقد كُرّسَ الفَصْلُ الأخيرُ من [مؤلف] ***مُصنّف في تاريخ الأديان*** لبُنىَ الرموزِ. يوسّعُ الرمزُ دياليكتيك الهيروفانيا dialectique de la hiérophanie[*](52). وأحيانًا يستبدلُ نفسَهُ بهاَ أو يصيرُ هو ذاتُه تجليّا مقدّسًا يُسْفِرُ عن واقعٍ مقدّسٍ. وتُحقّقُ الرمزيةُ التعاضدَ الدائمَ بين الإنسانِ والمقدّسِ. حينها تغدُو الرموزُ خليقةً بالكشفِ عن نمطٍ من الواقعِ أو عن بنيةٍ ما للعالمِ لا يتمتعانِ على صعيدِ الخبرةِ المباشرةِ بالوضوحِ. وعلى هذا المنوالِ تتخذُ الرمزيةُ في حياةِ الإنسانِ الدينيِّ من الكشفِ والوحي

(46)(*) in situ.
من خلال وسطها الطبيعي أو بعبارة أخرى من خلال مواضعها الأصلية والصحيحة أو من خلال بيئتها الطبيعية.

(47)(*) l'univers symbolique des hiérophanies.
لو ترجمنا المصطلح لقلنا: العالم الرمزّي لتجلياتِ المقدّس.

(48) Voir D. Allen, Mircea Eliade et le phénomène religieux, Paris, Payot, 1982. Cet ouvrage, préfacé par Eliade lui-même, constitue une excellente approche de la méthode éliadienne.

(49)(*) Cette herméneutique normative se fonde sur l'unité spirituelle de l'humanité que l'historien des religions dégage de l'expérience millénaire du sacré perçu et vécu par l'homo religiosus.

(50)(*) أي التي تجري بموجب توسط شيء ما دونما مباشرة.

(51)(*) Dans toute hiérophanie, le sacré est médiateur et c'est au niveau de la médiation que se trouve le mystère. Grâce à cette médiation, l'homo religiosus a conscience d'entrer en relation avec la Réalité transcendante. Dans la condition humaine, seule l'expérience médiate du surnaturel est normalement réalisable. Dès lors, dans la vie de l'homo religiosus et dans son expérience du sacré vécu, un rôle important est dévolu au symbole, au mythe et au rite.

(52)(*) أو جدل تجلّي المقدّس.

وظيفةً لهَا، إضافةً إلى أنّها تمنحُ معنًى جديدًا للوجودِ. لم يبرح إلياد عن تكريرِ القولِ أنَّ الرمزَ ينتمي إلى جوهرِ الحياةِ الروحيةِ. وهوَ يرى أنَّ الوظيفةَ الأكثرَ أهميةً للرمزيةِ الدينيةِ تكمنُ «في قدرتِهَا على التعبيرِ عنِ الأحوالِ المتناقضةِ للواقعِ الأسمى وعن بعضِ بُناهُ، التي من المستحيلِ التعبير عنها بطريقة أخرى».(مفستوفيليس وزنمردة، باريس، 1962، ص 259). كما كرّسَ في[مؤلفه] صورٌ ورموزٌ فَصْلًا في غايةِ الإسهابِ للرمزيةِ المسيحيةِ[53].

بمقدورنا أن نقولَ دونَ تردّدٍ إنَّ بحثَ إلياد يُجدّدُ بحقٍ دراسةَ الأسطورةِ. يُسلّطُ إلياد الضوءَ على مَغزَى الأسطورةِ ووظيفةِ الحياةِ الدينيةِ، بعدَ أن ساءَلَ «الأساطيرَ الحيةَ [54](*)»للشعوب التي تعوزُهَا الكتابةُ و«الأساطيرَ غير الشفويةِ[55](*)» لدى الشعوب التي مارست دورًا تاريخيًا مُهمًا. إنَّ الأسطورةَ تاريخٌ حقيقيٌّ، مُقدسٌ وأسْوَةٌ[56](*) تَهبُ للإنسانِ نماذجَ [اقتداءٍ] لحياتِهِ وتَصِلُهُ بالعالمِ الخارقِ للطبيعةِ.

تؤلفُ الأساطيرُ المتعلقةُ بنشوءِ الكونِ، حسبَ إلياد، التاريخَ المقدسَ للشعوبِ. يتعلقُ الأمرُ بالتاريخِ المتناسقِ الذي يكشفُ عن مأساةِ خلقِ العالمِ والإنسانِ ويُعبّرُ عن المبادئِ التي تحكم الكونَ والإنسانَ. تُظهرُ الأسطورةُ هذهِ اجتياحَ المقدّسِ للعالمِ، وبواسطةِ إعادةِ التحيينِ réactualisation المتواصلةِ للأفعالِ الإلهيةِ، يُدْعَى الإنسانُ [من لدن هذه الأسطورة] إلى صَونِ المقدّسِ في الكونِ. تكمنُ إحدى جدائر إلياد العظيمةِ في إيضاحِ السلوكِ الأسطوريِّ: [من قبيل] التيقظِ وصونِ وعيِ العالمِ الإلهيِّ[57](*)؛ مُضاهاةِ أنموذجٍ عابرٍ لِمَا هو إنسانيٌّ؛ تَكرارٍ لمجرياتٍ مِثاليةٍ [مخطط لها سلفًا] [58](*)؛ إرجاعِ الفعلِ الإنسانيِّ إلى أنموذجٍ أصليٍّ يهبُ لهُ فعاليتَهُ. يبرزُ إلياد كذلك تعثرَ وجهةِ نظرِ بولتمان التي من جهةٍ جَانَبَها فَهمُ مَغزَى الأسطورةِ ومن جهةٍ أخرى لم تبصرْ أنَّ المسيحيةَ عبارةٌ عن تقديرٍ للتاريخِ من حيثُ هوَ تجلٍ مباشرٌ لا مُزحزحَ عنهُ للهِ في العالمِ[59](*)[60].

(53) M. Eliade, Images et symboles, Paris, Gallimard, 1952, p. 198-235.

(54)(*) «les mythes vivants».

(55)(*) «les mythes désarticulés».
مصطلح عسيرٌ على الترجمة و لم أعثر له على اي ترجمة عربية لحد الآن لكن أقترح لها عدة ترجمات تقريبية من بينها: الأساطير المفككة الأوصال، أو الأساطير غير المترابطة أو الأساطير الغابرة أو البائدة، أو الأساطير المفتقرة للوحدة العضوية، لكن ثمة عبارة أخرى لا تقل أهمية وهي: الأساطيرُ غير الشفوية، لأن الفعل articuler يقصدُ به أيضًا القولُ والتلفظُ والنطقُ، وعليه قد يقصد المؤلف من العبارة الأساطير غير المتأتية لنا من سبيل التقليد الشفاهيّ بل من طريق التقليد الكتابي الذي سجّل الأساطير على الصخور أو على الرسوم الجدارية.

(56)(*) Exemplaire.
معناها القدوة أو المثال أو الأنموذج*.

(57)(*) « :éveil et maintien de la conscience du monde divin».

(58)(*) scénario exemplaire.
تفيدُ المفردة الأولى من العبارة حبكة ما في مرويات معينة أو نصّ مسار تجري فيه الأحداث وفق خطةٍ ما ولهذا يمكن ترجمة العبارة كاملة بمجريات مثالية أو أحداث مثالية أو حبكة مثالية أو نعرّب المفردة الأولى بينما نترجم الثانية فنقول: سيناريو مثاليّ. ويمكن ترجمة مفردة exemplaire في العبارة السالفة بـ: اقتدائية وعليه تكون العبارة لمجريات يُقتدى بها أو يتخذها الإنسان قدوة أو نقول لمجريات احتذائية.

(59) M. Eliade, Mythes, rêves et mystères, Paris, Gallimard, 1957, p. 24-28, et Aspects du mythe, Paris, Gallimard, 1963, p. 197-219.

(60)(*) Eliade montre aussi l'erreur d'optique de Bultmann qui, d'une part, n'a pas compris le sens du mythe et, d'autre part, n'a pas vu que le christianisme est une valorisation de l'histoire comme manifestation directe et irréversible de Dieu dans le monde.

ما فتئَ إلياد منذُ [مؤلفهِ] ***مُصنَّف في تاريخ الأديانِ*** حتى سنواتِه الأخيرةِ عن استئنافِ البحثِ في طبيعةِ ووظيفةِ الطقسِ du rite والشعائرِ الطقسيةِ rituel. في نظره تُخفقُ[61] السلوكاتُ المتعذّر عدّها المكرّسةِ لتقديسِ الأمكنةِ والأشياءِ والبشرِ في إخفاءِ هوسِها بالواقعِ.

إنَّ الإنسانَ الدينيَّ، في واقعِ الأمرِ، يؤوبُ بفضلِ الطُقوسِ إلى أنموذجٍ أصليّ يهبُ له القوةَ والنجاعةَ. [ذلك] أنَ لكلِ شعيرةٍ طقسيةٍ أنموذجًا إلهيًا. ما كفَّ أستاذُ جامعة شيكاغو في تحقيقاتِهِ العديدةِ في طقوسِ المُسارةِ(*)[62]في الأديانِ الغابرةِ والأديانِ الكُبرى عن إبرازِ مكانةِ الطقسِ في إعادةِ تثمينِ الحياةِ الدينيةِ. وكتبَ من جهةٍ أخرَى صفحاتٍ عَديدةٍ ذاتِ أهميةٍ مُنقطعة النظيرِ عن القُدَاس المسيحيّ[63].

تاريخُ الأديانِ حسب ميرسيا إلياد

لم نولِ اهتمامًا في هذا المقالِ إلى جُزْءٍ آخرَ من أعمالِ إلياد [ذلك الجزء المتعلق ب]: التحليلاتِ الفنيةِ، الرواياتِ، الأعمالِ الأدبيةِ. غيرَ أنَّ هذا الجزءَ يَهمُ كذلكَ مؤرخُ الأديانِ، ذلكَ أنَ إلياد قد طوّرَ في هذا الجزءِ عن طيبِ خاطرٍ وبملءِ رغبتِهِ عَدَدًا كبيرًا من الأفكارِ والمباحثِ الأسطوريةِ والرمزيةِ[64]. من الواجب، من جهةٍ أخرى، أن نُوليَ أهميةً كُبرَى لمحاولاتِهِ في السيرةِ الذاتيةِ.*ذلك أنّها* تؤلفُ معالمَ اهتداءٍ قَيِّمةٍ.

كما ألفينَاهُ، تكمنُ جدارةُ إلياد العظيمةِ، في علمِ الأديانِ، في دراستهِ للإنسانِ الدينيِّ وللإنسانِ في كليتِهِ [الجامعة]، من حيثُ هو إنسانٌ في آنٍ واحدٍ تاريخيٌّ وعابرٌ للتاريخ*[65]. يبرزُ كاتبُنَا، من خلالِ كلِ أبحاثِهِ، هذا الإنسانَ الذي هو في رِحلةِ البحثِ عن المقدّسِ، مُختبرًا تجربتَهُ الهيروفانيةَ الوجوديةَ ومُجسِّدًا وَساطةَ المقدّسِ بتوسلِ الرموزِ والأساطيرِ والطقوسِ(*)[66]. لقد عثرَ علمُ الأديانِ، بفضلِ وجهةِ النظرِ هذه التي تؤلّفُ أساسًا لأعمالِ إلياد، على بُعْدٍ يَسمحُ بإنهاءِ الأديولوجياتِ ومختلِفِ النزعاتِ الاختزاليةِ للظاهرةِ الدينيةِ. إنّا نشهدُ في إطارِ العلومِ الإنسانيةِ تثمينًا جديرًا

(61)(*)Trahissent.
للفعل الفرنسي trahir عدة معاني لكن أقربها لمعناها في سياق الجملة أعلاه هي بعض المعاني الخاصة مثل معاني الخذلان والترك abandonner et décevoir وأيضًا معاني الفضح والكشف والإفشاء عن حقيقة ما أو سرّ ما divulguer, livrer, révéler. والإبانة على أمرٍ ما مخفيّ او لا يظهر مباشرةً والفعل بهذا المعنى مرادفٌ لهذهِ الأفعالِ: annoncer, déceler, dénoter, indiquer, montrer. ومن معاني الفعل أيضًا إنكار الذات والانتقاص منها Manquer à soi-même, se renier، ومن معاني الفعل أيضًا الانكشاف والظهور Se manifester, faire découvrir.

(62)(*) طقوس العبور.

(63) M. Eliade, Mythes, rêves et mystères, Paris, Gallimard, 1957, p. 24-28, et Aspects du mythe, Paris, Gallimard, 1963, p. 197-219.

(64) Voir l'étude d'A. Marino, L'herméneutique de Mircea Eliade, Paris, Gallimard,1981.

(65)(*) بمعنى متجاوز للتاريخ وفوق تاريخي.

(66)(*) A travers toutes ses recherches, notre auteur montre cet homme en quête du sacré, vivant son expérience hiérophanique existentielle et réalisant la médiation du sacré au moyen des symboles, des mythes et des rites.

بالملاحظةِ لعلمِ الأديان. يكمنُ فضلُ [إلياد] الثاني [في علمِ الأديانِ] في إيضاحِ مسالكِ البحثِ الثلاثةِ: [مسلك] التاريخ، [مسلك] الفينومينولوجيا، [مسلك] التأويلية. لقد أنْهَى إلياد الصراعَ القائم بين التاريخِ والفينومينولوجيا الذي دامَ مذ نهايةِ القرنِ التاسعِ عشرة. ردَ إلياد؛ إذ هو يُلحُ على البحثِ التاريخيِّ بما هو مَسلكٌ لا مندوحة عنه، على كلِ الانتقاداتِ المُوجّهةِ للفينومينولوجيا والهيرمينوطيقا. لقد منحَ للظاهرةِ الدينيةِ مَغزَاهَا الخصوصيِّ ببيانِ، على إثرِ تُلوه تلوَ بيتازوني، أنَّ الفينومينولوجيا بمثابةِ فَهمٍ دينيٍّ للتاريخِ.

لقد فهمَ إلياد على أفضلِ منوالٍ، على ضوء أعمالِ بول ريكور في التأويليةِ، أنَ مؤرخَ الأديانِ لا ينبغِي له أن يتصرفَ كفقيهِ اللغةِ لكنَ كمفسّرٍ ومُؤوّلٍ. إنهُ يقتفِي من جهةٍ أخرى قَفوَ جورج دومزيل خَطوةً بخطوةٍ حينما دَرَسَ الإضبارَةَ الهندو- أوروبية بتوسلِ مَنهجٍ مُقارنٍ تكوينيٍّ وشاملٍ(*)(67)يُعْنَى(*)(68)بالنصوصِ الأسطوريةِ والملحميةِ والتاريخيةِ واللاهوتيةِ والشعريةِ، وبالمعطياتِ اللسانيةِ والأركيولوجيةِ.

تَمكّن، بهذا المنوالِ، من أنْ يساهمَ في اكتشافِ التراثِ الهندو- أوروبيّ وقد شهدَ تحدّدَ وَبروزَ المعالمِ والملامحِ الآريةِ العتيقةِ للاهوتِ والأيديولوجيا. لقد أنشأَ إلياد بادئَ الأمرِ عِلْمَ صَرْفٍ وعِلْمَ تصنيفٍ استنادًا إلى المقدّسِ والرمزِ بعدَ أنْ وسَّعَ إضبارتَه الخاصةِ لِتشملَ الأديانَ الكُبرى لآسيا والفكرَ الدينيَّ العتيقَ والفكرَ الجِناسِيَ. لقد شرعَ في البحثِ عن التمفصلاتِ الأساسيةِ والتشابهاتِ بُغيةَ استكشافِ الخطوطِ الهاديةِ للسلوكِ البشريِّ وبُنَى الفكرِ والمنطقِ الرمزيِّ للإنسانِ الدينيّ وفضاءِهِ الذهنيِّ، انطلاقًا من هذهِ الوثائقِ وباستخدامِ المنهجِ المقارَنِ. أفرَجَ البحثُ التأويليُّ الخاص بإلياد على نحوٍ صُراحٍ عن رُؤى جَديدةٍ في علمِ الأديانِ.

