

الدراسات والأبحاث

أزمة القيم الحديثة والحاجة إلى الأخلاق الإيمانية:

قراءة في فلسفة محمد عزيز الحبابي

محمد الجلاي

فلسفة الفعل ونظرية العادة التاريخية عند المتكلمين، وتطبيقاتهما في مبحث النبوات:

الفخر الرازي أنموذجاً

محمد عبدة

فلسفة السنن الإلهية وتقدم المجتمعات من خلال الوحيين:

دراسة تحليلية في التصور والمنهج

المصطفى الشويخي

الخلفيات الكلامية في موضوع الأسعار:

قراءة في المذهبين المعتزلي والأشعري

ياسين السالمي

مصطلح التأويل في إحكام ابن حزم:

المفهوم والصفات والخصائص والقضايا

أنس أيت حمادي

مراجعات كتب

وائل حلاق وانسداد باب الاجتهاد -

(عرض ونقد)

محمد مجدي السيد مصباح

ترجمات

الحنابلة والصوفية الأوائل

كريستوفر ميلشيرت

ترجمة

محمد أنيس مورو

لاس كاساس والتسامح

نستور كابديفيللا

ترجمة

عبد القادر ملوك

تقارير

العقد الاجتماعي أم الديموقراطية:

مسألة فلسفية

بيارن مالفيك

ترجمة

شوار سندس

نحو منهج جامع لعلوم الوحي وعلوم
الإنسان؛

يوسف عكراش



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. م. د. عصام واصل

أستاذ الدراسات الأدبية المشارك، قسم اللغة
العربية، كلية الآداب، جامعة دمار (اليمن)

أ. د. يوسف الكلام

أستاذ مقارنة الأديان بمؤسسة دار الحديث الحسنية
جامعة القرويين (المغرب)

أ. د. نورة بوحناش

أستاذة فلسفة الأخلاق بجامعة قسنطينة 2 (الجزائر)

د. أحمد ذيب

أستاذ مشارك بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم
الإسلامية (الجزائر)

د. محمد الريوش

دكتوراه في الدراسات الإسلامية (المغرب)

سكرتير المجلة: سعد خضر (مصر)



الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز نماء للبحوث والدراسات:
دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، مجموعة باحثين
216 ص. (مجلة دورية محكمة؛ المجلد 7، العدد 1). 17 × 24
1. علوم الوحي. 2. العلوم الإنسانية. أ. العنوان.

ISSN: 2785-9746

تصميم وإخراج: آيم الحسيني

مركز نماء للبحوث والدراسات

مؤسسة بحثية، تعنى بإعداد ونشر
وترجمة البحوث والدراسات في مجال
الدراسات الإسلامية والإنسانية، تأسست
عام 2010م/1432هـ.

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

يستهدف الباحثين وطلبة الدراسات
العلية، وعموم المثقفين وصناع القرار
المهتمين بالدراسات الإسلامية والإنسانية.

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

المدير العام:
ياسر ماطر المطري

الهيئة الاستشارية

لدورية نهاء المحكمة (*)

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 تفسير 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 سابقاً (مصر)

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

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

د. إدريس نغش
أستاذ الفلسفة وتاريخ العلوم (المغرب)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(*) مرتبة أفضائياً.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

A special editorial on the occasion of the publication of the twentieth issue

Between abstract theorizing and historical contextualization

By Editor:

Said Bentajar 10

افتتاحية خاصة بمناسبة صدور العدد العشرين:

بين التنظير المجرد والتسييق التاريخي

بقلم رئيس التحرير:

سعید بنتاجر 10

Research Papers

The crisis of modern values and the need for Islamic ethics:

a critique of the philosophy of Muhammad Aziz al-Hababi

Mohamed eljilali 20

الدراسات والأبحاث

أزمة القيم الحديثة والحاجة إلى الأخلاق الإيمانية:

قراءة في فلسفة محمد عزيز الحبابي

محمد الجلالي 20

The Philosophy of Action and the Theory of Historical Habit in Theology and their Applications in the field of Prophecies:

Al-Fakhr Al-Razi as a Case Study

Mohamed Abaida 50

فلسفة الفعل ونظرية العادة التاريخية عند المتكلمين، وتطبيقاتهما في مبحث النبوات:

الفخر الرازي أنموذجاً

محمد عبدة 50

"The Philosophy of Divine Laws and the Progress of Societies through the Two Revelations:

An Analytical Study of Conceptualization and Methodology"

Mustafa Al-Shuwaikhi 72

فلسفة السنن الإلهية وتقدم المجتمعات من خلال الوحيين:

دراسة تحليلية في التصور والمنهج

المصطفى الشويخي 72

Theological backgrounds on the topic of prices:

Reading in the Mu'tazili and Ash'ari sects

Yassine El-Salmi 92

الخلفيات الكلامية في موضوع الأسعار:

قراءة في المذهبين المعتزلي والأشعري

ياسين السالمي 92

The terminology of interpretation in Ibn
Hazm's Ihkaam :

concept, attributes, characteristics and issues

ANASS AIT HAMMADI 110

مصطلح التأويل في إحكام ابن حزم:

المفهوم والصفات والخصائص والقضايا

أنس أيت حمادي

Translations

الترجمات

The Hanābila and the Early Sufis
Christopher Melchert

Christopher Melchert

Translated by:

Mohamed Anis Moro 140

الحنابلة والصوفية الأوائل

كريستوفر ميلشيرت

ترجمة:

محمد أنيس مورو

Las Casas and tolerance

Nestor Capdevila

Translated by:

Abdelkader Mellouk 156

لاس كاساس والتسامح

نستور كابديفيل

ترجمة:

عبد القادر ملوك

The Social Contract or Democracy:

A Philosophical Question

Bjarne Melkevik

Translated by

CHOUAR Soundous 172

العقد الاجتماعي أم الديمقراطية:

مسألة فلسفية

بيارن مالكفيك

ترجمة:

شوار سندس

Book Reviews

Wael Hallaq and blocking the Gate of ijtiḥād
(View and Criticism)

Mohamed Magdy El-Sayed Mesbah..... 196

مراجعات الكتب

وائل حلاق وانسداد باب الاجتهاد -
(عرض ونقد)

محمد مجدي السيد مصباح.....

Reports

Towards a Comprehensive Curriculum for
Divine Revelation and Human Sciences:

by: Youssef Akrache..... 206

التقارير

نحو منهاج جامع لعلوم الوحي وعلوم
الإنسان؛

يوسف عكراش.....



الافتتاحية Editorial

افتتاحية خاصة بمناسبة صدور العدد العشرين: بين التنظير المجرد والتسييق التاريخي

A special editorial on the occasion of the publication of the twentieth issue:
Between abstract theorizing and historical contextualization

بقلم رئيس التحرير: سعيد بنتاجر

By Editor: Said Bentajar

تحتفي دورية نماء بصدر عددها العشرين وعينها على التجديد والانتقال إلى مرحلة تالية من التطور والازدهار، ومن أجل ذلك فإننا في هذه المقدمة الخاصة، وبمناسبة هذه المرحلة الجديدة، نود الإشارة إلى انشغالين أحدهما منهجي فكري والآخر منهجي تطبيقي. يتعلق الأول بإشكالية الجمع بين الدراسات المعيارية التي تستند إلى نصوص الوحي أو القيم الأخلاقية، من جهة، والدراسات الوضعية القائمة على استكشاف القوانين المتعلقة بواقع الأفراد والمجتمعات ماضيًا وحاضرًا، من جهة أخرى؛ ويتعلق الثاني بتحديات البحث والنشر الأكاديمي في العلوم الإنسانية والإسلامية.

إن المتأمل في حالة عالم الأفكار في عالمنا العربي الإسلامي يجدها تتراوح في نظرها إلى الماضي والحاضر والمستقبل بين تقابلٍ منهجيٍّ يصعب أحيانًا الجمع بين طرفيه رغم أن إغفال أحدهما يضعف أي تصور ينشد الفهم والتغيير. يتعلق الأمر بمنهج التفكير المجرد (فلسفيًا كان أو كلاميًا)، من جهة؛ ومن جهة أخرى، بمنهج اعتبار التاريخ. الأول ينحو إلى استنباط التصورات والنظريات بالانطلاق من مبادئ وأطرٍ نظرية معتمدة مسبقًا، إما بالاستناد إلى مقولات فلسفية، أو كلامية دينية، والآخر يعتمد استقراء التاريخ والأحداث الماضية واستخراج القوانين بناء على الاطراد واعتماد هذه القوانين في فهم الحاضر وتوقع المستقبل. ولا خلاف على أن هذا التوتر إبستمولوجي ضارب في القدم ومتشعب في مختلف العلوم الدقيقة والإنسانية، وهو موضوع مزمّن في الإبستمولوجيا وفلسفة العلوم. لكن يهمننا استحضاره ونحن نعين المناقشات الفكرية والعلمية الجارية في عالمنا العربي والإسلامي، التي تروم إما فهم الماضي والحاضر أو التنظير للمستقبل.