إنَّ التأويليةَ الوصفيةَ لهيَ المَجْلَى الأكثر أصالةً من أعمال إلياد. فالتأويليةُ الوصفيةُ، كما ذكرنا آنفًا، تحاولُ الكشفَ عن الرسالةِ التي يُحَصِّلهَا ويفهمُهَا الإنسانُ الدينيُ من مظانِها(*)(69) بينمَا التأويليةُ المعياريةُ تَسعَى إلى أن تُسْفِرَ عن الجوانبِ والملامحِ الجوهريةِ للوضعِ البشريّ. ترتبطُ تأويليةُ إلياد بالبحثِ المقارنِ. وتتعلقُ على السواءِ بالأدبِ المقارنِ والدينِ المقارنِ. فَهِمَ كاتبُنا تاريخَ الأديانِ على أنهُ تخصّصٌ [علميّ] كليٌّ يشتملُ على جميعِ المعتقداتِ وكلِ الأفكارِ الدينيةِ المفهومةِ والمدروسةِ على ضوءِ خِطابِ الإنسانِ الدينيِّ وسلوكِهِ. لكنهُ أيضًا ألْقَى نَظرةً متأنيةً على الأدبِ، مذْ ذاك غدا «التاريخُ الأدبيُ بدورِهِ، كما لاحظَ ذلك مارينو ملاحظةً في غايةِ الوضوحِ،

(67)(*) méthode comparative génétique et intégrale.

(68)(*) porter sur.

من معاني الفعل الفرنسي porter الارتكاز والاستناد على، وأيضًا الاصطدام ب، ومن معانيه أيضًا وهي الأقرب إلى الجملة الواردة أعلاه نجد معاني الانطباق على والانسحاب على à S'appliquer وأيضًا من معانيه أن يكونَ الشيء أو الأمر موضوعًا لـ أو غاية avoir pour objet ou pour objectif. يمكن ترجمتها أيضًا بمفردات أخرى من قبيل: يتناول ...، يتعلق ب، تغطي.. يستندُ على، تنطبقُ على.

(69)(*) في وسطهاَ الطبيعي.

تخصّصًا [علميًّا] لا يعتبرُ من جهةِ كونهِ في الزمانِ والمكانِ تاريخًا كونيًّا للأدبِ، أقلّ شمولًا سواءً بالمعنَى العابرِ للتخصصاتِ أو بالمعنَى العالميِّ»[70]* [71].

لقد كرّسَ دوغلاس ألان Douglas Allen، في دراستهِ شديدةِ الأهميةِ المعنوّنةِ بـ ***ميرسيا إلياد والظاهرة الدينية***، صفحاتٍ وافرةٍ للمنظورِ التأويليِّ الإلياديّ ولمراميهِ وأسّسِه قَدْرَ مَا كرسّها أيضًا للمعترِضَاتِ التي يطرحُهَا[للمناقشة]في عالمِ مؤرخِي الأديانِ[72]. لا تُوَجّهُ مُعترضاتُ [هذا المنظور التأويليّ الإلياديّ] مباشرةً إلى التأويليةِ الوصفيةِ طالما أنّها مُكرّسةٌ جوهريًّا لدراسةِ الإنسانِ الدينيِّ الذي يحيَا في ظروفٍ تاريخيةٍ وثقافيةٍ ذاتِ ميزةٍ خاصةٍ.

تتخذُ التأويليةُ المعياريةُ نمطَ الكينونةِ داخلَ العالمِ مَوضوعًا لهَا. إنّها شديدةُ الصرامةِ في المواقفِ التي تتخذُهَا إزاءَ بعضِ نماذجِ مقاربةِ الظاهرةِ الدينيةِ: [من قبيلِ] الوضعيةِ والتاريخانيّةِ والوجوديةِ والماركسيةِ والاختزاليةِ. تُفضِي التأويليةُ المعياريةُ هذه إلى إناسةٍ فلسفيةٍ. ما برحَ إلياد الإصرارَ على الجانبِ الخلاقِ لهذا البحثِ الذي أبصرَ فيه مَنبعًا لنزعةٍ إنسانيةٍ جديدةٍ.

تاريخُ المعتقداتِ والأفكارِ الدينيةِ

لقد شدّدَ إيادُ سنة 1949 في[مؤلفه] ***مُصنَّف في تاريخ الأديان*** توكيدَه على عنصرين جوهريين بالنسبةِ لتاريخِ الأديانِ: من وَجْهٍ، أوكدَ الوحدةَ الأساسيةَ للظواهرِ الدينيةِ، ومن وَجْهٍ آخرٍ، أوكدَ جِدتَهَا المتعذّرِ نَضْبهَا المتجليةِ في مَجرَى التاريخ. لقد وفّرَ [جُهدَ] نَفسِهِ ليستأنفَ لاحِقًا دراسةَ الهيروفانيّاتِ المتعدّدةِ التي تناولَهَا [مؤلفه] ***مُصنَّف في تاريخ الأديان*** مُعيِّنًا مَوضِعَها داخلَ وجهةِ النظرِ التاريخيةِ الخاصةِ بها. يمثلُ نشرُ[مؤلّفه] ***تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية*** التتمةَ الموفّقةَ لهذا المشروعِ[73]. تَضَعُ هذه المُجلّداتُ الثلاثةُ في مُتناولِ القراءِ جُزءً مُهمًا من دروسٍ ألقاهَا إلياد في بوخارست وباريس وشيكاغو. ليستْ هذهِ الثلاثيةُ تاريخًا للأديانِ « بالمعنَى الكلاسيكيِّ، التي من شأنِهَا الالتحاق بالموسوعاتِ المنشورةِ مذ مُستهلِ هذا القرن. تكمنُ أصالةُ هذا التصنيفِ في المنظورِ [الذي أتَى به][74]. لقد تمكّنَ إلياد من استعراضِ مصادرِ منهجِهِ التي تكلمنا عنْهَا مَليًا. لم تفارقْ عَينيهِ أبدًا الوحدةُ العميقةُ والمتآصرةُ لتاريخِ

(70)(*) Mais il porte aussi son regard sur la littérature et dès lors, comme l'a fort bien remarqué A. Marino, «l'histoire littéraire devient, à son tour, une discipline non moins totale, tant au sens interdisciplinaire qu'au sens universel, en tant qu'histoire universelle de la littéralité dans le temps et dans l'espace».

(71) Voir A. Marino, L'herméneutique..., p. 405-406.

(72) Les objections faites à Eliade concernent plus particulièrement les jugements de valeur à propos de la signification des phénomènes religieux. Voir D. Allen, Mircea Eliade et le phénomène religieux, p. 187-213.

(73) M. Eliade, Histoire des croyances et des idées religieuses, Paris, Payot, t. 1. De l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis, 1976, 492 p.; t. 2. De Gautama Bouddha au triomphe du christianisme, 1978, 519 p.; t. 3. De Mahomet à l'âge des Réformes,1983, 361 p. Ces trois volumes sont traduits en anglais, en italien et en allemand.

(74) L›originalité de l'oeuvre réside dans la perspective.

العقلِ البشريّ. ولقد أفرغَ جُهدَهُ في الإلمامِ بالوحدةِ الروحيةِ التي تسمحُ له ببلوغِ فهمِ الإنسانِ الدينيّ مُتوسِلًا بالأحوالِ الوجوديةِ المتباينةِ طِبقًا للثقافاتِ. تستجلِي الدراسةُ المقارنةُ واسعة الانتشارِ دلالةَ الهيروفانيّاتِ وقيمتَهَا الرمزيةِ قَدْرَ مَا تستجلي أيضًا رسالةَ الإنسانِ الدينيّ.

يقتادُ المُجلَّدُ الأولُ [من الثلاثيةِ المذكورةِ آنفًا] القارئَ من العَصْرِ الحجريِّ إلى أسرارِ إليوسيس. إنَّ الجزءَ الأكثر جِدةً في مسارِ*البحث* لهوَ دراسةُ الإنسانِ الدينيِّ على طولِ ألفياتِ ما قبلَ التاريخِ. سمحتِ ألدراسةُ المقارنة للوثائقِ الأثريةِ والآثارِ المتنوعةِ، التي تظهرُ لأولِ وهلةٍ مُبْهمَةً، لإليادَ برسمِ الملامحِ الكُبرى للصَرْحِ الدينيِّ لحقبةِ ما قبلَ التاريخِ وجعلته يلمحُ ظهورَ ونشأةَ الإنسانِ الدينيّ.

لقد اكتشفَ في فكرِ إنسانِ ما قبلَ التاريخِ مُعطياتٍ قدّرَهَا يقينيةً: [من قبيلِ] دَور الأدواتِ اليدويةِ في الأسطورةِ والحياةِ؛ المعتقدات والأساطير الخاصة بالتحكمِ في المسافةِ؛ الأساطير المتمفصلةِ حولَ الحِرابِ؛ الرمزية الجنائزيةِ؛ الرسومات الجدارية؛ تَمَثّلات وإعادات تمثيلِ لقنصٍ أوليّ(*)(75)؛ أساطير متعلقة بنشوءِ الكونِ وأساطير الأصلِ. سَتولّدُ ثورةُ العَصْرِ الحجريِّ الحديثِ دِينًا حقيقيًا كونيًا يتمركزُ حولَ التجدّدِ الدوريِّ للعالمِ. إنّها تحتوي على البَذراتِ الأصليةِ لعلومِ الكونيّاتِ والأخرويّاتِ والخلاصيّاتِ التي هيمنت طوالَ ألفيتين على الشرقِ والعالمِ المتوسّطيِّ(*)(76). لقد استعرضَ الجزءُ الأكبرُ من المُجَلّدِ (من ص86 - 387ص) هاتين الألفيتين مُسَلّطًا الضوءَ قبلَ كلِ شيءٍ على اللحظاتِ الخلاّقةِ لِمُختلِفِ التقاليدِ الدينيةِ كمَا المساهماتِ الكبرى في تاريخِ الأفكارِ والمعتقداتِ. لقد كانت الغايةُ من الإصرارِ على المسارةِ الأليوسينيةِ والطقوسِ الأورفيةِ، في نهايةِ المُجلّدِ، استرعاءَ الانتباهِ إلى دورِ الأسرارِ في تشكُّلِ الفكرِ الأوروبيّ.

يَحْمِلُ الجزءُ الثانِي عُنوانًا فَرعيًا: من غوتاما بوذا إلى الانتصارِ المسيحيّ. تَصَدى الكاتبُ، بعدَ فَصْلِ مُكرّسٍ لأديانِ الصينِ، لموضوعٍ مُفضّلٍ

(75)(*) représentations d'une chasse primordiale.
فضلت مفردة représentations في الجملة بالمعنيين الذي تحتملهما وهما تمثيل محاكاتيّ لشيء ما أو تمثّل ذهنيٌّ لشيء ما و أظن أن الكاتب يقصدهما معًا؛ لأن الإنسان البدائي يقوم بمجموعة طقوس بموجبها يقوم بتمثّل قنص الحيوانات البرية و يعيدُ تمثيل ذلك القنص على مستوى القنص الإنسانيّ أي يحاولُ عبر طقوس معينة محاكاة سلوك الحيوان البريّ حينما يقنص فريسته بغاية القبض على روح الطريدة، ذلك أن مجتمعات الصيد كانت ترى تماثلًا بين البشر والحيوانات ، لكنها كانت ترى أن الحيوانات تمتلك قوى خارقة و على الصيادين من البشر أن يتصالحوا معها وأن يستحوذوا على تلك القوى الخارقة عبر طقوسٍ خاصةٍ ابتغاء الظفر بأرزاقٍ ومحصولٍ ناجح. ينظر كتاب:
Bernard Marillier: Le cerf: symboles, mythes, traditions, héraldique,Editions Cheminements, 2007, p 17.

(76)(*) Elle porte en germes les cosmologies, les eschatologies et les messianismes qui vont dominer pendant deux millénaires l'Orient et le monde méditerranéen.

لديه آبَ إليهِ مِرارًا وتَكرارًا في غضونِ هذا المُجلّدِ، [إنه موضوعُ]: البراهمانيةِ والهندوسيةِ اللتين وَهبتا الحياةَ للفلسفاتِ الأولَى ولتقنيّاتِ الخلاصِ. وتمَ استئنافُ وتطويرُ بزوغَ عقيدةِ الخلاصِ في رسالة بوذا. لقد توجّسَ هذا الأخيرُ رُعْبًا من العُودِ الأبديِّ الذي ساقَ الإنسانَ إلى اكتشافِ غَبْطةِ ما يُستَغلقُ على القَوْلِ(*)[77]. لقد حَسِبَ إلياد أنَ بمكنتِهِ أنْ يتناولَ بإيجازٍ الديانةَ الرومانيةَ التي كرّسَ لها صديقُهُ دومزيل إضبارةً هامةً[78]. لكنهُ لبثَ مليًا عندَ الكلتيين والجرمانيين والتراقيين والقوطيين بوصفهم شعوبًا يُعثَرُ لديهَا على شَطْرٍ من التراثِ الهندو-أوروبيّ يتعذّر إهمالُهُ وعلى حُضورٍ فعّالٍ لـ«خبراء المقدّس». لقد شَدَّ عنصران انتباهَ إلياد: الدورُ العظيمُ للكهّانِ لدى الكلتيين وأهميةُ طقوسِ الخلودِ(*)[79] لدى القوطيين. ولقد ارتسمَ بمعيةِ أورفي وبيتاغور وأفلاطون عِلمُ أُخْرَوِيّاتٍ جديدٍ كانَ لهُ على نحوٍ جليٍّ سَطْوةً على الفكرِ المتوسّطيّ. ولقد عَرضَ أستاذ شيكاغو، بعدَ وَصْفٍ مُوجٍ للإبداعيةِ الدينيةِ في العصرِ الهيلينيّ، التوجهاتِ الدينيةِ الإيرانيةِ في عهدِ الأشْكيين، ثمَ مضىَ إلى عرضِ ميلادِ المسيحيةِ التي أعلنَت عن أفولِ الآلهةِ.

يَسْرِدُ المُجَلّدُ الثالثُ، الذي ظهرَ لاحقًا بعدَ خمسةِ سنواتٍ، المسيرةَ الدينية للإنسانيةِ من مُحمدٍ إلى عصرِ الإصلاحاتِ. ثم واصلَ إيادُ [سرد] تاريخ الكنائسِ حتى عَصْرِ الأنوارِ. وكَرّسَ الفَصْلَ الرابعَ لتاريخِ المعتقداتِ والأفكارِ والمؤسساتِ الدينيةِ في أوروبا ما بينَ القرنِ الرابعِ عشر والقرنِ السابعِ عشر مُلِحًا بخاصَةٍ على الظواهرِ التي قُلّلَ مِنْ شأنِهَا في غالبِ الأمرِ، أيْ الهرطقاتِ، البدعِ، الأساطيرِ والممارساتِ الشعبيةِ، السحرِ، الخيمياءِ، [المذاهبِ] الباطنيةِ. لقد كانَ لهذا الشرحِ المُوسّعِ وَقفةٌ عُرِضَ فيهَا الإسلامُ والصُوفياتُ الخاصةُ به. وقد سبقتهُ دراسةٌ مقارنةٌ لأديانِ أوراسيا القديمة: التركية-المنغولية، الفنلندية-المجرية، البلطيقية السلافية، بوصفها العالمَ المفضَّلَ للشامانيةِ التي كرّسَ لها إيادُ كتابًا غدا عمَلًا تُراثيًا عتيقًا[80]. اخْتِتمَ المُجَلَّدُ بفَصْلٍ عن اليهوديةِ مذ تمرّدِ باركوخبا حتى حركةِ الحاسيديم وبِعَرْضٍ للأديانِ التبيتيةِ. للأسفِ الشديدِ ولدَّواعِي الصِحّةِ أرجأَ إلياد تناولَ ازدهارِ الهندوسيةِ والفكرِ الدينيِّ للصينِ القروسطيةِ واليابان، ودراسةَ الأديانِ البدائيةِ الغابرةِ والتقليديةِ لأمريكا وإفريقيا وأوقيانوسيا، إلى حينِ كتابةِ المُجَلَّدِ الأخيرِ الذي ما يزالُ من غير طبعٍ(*)[81]. كانَ مِن اللُزومِ في خاتمةِ المُجَلَّدِ الرابعِ المرتقّبِ أنْ يَظهرَ أيضًا نقاشٌ حَولَ الأزماتِ التي أثارَها أساتذةُ النزعةِ الاختزاليةِ

(77)(*) Ce dernier est marqué par la terreur de l'éternel retour qui mène l'homme à la découverte de la béatitude de l'indicible.

(78) G. Dumézil, La religion romaine archaïque, Paris, Payot, 1966, 19742.

(79)(*) rituels d'immortalisation.

(80) M. Eliade, Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase, Paris, Payot,1968, 2e éd.

(81)(*) A notre grand regret et pour des raisons de santé, M. Eliade a renvoyé à un dernier volume, encore inédit, l'épanouissement de l'hindouisme, la pensée religieuse de la Chine médiévale et du Japon, l'étude des religions archaïques et traditionnelles de l'Amérique, de l'Afrique, de l'Océanie.