يسهل على الحكيم المتعالي على حوادث التاريخ أن يبني نظريات متسقة بالاستناد على مقولاته النظرية التي تقلدها، ولذلك نجد عند كل مفكرٍ أو فيلسوفٍ أو فرقة كلامية سردية خاصة بها تظهر عنده أتباعه/ا وحتى عند الغير بصورة متماسكة، وتكاد تجيب على الكثير من الأسئلة، بما فيها مطالب تأويل النصوص وتفسير الأحداث الماضية والعمل المستقبلي. ولعل انبهارنا بقوة استدلال كل مفكر أو فيلسوف أو فرقة كلامية رغم الاختلاف بينهم الذي قد يصل حد التعارض دليل على هذه القوة الاستدلالية التي تتمتع بها النظريات المجردة رغم أن الواقع الذي تنظر إليه واحد. أكثر هذه التصورات والمنظومات الفكرية تستند إلى مقارنة معيارية لما يفترض أو يجب أن يكون، فهي تنطوي على مقارنة قيمية أخلاقية قد تكون ظاهرة أحياناً وقد تكون خفية في أحيانٍ أخرى، ومدارها على فكرة النموذج المعياري للإنسان فرداً أو جماعة. لذلك، ترتبط الفلسفات السياسية دائماً بتصورات أنثروبولوجية للإنسان (هل هو خير بطبعه أم شرير؟ مثلاً).

ينظر المفكر الإسلامي (المتكلم القديم والمفكر المعاصر) في القرآن والسنة فـ«يجتهد» في استنباط مفاهيم وتصورات ليقتصر علينا استناداً إلى ذلك مسارات للإنسان والمجتمع، بانفصال تام عن التاريخ والأحداث الماضية، وحتى إذا نظر إلى التاريخ فإنما يأخذ منه صوراً مجتزأة تشرع عنده هذه المفاهيم والتصورات المستنبطة. وقد يظهر أحياناً أن الناظر قد انطلق من التاريخ، لكنه غالباً ما يفعل ذلك بخلفية نموذجية خفية عنده بمثابة المسلمة المأخوذة من خارج التاريخ، كأن يسلم في قرارة نفسه، وهو ينظر في التدافع الإنساني العام، أن «الخير الأخلاقي هو الذي سينتصر في النهاية».

في مقابله ينظر المفكر المؤرخ في أسئلة الإنسان والمجتمع كشيخٍ جليلٍ قد خبر سنين الحياة وعرف وقائع المجتمع ومحركاته، واكتشف أن ما يقوله الناس بصدد ذلك إنما هي مظاهر براءة تخفي وراءها حقائق لا تُعرف إلا باستقراء التاريخ وأحداثه، وهي أحداث لظالمات خرقت قواعد الصور المعيارية التي يرسمها أصحاب التنظير المجرد: فيرى كيف كان حب المال والجاه والسلطة والمنافع محركات للتاريخ، وكيف اخترقت المقايضات المصلحية والعنف الدموي والخيانات القيم النبيلة التي جاءت بها الأديان والفلسفات الأخلاقية. وهو في النهاية يدعونا إلى اكتشاف القوانين الواقعية لسير التاريخ واستثمارها لفهم حاضرن وتوقع مستقبلنا؛ لأن مستقبلنا لن يخرج هو أيضاً عن هذه القوانين.

قد نتخذ من قراءة كتابات هؤلاء وهؤلاء مواقف متباينة بين إعجابٍ ظاهرٍ أو خفيٍ بأفكارهم، وأحياناً يكون انبهاراً بقوة استدلالهم وصلابة حججهم، وقد يصل الأمر إلى الانقياد لدعائهم رغم اختلافهم في المنطلق والمنهج والغاية، كما يحقُّ لنا أن نقف موقف الحيرة والتردد إزاء هذا التقابل

الحاد بين منهجين ونتيجتين. وقد يصرف بعضنا هذا التقابل بمزاعم اختلاف التخصص والمنهج من جهة، واختلاف المنطلقات والمقاصد والاعتقادات من جهة أخرى، فنعطي لأنفسنا حق الاختيار وكأننا إزاء اختلافٍ محمودٍ في الفقه الفروع، بينما يتعلق الأمر بمشاريع فكرية تقدم لنا وصفاتٍ للخروج من الوضع الحضاريّ المأزوم الذي صارت عليه الأمة.

إن التفكير في الجمع بين التنظير المجرد المستند على قواعد القيم ومقولات النصوص والمعتمد على إرادة الإنسان فاعليته في التاريخ من جهة؛ وعلى معطيات التاريخ الواقع وقوانينه المستقرة، من جهة أخرى، هو تحدٍ ليس بالسهل. ولكن مراعاة أحدهما بالنسبة إلى الآخر في كل محاولة للفهم والدراسة وفي كل مشروع فكري أمر ملح يجب عدم إغفاله في فهم تاريخنا والتنظير لمستقبلنا الحضاري. ولم تعد حجة التخصص نافعة في تجنب هذه الإحراج النظري القوي، فلا مناص من المقاربة التكاملية الواعية بحدود التخصص والمعتبرة لإلحاح السؤال الحضاري.

لذلك، يحتاج كل بحثٍ وتفكيرٍ -شمولياً كان أم جزئياً-، إلى التكامل المعرفي في حل الإشكاليات ودراسة الموضوعات، فكيف يمكن للفقيه تحقيق مناطات الأحكام بدون معرفة ظروف الأفراد والمجتمع النفسية والاقتصادية والتقنية مثلاً؟ وهذا ما يفترض أن توفره العلوم الاجتماعية، مثل علم الاجتماع وعلم الاقتصاد وغيرهما. وكيف يمكن للأصولي أن يدرس مفاهيم ظهرت في ظروف تاريخية لأداء وظائف متعلقة بهذه الظروف دون الاعتماد على تاريخ الأحداث والأفكار؟ هذا ما يوفره التاريخ والفلسفة وسوسيولوجيا الثقافة. وكيف يمكن للمصلح الاجتماعي التنظير لمستقبل المجتمع دون معرفة ما يحرك أفراد المجتمع مما انعقدت عليه قلوب الناس وعقولهم؟ وهذا ما توفره دراسة أصول العقيدة وأصول الفقه وهكذا. ينطبق هذا على الموضوعات الجزئية التي يتحقق فهمها الجيد بالنظر في المقررات اللغوية والشرعية من جهة، وظروف ورودها التاريخي، من جهة أخرى. فلا يغفل الباحث النظر بعيون البصر والبصيرة معاً.

لعل هذه الرؤية، أو على الأقل هذه الحاجة، كانت موجهة للكتابات والمشاريع التي اهتجست بالتكامل المعرفي؛ وتمثل دورية نماء، منذ بداية تأسيسها محاولة للانخراط في هذا المجهود. وهي محاولة لم تدع أو لا تدعي النجاح، بقدر ما تمثل بيئة لزرع بذور التكامل المعرفي في انتظار أن ينبت منها شيء ويستوي على سوقه. ونحن ندشن مرحلة جديدة في مسار الدورية، وبعد ربحها لتحدي الاستمرارية في بيئة أكاديمية صعبة من جهاتٍ عدة، وجب أن نشير إلى تحديات أخرى لا تخفى على المشتغلين بالحقل البحثي الأكاديمي في العلوم الإنسانية والإسلامية، جعلت من البحث في هذه المجالات، وفي غيرها، أمراً

لا يرقى إلى ما نرخوا إليه. ويمثل النشر في الدوريات الأكاديمية المكتوبة باللغة العربية مقياساً لما ينتظرنا من جهود للرقى بالتعليم العالي والبحث الأكاديميين في العالم العربي والإسلامي.

تمثل جودة المقالات التي تنشر في الدوريات الأكاديمية المحكمة، بما فيها دورية نماء، تحدياً كبيراً بالنظر إلى عدد المقالات التي يوصي المحكمون برفض نشرها، وتزايد نسب هذا الرفض، في الوقت الذي كنا نأمل أن يحصل العكس. وهذا يدفعنا إلى إثارة الانتباه إلى أن هذه المشكلة مسألة متعلقة بوضعية التعليم بوجه عام، والتعليم العالي في الجامعات العربية بوجه أخص. بالإضافة إلى عدم وضوح معايير النشر لدى الكثير من الباحثين الشباب. ولعل هذا ما دفعنا إلى إطلاق هذه المرحلة الجديدة، التي تجمع بين تجديد أوعية النشر (بما فيها موقعها الجديد) لتتوافق مع المواصفات العالمية للنشر الأكاديمي، حرصاً على تسهيل وصول أبحاث كتابها إلى مدى أوسع انتشاراً مما كانت عليه، ودخولها في مواقع الفهرسة العالمية، يصاحب ذلك إطلاقها لمشروع تكويني يتزامن بشكل دوري مع إصدار كل عددٍ جديدٍ، يهدف إلى تدريب الباحثين على التمكن من كفايات ومهارات البحث الأكاديمي في العلوم الإنسانية والإسلامية، وعيننا على التعاون البناء والمفيد مع كل المؤسسات المهتمة بهذا المجال. دون أن يكون هذا بديلاً عن دور الجامعات في تخريج الباحثين الجادين.

ولا نبرئ ساحة الباحثين المتمكنين من المسؤولية على هذا الوضع المؤسف، وهي مسؤولية تطوير الجماعات التخصصية التي يكون لها الدور الأكبر، بشكلٍ مباشرٍ أو غير مباشر، في تحكيم الأبحاث والمنجزات البحثية في تخصصاتها. فلا زلنا نلمح غياب التفاعل النقدي البناء بين الباحثين، حتى إذا ظهرت مسألة جدلية تثير ما يفترض أن يكون نقاشاً علمياً رصيناً، تصدى لها من كانت بضاعتهم الجدل المذموم والمرء الممجوج، فيضيع العلم ويكثر الجهل، كما تضيع معها القيم النبيلة وتكثر الأهواء. ورغم المجهودات الفردية الجبارة التي يقوم بها الباحثون المجدون، وكذا الدعم المحدود الذي توفره بعض المراكز والمؤسسات، إلا أننا في حاجة ماسة إلى زيادة تشبيك بين الباحثين، والتداعي إلى جهودٍ مشتركة قد لا تتفق في المنطلقات والمآلات، لكنها ستتفق، أو يجب أن تتفق، على معايير مشتركة للبحث في مسارين متكاملين لا يمكن لأحدهما أن يحل محل الآخر: مسار تخصصي توصل الباحث المختلفة إلى كمالها بالتحليل والمقارنة والاكتشاف؛ ومسار تكاملي يستحضر حاجة الموضوعات الإنسانية والإسلامية إلى مناهج متعددة ومقاربات مختلفة تفرض على المرء الخروج من حدوده التخصصية والاستنجا بتخصصات أخرى بغاية دراسة هذه الموضوعات، وما أكثرها.

ونبقى، في فريق دورية نماء، واعين بهذه التحديات وبضرورة المساهمة المتواضعة، فاتحين المجال للباحثين المتمكنين والجدد، مستنديين على جهدٍ مشكورٍ يقوم به العديد من جنود الخفاء، القائمين على إعداد المجلة وتحكيم دراساتها وترجماتها. كما تنفتح الدورية على كل ملاحظات الباحثين وانتقاداتهم وتوجهاتهم لتطوير تجويد الدورية في المرحلة المقبلة، كما ترحب دائماً بالتفاعل مع ما ينشر فيها.

يتضمن هذا العدد شيئاً من هذا التقابل المنهجي الذي أشرنا إليه سابقاً إما من جهة التنظير وإما من جهة التطبيق؛ إذ يدرس البحث الأول محاولة لدراسة فلسفة محمد عزيز الحبابي الذي كان منشغلاً بضبط العلاقة بين القيم الأخلاقية والإيمانية الإسلامية والواقع الذي فرضته سيادة الثقافة الغربية. فقد وقف الباحث محمد الجلالي، في بحثه الموسوم بـ«أزمة القيم الحديثة والحاجة إلى الأخلاق الإيمانية: قراءة في فلسفة محمد عزيز الحبابي» على تصور محمد عزيز الحبابي لعلاقة بين العالم الإسلامي، والعالم الثالث بوجهٍ أعم، والثقافة الغربية السائدة، مع ما يتضمنه هذا التقابل من تقابل بين نسقين قيميّين. وقد سعى الباحث بدراسته إلى استكناه تصور الحبابي للقيم ولدورها الفعلي والمفترض في عالمنا المعاصر، ابتداءً بنقده لأزمة القيم في المجتمع المعاصر، وانتهاءً بالدعوة إلى أفقٍ قيميٍّ إنسانيٍّ مستند على الإيمان. لقد حاول الحبابي -حسب الباحث- تجاوز مفارقة الحداثة باعتبارها تقدماً تقنياً وأزمةً قيميةً وإنسانيةً وروحيةً في الوقت نفسه، وهذا ما حاولت فلسفته الشخصية الإسلامية القيام به. وفي هذا الإطار سعى إلى مقارنة جامعة تنفي التناقض والتعارض بين القيم والعلم، وبين العقلانية والواقعية، وتدعو إلى تكاملهما كما دعا إلى تجديد مكانة القيم في المنظومة المعرفية السياسية والثقافية والسياسية، مستنداً في ذلك إلى الإيمان كطاقة روحانية مفيدة تضيء على العالم طابعاً إنسانياً، لأنها تستند على ربط الأفعال بالمقاصد والنيات، بالإضافة إلى النتائج المادية المترتبة عليها، كل هذا من أجل تشكيل رؤية تجسد الأفق الشمولي الذي كان يرنو إليه. ولم يغفل، بالاستناد على هذه الرؤية، نقد التصورات الفكرية والأيدولوجية المادية السائدة في العالم العربي والإسلامي باعتبارها محدودة بحدود المنظومة القيمية الغربية الصادرة عنها، دون أن يسقطه ذلك على الانغلاق على الدعاوى الشوفينية والوطنية الضيقة.

وبالانطلاق من التاريخ إلى الوحي، تولى الباحث «محمد عبدة»، في بحثه الموسوم بـ«فلسفة الفعل ونظرية العادة التاريخية عند المتكلمين، وتطبيقاتهما في مبحث النبوات: الفخر الرازي أنموذجاً»، دراسة استدلال فخر الدين الرازي في إثبات ضرورة أن يكون القرآن وحياً من عند الله وإثبات ضرورة أن يكون نقله إلينا نقلاً سليماً بالتواتر وذلك باستعمال حجج نظمها الباحث ضمن إطار نظريتي الفعل

والعادة التاريخية. فقد كشف الباحث عن استخدام الرازي في استدلاله بنظرية الفعل لحجج متعلقة بمعايير الأفعال الإنسانية ومقاصدها وظروفها الاجتماعية والتاريخية وتطبيقها على المجتمعين المكي والمدني. كما بين الباحث استعمال الرازي، وغيره من المتكلمين، للعادة التاريخية، بنفس المعنى الذي ذكره الفيلسوف النمساوي إدموند هوسرل لمفهوم العادة، وهي التي تفيد اعتياد الخبرة الإنسانية لتوالي أحوال العمران والاجتماع وترسخ القوانين التاريخية بواسطة هذه المعاشة، كدليل يوجب القول بتواتر القرآن، بالنظر إلى ما يستتبعه القول بعكس ذلك من اختلال في تفسيرنا لمجاري العادات وانتظام قوانين التاريخ.

وبالانطلاق من الوحي إلى التاريخ، اقترح الباحث المصطفى الشويخي، في دراسة عنوانها «فلسفة السنن الإلهية وتقدم المجتمعات من خلال الوحيين: دراسة تحليلية في التصور والمنهج»، تصورًا شموليًا في النظر إلى السنن الإلهية والنموذج المثالي للمجتمع المتقدم كما يستشف من القرآن والسنة. وقد اجتهد في استكشاف السنن الإلهية وضبط الخصائص المتعلقة بهذه السنن مثل التغير والثبات، منطلقًا من المجتمع القرآني الذي مثله النبي ﷺ كنموذج مثال للمجتمع المتقدم، بالنظر إلى استمداده من خبرات تاريخ المجتمعات البشرية ومراعاته للسنن الإلهية واسترشاده بالقرآن والسنة. كما يقوم المجتمع المثالي، في نظره، بأربع مقومات هي مقوم العقيدة ومقوم الأخوة الإيمانية والإنسانية ومقوم المساواة والتضامن وقوانينهما ومقوم الأمن. ونظر الباحث في تقدم المجتمعات وسنن الله في ذلك بمعياري الثبات والتغير، مستندًا في ذلك على آيات قرآنية واستنتاجات مفكرين مسلمين كبار مثل ابن خلدون وغيره.

وبانتباه رصين لعلاقة العقائد بالتاريخ، تناول الباحث ياسين السالمي في دراسته الموسومة «الخلفيات الكلامية في موضوع الأسعار: قراءة في المذهبين المعتزلي والأشعري» موضوعًا يجمع بين التنظير الكلامي المجرد المبني على مفاهيم نظرية مسبقة والتفكير في الأسعار باعتباره موضوعًا واقعيًا تاريخيًا يهتم التعامل اليومي في المجتمع. وقد استعرض الباحث الأصول النظرية التي استند إليه كل من المعتزلة والأشاعرة في نظرهم في مسألة الأسعار، مثل مفاهيم العدل والأفعال والواجب واللفظ والعضو والتولد والكسب؛ وقد نبّه الباحث في إشارة لطيفة إلى ترجيح إمكانية أن يكون الدافع لطرق المسألة عند المتكلمين هو وضع تاريخي أو أوضاع تاريخية شهدت غلاء في الأسعار في العراق أو في العالم الإسلامي عامة، مع ذكره لإمكانية أن يكون ذلك مجرد استنباط وتفريع نظري لمسائل الأعواض والألطاف. وقد خلص الباحث إلى أن اختلاف أقوال المعتزلة والأشاعرة في مسألة الأسعار ناتجة

اختلافهم في الأصول، وبخاصة المتعلقة بالعدل وتعليل أفعال الله تعالى بالمنفعة والمصلحة وطبيعة أفعال العباد، فتناول الباحث تصور المعتزلة في نسبة الرخص والغلاء في الأسعار إلى فعل الله سبحانه وتعالى وأفعال العباد من جهات مختلفة، مع ذكر أحكام متعلقة بذلك مثل الرضا والتسليم والعوض، وتصور الأشاعرة الذي أثبتوا نسبة الغلاء والرخص لفعل الله ابتداءً؛ لأنه هو المسعر، وأن نسبته إلى العباد هي نسبة مجازية؛ لأنه ليس إلا اكتساباً منهم، لما يقذفه الله في قلوبهم من الرغبة والحرص والرغبة في علاقتهم بالأشياء.

وفي دراسة تحليلية تصحيحية، تتبع الباحث «أنس أيت حمادي»، في دراسته «مصطلح التأويل في إحكام ابن حزم: المفهوم والصفات والخصائص والقضايا»، مفهوم التأويل عند ابن حزم مصححاً الرأي المتداول بإنكاره للتأويل استناداً إلى مذهب الظاهري. وقد أثبت الباحث أن ابن حزم مع رفضه وإبطاله للتأويل الدارج عند المتكلمين والأصوليين الذي يفيد «صرف اللفظ عن الاحتمال الراجع إلى الاحتمال المرجوح؛ لدليل يقتصر به»، قد قبل وتبنى نوعاً من التأويل المحمود عنده، وهو الذي استنبط الباحث خصائصه من خلال السياقات والأوصاف الإيجابية التي اقترنت باستعماله في متن كتابه «الإحكام في أصول الأحكام»، ويفيد هذا التأويل معنى «نقل الفقيه للفظ الوحي المحتمل عما اقتضاه ظاهره، وتبين ما يصير إليه من حقيقة في العالم الخارجي بدليل صحيح» أو بمعنى «نقل لفظ الوحي عما اقتضاه ظاهره بدليل نقلي ظاهر صحيح أو عقلي معضد بنص ظاهر»، ويعلم من منطوق هذا التعريف أن هذا التأويل لا يلجأ إليه إلا إذا أسندته النصوص. فيكون ابن حزم بذلك مضيقاً لحدود التأويل لا رافضاً له بالجملة. وتجلى ذلك، بحسب الباحث، في استبعاد التأويل عند تعلقه بالمتشابه من القرآن، مع تجويزه لتأويل المتشابه في الأحكام.