مُذ ماركس ونيتشه حتى فرويد، كما [كانَ من الاقتضاءِ أن تظهرَ] دراسةٌ حولَ إسهاماتِ الإناسةِ والفينومينولوجيةِ والتأويليةِ الجديدةِ في دراسةِ الإنسانِ الدينيّ. انتهى المُجَلَّدُ الثالثُ، على غرارِ المجلداتِ السابقةِ، ببيبليوغرافيا نقديةٍ مُسْهَبةٍ. كُرّسَت مِنْ كتابِ ***تاريخ المعتقدات والأفكار الديني*** 293 صفحةً من الملاحظاتِ الفِهرستيةِ مِنْ مَجموعِ 1372 صفحةً لتقريرِ الأوضاعِ الحاليةِ للقضايا [المتناولة][(*)(82)]. إنَّ هذا الصنيعَ لمُعَبِرٌ. ويُبيّنُ أنَّ ميرسيا إلياد كانَ يتمتعُ بوثائقَ مرجعيةٍ عظيمةٍ قتلَهَا دَرْسًا ونقدًا واستيعابًا[(83)].

بالنسبةِ لمؤرخِ الأديانِ يُعْتَبَرُ كتابُ ***تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية*** كتابًا توليفيًا خليقًا بالنظرِ وأداةَ عملٍ ثمينةٍ، وذلك بفضلِ وثائقَ ذاتِ قيمةٍ من الدرجةِ الأولى، وبفضلِ منظورٍ يَتمحوَرُ حولَ المقدّسِ الذي يَحياهُ الإنسانُ الدينيُّ، وبفضلِ الانفتاحاتِ التي مارَسَتْهَا التأويليةُ الإليادية.

ستكونُ موسوعةُ الدينِ The Encyclopedia of Religion، التي شرَعَ في إنجازِهَا بنفسِهِ قبلَ عدةِ سنواتٍ، التتويجَ الحقيقيَّ لأعمالِ إليادَ. لقد كتبَ أربعَ عشرَ ألفَ متعاونٍ المجلداتِ الستةِ عشرَ التي توقعت دارُ النشرِ ماك ميلون من نيويورك ظهورَها سنة 1986. ولقد تحمّلَ إليادُ إلى حينِ موتِهِ مسؤوليةَ وظائفِهِ كرئيسِ تحريرٍ لهذا المنشورِ المتقن.

ب 1348- لوفين - الجديدة

مركز تاريخ الأديان، طريق سيكلترون الثاني.

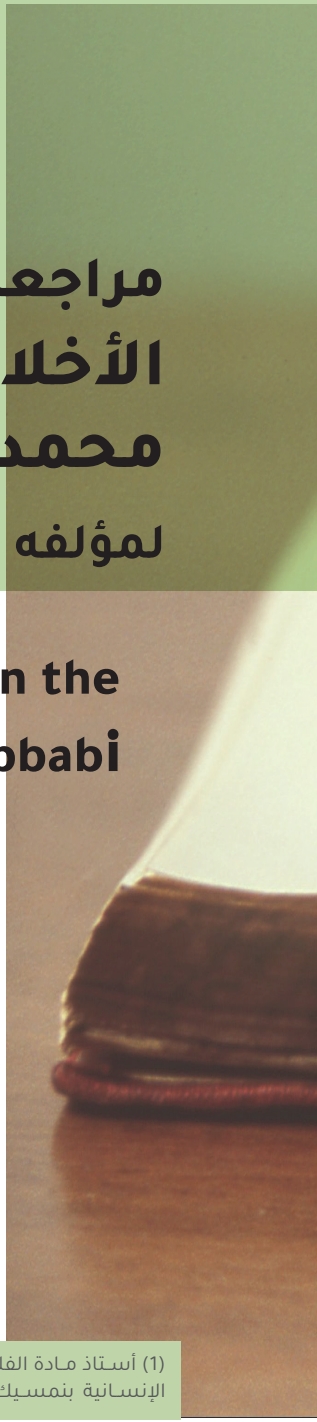
(82)(*) Sur les 1372 pages de l'Histoire des croyances,293 sont des notes bibliographiques consacrées à l'état des questions.

(83) En vue d'étudier le symbole et le mythe, M. Eliade et E. Jûnger ont publié le périodique Antaios, Stuttgart, Klett (12 volumes, 1960-1971). Depuis 1961, paraît à Chicago History of Religions. An International Journal for Comparative Historical Studies, édité par M. Eliade, J. M. Kitagawa et Ch. H. Long.

مراجعات الكتب
Book Reviews

Book Reviews | مراجعات الكتب

مراجعة كتاب
الأخلاق والإيمان في فلسفة محمد عزيز الحبابي
لمؤلفه الدكتور أحمد بوعود



Review of the book Ethics and Faith in the Philosophy of Muhammad Aziz Al-Habbabi
Written by Dr. Ahmed Bououd

محمد الجلالي[1]

Mohamed eljilali

(1) أستاذ مادة الفلسفة، حاصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة الحسن الثاني/ كلية الآداب والعلوم الإنسانية بنمسيك/الدار البيضاء، البريد الإلكتروني: Mohamed.eljilali88@gmail.com

تقديم

يندرج هذا العمل في سياق **«مبحث الأخلاق»**، الذي يثير الأسئلة المُرتبطة بالعقل العملي وبكل ما من شأنه أن يؤطر علاقة الأفراد ببعضهم بعضًا من جهة وعلاقتهم بالطبيعة من جهة أخرى، ويُسلط الضوء على واحد من أهم أعلام الفلسفة بالعالم العربي، يتعلق الأمر بالمُفكر المغربي «محمد عزيز الحبابي»، الذي يُعد من أبرز الفلاسفة الذين قاربوا سؤال الإنسان وبحثوا في ماهيته ومميزاته الخُلقية والأخلاقية بمنهجية تُزاوج بين اتباع مبادئ العقل النظري والانتصار لنور الإيمان؛ الذي يربط الإنسان بالخالق من جهة وبالمخلوقات من جهة ثانية.

بنية الكتاب وإشكاليته

يقع الكتاب -موضوع المراجعة-في 168 صفحة من الحجم المُتوسط، مقسمة إلى فصلين مُتوازنين ومُتكاملين، حيث يضم كل فصل ثلاثة مباحث، إلى جانب مقدمة ومدخل تعريفي وخاتمة، وقائمة بأهم المصادر والمراجع. وقد سعى الأستاذ أحمد إلى الوقوف عند تصور الفيلسوف محمد عزيز الحبابي لمفهومي الأخلاق والإيمان إلى جانب تحليل نظرته للمُجتمع المعاصر مع الإشارة إلى الحلول التي اقترحها للتقليل من أزماته.

وتجدر الإشارة إلى أن السؤال الذي تنتظم حوله مجمل فقرات هذا الكتاب هو: هل من منقذ للمجتمعات الحالية من الشرنقة الذاتية التي تأسر الأنا، ومن الشرنقة الجماعية التي تحشر الدول في متاهات بلا مخارج؟

يرى المؤلف بأن أزمات اليوم تتجاوز قُدرات اليمين واليسار معًا. والأحزاب الاشتراكية، كما الأحزاب الليبيرالية لم تعرف، ولم تستطع، أن تُبلور سياسة ناجعة للحد من المعضلات المعاصرة، التي أضحت تُرخي بضلالها على الإنسانية جمعاء. إنها لا تُدرك كيف تُحقق المساواة بين الشعوب فضلًا عن تحقيقها بين مواطني البلد الواحد، ولا كيف تؤمن الحريات وتتطلع إلى المشترك الكوني الذي من شأنه أن يخلق التواشج بين الناس عبر العالم. فما المقصود بالأخلاق؟ وما هي مظاهر الأزمات المعاصرة؟ وما موقف الفلسفة

منها؟ وهل الطريق إلى حلها يمر عبر العقل أم عبر الإيمان؟

الأخلاق أولًا: من التحديد النظري إلى الغايات العملية

افتتح المؤلف هذا العمل بمدخل تعريفي حدد فيه دلالة الأخلاق توسلًا بالعديد من المعاجم اللغوية والفلسفية، التي تعكس مدى التزام المؤلف بمنهج الفلسفة القائم على الاشتغال بالمفاهيم إبداعًا وتحليلًا وتمحيصًا ونقدًا، وقد انتهج الباحث مسلكًا حجاجيًا منطقيًا اعتمد بالأساس على أسلوب الاستقراء؛ من خلال تدرجه في شرح المفاهيم المؤطرة للبحث مع الوقوف على مُختلف تمفصلاتها تمهيدًا للانفتاح على أطروحة «الحبابي»؛ بدءًا من موقفه من أزمات العصر مرورًا بالتحليل الذي خصه لهذه الأزمات وانتهاء بالحلول الأخلاقية التي قدمها للمُعضلات المعاصرة.

اقترح الباحث ضرورة الانفتاح على العُدة المفاهيمية التي من شأنها أن تُساعد على بناء حُكم موضوعي على ما يجري في العالم، حيث عرف مفهوم الأخلاق وشدد على الطابع الإلزامي لها بوصفها واجبًا، وليست هبة نتفضل بها على الآخرين، كما بحث في إشكالية الوعي الأخلاقي ليقف على مصدره الطبيعي من جهة بالاستناد إلى تصور روسو وليعرج على موقف برغسون، الذي أكد على دور المجتمع في تكريس المبادئ الأخلاقية. ليستنتج من كل ذلك تعريفًا إجرائيًا للأخلاق بوصفها تعبير عن الصورة الباطنة للإنسان، التي تُقابل الخلقة، التي تُعبر عن الصورة الظاهرة.

ترتبط الأخلاق بفكرة الثواب والعقاب؛ حيث يتمثل الفرد الأفعال التي يُعاقب عليها كممنوعات ويتصور ما يُكافئ عليه كفعل مباح، وهي الفكرة التي نجد لها أساسًا نظريًا في تحليلات كل من سيجموند فرويد وإميل دوركهايم وغيرهما من المفكرين.

خلص الباحث من خلال وقوفه على مجموعة من التعاريف التي قُدمت لمفهوم الأخلاق إلى جملة من المحددات التي من شأنها أن تُسعف في تمثل دلالة هذا المفهوم وهي كون:

- الخلق هيئة راسخة وثابتة في الشخصية.
- تتأرجح تصرفات الفرد غالبًا بين الحسن والقبيح حسب المعايير التي يضعها ا لمجتمع .

عرج الباحث بعد ذلك على دلالة الأخلاق كما وردت في «معجم لالاند» ليقف على خصائصها المتمثلة في كونها عبارة عن نظم وقواعد يتعلمها الإنسان في سياق تاريخي واجتماعي مُحدد، وهو التعريف الذي قاده إلى استنتاج أن «لكل زمن أخلاقه»؛ وهذا ما يضفي على هذا الموضوع طابع النسبية ويجعله موضوع سجال بين الفلاسفة. أمام هذا الوضع الموسوم باختلاف المسالك المنهجية في مقاربة قضية الأخلاق أثار الباحث سؤالًا جوهريًا يدعونا إلى المزيد من التفكير في الموضوع:

أي إلى تخطي عتبة التحديد المفاهيمي لولوج عالم الفلسفة الأخلاقية والإقامة فيها. فهل الأخلاق من نوافل الأفعال أم من جواهرها؟ وهل مُعاملة الناس بشكل جيد يدخل في خانة الامتنان والتفضل أم في دائرة الواجب؟

استرشد صاحبنا في رحلة إضاءته لهذا الإشكال بالعديد من الأطروحات، التي تكشف عن موسوعيته وعن نزعته الكونية في التنظير، ويُمكن أن نُشير إلى تصور **كانط** حول الواجب النابع من الإرادة والخالي من المنفعة، وإلى فكرة **عبد الله دراز**، الذي ربط بين مفاهيم الأخلاق والإلزام والمسؤولية وأبرز أهميتهما بالنسبة للعدالة المناقضة للفوضى والهمجية.

خلُص المؤلف إلى فكرة يصح أن نعتبرها الخيط الناظم الذي يخترق جل تصورات الفلاسفة للأخلاق وهي «أن قيمة الأخلاق تكمن في كونها إلزامًا وليس منة أو تفضلًا». لكن ما الذي يُضفي على الأخلاق طابع الإلزام؟ وما هو مصدرها؟

عمق الباحث القول في هذا الإشكال باستحضار مجموعة من المواقف؛ حيث انطلق من التصور الروسوي القائل بفطرية الوعي الأخلاقي وقابله بموقف برغسون الذي شدد على دور المجتمع في تهذيب فكر الفرد وسلوكه «فالمجتمع قد رسم لنا الطريق، فما يسعنا؛ إذ نجده مفتوحًا، إلا أن نتبعه ونسير فيه»، وهو ما يجعل الأخلاق تتسم بطابع التعدد وتُعبر عن الخلاصة القيمية للعصر الذي تنتمي إليه.

وفي سياق مناقشته لمصادر الأخلاق ظل صاحبنا وفيا لروح الفلسفة القائمة على النقاش؛ حيث استعرض الطرح الكانطي، الذي يؤسس الأخلاق على العقل، لكنه لم ينسى البعد الإيماني في الأخلاق الكانطية المؤمنة بوجود عالم مُفارق تتحقق فيه العدالة. وقد مهد بذلك لموقف تجاوز المجتمع والعقل وحتى الفطرة ليُقر بأن الدين هو منبع الأخلاق، وهو ما عبر عنه «أندري كريسون» من خلال تأمله في الأديان السماوية، حيث قال: «وسواء نظرنا إلى الشريعة الموسوية أم إلى الشريعة المسيحة فإننا نجد مبدأ لا نزاع فيه هو أن الإنسان لا شأن له باكتشاف القواعد الأخلاقية، وما عليه إذا أراد معرفتها إلا أن يتجه نحو النصوص المقدسة يقرؤها ويتدبرها»؛ وهذا يعني أن الدين هو مصدر الوعي الأخلاقي؛ أي أنه يعكس الحقيقية الروحية التي ينبغي على الإنسان أن يفهمها ويجسدها.

1. النقد الأخلاقي للواقع المعاصر

أولا: دلالة الأزمة

استند المؤلف إلى مجموعة من المواقف للتأكيد على أن القرن العشرين هو قرن الأزمة، كما هو الشأن بالنسبة لتصور إدغار موران في كتابه «إلى أين يسير العالم» وبرتراند راسل في مؤلفه «المجتمع المدني في الأخلاق

والسياسة». وتمهيدًا للوقوف على تصور الحبابي أشار إلى أن هذا الأخير قد شدد على ضرورة الانتباه للأزمات الأخلاقية، التي يؤكدها الرواج الكثيف للأدبيات المقاربة للأزمة؛ التي لها تجليات واقعية لا تُخطئها عين الباحث في قضايا المُجتمع، الذي يعي بالأزمة ويساهم في بناء خطاب نقدي حولها. وهو نفس الرهان الذي ينشده الكتاب قيد المراجعة؛ حيث أبرز المؤلف العلاقة الموجودة بين التقدم ووقوع الإنسان في الأزمات، وأشار إلى التأثير المزدوج للحداثة على الإنسان من خلال التساؤل عن المظاهر المُختلفة للحداثة، فهل الحداثة تقدم كمي أم كيفي؟ وما هي أهم نتائج الحداثة على مستوى التنظير والممارسة؟

يبدو أن مفارقة الحداثة تتمثل في اعتبارها تقدم تقني وفراغ إنساني وروحي، حيث تكون للتقدم آثاره العرضية؛ على اعتبار أنه ساهم في تجويد حياة الإنسان لكنه يؤثر على قيمه؛ حيث أفرز التطور التقني وضعًا مُضطربًا على المستويين القيمي والأخلاقي، لذلك تولدت الحاجة إلى نقده وإعادة التفكير فيه، بحثًا عن أفق جديد للحياة الإنسانية.