ولم تخرج الترجمات عن سياق التحليل والتصحيح التاريخيين، فقد تضمن بحث «الحنابلة والصوفية الأوائل» لكريستوفر ملشرت، الذي ترجمه محمد أنيس مورو، محاولة لرصد العلاقة بين الحنابلة الأوائل والمتصوفة الأوائل، وهي محاولة جديرة بالانتباه بالنظر إلى العلاقة المتشعبة المعروفة بين الجهتين. وقد درس أمثلة على علاقات ثابتة أو إشكالية بين شخصيات من رؤوس المذهبين، تمثلت في علاقات تلمذة وأخذ ومشاركة، بالإضافة إلى العداء والمناوشات التي حصلت في بعض التجارب. ولأن الظهور الرسمي للتصوف وللحنبلية كمذهبين مسألة نسبية، فقد كان اعتماد الباحث على ملامح ومفاهيم جعلها مميزة لكلا المذهبين، مثل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والاستعانة بالحكام أو الإنكار عليهم والموقف في عبادة الله بالمحبة والشوق والموقف من العمل وغير ذلك. لكنه خلص إلى أن العلاقة بين المذهبين، في تشكلهما الأول، كانت محدودة.

ولاستعراض تجربة تاريخية تظهر كيفية التفاعل بين عقيدة منغلقة وظاهرة تاريخية فيها الكثير من الاضطهاد الاجتماعي، اختار الباحث عبد القادر ملوك ترجمة مداخلة بعنوان «لاس كاساس والتسامح» للباحث الإسباني نستور كابديفيللا يدرس فيها تجربة الراهب الإسباني بارتولومي دي لاس كاساس في موقفه ضد بني جلدته هم يخوضون تجربة تاريخية امبريالية مليئة بالعنف والاضطهاد ضد السكان الأصليين لأمريكا. وقد أشار الباحث إلى تسامح لاس كاساس مع الهنود الأمريكيين، في سياق تاريخي مطبوع بأعلى درجات اللاتسامح من قبل الكنيسة الكاثوليكية. وقد تميز هذا التسامح الذي كان عملياً بالدفاع المنتظم عن حقوق الهنود وإدانة الخروقات التي تنالهم والتجاوزات عليهم، بل تجاوز ذلك إلى إعطاء الشعوب المستغلة حقها في التصدي للاستعمار والاضطهاد ولو بالدفاع بالأسلحة عن أرضها وسيادتها وحتى عقيدتها لتمتعها بنفس الحقوق والواجبات الطبيعية التي يتمتع بها الإسبان، مستندا إلى ذلك على اعتبار ذلك قانوناً طبيعياً لكل الناس الذي يعبر بصورة ملزمة عن إرادة الله. وقد دخل لاس كاساس في مجادلات ثيولوجية دافع خلالها عن تصوراته المبنية على التمييز بين طريقة الإكراه في تحويل الهنود الوثنيين إلى المسيحية الكاثوليكية وطريقة الدعوة أولاً وبدون إكراه، لكن دون التنازل عن ضرورة تحويلهم إلى المسيحية في نهاية المطاف؛ لأنها الدين الحق عنده. وقد أبرز الباحث أن مسألة التسامح عند لاس كاساس ليست بتلك الصورة التي نفهمها الآن بعد تنظير الفلاسفة، بل إنها تنطوي على إشكالات متباينة تخفي تناقضاً بين الدفاع عن حقوق الهنود في الاختلاف والتمسك بضرورة تحويلهم إلى المسيحية بالطرق المناسبة حسب الظروف.

وفي سياق فلسفي سياسي، تجلّى في المقال الذي ترجمته الباحثة سندس شوار الموسوم «العقد الاجتماعي أم الديمقراطية: مسألة فلسفية» للمفكر السياسي الكندي بيارن مالكيفيك، ذلك التفاعل بين التفكير النظري المجرد الذي تمثله المقاربة التعاقدية والمقاربة العملية التداولية التي تمثلها الممارسة الآلية الديمقراطية. فقد اقترح المفكر الكندي ترجيح المقاربة التداولية الإجرائية الآلية الديمقراطية في صناعة القرار واجتراح المعايير والقوانين والمؤسسات، في مقابل المقاربة النظرية الافتراضية التعاقدية التي تستند على الإرادية وافترض القانون الطبيعي. ولم يكن ترجيح مالكيفيك للمقاربة الديمقراطية فقط كمعارضة للمقاربة التعاقدية، بقدر ما كان رأيه أن المنهج الديمقراطي الذي اقترحه يشمل ويستفيد من النتائج المفاهيمية الإيجابية المستفادة من المقاربة التعاقدية، لكنها تتجاوزها وتفضلها. وقد كان مالكيفيك مضطراً إلى مناقشة تصور جون راولز الذي قُدِّم كتصورٍ تعاقدٍ صلب في الفلسفة السياسية المعاصرة، معتبراً أن تعاقدية رولز ليست من جنس المقاربة التعاقدية

التي نجدها عند هوبز ولوك، لاستنادها إلى أساس حدسي أخلاقي وليس إلى قانونٍ طبيعيٍّ. وقد اقترح أن تكون وظيفة الفلسفة هي مرافقة هذه الإجراءات الديمقراطية بالتفسير والوساطة، لأن ما يؤسس للمعايير والقوانين والمؤسسات هو التداول الإجرائي الديمقراطي، فلا حقائق من خارج نتائج هذا التداول.

ولم يخرج الكتاب المقترح للمراجعة، وفي محور المراجعات، عن سياق الاعتداد بالتاريخ والوقائع العملية في تفنيد المذاهب النظرية الاستشراقية المتعلقة بسد باب الاجتهاد: فقد تولى الباحث محمد مجدي السيد مصباح قراءة كتاب «هل سُدَّ باب الاجتهاد؟» لوائل حلاق الذي ترجمه الباحث سعد خضر، وصدر عن مركز نماء للبحوث والدراسات. وقد أشار الباحث في هذه المراجعة إلى مشروعية السؤال ومذهب حلاق في مسألة انسداد باب الاجتهاد الذي ادعاه بعض المستشرقين، كما أبدى موافقته في مذهبه في امتناع انسداد باب الاجتهاد، وبعض مستندات هذا المذهب. ولم يغفل المراجع التنبيه على بعض الأخطاء التي سقطت في الكتاب، كما أشاد بجودة ترجمة سعد خضر للكتاب.

ونعود في نهاية هذا العدد إلى الإشكال الإستمولوجي الأول المتعلق بالمنهج التكاملي في الجمع بين العلوم الإسلامية والعلوم الإنسانية، وهو موضوع مؤتمر علمي انعقد بمدينة وجدة شرق المملكة المغربية، وذلك في تقرير للباحث يوسف عكراش عرض فيه وقائع مؤتمر «نحو منهج جامع لعلوم الوحي وعلوم الإنسان؛ الحلقة الأولى: الأسس الإستمولوجية»، الذي نظمه فريق «البحث في هندسة المنهاج» التابع للمركز التربوي الجهوي لمهن التربية والتكوين لجهة الشرق بالمملكة المغربية، بشراكة مع «أكاديمية الدراسات الفكرية والتربوية»، و«مختبر مناهج العلوم في الحضارة الإسلامية وتجديد التراث» بكلية الآداب في مدينة وجدة المغربية، و«مختبر العلوم الشرعية وقضايا الإنسان» بالكلية المتعددة التخصصات جامعة مولاي إسماعيل بمدينة مكناس، يومي 14-15 جمادى الأولى 1444هـ/ الموافق لـ 9 و10 ديسمبر 2022م، وقد استعرض الباحث مضامين المداخلات التي قدمت في المؤتمر.



الدراسات والأبحاث Research Papers



OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 8-12-2022

تاريخ القبول: 10-1-2023

أزمة القيم الحديثة والحاجة إلى الأخلاق الإيمانية:

قراءة في فلسفة محمد عزيز الحبابي

محمد الجلاي⁽¹⁾Mohamed.eljilali88@gmail.com

ملخص:

يتناول هذا البحث مسألة "نقد القيم في فلسفة محمد عزيز الحبابي"، من خلال تحليل مؤلفه "أزمة القيم" الذي حاول من خلاله الإسهام في تشييد خطاب فلسفي نقدي حول وضعية الإنسان المعاصر، انطلاقاً من تشخيص الواقع والكشف عن تناقضاته إلى جانب إبراز تهافت الخطابات الإيديولوجية المنتجة حوله، خاصة نقده لخطاب وممارسة الفلسفات العربية المادية، مع اقتراح بدائل نظرية وعملية للحد من خطورة الأزمات الأخلاقية. مقترحات تتغذى بإبداعات العقل الإنساني قبل أن تُضلل الإيديولوجيا، وتُدعم بالطاقات الخلاقة للإيمان، التي يُفترض أن تخلق الانسجام بين الأفراد على المستوى الكوني على الرغم من الاختلافات الموجودة بينهم. وتوصل إلى ضرورة تقدير القيم، وتثمينها، وترسيخها على مستوى الخطاب والممارسة، وأنه لا يمكن القضاء على أزمة القيم دون امتلاك مقومات تشخيصها. وأن للإيمان دوراً أساسياً في حياة الإنسان؛ فهو وحده الكفيل باحتضان القيم الإنسانية وتنميتها.

الكلمات المفتاحية:

القيم، الإيمان، النقد، الإنسان، الفلسفة.

(1) دكتوراه في الفلسفة. (المغرب).

للاقتباس: الجلاي، محمد، أزمة القيم الحديثة والحاجة إلى الأخلاق الإيمانية: قراءة في فلسفة محمد عزيز الحبابي، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج 7، ع 1، 2023، 20-49.

© نشر هذا البحث بموجب ترخيص (CC BY-NC 4.0) المفتوح، الذي يسمح لأي شخص تنزيل البحث وقراءته والتصرف فيه مجاًناً، مع ضرورة نسبته إلى صاحبه بطريقة مناسبة، مع بيان إذا ما قد أُجرى عليه أي تعديلات، ولا يمكن استخدام هذا البحث لأغراض تجارية.

OPEN ACCESS

Received: 8-12-2022

Accepted: 10-1-2023



The crisis of modern values and the need for Islamic ethics: a critique of the philosophy of Muhammad Aziz al-Hababi

Mohamed Eljilali⁽²⁾

Mohamed.eljilali88@gmail.com

Abstract:

This article examined the values in the philosophy of Muhammad Aziz AL-Habbabi through an analysis of his book, "The Crisis of Values", through which he contributed to the creation of a critical philosophical discourse on the reality of contemporary man by giving a diagnosis of such reality and disclosure of its contradictions, as well as highlighting the incoherence of the ideological discourses produced on it, more specifically his criticism of discourse and the practice of Arab materialistic philosophy. Al-habbabi also proposed theoretical and practical alternatives to reduce the risks of ethical crises. His proposals are fed by the creativity of human mind before getting misled by ideology, and are supported by the innovative powers of faith which are supposed to create harmony between people in the globe regardless of their differences. Al-habbabi concluded that values should be assessed, evaluated and established in theory and practice; that value crisis cannot be eliminated without having the means of diagnosis; and that faith

has a vital role in human life which is alone capable of taking care of and developing human values.

Keywords:

Man, Philosophy, Criticism, Faith, Ethics, Values .

(2) PhD of Philosophy, (Morocco)

Cite this article as: eljilali, Mohamed, The crisis of modern values and the need for Islamic ethics: A critique of the philosophy of Muhammad Aziz al-Hababi, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 7, issue 1, 2023 20-49.

© This research is published under an open license (CC BY-NC 4.0), which allows anyone to download, read and use the research for free, provided it is properly acknowledged, indicating if any modification has been made to it. This research shall not be used for commercial purposes.

مقدمة:

تتأطر هذه المقالة على المستوى النظري في سياق الاهتمام بسؤال العقل العملي، وتسلب الضوء على مفهوم محوري في فلسفة الأخلاق؛ يتعلق الأمر بمفهوم القيم، من خلال الوقوف على تصور الفيلسوف محمد عزيز الحبابي لماهية القيم، وكشف النقد الذي وجَّهه هذا الأخير للقيم الحديثة، التي سعى إلى إبراز قصورها مع اقتراح البديل المناسب لها.

وتجدر الإشارة إلى أن أسباب خوض مغامرة الكتابة في هذا الموضوع متعددة؛ وترتبط أساساً براهنية التفكير النظري في مسألة القيم على المستوى الكوني، وبالرغبة في إعادة إثارة سؤال القيم من داخل التصور الفلسفي الإسلامي، الذي تُجسده في هذه المقالة- شخصية محمد عزيز الحبابي (1923-1993) الذي سعى بدوره إلى مقارنة سؤال القيم؛ حيث قاس درجة تقدم المجتمع بمعياري أخلاقي لا ينظر إلى التقدم والتطور التقني في صيغته الكمية، كمرجع للحكم على ازدهار الحضارة وتقدمها، وإنما يولي اهتماماً بالغاً لما هو أخلاقي قيمي، باحثاً في أهم الأزمات التي تخترق حياة الإنسان المعاصر وتؤثر على حياته اليومية في الفضاءين العام والخاص.

فما معنى العنوان الذي جعلناه موضوعاً لهذه المقالة إذن؟- أزمة القيم الحديثة والحاجة إلى الأخلاق الإيمانية، قراءة في فلسفة محمد عزيز الحبابي- إذا لم يكن تأكيداً مباشراً على أزمة القيم في المجتمع المعاصر، وتشديداً على ضرورة تعويضها بأخلاق إنسانية يكون الإيمان مصدراً أساسياً لها، هذا المصدر الذي سنقف على بعض مظاهره الخلاقة كما تبلورت في فلسفة محمد عزيز الحبابي. لكن تساؤلنا ونحن نتحدث عن «أزمة القيم» يتضمن إشكالية خفية حاولنا قدر الإمكان استقصاء أبرز عناصرها ونحتها في الصيغة التالية: إذا كان المجتمع المعاصر يعيش على وقع أزمة متعددة الأبعاد، فما هي مظاهر هذه الأزمة على المستوى القيمي؟ وكيف قارب محمد عزيز الحبابي مسألة القيم؟ وما هي المبررات التي تُشرعن لنا إعادة التفكير في قضية القيم في سياق كوني مُعولم ومتأزم؟ وأين تتمظهر أزمة القيم؟ هل في الخطاب أم في الممارسة؟ وما هي الحلول التي اقترحها الحبابي للتقليل من خطورتها؟ وما قيمة التأملات الأخلاقية للحبابي هنا والآن؟ وما العبرة التي يُمكن تعلمها من النقد الأخلاقي للمجتمع المعاصر كما برز في تأملات الحبابي؟ وهل يُمكن التفكير في مسألة القيم بشكل موضوعي دون استحضار الخطاظة الذهنية للفلسفة الغربية؟ وإلى أي حد يُمكن لصوت ثالثي قادم من الهامش العمل على إعادة صياغة الخطاظة الذهنية لمن يُنصب نفسه في المركز؟

أما على مستوى المنهج، فإن أغلب الإشكالات التي أثارناها، سعيًا إلى الإجابة عنها من داخل متن الحبابي، وخاصة كتابه «دفاتر غدوية، أزمة القيم»، لذلك جعلنا منهج تحليل المضمون، الركيزة المعتمدة في الكتابة، حيث حاولنا-قدر المستطاع- كشف المعاني والدلالات التي تحملها المفاهيم والألفاظ والجمال التي شيد بها الحبابي نصه، من خلال محاولة تأويل هذا النص من جهة والكشف عن مُختلفات طبقات معانيه، مع الحرص على مقارنته ببعض التعليقات المُستمدة من نُصوص أخرى انهجست بنفس القضية، وفاء لمنهج الفلسفة القائم على النقاش والنقد وعلى إبراز الاختلاف.

المحور الأول: مفهوم القيم من الدلالة إلى الإشكال

يُعد التفكير في موضوع القيم اهتمامًا مُتجددًا ومسألة دائمة الراهنية مُتعددة المقاربات والمناهج، ومُتباينة المواقف والرؤى. وتندرج هذه القضية في صُلب النقاش الفلسفي الأخلاقي؛ الذي تُثار فيه أسئلة العقل العملي، المنهّجس بنُشْدان الانسجام والتناغم بين أفراد المُجتمع؛ بُغية الحرص على ضمان التوافق بين الفرقاء في سياق ثقافي واجتماعي قائم على التعدد والاختلاف لا على الصراع والخلاف. ومن أجل استجلاء مُختلف أبعاد مفهوم القيم، ومُبررات مقاربة هذا المفهوم في فلسفة مُحمد عزيز الحبابي، ارتأينا الحديث في مقام أول عن معنى القيم على المستوى الاصطلاحي والفلسفي (المبحث الأول)، والانتقال في مقام ثانٍ للوقوف على السياق التاريخي والثقافي، الذي تبلورت في إطاره تأملات الحبابي حول هذا المفهوم (المبحث الثاني)، بينما سنخصص المبحث الثالث لكشف المجهود الذي بذله الفيلسوف العميد لمساءلة هذا الموضوع، وتوجيه اهتمام الإنسان في العالم الثالث للاهتمام به، من أجل تأسيس قواعد جديدة للتضامن الإنساني.