وتندرج الفلسفة الشخصانية في سياق المقاومة الفكرية للأفق المحدود للتحديث؛ حيث تركت هذه الأزمة الأخلاقية أثرها على أعمال العديد من المفكرين؛ الذين أجمعوا على أن أزمة المجتمع لها أبعاد فردية وجماعية، تُلقي بضلالها على مُختلف القطاعات. ومن ثمة ضرورة تكثيف الجهود المعرفية لاكتشاف الأزمة والوقوف على تجلياتها. فليس المهم الاعتراف بالأزمة بقدر ما يهم التقليل من حدتها؛ والمدخل الأساسي إلى ذلك هو اكتشافها أولًا على حد تعبير **أين راند.**

ثانيًا: مظاهر الأزمات الأخلاقية

أ. الكذب

وقف الباحث عند مفهوم الصدق في الدلالتين اللغوية والاصطلاحية مستثمرًا مجموعة من المرجعيات التي تجمع بين نصوص تراثية وأخرى معاصرة. كما حدد مفهوم الكذب بالاستناد إلى مجموعة من الدراسات من مرجعيات ثقافية ولغوية مُختلفة للوقوف على الخيط الناظم الذي تلتئم حوله كل تعاريف الكذب بين الشرق والغرب وبين الشمال والجنوب؛ حيث لاحظ بأن الكذب يرتبط بالتلفيق والخداع والتكتم والإخفاء، ويتأسس على شرط القصدية في تضليل الآخرين وإيهامهم بما يُناقض الواقع؛ وهذا يعني أن الكذب هو نقيض الحقيقة، ويتولد حسب ابن حزم عن «الجور والجهل والجبن». كما وقف الباحث على أوجه الاختلاف بين الصدق والكذب مع الإشارة إلى الحقل اللغوي المعبر عن خطورة الكذب في الأقوال وما يترتب عنه من انحراف في الأفعال.

ويعد الكذب عائقًا أمام الحقيقة؛ إذ يُساهم في نشر الجور بين الناس. لكن هذا لا يعني أن

له ماهية ثابتة؛ إذ من الممكن أن يكون الكذب خسيس يتعلق بإخفاء الحقيقة لغايات تُهدد كيان المجتمع ويُمكن أن يكون نبيلًا عندما يقوم على مبدأ مقبول دوليًا، حيث يُنعت بالدهاء ويرتبط بما يروجه القادة من أخبار زائفة حماية لمصالحهم.

ويرتبط الكذب-حسب الماوردي- بعدة دوافع مثل اجتلاب النفع واستدفاع الضر. لكنه مع ذلك يُعد ممارسة مرذولة ولا تليق بالإنسان. أمام هذا التحديد الرافض للكذب، تساءل الباحث: هل الأصل في الإنسان الصدق أم الكذب؟

عاد المؤلف إلى موقف الحبابي الذي شدد على أن ما هو طبيعي يمتد تأثيره إلى ما هو اجتماعي؛ إذ تتجلى خطورة الكذب في تهديده لأمن المجتمع «وبما أن الكذب مضر بالحياة المجتمعية، فلا بد أن يكون على المستوى الفردي ضارا كذلك». لكن أقصى درجة مخاطر الكذب يُمكن أن نجدها في الكذب السياسي، الذي أبرز الباحث مساوئه توسلًا بتصور **نيتشه؛** الذي حذر من خطورة الكذب السياسي وأكد على ارتباطه بالخداع والتضليل. ووقف الباحث كذلك على النقد الذي وجهه الحبابي إلى من يقارب الكذب بمجهر تراتبي، يتم التمييز فيه بين كذب الإنسان الغربي، الذي يُقدم كبارع وبين كذب الإنسان في العالم الثالث، الذي يُنظر إليه كديماغوجي مع ما تحمله هذه الصفة من ملامح سلبية.

خلص الباحث إلى أن هذا العصر هو عصر كذب بامتياز، تفوق بضخامته وبأشكاله وبوقاحته، وكذلك بدقة تنظيمه، على كل العصور. بحكم ارتباطه ببعض المؤسسات التي لها قدرة فائقة على التمويه. وللكذب مظهرين أساسيين: مظهر كمي يرتبط بالسلوك ومظهر كيفي يهم نوعية الكذب: فالكذبة بقدر ما تكون مريحة بقدر ما يصدقها الناس.

تجدر الإشارة إلى الكذب يسيء دائمًا إلى الغير، وإن كان لا يُسيء إلى إنسان آخر فإنه يُسيء إلى الإنسانية عامة؛ لأنه يقضي على مصدر القانون ويتناقض مع رهان قول الحقيقة بوصفها قيمة أخلاقية غير مشروطة بأي سياق أو منفعة جزئية.

ب. الأنانية

يتمثل المظهر الثاني للأزمات المعاصرة في الأنانية؛ إذ تعبر هذه الأخيرة عن الشطارة والشوفينية، وتعكس الرغبة في الانتصار للهوية الدينية والوطنية التي تتخذ أبعاد دوغمائية؛ حيث يفترض حب الفرد للوطن كرهه للإنسانية. وفي معرض إضاءته لمفهوم الأنانية أشار المؤلف إلى أن هذا اللفظ مستحدث ولا يوجد في المعاجم القديمة، التي كانت تتضمن مفهوم الآثرة الذي كان متداولًا في التراث العربي ليستنتج بأن «الأثرة تفضيل للنفس على الغير وجمع كل خير لها وحرمان الآخرين منه حتى لو كان حقًا لهم، وهنا تلتقي

الأثرة مع الظلم لتكون وجهًا من أوجهه». إن للأنانية وجهان أساسيان إما استغلال الآخرين وإما تفضيل الذات على الغير، وهو الأمر الذي يؤدي إلى تفكك الروابط الإنسانية وإلى دفع الإنسان للانعزال لأنه غير مؤهل للعطاء؛ إذ تعبر الأنانية عن حالة من الأنوميا؛ حيث تتفكك الروابط وتنحصر القيم، ويسود نظام التفاهة وتنتشر الطائفية؛ حيث تم الانتقال من الإنسان المُكبل بالخوف من ارتكاب الخطايا إلى الإنسان المتمركز حول ذاته؛ حيث تفضيل القومية؛ أي تم التحول تدريجيًا من الأنانية إلى الفردانية إلى تقويض مجمل القيم الإنسانية.

وتؤكد هذه الوضعية بأن النهضة الإنسانية قد عجزت عن بناء المشترك الإنساني الكوني بحكم قيامها على المركزية الغربية المُفهرسة على نماذج ثقافية تُقصي الآخر المُختلف دينيًا وعرقيًا.

ت. المُزاحمة

ربط الباحث بين المزاحمة والأنانية، على اعتبار أن المُزاحمة احتكار؛ أي أنها نقيض التعاون والأخلاق الإنسانية؛ حيث تُعبر المزاحمة عن الأنانية وتجسد الظلم على مستوى المعاملات بين الأفراد.

ويتجلى الاختلاف بين المنافسة والحسد في كون هذا الأخير يتعلق بالرغبة في زوال النعمة على الغير والاستفراد بها للذات، بينما تتضمن المنافسة أبعادًا خلاقة؛ نظرًا لآثارها الإيجابية على تطور المجتمع على عكس المزاحمة التي لها أبعاد فردية محضة؛ إذ تدفع المُزاحمة إلى العدوان وتؤدي إلى هيمنة النزعة الاقتصادية على سلوك الإنسان الذي لا تحركه سوى مصلحته المباشرة. وهو الأمر الذي يؤدي إلى غياب التضامن بين الأفراد وإلى تفكك الروابط الاجتماعية.

وقد حاجج الباحث على فكرته، التي ترفع من شأن المنافسة، من خلال من خلال الاستشهاد ببعض الآيات القرآنية مثل قوله تعالى «وفي ذلك فليتنافس المتنافسون». وهذا يعني أن للتنافس آثار إيجابية على المُجتمع بحكم تأثيره على ما يمتلكه الفرد، ودفعه إلى تطويره، وفي هذا التطوير فائدة عظيمة للمُجتمع بأسره؛ حيث تُعد الملكية أساس بناء المُجتمع، إذ لا يُمكن أن يشعر الفرد بلذة الحياة إذا لم يمتلك الثورة ويستفيد من عوائدها. بينما تُعتبر المزاحمة نقيض الأخلاق؛ أي أنها تؤدي إلى تفكك الروابط بمبرر انسجامها مع حرية الفرد ومع رغبته في امتلاك الأشياء في سياق يبدو أنه مفتوح أمام الجميع بالتساوي، لكنه في الواقع يُلائم إلا فئة قليلة لها الحصانة السياسية والإمكانيات المادية التي تخول لها إمكانية ربح معركة المنافسة. لكن ما لاحظه الحبابي هو أن «المجالات مفتوحة، لكن ليس جميع الأفراد مهيئين)بالتساوي(للمقامرة، فلا ينجح في المزاحمات إلا الأقوياء».

وتجدر الإشارة إلى أن المزاحمة بمعناها المعاصر هي محاكاة لحالة الطبيعة حيث الغلبة

للأقوى، وهو ما يؤدي حتميًا إلى انحصار قيم الصداقة والتعاطف وتضاعف مشاعر الأنانية.

فما هو الحل لتجاوز هذه المُعضلات؟ وما هو السبيل لإعادة الإنسان إلى جادة صوابه؟ كيف يمكن الحد من هذه الأزمات؟

قارب الحبابي هذا السؤال من داخل التصور الإسلامي القائم على القصد، حيث يتوقف جزاء الفعل على حضور الرغبة في العمل والاجتهاد وما يترتب عنهما من نتائج إيجابية على مستوى حياة الفرد والجماعة. كما ناقش السلوك من منظور نقدي ينسجم مع المبادئ الكونية للعقل مؤيدًا التصور الكانطي للواجب، الذي يرى أن الفعل الحسن فعل حسن في ذاته؛ أي غير مشروط بأي سياق وغير مقيد بأية غايات نفعية؛ حيث يستمد الفعل الأخلاقي قيمته من مقاصده «وهكذا فإن الفعل الحسن هو فعل ذو عواقب ومآلات حسنة. إن للاستتباعية ارتباطًا وثيقا بالنفعية؛ ذلك أن الأخلاق تتحدد طبقًا لما ينتج عن الفعل من منافع ومصالح أو أضرار» يتحمل الإنسان نتائجها بحُكم انسجامها مع إرادته، وهذا يعني بأن الفعل الحر يؤثر على العالم والآخرين بحكم أنه يصدر من الذات ويتجه نحو العالم في أبعاده المادية والرمزية والفكرية.

ويرى الحبابي في سياق مناقشته لمفهوم الحرية بأن هذا الأخير يشوبه الكثير من الغموض، لذلك حاول إضاءته من خلال ثلاث مرتكزات أساسية وهي:

- لا توجد حرية، بصفة مطلقة مجردة؛ وهذا يعني أن حرية الإنسان مُقيدة ونسبية.
- لا بد من تكاملية الحريات.
- لا تفهم أية حرية إلا إذا ارتكزت على معايير تنظمها وتؤطر غاياتها.

وفي سياق مناقشته للجانب المظلم للوجود الإنساني أشار المؤلف إلى أطروحة «تفاهة الشر» كما تبنتها حنة أرنت التي انتبهت إلى أن «الكائن البشري الأكثر تفاهة يُمكن أن يصير مسؤولًا عن أسوء الفظائع، وليس ضروريًا أن يكون وراءه دافع أو سبب أو حق»؛ وهذا يعني أن الإنسان يُمكن أن يُقدم على ممارسات ليست لها أية مشروعية أخلاقية أو سياسية، وهو ما يؤدي حتمًا إلى وقوع الإنسان في براثن الشر والوحشية. فما هو الحد الفاصل بين الإنساني والوحشي؟ وهل أفعال الإنسان المعاصر مشروطة بيولوجيًا وسياسيًا وثقافيًا أم أنها نتاج لإرادته الحرة والمستقلة؟

حاول المؤلف الإجابة عن الأسئلة السالفة بتقديم فرضيتين أساسيتين وهما:

أولًا: إذا افترضنا أن الإنسان حر، فهذا يعني أنه سيء وشرير وعدو لذاته وللآخرين، وخصوصًا إذا ما أخذنا بعين الاعتبار واقع الحروب والانتهاكات الملازمة لواقع المجتمعات على مر العصور.

ثانيًا: وإذا افترضنا أن الإنسان مشروط بيولوجيًا، فهذا يعني أن له طبيعة شريرة وقبيحة لا جدوى منها لبناء المدينة العادلة. لذلك ينبغي ترسيخ مبدأ المقاومة الأخلاقية والروحية لتخطي أزمة الضمير الذي أضحى يتأسس على معيار المصلحة.

1- طاقات الإيمان باعتبارها حلًّا للأزمات الأخلاقية

يعتبر الحبابي بأن النية هي طاقة القيم الدينية لأنها تقتضي استحضار مراقبة الله في القول والفعل، وبذلك يحق اعتبارها مدخلًا لتزكية النفس؛ إذ ترتبط النية بالأخلاق والتقوى ويبرز دورها في تهذيب الأقوال والأفعال بفعل الإحساس برقابة الله، كما ترتبط النية بالصدق، الذي يُعد أساس كرامة الإنسان لأنه يفرد الله بالعبودية ويُحقق المساواة بين الأفراد بينما يهدد الشرك بالله وحدة الإنسانية ويحقق اللامساواة، وهو ما يتنافى ماهية وجوهر الحقيقة الدينية. وينظر الإسلام إلى وحدة الحقيقة من منظورين:

جانب ذاتي: الحقيقة قوة تؤثر على سلوك الشخص.

جانب مجتمعي: ضرورة الاعتراف باختلاف الناس في الثقافة وإشاعة الاحترام بينهم.

يبدو من خلال ما سبق أن هناك انتقال من الأنا إلى الغير؛ أي من تمثل حقيقة الدين واستيعابه إلى ممارسته في سياق التفاعل مع باقي أفراد المجتمع؛ على اعتبار أن رسالة الدين أخلاقية بالدرجة الأولى كما تؤكد العديد من الأحاديث، التي تُشدد على ارتباط التوحيد بحسن الخلق وبتنوير المُجتمع؛ إذ يغدو الدين الإسلامي كحامل لمشروع الانتقال من حالة الطبيعة إلى حالة المدنية؛ وهو ما ألمح إليه المؤلف من خلال المحاولة التي قام بها لقراءة رسالة النبي محمد صلى الله عليه وسلم من منظور فلسفي؛ حيث أبرز مدى قصور العقل وصواب القلب، الذي ينبع منه الإيمان مُنتهيًا إلى أن قيمة الشخص في الدين الإسلامي تتأسس على فضائله الشخصية.

كما ناقش المؤلف في هذا الإطار دولة القرآن واعتبرها واقعية وقابلة للتطبيق، بحكم واقعية ومعقولية القيم التي تنشدها، والتي تتمثل في العدل والحلم والحفاظ على الوحدة والعفو عند المقدرة.

يرى المؤلف أن المسلم يستمد هويته وقيمته من الشهادة التي لها أبعاد نظرية وعملية؛ حيث تفرض الشهادة ضرورة الإيمان بالله والقيام بأفعال خيرة تجاه الجماعة، وهو ما تُجسده الزكاة والصدقة التي يُمكن اعتبارها من أهم أبعاد الغيرية في الثقافة الإسلامية، وهذا ما يبرز حاجة الأخلاق إلى الإيمان،

فالمؤمن الطهور يحترم نفسه وغيره، ويجد في توحيده لله النظام من وراء الشتات الذي يشهده العالم. وهذا معناه بأن عدالة وعقلنة الإسلام ترتبط بالتوحيد.

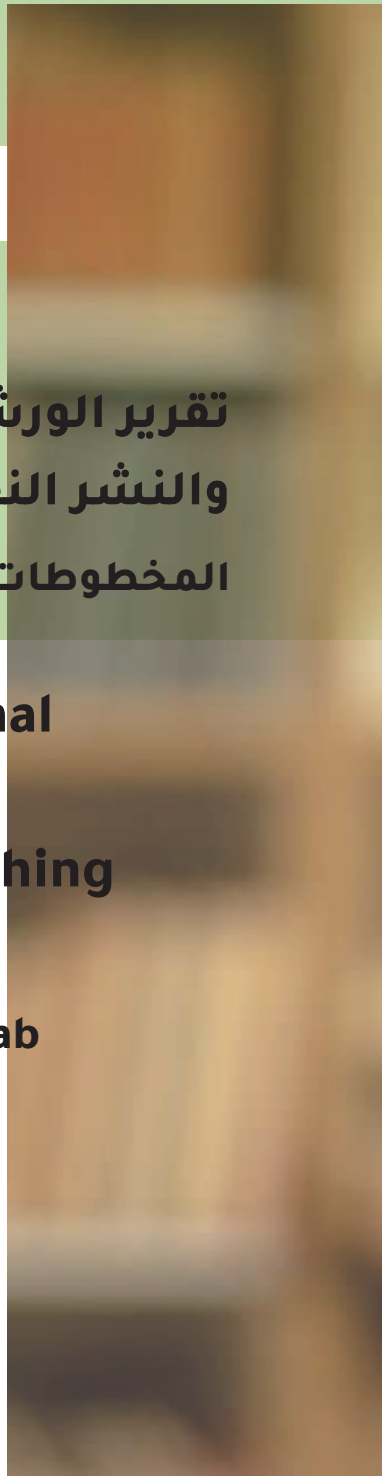
ولإبراز قيمة الإيمان أشار المؤلف إلى قصة مالكوم إكس المواطن الأمريكي ذي الأصل الإفريقي الذي كان يعاني بسبب اللون والدين، والذي غير صورته عن ذاته وعن غيره بفعل خوضه تجربة الحج، الذي وقف فيه على معاني الكونية والمساواة والاحترام، التي كان يفتقدها في بلده؛ الذي له معايير مُفهرسة على نموذج الإنسان الغربي المتمركز على ذاته، هذا الأخير الذي يحتقر المختلف حيث يغدو لون البشرة والانتماء الديني والجنس كعائق أمام الاندماج. وهي النقائص التي يُمكن تجاوزها بالتقوى؛ التي تشترط المساواة بين الناس عل اختلاف أطيافهم. «لقد قلب الحج كيان مالكوم إكس وصيره إنسانًا لا يحمل كرهًا ولا ضغينة للآخر كيفما كان». بسبب هذه الحجة عرف الإسلام الحقيقي، الذي استنتج بأنه الدين الوحيد الذي يمتلك القدرة النظرية والعملية على حل مُشكل العنصرية.

خاتـــمة

بناء على ما سبق نخلص إلى أن أطروحة هذا الكتاب تدافع على إلزامية الأخلاق بغض النظر عن مصدر هذا الإلزام، وتؤكد على محورية الدين في المسألة الأخلاقية؛ التي ينبغي تثمينها إلى جانب دفع المؤسسات التربوية إلى الاهتمام بها لمقاومة الأزمات الأخلاقية، التي لها تجليات كثيرة على مستوى الفرد وعلى مستوى الجماعة. وأمام قصور الحلول الليبرالية والاشتراكية وعجزها عن إيجاد حل للأزمات التي يتخبط فيه المجتمع المعاصر، إلى جانب تهافت خطاب الدراسات المستقبلية وعدم مراعاة تنظيراتها لما يتعلق بكرامة الإنسان واغتصابها لكرامة الإنسان باسم حقوق الإنسان، وهو ما يُضاعف من هامشية العالم الثالث في التأثير على السياسة الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان ،اقترح المؤلف -توسطًا بالحبابي- ضرورة استلهام القوة التنويرية للوحي لتجاوز الأزمات الأخلاقية؛ حيث يلعب الإيمان دور كبير في الربط والوصل بين الحق والحق المصلحي كما أنه يرتبط بالسلوك اليومي للفرد، الذي يجب تهذيبه وتجويده وتنويره بطاقات الإسلام الخلاقة، التي ينبغي إعادة ترسيخها على مستوى الكلمات والأشياء.

تقارير
Reports

تقارير | Reports



تقرير الورشة الدولية الثالثة في علم المخطوط والنشر النقدي للنصوص في موضوع:
المخطوطات مجهولة المؤلف في التراث العربي

Report of the Third International Workshop on Manuscripts and in the subject of:Critical Publishing of Texts

Anonymous manuscripts Author in Arab Heritage

يوسف عكراش - زكرياء عريف

Zakaria Arif - Youssef Aakrache

موضوع الورشة:

المخطوطات مجهولة المؤلف في التراث العربي.

الجهة المنظمة:

مركز روافد للدراسات والأبحاث في حضارة المغرب وتراث المتوسط، بشراكة مع جامعة برلين الحرة، معهد الدراسات العربية والسامية.

تاريخ الورشة:

17-18-19 ربيع الأول 1444هـ، الموافق لـ 14-15-16 أكتوبر2022م.

انعقدت برحاب فندق ARENA بمدينة فاس بالمملكة المغربية فعاليات الندوة الدولية الموسومة بـ: «**المخطوطات مجهولة المؤلف في التراث العربي**»، التي نظّمها مركز روافد للدراسات والأبحاث في حضارة المغرب وتراث المتوسط، بشراكة مع جامعة برلين الحرة، معهد الدراسات العربية والسامية، قسم التاريخ والدراسات الثقافية، وقد شارك فيها نخبة من الأساتذة الباحثين من داخل البلد وخارجه، كما أثثت هذه الفعالية الدولية ثلة من الجهات المنظمة والداعمة، وقد انتظمت هذه الفعالية على مدى ثلاثة أيام متتالية.

اليوم الأول:

الجمعة (17ربيع الأول 1444 هـ، الموافق لـ14 أكتوبر 2022م)

الجلسة الأولى برئاسة: الدكتور محمد لشقر، جامعة مولاي إسماعيل مكناس - المغرب، وعضو اللجنة العلمية لمركز روافد.

استُهلت هذه الجلسة بكلمة باسم مركز روافد للدراسات والأبحاث، قدمها الدكتور عزيز أبو شرع (جامعة ابن طفيل-المغرب، ومدير مركز روافد للدراسات والأبحاث)، الذي شكر بدوره الحاضرين والمشاركين وعلى رأسهم الدكتور أحمد شوقي بنبين مدير الخزانة الحسنية بالرباط، والدكتور مخلص المبارك مدير معهد لندن للتدريب والدكتورة بياتريس كوندلر وفريقها من جامعة برلين الحرة، والدكتور أحمد مصلح من سلطنة عمان، وكافة المشاركين من داخل المغرب ومن خارجه، كما أثنى على اللجنة العلمية لحسن اختيارها لموضوع الورشة الذي يأتي في سياق اهتمام المركز بدراسات المخطوط العربي وعنايته بالتراث، وخاصة منه المغربي والأندلسي، مشيرًا إلى أن هذه الندوة فرصة ثمينة لتقاسم التجارب والخبرات العلمية بين العلماء والباحثين في ميدان المخطوطات عبر العالم، ثم أشاد بجهوده من خلال أنشطته العلمية المتمثلة في تنظيم ورشات دولية

في علم المخطوط والنشر النقدي للنصوص، حيث كانت دورة هذه السنة هي الثالثة ضمن هذه الورشات، متناولة موضوع المخطوطات المجهولة المؤلف.

ثم تلتها كلمة باسم جامعة برلين الحرة، معهد الدراسات العربية السامية من إلقاء Pr. Dr. Beatrice Grundler (رئيس قسم اللغة العربية وآدابها، ورئيس مشروع دراسة تاريخ كليلة ودمنة، من خلال المخطوطات بجامعة برلين-ألمانيا)، حيث شكر الجهات المنظمة، ليبين بعدها دواعي المشاركة في هذه الورشة الدولية التي تقاطع موضوعها مع الإشكالات التي واجهها مشروع دراسة تاريخ كليلة ودمنة، التي تمثلت في وجود نسخ مجهولة، كما كان أيضا من دواعي المشاركة الرغبة في تقاسم هذا المشروع والاستفادة والإفادة لإخراج النص الأصلي لكتاب كليلة ودمنة.

المحاضرة الافتتاحية من تقديم الأستاذ الدكتور أحمد شوقي بنبين مدير الخزانة الملكية بالرباط- المغرب.

وقد حملت هذه المحاضرة وسم «ما النشر؟» حيث استهل المحاضر كلامه موردا عديدا من الإشكالات الواردة على مفهوم النشر منطلقًا من التحديدات اللغوية فقد يأتي في اللغة بمعنى أذاعه وقد يأتي بمعنى الإحياء وغير ذلك، كما نبه الدكتور كذلك إلى جانب من الوهم والسقط الذي يقع فيه كثير من الباحثين الذين يجعلونه قسيمًا للطبع تارة وللتحقيق تارة أخرى، وقد عرف المحاضر بعد ذلك بمصطلح النشر عند الغربيين منذ القرن السابع عشر ميلادي لينتقل بعد ذلك إلى مصطلح النشر العلمي في القرن التاسع عشر ميلادي مع lakhman.

أما الدلالة الاصطلاحية للنشر: فتعني إيصال عمل الفرد إلى الجماعة، ثم انتقل المحاضر لبيان أبرز المحطات التاريخية للنشر عند اليونان ومن تبعهم حتى العصر الجاهلي «نشر المعلقات» مثلًا، ومنه إلى العصر الإسلامي الذي امتازت فيه عملية النشر بكون أهلها متقنون لحرفتهم على دراية تامة بالمنوط بهم، ومشيرًا أيضا إلى ظاهرة التنسيخ الجماعي التي ازدهرت في أوروبا في القرن 13م فقد كان لها دور كبير في نشر الكتب خاصة لما كثرت الحاجة لذلك في الجامعات.

وبعد انتهاء المحاضرة الافتتاحية أُفسحَ المجال للمناقشة والإثراء الذي أضفى حيوية على هاته المداخلات إما عن طريق التساؤلات أو الإدلاء بآراء وملاحظات أو إضافات وهكذا أيضا في نهاية كل جلسة علمية، كما وُقِّع كتاب فضيلة الدكتور أحمد شوقي بنين، والذي حمل عنوان» «أمشاج من التراث».

الجلسة الثانية برئاسة: الدكتور مراد تدغوت، محاضر في معهد دراسات ثقافات الإسلام وديانته جامعة جوته-ألمانيا.

وقد حملت محاضرة هذه الجلسة عنوان:

A Traditio that has Become Anonyous: Manuscripts of kalila wa-Dimna

وكانت من تقديم Pr. Dr. Beatrice Grundler (رئيس قسم اللغة العربية وآدابها، ورئيس مشروع دراسة تاريخ كليلة ودمنة، من خلال المخطوطات بجامعة برلين-ألمانيا)، وفريقها العلمي المكون من الدكتورة خلود خلف الله منسقة مشروع كليلة ودمنة والباحث وليد الخطابي، وقد تمركزت مداخلات الفريق حول مشروع كليلة ودمنة جمعًا للنسخ ومقارنتها ودراستها.. فقد تمكن الفريق لحد الساعة من جمع 140 نسخة من مخطوط كليلة ودمنة من مختلف دول العالم وبلغات مختلفة - والبحث جار عن غيرها - ومحاولة مقارنتها اعتمادًا على برامج تقنية ترصد كل الاختلافات بين النسخ وتصنيفها حسب طبيعتها وهو أمر غير مسبوق.

ثم تلت هذه المحاضرة ورشة حول نوادر المخطوطات في خزانة القرويين من تقديم الأستاذ عبد الفتاح بوكشوف (محافظ خزانة القرويين).

اليوم الثاني والثالث:

السبت والأحد (18-19 ربيع الأول 1444 هـ، الموافق لـ15-16 أكتوبر 2022م)

الجلسة الثانية برئاسة: الدكتور مصطفى السعيدي، جامعة عبد المالك السعدي- المغرب

وسم الدكتور إبراهيم أزوغ، أستاذ التعليم العالي بجامعة سيدي محمد بن عبد الله محاضرته بعنوان: «**مبادئ أولية في تعرف المخطوطات مجهولة المؤلف**»: ممهدًا حديثه بالإشارة إلى أهمية الاشتغال في مجال المخطوطات، باعتباره موضوعًا للسعادة، خصوصًا عند اكتشاف مخطوط مجهول؛ أخذًا بعين الاعتبار ما يتطلبه ذلك من جهد ومسؤولية كبيرة ومشاق، إلا أن موضوع الجهالة في المخطوطات هو عين السعادة؛ لأن هذا المجهول يجعلك تسعد كلما اكتشفت شيئا منه، لذلك يرى الدكتور أزوغ أنه لا بُدَّ للباحثين الشباب من الشعور بالمحبة والسعادة عند السير في مجال تحقيق المخطوطات، وخاصة منها مجهولة المؤلف.

بعد ذلك، عرض المحاضر مجموعة من المبادئ الأولية (القابلة للمناقشة والمذاكرة كما ذكر) في إطار التعامل مع إشكالية جهالة المؤلف؛ فأشار المحاضر إلى كثرة الكتب مجهولة المؤلف في الفهارس والمكتبات على غرار خزانة القرويين بفاس؛ فهنالك كم هائل

من المخطوطات التي يحكم عليها بالجهالة، لكن هذا الحكم نسبي بنظر الدكتور إبراهيم أزوغ؛ ومقيد باعتبار الأشخاص الذين أصدروا ذلك الحكم، إذ لا بُدّ من بذل الجهد لإزالة شبهة الجهالة قبل إطلاق هذا الحكم عليها، ويرجع سبب هذا الحكم إلى أن الكثير من المفهرسين موظفون غير مؤهلين، وقليل منهم باحثون وعلماء، وقد تغيب المعلومة عن فطاحل العلماء، مؤكدا أن الأمر في المخطوطات فتح رباني يؤتيه الله من يشاء...، وذلك بعد تقليب النظر فيها أكثر من مرة، كما أن سبب الجهالة في كثير من الأحيان هو تلف الورقة الأولى والأخيرة من الكتاب (إذ المألوف ذكر العنوان واسم المؤلف في أول الكتاب بغض النظر عن ترتيب أحدهما عن الآخر ومكانهما من الصفحة الأولى) ، وكذلك مما يسبب الجهالة: البلى واسوداد أو انقطاع الأوراق، أكل الأرضة..

وقد نبه المحاضر إلى أمر خطير جدا قد لا ينتبه إليه الناس العاديون، وهو أن بعض المخطوطات تكون تامة، ولكن اضطراب الترتيب في المخطوط يجعلها ناقصة، فلذلك أول ما يجب على الباحث أن يفعله هو إعادة الترتيب الدقيق للكتاب، في هذا الصدد، ألمع المحاضر إلى صعوبة واجهته شخصيا في كتاب تحصيل عين الذهب في بعض مخطوطاته، وهذا أمر كثير جدًا في المخطوطات، لذلك لا يحكم على المخطوط بالجهالة إلا بعد تبين أن المخطوط مبتور الأول أو الآخر؛ إذ من بين ما ينبغي تعرفه تمام الكتاب ونقصه ووسائل تعرف تمام الكتاب ونقصه.

وقد استعرض المحاضر تجربته الشخصية في تعامله مع المخطوطات مجهولة المؤلف، وتجربته مع طلبته في سلك الماستر (الماجستير)؛ بحيث اطلع على العديد من المخطوطات في مكتبات عامة(القرويين) ومكتبات خاصة(بمدينة دمنات مثلًا)، منبهًا الطلبة إلى أن البحث في المجاهل ميدان خصب للباحثين؛ فمن يريد أن يجد جديدًا عليه بارتياد المجاهل، ومن بين المخطوطات التي حققها طلبته: شرح الجمل لإبراهيم الغافقي، تحقيق د. حسن العماري، واكتشف لها نسخة أخرى أعلى من الأولى، والسفر الثاني من كتاب تحصيل الأمل في شرح كتاب الجمل لأبي القاسم المزياطي (تحقيق د. إدريس السفاح)، وهو من الكتب التي حكم عليها أنها مجهولة في خزانة القرويين، واكتشف المحقق نسخة أخرى لها في الخزانة الحمزية.

وقد أكد المحاضر على أن التعامل مع هذه المخطوطات، تتطلب مجهودا، ولا بد من المقابلة بين النسخ لاكتشاف المؤلف المجهول؛ وهو أمر يقتضي توظيف 3 أنواع من مناهج النقد:

أولًا، النقد الداخلي: ويتأتى بنقد المخطوط (ذات المخطوط) وما فيه من إشارات، من هوامش، من أدوات الكتابة: (أنواع الورق، المداد، أنواع الخط)، واستشارة الخبراء في

هذه العلوم، كما ينبغي الوقوف عند الإشارات الواردة في هوامش النسخة ودراستها دراسة كافية بحكم أهميتها في جمع القرائن والملاحظات، وثمة جانب آخر مهم هو دراسة متن الكتاب (معاني الكتاب)؛ ليتحدد نوع الفن الذي ينتمي إليه، الزمان، المكان، مذهب الكاتب، الشيوخ ومصادر المؤلف...؛ فالباحث من خلال جمع الملاحظات والقرائن ودراستها ثم صياغة الفرضيات وإثباتها يحاول حصر الجهالة بقدر الاستطاعة لتقريب المجهول.

ثانيًا، النقد الخارجي: ويتأتى بمساءلة فهارس المخطوطات في جميع الأمكنة، والبحث فيها، ودراسة معاجم وبيبليوغرافيات الكتب، والاطلاع على دراسات الباحثين السابقين خاصة في مجال تخصص الكتاب، وذلك بحكم دراية المتخصصين بأسلوب المؤلفين وطريقة تبويبهم للكتب..

ثالثًا، النقد المقارن: ويتأتى بالبحث في النسخ الأخرى إن وُجدت، أو الأجزاء الأخرى من الكتاب إن وُجدت؛ إذ يمكن اكتشاف صاحب الكتاب عند دراسة أجزاء الكتاب المعلومة، أو عند دراسة مؤلفات الكاتب المفترض؛ فعند مقارنة مؤلفاته قد تتبدى طريقته للباحث..