المبحث الأول: في دلالة مفهوم القيم

يعتبر مفهوم القيم من أهم المفاهيم التي انهجس بها التفكير الفلسفي مُنذ مرحلته التأسيسية إلى الآن؛ بل إننا لن نُجازف إذا اعتبرنا بأن القيم هي النُقطة المرجعية التي تعود إليها كل القضايا الفلسفية. فإذا تأملنا المباحث الكبرى للفلسفة، فإننا نجد بأن مبحث القيم واحدٌ منها. وإذا تفحصنا كل مبحث بشكل مُستقل، فإننا سنكتشف بدون أي عناء بأن القيم هي الخلفية المعيارية التي تنتظم فيها كل هاته المباحث (الوجود، المعرفة، الأخلاق)، نظرًا لأن القيم لا تنفصل عن المعرفة والحقيقة، كما أنها لا تحيد عن الأخلاق، ولا تنفصل عن السلوك الإنساني قولًا وعملاً، وعن التفاعلات بين الأفراد، كما أن

سعادة الجماعة السياسية لا يُمكن أن تتحقق في غياب الأخلاق والقيم. فما المقصود بالقيم؟ وما منزلة القيم في العلاقة الحتمية بين الفرد والمجتمع؟

يرى «جون بيبير أوبين» في المعجم الموسوعي للتربية والتكوين أن القِيَم جمع قيمة، وتحمل ثلاثة معانٍ متكاملة على الأقل⁽³⁾:

- السمة المميزة لشخص أو شيء بناء على تقدير معين؛ تجعله مرغوباً فيه، سواء من مدخل الاحترام والتقدير كما هو الشأن بالنسبة للأشخاص، باعتبارهم غايات، أو من مدخل الاستعمال والاستخدام، كما هو حال الأشياء بوصفها وسائل.
- خاصية شخص أو شيء في حد ذاتهما؛ أي: القيمة التي يكتسبها الشيء أو الشخص بناء على خصائصه الذاتية، وبغض النظر عن المواقف المبنية حوله.
- خاصية شخص أو شيء بالنظر لتجسيده لقيمة معينة. وفي هذا المستوى من الدلالة يكتسب الشخص أو الشيء قيمته انطلاقاً من الدور الذي يلعبه، والقيمة التي يُعبر عنها في سياق اجتماعي وثقافي له خصوصياته. ومن هنا الطابع النسبي والمتغير للقيم.

وقد ورد في المعجم الفلسفي بأن القيم هي «تلك المبادئ التي يجب أن تتوافق معها طرق وصيغ التفكير والحكم أو السلوك أو الفعل، والتي يُدركها الأفراد بوصفها مُثلاً عُلياً. وهناك ثلاث قيم عُليا تنتمي إلى المبحث الفلسفي الخاص بالقيم (الأكسيولوجيا)، وهي الحق والخير والجمال»⁽⁴⁾، وهي في مُجملها قيمٌ تحتاجها الجماعة السياسية؛ لخلق الانسجام بين الأفراد، فالحق مطلوب لذاته بوصفه قيمة أخلاقية، ومطلوب لوظيفته باعتباره تجسيداً للصدق وللحقيقة، بينما يستمد الخير قيمته من كونه غايةً سامية، يسعى إليها الفرد سواء كان مدفوعاً بفطرته الخيرة، أو كان مُوجهاً بتعاليم المجتمع، في حين يستمد الجمال مشروعيته من كونه قيمةً إنسانية كونية، تُناقض القُبْح وتُشدد تهذيب الذوق الإنساني؛ أي: إضفاء البُعد الجمالي على الأحكام والأفعال في الوقت نفسه.

ويُعرّف جميل صليبا القيمة بكونها صفةٌ تُطلق على «كل ما هو جدير باهتمام المرء وعنايته؛ لاعتباراتٍ اقتصادية أو سيكولوجية، أو اجتماعية أو أخلاقية أو جمالية»⁽⁵⁾، وهذا يعني أن للقيمة

(3) Jean Pierre Aubin, Dictionnaire encyclopédique de l'éducation et de la formation, Nathan université, Paris 1981, pp 1025, 1026.

(4) أوزي، أحمد وآخرون، المعجم الفلسفي للمتعلمين والمتعلمين بالتعليم الثانوي، منشورات مجلة علوم التربية، مطبعة النجاح الجديدة، المغرب، الطبعة الأولى، 2018، ص 114.

(5) صليبا، جميل، المُعْجَم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، 1973 ص 212.

أبعادًا متعددة، تختلف من مجالٍ إلى آخر. وهي عبارة عن «تفضيلاتٍ جماعيةٍ يُمكن اقتسامها، أو عدم اقتسامها من طرف أشخاص ومجموعات اجتماعية»⁽⁶⁾.

يبدو من خلال ما سبق، أن القيم تُعبر عن مجموعة من المبادئ التي توجه السلوك الإنساني وتقوي العلاقات بين البشر، وتُكسب الحياة معنى يسهم في الحفاظ على تماسك المجتمع، ويعمل على تجويد شروط التفاعل بين أفرادها، وهذا يعني أن القيم عبارة عن مبادئ سامية، وقواعد تُثلى تُوَطر اتجاهات (Attitudes) الأفراد وتُهدب أفعالهم الإنسانية وتُعقلنها؛ بحيث ينفتح الفرد على مصير الإنسانية جمعاء؛ إذ يتحمل مسؤوليته تجاه ذاته من جهة، ومسؤوليته تجاه الناس من جهة أخرى؛ حيث تلعب القيم دورًا مهمًا في تقوية العلاقات بين الناس كما أنها تُضفي على الحياة الاجتماعية معنى أخلاقيًا وإنسانيًا كونيًا، غايته السهر على انسجام المجتمع، وعلى توافق الفاعلين في إطاره، بغض النظر عن قناعاتهم الفكرية، ومعتقداتهم الدينية، وانتماءاتهم الجغرافية.

المبحث الثاني: تفكير الحبابي في أزمة القيم، التاريخ والسياق

لم يكن باستطاعة أي دارس -ثالثي- خوض مغامرة البحث في موضوع القيم الإنسانية، في سياقٍ كونيٍّ مُعولمٍ موسومٍ بتفاهيم النزعات المادية على مستوى الخطاب والممارسة، دون أن يجعل من نفسه قبلة لحملة انتقادات واتهامات واسعة، وموجهة بخلفيات إيديولوجية مُتعددة، تلبس رداء الحداثة أحيانًا ورداء الأخلاقية والكونية في أحيانٍ أخرى، من قبيل وصمِّه بالرجعية والاختزالية وبمناصرة النزعة الأخلاقية الضيقة والمُنغلقة -طبعًا حسب المعايير التي يضعها من ينتقد، والذي غالبًا ما ينصب نفسه مرجعًا لصياغة خطاب الحقيقة مُتهمًا خصومه بالقصور ومُثبتًا ذاته في وضعية الرشد وفي درجة اليقين؛ الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه^(*) فماذا سيكون رد فعل مثقف ثالثي وافد من الأطراف؟- هو حال الحبابي- إن الغرب يقدم له إما أطباقًا من المثالية الحاملة التي تنكر وجود العالم الخارجي، أو موائد من فلسفات ومذاهب ذات نزعة إنسانية ظاهرية، لكنها في العمق، مُغرقة

(6) بورقية، رحمة وآخرون، التقرير لتركيب للبحث الوطني حول القيم، 50 سنة من التنمية البشرية RDH5 الرباط، 2006.

(*) يرى الحبابي أن المشهد الثقافي يعيش على وقع تبادل الاتهامات بين مختلف التيارات، وهو ما يعني أن هناك سوء فهم تولد عنه سوء التفاهم؛ إذ "يخلط المثاليون بين مادية وأبيقورية، في معنى قدحي: مادية لا تبحث إلا عن ملذات الحياة النباتية، لا مبدأ لها ولا أفقًا معنويًا، قيمها أن ترضي أكثر ما يُمكن من الشهوات الهيمية...ومن الماديين، بدورهم، من يرمون المثاليين بالرجعية والتخلف عن ركب التقدم، وكل مثالي النزعة إنما هو عميل للبرجوازية والامبريالية، وذو ذهنية أسطورية...ويحشرون في المثالية الإيمان بالمعنويات وبالتعالى وبأخلاق مُنبثقة عن الدين". محمد عزيز الحبابي، دفاثر غدوية، الدفتر الأول، أزمة القيم، منشورات، دار المعارف، القاهرة، 1991، ص53.

في التشاؤم والعبث، تنكر لقضايا الإنسان الحقيقية، بما فيها قضايا إنسان المجتمعات المُحتلة⁽⁸⁾؛ التي كانت-ولا زالت- مصدراً للثروة ومجالاً لممارسة الهيمنة والسلطة، ولإشباع رغبة الغربي في التفوق والاحتفاء بذاته كسيدٍ أبيض يمتلك معايير الحقيقة وأسرارها.

لكن على الرغم من كل الإغراءات والصعوبات السالفة، حمل الفيلسوف/ العميد على عاتقه مهمة التفكير في مسألة الأخلاق، موجّهاً تأملاته نحو الاهتمام بأسئلة العقل العملي الأخلاقي؛ الذي يبحث عن قواعد معيارية كونية؛ لتحقيق الانسجام بين مختلف الإرادات بغض النظر عن الانتماء والجنس والمعتقد. وهو ما تجسد في أعماله المتأخرة، وخاصة في الدفتر الأول من مؤلفه «دفاتر غدوية»؛ الذي قارب فيه مسألة أزمة القيم، والذي أتبعه سنة 1982 بـدفتر ثانٍ مُعنون بـ«أزمة النماذج».

إن القاسم المشترك بين الدفتريين السالفين كما يوحي بذلك عنوانهما، هو الانكباب على دراسة الأزمة سواء على مستوى الممارسة (أزمة القيم)، أو على مستوى النماذج الفكرية الموجهة لمنظور الإنسان لذاته وللكون (أزمة النماذج). يبدو من خلال جمع الحبابي بين أزمة القيم وأزمة النماذج، بأنه على وعي كبير بأن أزمة الواقع لا تنفصل عن أزمة الخطاب، فعلى الرغم من تأثر الخطاب بالسياقات الاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية التي تُساهم في إنتاجه، إلا أنه يُمكن أن يساهم في التعبير عن الواقع إذا التزم شرط الموضوعية، أو يعمل بخلاف ذلك على أدلجته وتحريفه إذا وجهته أهداف مصلحة ضيقة.