ختامًا، ذكر المحاضر مجموعة من المبادئ والمنطلقات التي ينبغي للمحقق استحضارها في إطار تعامله مع إشكالية جهالة المؤلف، منها:

استحضار أن هذا الأمر عبادة، إذ لا بُدَّ فيها من الإخلاص والاحتساب، لا بُدَّ من الالمام بالعلوم، سؤال أهل الاختصاص، الصبر والأناة وعدم الاستعجال، الهمة والجلد في البحث، الذاكرة القوية، حب العمل، الحذر من بعض العناوين التي يتوهمها بعض المتأخرين لبعض المؤلفات وأصحابها، البحث المتأني والمتقصي.

ثم قدم الدكتور عبد الحميد العلمي، أستاذ كرسي بجامعة القرويين والقيم العلمي لخزانة القرويين، فاس، المغرب، محاضرة بعنوان: «**خزانة القرويين ومخطوطاتها غير المفهرسة**»، تناول فيها بالذكر بعض المخطوطات غير المفهرسة، ومنها مخطوطات لا نظير لها في الخزانات الوطنية أو الدولية، ومنها أيضًا مخطوطات لم تفهرس بعد وصُنفت في المجاهيل.

نوه المحاضر أولًا بجامعة القرويين وأدوارها العلمية، باعتبارها مؤسسة علمية رائدة، إذ ما يناهز من 90 في المائة من مخطوطاتها موقوفة من السلاطين والعلماء والأغنياء، على غرار نسخة من مقدمة ابن خلدون أوقفها هذا الأخير على طلبة القرويين، وهذه المخطوطات تُعنى بعلوم: الأديان، الإنسان، اللسان، البيان، وهي وقف على طلبة العلم، معرجًا على بعض الآفات التي اعترضتها لأسباب بشرية أو طبيعية؛ ومنها رمي بعض المحافظين السابقين للخزانة لخروم الكتب

(وهي الكتب المتروكة المتخلى عنها، ومن ضمنها كتب تامة) في بهو الخزانة؛ بحيث عُثِرَ على ما يناهز 12000 مخطوطة غير متوفرة في المكتبات الوطنية أو الدولية تحتاج إلى النظر والفهرسة. ثم سرد مجموعة من المخطوطات النفسية التي تتوفر عليها خزانة القرويين، وبعضها يُرجح القيم العلمي على خزانة القرويين أنه لا نظير لها في الخزانات الوطنية والدولية، ومن بين هذه المخطوطات:

كتاب التلقين (للقاضي عبد الوهاب)؛ النسخة المتوفرة في خزانة القرويين متفردة وليس لها مثيل؛ بحيث تفردت بتذييل الكتاب بالكتاب الجامع الذي جرت عادة الفقهاء على أن يعرضوا فيه بعض القضايا العقدية (الكلامية) والمنطقية..

ومن المخطوطات غير المفهرسة بخزانة القرويين:

- غريب الأحكام الشرعية، لعبد الحق الإشبيلي، تصنيف القاضي أبي عبد الله محمد بن الحسن بن أبي بكر بن حمادو، تحبيس السلطان أبي حمو موسى بن يوسف، فُرغ من كتابته سنة 600ه، وهو كتاب كما يقول د. العلمي: (لا نعلم له وجودًا في المكتبات الأخرى وهو تام).
- منظومة في شرح غريب القرآن، وُضع لها رقم بخزانة القرويين.
- التقييد والتقسيم لابن رشد الجد، وهو كتاب في المذهب المالكي، وهو كما يقول د. العلمي: (لا نعلم له وجودًا في الخزانات الوطنية والدولية).
- الدرر اللوامع في أصل مقرأ الإمام نافع.
- كتاب في التصوف بعنوان: «أحكام الآخرة والكشف عن الأسرار الساهرة»، لابن العربي المعافري، له رقم في خزانة القرويين، ويقول د. العلمي بأنه: (كتاب لا نعلم له نظيرًا)، وله كتاب آخر في الفقه والعقيدة سماه بتلخيص الطريقتين، موجود في خروم الخزانة، ولعله من قبيل التام كما أشار الدكتور العلمي في محاضرته.
- الفجر المنير في فضل الصلاة على البشير النذير، لصاحبه الإسكندري.
- مشارق الأنوار للقاضي عياض.
- التقصي لابن عبد البر.
- غريب الحديث للخزاعي.
- شرح المنظومة في أصول الفقه، لابن لُب (الملقب بالأستاذ)، وهو شيخ الإمام أبي إسحاق الشاطبي، ورجح الأستاذ العلمي أنه لم يُحقق بعد، وقال: (لا نعلم له نظيرًا في المكتبات).
- شرح لا إله إلا الله للهبطي.
- الحبائك في أخبار الملائك، للسيوطي، له رقم، ولكن لم يفهرس بعدُ في خزانة القرويين.
- المحصل في أصول الدين للفخر الرازي.
- التذكرة في أمور الآخرة للقرطبي.
- حل الرموز للعز بن عبد السلام.

- الرعاية للمحاسبي.
- روضة المناجي ووسيلة الناجي لابن وهبون.
- وصية النبي صلى الله عليه وسلم لعلي بن أبي طالب.
- سلوان المطاع في عدوان الأتباع.
- ريحانة الكتاب لابن الخطيب، وهو غالبًا موجود.
- ورقات في بناء مدينة فاس لابن الخطيب.
- ورقات في أولاد المولى ادريس لابن ا لخطيب .
- ورقات في المدينة الفاضلة للفارابي (نسخة مؤرخة بتاريخ 639ه)، قصة حي بن يقظان (لم تفهرس بعد في باب الخروم)
- قانون ابن سينا
- تركيب الأدوية لجالينيوس.
- كتاب التشريح لجالينيوس.
- الجبر والمقابلة له رقمه ولم يفهرس بعد (لمؤلف مجهول).
- قطعة في الحساب والرياضيات (لمؤلف مجهول).

بعد عرض المحاضر لبعض المخطوطات غير المفهرسة المتوفرة في خزانة القرويين بفاس، أشار بعد ذلك إلى أهم ما في هاته الخروم(المتروكات)، وهي الوثائق التي تبلغ 6000 قطعة؛ تشمل أنواعا مختلفة، منها: الحوالات، حبوسات (أوقاف)، أملاك، مراسلات، وبعض الرسائل (التي لم تفتح بعد)، وهذه الوثائق مهمة جدا، يحتاجها المؤرخ وعالم الاجتماع؛ لأنها تؤرخ لفترات تاريخية معينة بحسب تقدير الدكتور المحاضر.

أما المصاحف القرآنية؛ فقد تم العثور على أكثر من 400 قطعة منسوخة على الرق، بالخط الكوفي غير منقوط ومشكول وليست به علامات الوقف، تعود على الأرجح إلى القرن الثالث الهجري، وهي في حاجة إلى ترتيب، بالإضافة إلى مجموعة من الموطآت مكتوبة على الرق، وعليها تحبيسات، تحتاج إلى نظر.

ومن التحبيسات السلطانية، وثيقة صُدرت بعد البسملة بتقييد الكتب التي قبضها الناظر عبد الله بن منصور من تحبيسات مولانا الإمام المنصور بالله (أحمد المنصور السعدي)، وهي وثيقة ترجع إلى عهد الدولة السعدية فضلًا عن وثائق أخرى إضافية، مهمة جدًا للفقيه وعالم الاجتماع والمؤرخ، من ضمنها:

ختامًا، أشار الدكتور عبد الحميد العلمي إلى وضع استراتيجية ونهج للوقوف عند أصحاب بعض المخطوطات مجهولة المؤلف، من خلال تحديد: (تاريخ النص، زمان النص، جغرافية النص... لغة النص..)، على غرار الوقوف على مخطوط صاحبه أندلسي وهو التطيلي، بناء على لغة مخطوطه.

وبعد انتهاء كل من المحاضرتين أُفسحَ المجال للمناقشة والإثراء الذي أضفى حيوية على هاته المداخلات إما عن طريق التساؤلات أو الإدلاء بآراء وملاحظات أو إضافات.

الجلسة الثالثة برئاسة: الدكتور محمد بلقدم، جامعة محمد بن عبد الله - المغرب

وقد افتتحت هذه الجلسة بمحاضرة تحت عنوان:

Manuscripts of kalila wa-Dimna: their layout, script, and manuscript notes وقد كانت من تقديم Pr. Dr. Beatrice Grundler (رئيس قسم اللغة العربية وآدابها، ورئيس مشروع دراسة تاريخ كليلة ودمنة، من خلال المخطوطات بجامعة برلين-ألمانيا)، وفريقها العلمي المكون من الدكتورة خلود خلف الله منسقة مشروع كليلة ودمنة، والباحث وليد الخطابي، وقد تمركزت هذه المحاضرة حول دراسة بعض النسخ من مخطوط كليلة ودمنة، حيث تميزت هذه النسخ باختلافات كثيرة من حيث لغاتها والأمكنة التي أُخذت منها في العالم، لتُقارن من خلال سياقاتها أولًا وبعض الملاحظات أو التعليقات التي قد تكون كُتبت عليها ثانيًا، بغية معرفة زمن التأليف بالضبط.

ثم تلت هذه المحاضرة الورشة التطبيقية الأولى في نهاية اليوم الثاني، وافتتح اليوم الثالث بالورشة التطبيقية الثانية، حيث كانت كلتا الورشتين من تقديم كل من الدكتور محمد سعيد حنشي (خبير في الخزانة الملكية بالرباط-المغرب)، والدكتور عبد المجيد خيالي (خبير في الخزانة الملكية بالرباط-المغرب)، والدكتور مراد تدغوت (محاضر في معهد دراسات الثقافات الإسلام وديانته جامعة جوته-ألمانيا)، وتمركزت كل هذه الورشات حول الموضوع العام للورشة -المخطوطات مجهولة المؤلف في التراث العربي- فكان كل مقدم من مقدمي الورشات يتناول الموضوع من زاويته باختيار نموذج للمخطوطات مجهولة المؤلف، ويسعى بعد ذلك لإبراز أهم السبل العلمية والمنهجية لمعرفة المؤلف المجهول.

ثم تلت هذه الورشات التطبيقية المحاضرة الأخيرة التي كانت أيضًا من إلقاء Pr. Dr. Beatrice Grundler (رئيس قسم اللغة العربية وآدابها، ورئيس مشروع دراسة تاريخ كليلة ودمنة، من خلال المخطوطات بجامعة برلين-ألمانيا)، وفريقها العلمي المكون من الدكتورة خلود خلف الله منسقة مشروع كليلة ودمنة والباحث وليد الخطابي، حيث حملت عنوان: **The creativity of Unknown Copyists and Redactors -Rivals to al- Muqaffa** وقد همت الجانب النظري لمشروع تحقيق كليلة ودمنة، كما خصص شق في هذه المحاضرة للحديث فيه عن الجانب الإبداعي والجمالي للمؤلف نفسه «ابن المقفع» وللنساخ الذين نسخوا كتابه من بعده رغم بعض الاختلافات التي سجلت بين النسخ إلا أن الجانب الإبداعي فيها ظل حاضرًا وأحيانًا يتم تبيئته حسب سياقات الناسخ الزمانية والمكانية وحتى الثقافية والدينية.

ثم بعدها أتت الجلسة الختامية للورشة، وقد حملت هذه الجلسة كلمة مدير الورشة

الدكتور المختار شاكر (جامعة القرويين- المغرب)، ثم كلمة ممثل المشاركين، ليتم بعدها توزيع الشواهد على المحاضرين والمشاركين.

النتائج والتوصيات:

وفي ختام هذه الفعالية العلمية -الورشة الدولية- التي تميزت بمناقشتها لموضوع المخطوطات مجهولة المؤلف في التراث العربي، تم الوقوف على عدة نتائج وتوصيات نورد أهمها باختصار:

- المخطوطات المجهولة المؤلف تشكل نسبة كبيرة من مجمل المخطوطات العربية الإسلامية لذا وجب العناية بها من قبل المختصين.

- ضرورة الإلمام بقواعد علم التحقيق نظريًا وعمليًا قبل الإقدام على تحقيق النص التراثي، وبشكل أخص المخطوط الذي يجهل مؤلفه.

- قدم السادة المحاضرون وعلى رأسهم الدكتور أحمد شوقي بنبين مجموعة من القواعد العلمية التي تعين على معرفة المؤلف المجهول، وكذا بعض تجاربهم العملية مع اكتشاف بعض المؤلفين المجهولين، والتي ينبغي العودة لها والاستفادة منها من لدن المهتمين.

- استمرار مركز روافد للدراسات والأبحاث في حضارة المغرب وتراث المتوسط في عنايته بالتراث باعتباره مركزًا علميًا مرموقًا يليق بتحمل هذه الأمانة.

ضرورة الحرص على التعاون والتنسيق لتبادل الخبرات مع مختلف المؤسسات العلمية التي تتقاطع رؤيتها مع أهداف الفعاليات القادمة.

حـــوارات
Dialogues

Dialogues | حوارات

حوار مع
أ.د .الشاهد البوشيخي[1]

«دراسة المصطلح القرآني:قراءة في المُنجز،وآفاق المستقبل»

حاوره: د. مصطفى فوضيل[2] - وأ. يوسف عكراش[3]

An interview with Prof. Dr. Chahed Bouchikhi Studying the Qur'anic Term: "Reading in the Achievement and Future Prospects":

By:

Mustafa Foudel - Youssef Aakrache

(1) أ. د. الشاهد البوشيخي: من علماء المغرب، صحب القرآن الكريم من صغره من الكتاب حتى الجامعة، ومن الدراسة والتدريس حتى الإشراف على الرسائل الجامعية والتأليف، رئيس سابق لوحدة القرآن والحديث وعلومهما ووحدة مصطلحات القرآن والحديث وعلومهما في الماجستير والدكتوراه بجامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب ظهر المهراز بفاس، وأشرف على عديد من الرسائل الجامعية في الدراسات القرآنية وغيرها، ومشرف على عدة مشاريع علمية منها: الجامع التاريخي لتفسير القرآن الكريم، وله عدد من المؤلفات منها: نظرات في الهدى المنهاجي، ودراسات مصطلحية، وهو الأمين العام لمؤسسة البحوث والدراسات العلمية (مبدع).

(2) د. مصطفى فوضيل: باحث في الدراسات القرآنية، مهتم بالمصطلح القرآني، خبير مصطلحي لدى معجم الدوحة التاريخي للغة العربية، محكّم لدى عدد من المؤسسات والجامعات والمجلات، مشارك في عدد من المؤتمرات والندوات المحلية والدولية، له مجموعة من البحوث المنشورة في مجلات محكمة منها: نظرات مصطلحية في مفردات ألفاظ القرآن للراغب الأصفهاني، توظيف المفاهيم القرآنية في تحقيق الوحدة الإسلامية، وهو المدير التنفيذي لمؤسسة البحوث والدراسات العلمية (مبدع).

(3) أ. يوسف عكراش: باحث في التفسير وعلوم القرآن، وأستاذ بالأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين بالمملكة المغربية، نشرت له العديد من الأعمال العلمية ضمن مراكز وكتب ومجلات علمية محكمة محلية ودولية، منها: الرؤية الاستشرافية للوحي القرآني نظرية النبوغ نموذجا: دراسة تحليلية نقدية، التجديد في التفسير نظرة في المستويات والمنطلقات والضوابط، الأسس المنهجية والمعرفية لدراسة المصطلح القرآني، أهمية تحقيق التكامل المعرفي عند المفسر في ظل المعرفة المعاصرة.

بداية نرحب بكم حضرة **الأستاذ الدكتور الشاهد البوشيخي**، ونشكر لكم قبول دعوة **دورية نماء** لإجراء هذا الحوار العلمي.

مما لا يخفى على فضيلتكم أن الاعتناء بالمصطلحات القرآنية هو النواة الأولى لفهم القرآن الكريم، والطريق الأقوم لبلوغ مراد الشارع الحكيم. وقد بذلت جهود وما زالت تبذل، من أفراد ومؤسسات، قديمًا وحديثًا، في خدمة تلك المصطلحات من زوايا متعددة، ومناهج متنوعة، ومشاريع علمية رائدة.

وفي ضوء ذلك توجهنا إلى فضيلتكم في هذا الحوار الموسوم بـ: (**دراسة المصطلح القرآني: قراءة في المنجز، وآفاق المستقبل**) الذي تضمن مجموعة من الأسئلة المتنوعة حول شيء من المُنْجَز في دراسة المصطلح القرآني، واستشراف بعض آفاقه المستقبلية، علمًا أن هذا الحوار ليس إلا نافذة صغيرة للتعرف على رؤيتكم لهذا المجال العلمي الحضاري المهم.

نص الحوار

السؤال الأول: لا شك أن من يقرأ للأستاذ الدكتور الشاهد البوشيخي أو يستمع إليه، سينجلي أمامه بوضوح أنه صاحب رؤية علمية حضارية شاملة متكاملة لنهضة الأمة، واستعادة موقعها في الشهادة على الناس. كيف يمكن تلخيص هذه الرؤية في محاورها الكبرى؟

بسم الله الرحمن الرحيم، والصلاة على سيدنا محمد وآله، ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم، ربنا آتنا من لدنك رحمة وهيء لنا من أمرنا رشدًا، اللهم انفعنا بما علمتنا وعلمنا ما ينفعنا وزدنا علمًا، اللهم افتح لنا أبواب الرحمة، وأنطقنا بالحكمة، واجعلنا من الراشدين فضلا منك ونعمة.

أحسب أن أول واجب على الأمة - وحديثي بصفة عامة للأمة، الأفراد هم مكونات لهذه الأمة، الأسر مكونات، الجماعات مكونات، الدول مكونات، الشعوب مكونات... في النهاية هناك الأمة الجامعة العامة التي تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، وتصلي إلى الكعبة، وتصوم رمضان، وتحج البيت...إلخ- هذه الأمة، بصفة عامة على ما هي عليه، أحسب أنها تحتاج إلى:

أولًا: التوبة المنهاجية النصوح:

وذلك لأن أول طريق الله عز وجل التوبة، كما قال تعالى في سورة التوبة ﴿فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّواْ سَبِيلَهُمْ...﴾ (التوبة: 5)، ﴿فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ فَإِخْوَٰنُكُمْ فِى ٱلدِّينِ...﴾ (التوبة: 11)، يعني: أول السير التوبة، أول الرجوع إلى الصواب يكون بالتوبة؛ لكن هذه التوبة التي أقصد ليست من ذنب معين، وإنما هي **توبة منهاجية**. ذلك بأن الأمة الآن تسير وفق مناهج ليست هي ما اختاره الله عز وجل لها، وهو ما سمَّاه، طيلة

تنزل الوحي منذ آدم عليه السلام إلى محمد صلى الله عليه وسلم- سمَّاه بِهُدى الله ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ﴾ (طه: 123).

هذا الهدى راسم لطرق السير الآمنة في الحياة كلها، كيف يسير الإنسان فيها سعيدًا غير شقي في أمره كله؛ في علاقته بربه، في علاقته بنفسه، في علاقته بالناس أجمعين، في علاقته بمختلف الكائنات...فهو هدى يرسم المنهاج الراشد للسير الراشد، في كل مناحي الحياة، ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾ الأنعام: 38)، ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾ (الإسراء: 9).

ثم إنها **توبة نصوح جماعية**:﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ تُوبُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا...﴾ (التحريم:8) ﴿وَتُوبُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ...﴾ (النور: 31) أي أن تعزم الأمة كلها عزمة صادقة، أفرادًا و بيوتًا، ومجتمعاتٍ ودولًا، بجميع مكوناتها المنتشرة الآن في العالم الإسلامي، والجاليات الإسلامية التابعة لها في العالم كله، تعزم عزمة صادقة على **إعادة تصحيح الوجهة، وتصحيح القبلة، بالإنابة الى الله تعالى واتباع هداه، وترك ما عداه من مناهج الغرب الأزرق أو الأحمر، أو أهواء النفوس**...: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ...﴾ (الجاثية: 23)، ﴿وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ ۝٤٠ تَرْهَقُهَا قَتَرَةٌ ۝٤١﴾ (النازعات: 41-40).

لابُدَّ من العزم على التوبة المنهاجية النصوح. لابد من رجعة صحيحة قائمة على الجد والأخذ بقوة ﴿يَٰيَحْيَىٰ خُذِ ٱلْكِتَٰبَ بِقُوَّةٍ...﴾ (مريم: 12). ﴿خُذُوا۟ مَآ ءَاتَيْنَٰكُم بِقُوَّةٍ وَٱذْكُرُوا۟ مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة: 63). لأن الأمر إذا لم يؤخذ بقوة، لا يثمر ثماره المرجوة.

والأمة إن ظلت على ما هي عليه، لن تزداد إلا هبوطا وضعفا. فما سلط الله عليها الكفار في كل المعمور، إلا لأنها تركت طريق الإيمان واتبعت خطوات الشيطان. والله عز وجل يقول: ﴿وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ (آل عمران: 139).

ثانيًا:
إقامة المصطلح الأصل:

أثناء تلك التوبة، يجب أن يبدأ العمل. وأول العمل إقامة المصطلح الأصل. وقد فُصّل فيه القول ضمن بحث منشور بعنوان: **«مصطلح الأمة بين الإقامة والتقويم والاستقامة»**[1]؛ فالأمة في حاجة إلى إقامة المصطلح الأصل قبل أي شيء آخر؛ لأن به يكون تقويم ما سواه من المصطلح الفرع، وبه يكون وزن ما سواه من المصطلح الوافد حتى يستقيم فيقبل.

والمصطلح الأصل هو مصطلح الوحي، أي مصطلح القرآن والسنة البيان، أي الألفاظ التي استعملها الله عز وجل في كتابه، وجعل

(1) دراسات مصطلحية، الدكتور الشاهد البوشيخي، دار السلام - القاهرة - الطبعة الأولى 2012م. 217 - 234.

الأمور كلها تدور عليها. هذه المصطلحات أو هذه الألفاظ ينبغي أن تُفهم جيدًا، أو بتعبير آخر ينبغي أن يُجدد فهمها، حتى يصبح كالفهم الأول الذي كان زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم.

والتجديد بصفة عامة هو تصيير أمر ما جديدًا، وكأنه عاد إلى أصله الذي كان عليه يوم كان جديدًا. وذلك يعني أنه قد أصابه ما أصابه من أمور، لم تتركه كما كان. وهذا واقع. فلا نحتاج إلى جهد كبير لنفهم أن الأمة شردت عن الصراط المستقيم، وأنها ما بقيت على الأصل الأول. وإلا ما كان يمكن أن يكون هذا الواقع الذي لها في الأرض الآن.

فالواجب اليوم، أن تبذل الأمة أقصى الجهد، لتجديد فهم هذه المصطلحات، أي الألفاظ التي لها مفاهيم معينة، عليها بُني التصور العام لهذا الدين. فإن لم تفعل ذلك فلن تستطيع أن تعمل العمل الصالح؛ لأن الميزان ليس عندها؛ إذ الصلاح له ميزان، ولا امتلاك لذلك الميزان، إلا بعد إقامة الفهم لمصطلحات القرآن والعمل بالقرآن، كما قال جل وعلا: ﴿وَٱلَّذِى جَآءَ بِٱلصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِۦٓ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ﴾ (الزمر: 33).

فقبل إقامة المصطلح الأصل، لن يكون فهم صحيح، ولا عمل صالح، ولا حياة طيبة؛ لأن كل ذلك يتأسس على الأصل الأول؛ إذ هذه الأمة خرجت من النص، هذه الأمة ليست أمة طين، ما هي بأمة عربية ولا أمة هندية ولا أمة إيطالية... هذه أمة مسلمة، أسلمت أمرها إلى ربها. هذا أصلها. اجتمعت على منهاج الله وعلى هدى الله. لا يهم مَن اجتَمَع؛ لأنه عندما يسلم، يكون له ما لنا، وعليه ما علينا. إذّاك يصير المجموع منصهرا في بوتقة واحدة، فلا عربي ولا عجمي ولا أوروبي ولا إفريقي... الطينيات كلها لا يعود لها مكان.

كما قال القائل:

فنحن بنو الإسلام والله ربنا وأولى عباد الله بالله من شكر

فالله اختار لنا هذا الدين: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰ لَكُمُ ٱلدِّينَ﴾(البقرة: 132). واختار لنا لسان هذا الدين، هو اللسان العربي ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝١٩٢ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ۝١٩٣ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ۝١٩٤ بِلِسَانٍ عَرَبِىٍّ مُّبِينٍ ۝١٩٥﴾ (الشعراء: 192 - 195)، وهو ليس نسبة إلى العروبة الطينية؛ بل إن الله عز وجل اختاره من بين جميع الألسنة الموجودة في العالم، ليكون هو لسان هذه الأمة المسلمة إلى يوم القيامة، فلو جاء مسلم من الولايات المتحدة فلغته هي العربية وليست الإنجليزية، ولو أسلم هندي فلغته هي العربية ... وهكذا؛ إذ بدون اللسان العربي لا يمكنه فهم الرسالة التي جاءته من عند الله عز وجل. ماذا سيفهم؟ هل سيفهم ما قال له الترجمان؟ وما قال له الترجمان ليس هو ما قال الله تعالى، بل هو ما فهمه الترجمان من كلام الله تعالى. فجميع هذه الترجمات للقرآن الكريم في العالم ليست

قرآنًا؛ وإنما هي تفسير من التفاسير، هي مجرد فهم لأحد الدارسين للقرآن الذين يعرفون العربية. أما لسان القرآن فهو يرفض حتى الترجمة للدوارج العربية وللعربية نفسها، يصعب عليك أن تترجمه بالعربية، ينبغي أن تفهمه كما هو، وأن تذوقه كما هو. ولن تذوقه إلا إذا تمكنت من اللسان العربي، وأتقنته، وتمكنت من تذوقه.

لا بُدَّ من إقامة هذا المصطلح الأصل، أي تصييره واقعًا في أفراد هذه الأمة، وفي تجمعاتها، وفي هياكلها... طبعًا لن يحدث ذلك دفعة واحدة، سيبدأ قطعًا من الأفراد، ويتطور إلى البيوت، ثم إلى الجماعات والمجتمعات...، لكن لابد أن يسود، إذا أردنا لهذه الأمة أن تعود إلى التاريخ سائدة قائدة رائدة. وإلا فلن يكون شيء.

وهنا تأتي الجهود التي ينبغي أن تبذل لفهم هذا المصطلح الأصل، والعمل به، ولصياغة الشخصية المسلمة في مختلف جوانبها تفكيرًا وتعبيرًا وتدبيرًا. وكل ذلك وفق رؤية الوحي ومعايير الوحي.

ثالثًا: تحقيق الإمامة العلمية:

فإذا حققت الأمة التوبة المنهاجية النصوح، وأقامت المصطلح الأصل، صار لزامًا عليها تحقيق ما أسميه بالإمامة العلمية. علمًا أن هذه الأمور ينبني بعضها على بعض، لكنها لا تتوقف بل تسير أيضًا متوازية متكاملة.

إن هذه الأمة لن تصعد إلى موقع الشهادة على الناس، إلا إذا استطاعت أن تحقق الإمامة العلمية في مختلف التخصصات، وهذه الإمامة شرط كالشرط السابق، والذي قبله؛ فكلها من شروط العودة لهذه الأمة.

فمثلا قضية المصطلح والتعريب، ومن الذي يسمي مفهومًا ما بمصطلح ما؟ لا شك أن الذي يفعل ذلك هو من تمت على يده ولادة المفهوم. وإنما يُسَمِّي مَنْ وَلَدَا والذي لم يلد شيئا ماذا يُسَمِّي؟ قصارى أمره أن يلجأ إلى الترجمة.

هذه الإمامة العلمية التي أتحدث عنها لا علاقة لها بالانتخابات والديمقراطية وما أشبه، فمثلًا: الفيزيائي المقتدر الذي تميز ببحوثه تميزًا فاق به جميع أقرانه، لا يحتاج الى الفوز في انتخابات علمية ليُشهد له بذلك. وكذلك صاحب الرياضيات، وصاحب أي علم من العلوم، إذا تفوق تفوقًا ظاهرًا سلَّم له الآخرون بذلك دون انتخابات.

إن للحق سلطانًا، والأمة بحاجة إلى هذا السلطان؛ فهو سلطة معنوية كبيرة يعطيها الله عز وجل لمن كان على حق: ﴿قَالَ سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ وَنَجْعَلُ لَكُمَا سُلْطَانًا فَلَا يَصِلُونَ إِلَيْكُمَا بِآيَاتِنَا أَنْتُمَا وَمَنِ اتَّبَعَكُمَا الْغَالِبُونَ﴾ (القصص: 35). فالإمامة الصحيحة تصاحبها السلطة الصحيحة، يصاحبها هذا السلطان بشكل عادي، وهو الذي يرشح الأمة ترشيحًا

تلقائيًا إلى السير في اتجاه منزلتها. وهل أمة من الغثاء يمكن أن تفعل شيئا؟ إذن لا بُدَّ أن تظهر في الأمة النماذج العالية، وأن يظهر فيها الأئمة في مختلف العلوم والتخصصات. ولذلك على أبناء هذه الأمة الذين يمكن أن يسمعوا هذا الكلام وأن يفهموه، أن يطلبوا أعلى درجات الكمال: «منهومان لا يشبعان: منهوم في علم لا يشبع، ومنهوم في دنيا لا يشبع»[2]. فالمرشحون لهذه الإمامة ليسوا من أهل الدنيا؛ لأن المؤمنين- وحديثي إنما هو للمؤمنين- هم الذين قال الله عز وجل فيهم ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ ولم يقل في القرآن كله: يا أيها الذين أسلموا. بل ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ مؤكدًا سبحانه وتعالى ومعبرًا بالماضي (آمنوا) وليس (يا أيها الذين يؤمنون)، فقول المؤمنين: آمنا، هذا ميثاق وهو يستلزم النتيجة؛ لأن مقتضى هذا الإيمان التصديق والعمل به. فإذن هذه الإمامة هي نتيجة، والله عز وجل قال في آية أخرى في نوع معين من الإمامة - وحديثي الآن عن الإمامة العلمية باعتبارها طريقًا إلى سواها مما بعدها. قال: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ﴾ (السجدة: 24).

فهؤلاء تمثلوا تلك الشروط الأولى من التوبة النصوح وإقامة المصطلح الأصل، فجعلهم الله عز وجل أئمة. وهذا يذكرني بالتعبير القرآني: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾

(2) أخرجه الحاكم في المستدرك، كتاب العلم 1/ 169.

(الأنعام: 82). فالأمن لا يمكن إقامته؛ ولكن الله هو الذي يعطيه ويمنحه. اتَّخِذْ ما شئت لك من جيوش الأمن، ولكن لن تُعطَى الأمنَ، ولن تصل إلى الأمن الذي تحدث عنه الله عز وجل، ذلك الأمن المؤسس على الإيمان وحفظ الأمانات؛ أمن القلوب، وأمن الأرواح، وأمن الأموال، وأمن الأعراض، وأمن الحقوق، وأمن.. وأمن.. وأمن...ذلك الأمن لا يحفظه الا الله عز وجل؛ لأنه لا يعرفه الا الله عز وجل.

ليزعموا ما يزعمون. يقولون: حقوق الإنسان!! هل يعرف إنسان اليوم ما الإنسان حتى يعرف حقوقه؟ الله وحده هو الذي يعلم: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (الملك: 14).

هذا، وطلب الإمامة مقصود في مختلف العلوم ومختلف التخصصات، سواء كانت علوما شرعية، أم علومًا إنسانية، أم علومًا مادية. وفي كل واحدة منها كلام لا يتسع له المقام.

رابعًا:
تحقيق النهوض الشامل المتكامل:

وهو أيضًا ينبني على ما سبق ويستمر مع ما سبق. وعندما نقول: تحقيق النهوض! هل يمكن أن يكون نهوض مع التبعية مثلًا؟ مستحيل. هذا هو الذي نعبر عنه بمثل في لغتنا الدارجة «كَيَفْتَلْ فُمْ العْجَلْ» أي حاله كحال من يفتل شريط الدوم في فم عجل،

كلما فتل شيئا أكله العجل!! فإذا انتهى من الفتل لم يجد شيئا إلا العجل!!

هذه هي القصة، والأمر في حقيقته بسيط، ولكنه أيضًا كبير ومتشعب، وضارب في جميع جزئيات الحياة.

هذا النهوض يبدأ بسريان روح جديدة: بدأت التوبة المنهاجية النصوح في الأمة، وسرت روح القرآن، روح الوحي في الناس، وبدأوا يتحركون في اتجاه التعارف والتآلف والتعاون على البر والتقوى. أي بدأت الحياة تدب في الكيان العام الذي بقي فيه رمق ما، ثم بدأ التحرك بقوة وثبات في مختلف المجالات، ووصل إلى الإمامة العلمية في عدد من التخصصات في مختلف المجالات. تلقائيًا إذاك سينهض قائمًا هذا الكيان، ولن يبقى طريح الفراش كما هو الآن.