لقد أثار الحبابي سؤال القيم في مطلع الثمانينات؛ أي: في مرحلة تاريخية وُسمت بالتنظير لأغلب الأزمات التي يُعاني منها الإنسان المعاصر، باستثناء أزمة القيم الأخلاقية. وهو ما أكدّه بقوله: «أزمة لفظ يروج كثيراً، ويُستعمل في أغلب الأحوال بصيغة الجمع: أزمات اقتصادية، مُجتمعية، أزمات سياسية، وأخرى عصبية أو نفسانية. بيد أنه قلماً يتحدث عن أزمة/ أزمات أخلاقية وروحية»⁽⁹⁾. مع ما تُشكله من مخاطرةٍ جسيمةٍ على حياة الإنسان، سواء تعلق الأمر بتجربته الوجودية الذاتية (الاكتئاب، التوحد...)، أو بتفاعله مع باقي أفراد المجتمع الإنساني (العنصرية، التصعب...).

أمام هذا التجاهل غير المُبرر لمُقاربة الأزمات الأخلاقية، حاول الحبابي أن يسدَّ هذا الفراغ النظري حتى يلفت انتباه معاصريه إلى مظاهر الأزمات الأخلاقية في المجتمع المعاصر في أفق التقليل من حدتها،

(8) يفوت، سالم، الهاجس الثالثي في فلسفة محمد عزيز الحبابي، ضمن كتاب دراسات مغربية مُهداة إلى المُفكر المغربي محمد عزيز الحبابي، منشورات جمعية البحث في الآداب والعلوم الإنسانية، المركز الثقافي العربي، طبعة مُزودة ومنقحة 1987، ص24 (بتصرف).

(9) محمد عزيز الحبابي، أزمة القيم، مصدر سابق، ص7.

أو على الأقل كشف الخطابات الإيديولوجية؛ التي تُساهم في توليدها وتداولها على مستوى البنيات الاجتماعية. ولكي يُحقق المراد من وراء هذه المغامرة الفكرية الأصيلة كان عليه أن يبني طرحه بالعمق والنضج المطلوبين في أية مُقاربة فلسفية نقدية، بأفق غدوي للوضع الأخلاقي في المُجتمع المعاصر؛ حيث دخل الحبابي في حوار سجالي، حجاجي، نقدي مع خصومه؛ بُغية دفعهم إلى مُراجعة أحكامهم الجاهزة حول الإنسان والمُجتمع، ومن ثمّ تنفيذ تصوراتهم، وكشف تهافت حججهم وبطلان دعواهم، وقصور نظيرهم لوضعية المُجتمع المعاصر؛ على اعتبار أن الفكرة تستمد قيمتها من وجاهة ومعقولة الحُجج المعتمدة في تدعيمها، فما بهم في الفلسفة ليس الأطروحة في حد ذاتها وإنما طريقة البرهنة والمُحاجة عليهما. وهو الأمر نفسه الذي ينطبق على الحبابي؛ الذي لم يكن أول من قارب سؤالات الأخلاق فلسفيًا في السياق العربي الإسلامي، لكنه مع ذلك تفرد في تناوله للموضوع من داخل شخصانيته الإسلامية؛ التي حاول من خلالها إبراز أهمية التصور الإسلامي للإنسان، والكشف عن أبعاده الكونية.

المبحث الثالث: أزمة القيم من الاستشكال إلى مُحاولَة الفهم

حاول الحبابي من خلال أعماله الفلسفية «بلورة مسائل تتعلق بمصير العالم، وأوضاع العالم الثالث، وهي مسائل تستهدف التفكير في تناقضات العالم المعاصر، وتقترح إعادة تأسيس قواعد جديدة للتضامن الإنساني، بمعايير اجتماعية وأخلاقية، ومن منظور تحرري يركب النظر بالاعتماد على معطيات نفسية ووجودية»⁽¹⁰⁾، تدفع في اتجاه إعادة الاعتبار للقيم، وجعلها الأساس الذي تقوم عليه مُجمل تفاعلات الأفراد في كل بنيات المُجتمع. لكن قبل ذلك، العمل على تشخيص وضعيتها بالشكل الذي يسمح بالانتقال من وضع الأزمة إلى حالة الانفراج. فكيف قارب محمد عزيز الحبابي هذا الموضوع الساخن؟ أي كيف نظر لمسألة أزمة القيم؟ وما هي البدائل التي اقترحها للتقليل من حدتها؟ حينما تناول الرجل مسألة أزمة القيم، لم يُقارِبها بمعزلٍ عن السياق العام لدول العالم الثالث؛ التي كانت تعيش-ولا زالت- على وقع التأخر الحضاري والتاريخي بفعل العديد من العوامل الداخلية والخارجية؛ نذكر منها عاملين أساسيين:

(10) كمال، عبد اللطيف وآخرون، محمد عزيز الحبابي الشخصانية والغدية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، الطبعة الأولى، 2015م ص10.

• عامل سياسي/عسكري: يرتبط بالاحتلال^(*) إذ «كان من البديهي أن يستبد به هاجس الاعتراف بالثاليين وبمعذبي الأرض باعتبارهم أشخاصًا لهم الحق في تقرير مصيرهم بأنفسهم، لا ككائنات مُسخرة من طرف الغير، يُشكلها الاستعمار حسب أهوائه ومشئته، وتعيش تاريخًا غير تاريخها»⁽¹²⁾؛ حيث جسّد الحبابي صورة الفيلسوف المنقذ؛ الذي باستطاعته تفكيك الخطاب المثالي والحالم؛ الذي روجّه الغرب، والعمل في مُقابل ذلك على إنارة طريق المُجتمع نحو التحرر من خلال المُقاومة الروحية والأخلاقية من جهة، وعبر ما يبدعه العقل الثالي من معارف ونظريات من شأنها تقويض المركزية الغربية من جهة أخرى.

وعامل ثقافي يتعلق بنقد الإيديولوجيا المتحكمة في بناء الخطاب الثقافي والأخلاقي؛ إذ لم تصدر مُقاربتَه/ الفلسفية عن منظور أخلاقي مُنغلق، وأحادي، ومُتمركز على الذات، وعلى الهوية الوطنية، كما كان حال أغلب مُعاصريه، على اعتبار أنه شن هجومًا حادًا على العقلية التجزئية والإقصائية المنشغلة بافتعال الثنائيات الضدية على مستوى التنظير، وتجسيدها على صعيد الممارسة. ويُلخص الحبابي هذه الثنائيات في «أربع أزواج هي: التصور- الصورية؛ المحتوى- الشكل؛ الواقع المادي؛ الواقع الوجداني؛ المادية- المثالية»⁽¹³⁾.

وتجدر الإشارة إلى أن الحبابي لم يتحدث عن أزمة الأخلاق من خلال استخدام خطاب التعميم، وإنما أشار إلى دينامية مركبة من المُعضلات تتناسل من خلالها الأزمات بشكل مُتجدد، كما أنها تخترق كل بنيات المجتمع الإنساني؛ حيث «زاغت الغرائز وشرع الشباب العالمي يستيقظ متوترًا غاضبًا» [...] انتشرت المُخدرات بالجامعات، والمدارس الثانوية... تلوثت البيئة، وجدانيًا، وجغرافيًا، وتاريخيًا، ومعنويًا، وحل الحزن والسفاهة، محل الشر والانطلاق»⁽¹⁴⁾. وهو الوضع الذي هدد حياة الإنسان، وأمنه الجسدي والروحي في نفس الوقت.

وفي هذا الإطار تحتل أزمة القيم موقعًا محوريًا؛ على اعتبار كونها تعكس واقع الحضارة الغربية المهيمنة، المهووسة بالنزعة التقنية، التي رفعت من قيمة المكون المادي الحيواني⁽¹⁵⁾ في الإنسان ومنحته الأولوية،

(*) استعملنا لفظ الاحتلال عوض لفظ الاستعمار الذي استخدمه الحبابي في مؤلفه؛ لأن الاستعمار على وزن استفعال؛ يعني طلب الإعمار، وهذا معناه أن الاستعمار يتم بشكل سلمي على بنود يتوافق عليها المستعمر والمستعمر، في حين أن الاحتلال في السياق المغربي ارتبط باستخدام القوة العسكرية وتم ضد إرادة الحاكم والشعب.

(12) يفوت، سالم، الهاجس الثالي في فلسفة محمد عزيز الحبابي، مرجع سابق، ص 22.

(13) محمد عزيز، الحبابي، أزمة القيم، مصدر سابق، ص 52.

(14) المصدر نفسه، ص 48.

(15) يُقر الحبابي بأن للإنسان جانبًا حيوانيًا، لكنه قابل للترويض والتهديب عن طريق التربية؛ حيث يقول: «حقًا للإنسان «حياة =

وأقصت في مُقابل ذلك البعدَ الروحيَّ والمعنوي، ونفت دوره في إضاءة ضمير الإنسان وتوجيه سلوكه؛ إذ يبدو كأنها تتبع خطى فاوست، وتتقفى آثاره المضللة. هذا الأخير «الذي باع روحه لميفسطوفيليس الشيطان المريد، مقابل تكنولوجيا زائفة ولذات لا تنتهي»⁽¹⁶⁾. ومن رحم هذه الحضارة المُشيطنة وُلدت أغلب الفكرولوجيات؛ التي سلكت نفس النهج، وأقصت القيم والأخلاق، وهمشت البعد الأخلاقي للوجود الإنساني؛ بمعنى أنها استبعدت كل ما هو روحي من العالم، وأسست حياة الإنسان على ما هو مادي وتقني صرف. كأنها تبتغي بذلك نزع الطابع السحري أو العجائبي عن العالم، إذا جاز لنا استعمال مقولات ماكس فيبر في تنظيره للعقلانية الغربية؛ التي أقامت صرحها العلمي والتقني على حساب الفراغ الروحي للإنسان، مما جعلها عُرضة للعديد من الانتقادات، خاصة من قبل من يرفع سلاح المقاومة الروحية للتقليل من حدة الأزمات المتناسلة من رحم العقلانية، كما هو الأمر بالنسبة للحبابي؛ الذي لاحظ بأن «تقدم المعارف العملية وازدهار التكنولوجيا قد صاحبا تضرع القيم الأخلاقية وتهافتها»⁽¹⁷⁾؛ إذ تكمن مفارقة الحداثة في اعتبارها تقدماً تقنياً و فراغاً إنسانياً وروحياً في نفس الوقت؛ حيث تكون للتقدم آثاره العرضية مثله كما الدواء؛ إذ يُساهم في تجويد شروط عيش الإنسان، لكنه يؤثر على تفاعلاته وقيمه وعلى نظراته لذاته وللآخرين. لقد أفرز التطور التقني وضعاً مضطرباً على المستويين القيمي والأخلاقي، لذلك اقتضت الحاجة نقده وإعادة التفكير فيه، بحثاً عن أفق جديد للحياة الإنسانية خارج النظرة التقنية والعلموية للعالم.