ذلك النهوض ينبغي أن يكون شاملًا، وينبغي أن يكون متكاملًا. ليس نهوضًا في جانب والجوانب الأخرى مهملة، فهذا لا يستقيم؛ لأن الأمر هو في وضع الجسد، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى. فإن المرض يؤثر والصحة أيضا تؤثر. إذا جاء الخير لا يسلم الجهاز الذي كان مريضًا فحسب، بل تسلم الأجهزة الأخرى أيضًا بالتبع، ويتحسن الحال بصفة عامة.

ثم ينبغي أن يكون متكاملا فيما بينه؛ يخدم بعضه بعضًا ويتعاون معه، ولا يتعارض بعضه مع بعض أو يكون ضده.

والأمر هنا منظور فيه إلى الأمة، إذا ظهر فيها ما سبق التنبيه عليه، وبدأ الاتجاه إلى إضعاف الطينيات وتقوية الدينيات بصفة عامة، فإن النهوض الشامل المتكامل يكون تلقائيًا في مختلف المجالات.

خامسًا:
الشهود القوي الأمين:

بعد النهوض يأتي الشهود ليقوم الناس بالقسط.

والشهادة على الناس تقتضي الشهود القوي الأمين. وفي القوة يدخل كل ما يمكن أن يدخل في القوة. وفي الأمانة يدخل كل ما يمكن أن يدخل في الأمانة.

وفي انتظار ذلك ينبغي إعداد الأمة لذلك، إعدادًا كاملًا شاملًا، تفكيرًا وتعبيرًا وتدبيرًا. وبالله التوفيق.

السؤال الثاني: يُفهم مما سبق - فضيلة الدكتور- اعتناؤكم الخاص بالمصطلح في جميع العلوم؛ لكن يلحظ اهتمامكم الأخص بمصطلح القرآن الكريم الذي هو المصطلح الأصل، فما المقصود بالمصطلح القرآني؟ وما السر في هذا الاهتمام؟

للانطلاق الصحيح في اتجاه المستقبل نحتاج إلى معرفة الذات، ومعرفة الذات لها مدخل واحد وحيد هو التراث. إذ الذات هي التراث، وكل الأسئلة عن تلك الذات يجيب عنها

التراث. ما شخصيتها؟ ما كسبها التاريخي؟ ما قيمتها؟ كل ذلك يجيب عنه التراث.

ولا سبيل إلى الدخول إلى التراث بغير مصطلحاته. وأثمن تراث ورثناه الوحي ﴿ثُمَّ أَوۡرَثۡنَا ٱلۡكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصۡطَفَيۡنَا مِنۡ عِبَادِنَاۖ فَمِنۡهُمۡ ظَالِمٞ لِّنَفۡسِهِۦ وَمِنۡهُم مُّقۡتَصِدٞ وَمِنۡهُمۡ سَابِقُۢ بِٱلۡخَيۡرَٰتِ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلۡفَضۡلُ ٱلۡكَبِيرُ ٣٢﴾ (فاطر: 32).

فإذا أردت الدخول إلى عالم الوحي، تحتاج إلى دراسة مصطلحات الوحي. وإذا أردت أن تدخل إلى عالم العلوم منذ ظهور هذا الدين حتى اليوم، تحتاج إلى دراسة مصطلحات العلوم: فالمصطلحات هي «مفاتيح العلوم» في جميع الأمصار والأعصار. وهي حاليًا فيها إشكال كبير: ذلك بأن الأمة اليوم لا تلتفت غالبًا إلى ما طرأ على مصطلحاتها من تطورات في الدلالة عبر التاريخ، فينتج عن ذلك الإسقاطات الكثيرة للدلالة المعاصرة على الألفاظ القديمة، فلا نفهم ما كان يراد بالمصطلحات في زمانها، وإنما نفهم منها ما يفهم اليوم.

لا بُدَّ إذن من دراسة تلك المصطلحات، لتأمين الفهم الصحيح الذي عليه ينبني التقويم الصحيح، فالتوظيف الصحيح: ذلك بأن التراث -بقطع النظر عن الوحي الذي هو الأساس الذي به يُقوم حتى التراث- فيه جوانب مضيئة، فيه أشياء كثيرة مهمة جدًا، يحتاجها أبناء الأمة اليوم في النهوض؛ ولكن كيف يفهمونها؟ وهذه معضلة المصطلح. ثم كيف يصلون إليها؟ وهذه معضلة النص.

فهناك نصوص كثيرة غائبة الآن ولا تزال مخطوطة؛ أي هناك إشكالات كثيرة لدى الأمة، وعندها عوائق ليست بهينة في الوصول إلى ذاتها، ومعرفةِ ذاتها، للاستفادة من ذلك في وقود النهوض للشهود فالشهادة على الناس.

أما لماذا المصطلح القرآني خاصة؟ فلأنه الأصل، ولأنه هو المصطلح الذي به بُني كل شيء، وعليه دار كل شيء، وبه يُقوم ويَقوم من جديد كل شيء.

ففي مختلف العلوم نحتاج أولًا أن نحل معضلة النص، وهذا منهجيًا يقتضي أن يتم البدء به؛ لأنه السابق. وحضوره في العلوم الشرعية واضح للجميع، وحضوره في العلوم الإنسانية والعلوم المادية سيتضح بعد أن يكثر الاهتمام بالرصيد الذي للأمة في ذلك. وذلك بعض واجبات الجامعات ومراكز البحث ومؤسساته.

السؤال الثالث: إذن هناك رصيد ثري لهذه الأمة في جهودها لخدمة الوحي ومصطلح الوحي؛ فكيف تنظرون إلى تلك الجهود؟

هذا الأمر يحتاج إلى معرفة التاريخ العلمي للأمة: فمن لم يخبر هذا التاريخ لن يرى الإشكال، بل ربما يتعجب لماذا هذا؟ فالأمة في قرنها الأول أي في المئة الأولى، لم تحتج إلى شيء من هذا؛ لأنها كانت تعيشه. ولكن

مباشرة في آخر ذلك القرن بدأ الانحراف، وبدأت زوايا هذا الانحراف تكبر مع الزمن، وبدأت العلوم نفسها تضع العوائق في طريق فهم المصطلح القرآني؛ لأنها قد تضع أشياء بدلا منه وتتجاوزه، وقد تُضخمه أو تُصغره، وقد تضخم جانبا منه وتصغر جوانب أخرى...

خذ مثلًا مصطلح الإيمان؛ كان هو المستعمل في المئة الأولى، وحافظ على استعماله عدد من العلماء عبر القرون، دالا على قضايا الغيب الكبرى، ثم سارت الأمة في دروب أخرى وابتكرت لنفسها مصطلحات أخرى نافست الإيمان ضربا من المنافسة، كمصطلح التوحيد ومصطلح العقيدة، ومصطلح الكلام ومصطلح أصول الدين... ونحو ذلك، وتركت اللفظ القرآني جانبًا، مع أن المصطلح القرآني هو وحده الذي يعبر عن المراد، والألفاظ الأخرى كلها تُبعد عن المراد بوجه ما.

لقد بذلت الأمة جهودًا كبيرة واشتغلت بالألفاظ القرآنية كثيرًا، وحاول المفسرون والمعجميون أن يحلوا الإشكال، وبذلوا جهودًا تذكر فتشكر. ولكن الإشكال كان في المنهج الذي به يمكن ضبط المراد وضبط المفهوم؛ ففي كتب الوجوه والنظائر مثلًا تجد للفظ القرآني معاني متعددة، يضيع بها المراد ويتشتت بها المفهوم. نعم هناك جهود متميزة لكنها محدودة، كجهد الراغب الإصفهاني في «المفردات في غريب القرآن»؛ إذ اهتم بخصوصية الدلالة القرآنية كثيرًا، وكبعض الجهود الحديثة أو المعاصرة مثل جهد الشيخ عبد الحميد الفراهي في «مفردات القرآن»، وجهد الشيخ حسن المصطفوي في «التحقيق في كلمات القرآن الكريم»، وجهد الدكتور محمد حسن حسن جبل في «المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم».

لكن الإشكال المنهجي يبقي قائما؛ إذ إن تلك الجهود لم تتجه الوجهة التي يكون فيها تتبع المفهوم من كل جوانبه بالاستقراء التام، والتتبع التام للفروع، وأشكال النمو الداخلي والخارجي، وغير ذلك من العناصر التي يتكون منها المفهوم، أو تؤثر في المفهوم، أو يرتبط بها المفهوم. هذه الطريقة في دراسة المفهوم لم تفعل قبل؛ لأن الاهتمام كان مركزا على التعريف. وهناك فرق شاسع بين تعريف المصطلح ودراسة مفهوم المصطلح؛ فالتعاريف ما هي إلا عناوين كبيرة، منها يكون الدخول إلى عالم المفاهيم وامتداداتها وأنساقها الجزئية والكلية في القرآن الكريم.

وعموما فإن تلك الجهود التي بذلها السابقون -جزاهم الله تعالى خيرًا- لها قيمة كبيرة في الاعتبار، ولكن لا ينبغي أن يكون عليها الاقتصار.

السؤال الرابع: بناء على ذلك، ودائمًا في إطار الاهتمام بالمصطلح الأصل وحاجة الأمة إليه، يلاحظ من خلال مجموعة من كتاباتكم ومحاضراتكم الإشارة إلى خصوصية المصطلحات القرآنية ونسقيتها الجزئية والكلية، وأن هناك معجمًا للقرآن الكريم، وأن القرآن الكريم يحمل معجمه ويحمي معجمه، كيف يمكن تحديد تلك الخصوصية؟ وكيف يمكن الكشف عن ذلك المعجم المفهومي؟

كلام الله تعالى متفرد في كل شيء كتفرد الله تعالى في كل شيء؛ ومن ثم فنسقيته ليست كبقية النسقيات، ومصطلحاته ليست كبقية المصطلحات؛ ولكن الجديد قبل ذلك هو في المفهوم ذاته، قبل أن تربطه بأي نسق، فهو في حد ذاته جديد؛ لكن بشرط أن يدرس بحقه، أعني بأن ينزل فيه المنهج التنزيل الصحيح، فإن فُعل ذلك أمكن الوصول إلى أشياء في غاية الأهمية وغاية الطرافة، وقد تُحسم بها مشاكل كثيرة.

أما كيف يمكن الكشف عن ذلك المعجم المفهومي؟ فذلك لا يمكن إلا بدراسة المفاهيم القرآنية كلها حتى تصير معجمًا مفهوميا؛ لأن المعجم الذي نتحدث عنه ليس معجمًا لغويًا، وليس معجمًا يُعنى بالألفاظ فقط؛ وحين ننظر إلى المناهج القديمة والمعاصرة التي تعاملت مع ألفاظ القرآن الكريم، ثم ننظر إلى منهج الدراسة المصطلحية الذي يقصد إلى إقامة المصطلح الأصل، نجد الفرق واضحًا بينه وبين تلك المناهج؛ فهي ما كانت بصدد دراسة الألفاظ القرآنية لدراسة المفاهيم، ومن ثم لم تهتم بخصائصها، ولا بعلاقاتها، ولا بضمائمها، ولا بمشتقاتها، ولا بقضاياها... بشكل شامل متكامل.

فالمفاهيم كيانات معنوية وكيانات مضمونية، يتُوصل إليها بتتبع عدد من الجوانب في استعمالات المصطلح داخل النصوص. والتعريف هو مجرد عنوان وباب للدخول إلى المفهوم. فمنهج الدراسة المصطلحية يتيح أمورا لا يتيحها سواه؛ لكن يبقى الأمر متوقفًا على النتائج، وذلك يكون بظهور بحوث تطبيقية تجلي ذلك المنهج بمقاصده وآفاقه. وعسى أن يكون ذلك بتوفيق من الله عز وجل قريبًا.

السؤال الخامس: عقدت مؤسسة (مبدع) مؤتمرًا خاصًا في موضوع: «المصطلح القرآني وعلاقته بمختلف العلوم»، وقد تأسس المؤتمر على تصنيفكم الخاص للعلوم: (العلوم الشرعية، والعلوم الإنسانية، والعلوم المادية) بهذا الترتيب، فكيف ترون موقع المصطلح القرآني وامتداداته في هذه العلوم؟ وكيف ترون تجديد هذه العلوم بناء على ذلك؟

سبقت الإشارة إلى معنى التجديد عمومًا. أما بخصوص العلوم الآن، فالواقع أنها شردت عن الأصل. وهي بهذا التصنيف العام والترتيب الخاص: العلوم الشرعية أولًا، ثم العلوم الإنسانية ثانيًا، ثم العلوم المادية ثالثًا.

فأما العلوم الشرعية فهي في هذه الأمة بقيتها عند بقيتها، أي ما تبقى من تلك العلوم هو عند من تبقى من العلماء.

وأما العلوم الإنسانية والعلوم المادية فتكاد تستقل بها الأمم الأخرى، خصوصًا مع إهمال ما له صلة بذلك في تراث الأمة، لا يُعرف، ولا يُدرَس، ولا يُدَرَّس، ولا يَعرف بعضه إلا بعض الباحثين.

والسؤال هو: ما موقع تلك العلوم مطلقًا بالنسبة إلى الوحي؟ بالنسبة للعلوم الشرعية هي أصلًا مستنبطة من الوحي. وهي تحتاج إلى **تجديد**. وتجديدها يكون بتصحيح ما وقع فيها من شذوذ أو شرود عن الأصل، وبتكميل ما يحتاج منها الى تكميل.

وبالنسبة للعلوم الإنسانية تحتاج -إن صح التعبير- إلى **أسلمة**؛ لأنها أُسست وبُنيت وفُعلت...خارج دائرة الأمة، فتحتاج إلى أن تعود إلى الأصل، لينظر إليها وإلى آثارها بمنظار الوحي.

فالتربية والاقتصاد والسياسة والاجتماع وغيرها...كلها للوحي والشرع فيها نظر، وإن لم يكن مفصلًا غالبًا؛ ولكنه موجود بكلياته وقواعده ومقاصده. وينبغي أن يكون التفصيل فيها غير شارد عن الإجمال، ولا خارج عن دائرته؛ إذ المقاصد والتوجهات العامة مبينة، ولا بُدَّ أن تكون تلك العلوم محكومة بكل ذلك، وأن يعاد بناؤها جملة على أساس رؤية صحيحة لهذا الدين. وهذا لا يكون إلا بالإمامة التي تحدثنا عنها، وهي التي نبتت نباتا طبيعيا في الأمة.

ثم هناك العلوم المادية التي تحتاج إلى **أنسنة**؛ وذلك لأنها شردت عما ينفع الناس ويمكث في الأرض، وغلب عليها التدمير بدل التعمير، فلذلك ينبغي أن تعود إلى خدمتها لبني آدم.

خلاصة النظر إلى العلوم، أنها لا ينبغي أن تشرد عن رؤية الهدى الرباني، لتبقى خادمة للناس منسجمة مع ﴿فِطۡرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيۡهَاۚ لَا تَبۡدِيلَ لِخَلۡقِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلۡقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ﴾ (الروم:30).

إصدارات 2023

www. namaa-journal.com

«تَـحْرِيرُ مَفْهُومِ شِرْكِ العِبَادِةِ
(والرَّدُّ على غُلاة التكفير بِحُجّةِ وُقُوعِ المسلمين في شِرْكِ العِبادة)»
أ.د/ الشريف حاتم بن عارف العوني

تشكل التفسير الكلاسيكي
تفسير القرآن للثعلبي (ت. 427هـ/ 1035م)
د. وليد صالح
ترجمة: محمد إسماعيل خليل

العالِم والزعيم
«المؤسسة الدينية في تونس: سنوات الاحتضار»
د. احميده بن محمد المأمون النيفر

إعادة التفكير في العنف الديني
وليام ت. كافينو - أنطونيو سيريلا- سكوت توماس-
جيروين جانينج - ريتشارد جاكسون
ترجمة: طارق عثمان

ما بعد العلمانية
«دراسات نقدية»
تشارلز تايلور- خوسيه كازانوفا- سيندر بانجستاد-
عقيل بلجرامي -كاتيرينا دالاكورا-غريغوري ستارت
ترجمة: طارق عثمان

السعادة المتناقضة
«مقالة عن مجتمع الاستهلاك المفرط»
جيل ليبوفيتسكي
ترجمة: الشيماء مجدي - مراجعة: د. بشير زندال

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية
ثمن المجلة: 10 دولارات أو ما يعادلها