وتندرج الشخصانية^(*) الإسلامية للحبابي في سياق المقاومة الفكرية للأفق المحدود للتحديث؛ حيث أثارها على أعمال العديد من الفلاسفة⁽¹⁹⁾؛ الذين أجمعوا على أن أزمة المجتمع المعاصر لها أبعاد فردية وجماعية، تُلقي بظلالها على مُختلف بنيات المجتمع. ومن ثمة ضرورة تكثيف الجهود المعرفية لاكتشاف الأزمة وترميزها، والوقوف على تجلياتها على مستوى الفكر والسلوك. وهو العمل نفسه الذي قام به

= نباتية» كما للحيوانات، وحياة جوانية يختص بها، وكلما رجحت كفة إحدى الحياتين، انحرَفَ عن الاتزان والتكامل وعن الانسجام الطبيعي. لذلك، إن التربية في المدرسة والبيت والمجتمع، على العموم مطالبة بأن تعلم الأفراد الحرص على اعتدال الكفتين». انظر: محمد عزيز الحبابي، أزمة القيم، ص 43.

(16) المصدر نفسه، ص 8.

(17) محمد عزيز الحبابي، أزمة القيم، مصدر سابق، ص 39.

(*) الشخصانية: مذهب فلسفي يرى أن الشخص الإنساني كائن مُتميز عن غيره من الكائنات وهو يتميز بخصوصية الفرد وسماته العقلية والوجدانية والجسمية الخاصة، وأنه لا سبيل إلى إرجاعه إلى ما يُماثله أو يشبهه. من رواد الفلسفة الشخصانية في فرنسا إيمانويل موني، وفي المغرب محمد عزيز الحبابي، وفي لبنان رينيه حبشي الداعي إلى الشخصانية المتوسطة.

(19) يُمكن الإشارة على سبيل المثال لا الحصر إلى مؤلفات إدغار موران خاصة :

كتاب: إلى أين يسير العالم، ترجمة أحمد العلي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، 1430 هـ- 2009
كتاب: في مفهوم الأزمة، ترجمة بديعة بوليلة، دار الساق، بيروت، الطبعة الأولى 2018.

- صاحبنا في مؤلفه «أزمة القيم»؛ حيث قارب موضوع القيم من خلال الوقوف على العناصر التالية:
- إبراز مظاهر أزمة القيم الأخلاقية في المجتمع المعاصر؛ وخاصة في القرن العشرين؛ المثخن بالجراح، والمثقل بالتجارب المشينة للذات الإنسانية والمشينة لها، مع الإلحاح على ضرورة البحث عن سبل ناجعة للقيام بعملية الإنقاذ.
 - نفي التناقض والتعارض بين القيم والعلم⁽²⁰⁾، والعقلانية والواقعية، والتشديد على تكاملهما، من خلال الوقوف على مُختلف صور استبعاد القيم؛ والتحريض في مُقابل ذلك على ضرورة تقديرها، وتثمينها، وترسيخها على مستوى الخطاب والممارسة (الصدق-الإيثار)؛ أي: نقلها من دائرة النظر العقلي التأملي، إلى دائرة الممارسة العملية، من الكلمات إلى الأشياء.
 - إعادة دمج القيم في النسق المعرفي والسياسي والثقافي، من خلال إعادة الاعتبار للإيمان؛ بوصفه طاقة روحية وخلاقة مؤنسنة للعالم.
 - تقديم مقارنة فلسفية شاملة، تُقارن وضعية القيم بين الدين والفكرولوجيات الوضعية في سبيل التوفيق بينهما.

المحور الثاني: مظاهر أزمة القيم في المجتمع المعاصر وموقف الحبابي منها

سنحاول في هذا المحور الوقوف أولاً على أهم الأزمات الأخلاقية؛ التي تسود حياة الإنسان المعاصر حسب الحبابي، مُنطلقين من الأزمات التي تتمظهر على مستوى النفس (المبحث الأول)، مروراً بالأزمات التي تتجلى على صعيد السلوك (المبحث الثاني)، وصولاً إلى الأزمات التي لها مظاهر تفاعلية (المبحث الثالث)، مع الانتهاء أخيراً إلى إبراز وجهة التصور الإسلامي وفاعليته؛ في تشخيص أزمة القيم من جهة، والتقليل من حدتها من جهة ثانية.

(20) يرى محمد عزيز الحبابي «أن العلم لا يحل المشاكل التي يضعها الدين أو توضع عليه أو عنه، كما أن الدين لا يُمكنه أن يتدخل في شؤون العلم. أما نُقطة الالتقاء فهي أن العلم يعمل على تقديم المعرفة لمصلحة الإنسان (المتدين وغير المتدين). أما الدين فيدعو للسلام وللسلم ويُعلم مكارم الأخلاق وتقديس الكرامة والمروءة، ويجذر المحبة ويمرن على صدق الوجود وعلى الصدق في المعاملات بين جميع الناس». محمد عزيز الحبابي، أزمة القيم، مصدر سابق، ص 63، 64.

المبحث الأول: الكذب أول مظهر لأزمة القيم

يعتبر شيوع الكذب في كل مناحي الحياة الإنسانية من أبرز مظاهر أزمة القيم؛ حتى تطبع معه المجتمع، وأضفى عليه المشروعية بمبررات متعددة، تمتزج بالعلم تارة، وبالخرافة والأسطورة تارة أخرى، وبالاقتصاد والسياسة في أحيان أخرى؛ إذ لم يعد الكذب من الممارسات المردودة والمرفوضة؛ بل أصبح من الممارسات المقبولة والمُعترف بها؛ حيث ارتفع «إلى مستوى عرفٍ مجتمعي قاعدي، وكأنه من المبادئ المُعترف به (باسم المصالح العامة العليا) فانشقت الأخلاقيات»⁽²¹⁾ وانخفض منسوب الصدق في المجتمع، وتفشت مشاعر الحقد على الغير، والرغبة في إيذائه والهيمنة عليه؛ وأضحى الكذب قوةً تصرف في منافع أنانية، إلا أن هذه الأنانية لم تعد فردية معزولة، ومحدودة التأثير؛ بل شملت مجموع أفراد المجتمع، إنها عدوى شاملة مست كل بنيات المجتمع، واخترقت جل مؤسساته. لقد أصبح الكذب من الأعراف السارية المفعول، فالكذب الناجح علامة على النباهة، كما يعد من امتيازات القوم الراقيين ذوي حدة الذهن... والجامع المشترك بين الكذبة الراقية وغير الراقية، هو كون الجميع يعتقدون أن القاعدة الأساسية في العلاقات العامة، هي الحذر من الغير⁽²²⁾؛ بوصفه مصدر تهديد للجماعة. إنه الخطر الذي يحدق بالمجتمع، ومن المُحتمل أن يُهدد استقراره في أية لحظة.

يبدو من خلال ما سبق أن الكذب -بكل أشكاله وأطيافه- قد أخلّ بتوازن المجتمع، وساهم في تفكيك العلاقات الإنسانية، وفي تضاعف وتضخم النزعات الأنانية والشوفينية^(*) المُعلنة والخفية. ف«كلما ابتعد الفرد عن القيم الشمولية، وخضع لسلطان الأنانية، والشوفينية، والتعصب، تفككت عُرى التواصل، والتعاون، والتآخي... والكرامة الإنسانية تكمن في المحافظة على انسجام كل أبعاد الكائن البشري (المادية والفكرية والروحية)»⁽²⁴⁾. وأول خطوة لحماية كرامة الإنسان، وصيانة حقوقه، هي التزام الصدق، ومحاربة الكذب، والانسجام مع المعايير الأخلاقية الكونية؛ المؤسسة على مبادئ العقل المتجرد من كل إيديولوجية إقصائية وتشويهية.

(21) محمد عزيز الحبابي أزمة القيم، مصدر سابق، ص 13.

(22) المصدر نفسه، ص 17.

(*) يعرف محمد عزيز الحبابي الشوفينية بكونها "المبالغة في التعصب لمعتقدات دينية أو سياسية، أو لفلسفة أو لفكرولوجيا، بوثوقية عمياء، وشوفي كذلك، من يتطرف في الرفض المطلق لأي رأي أو عرف ليس عليه قومه. فالشوفينية تعصب مُتطرف حاقِد على الغير؛ لأن هذا الغير مُغاير، لأنه آخر... فالنصرة القومية ليست إلا واحدة من النعرات التي تشملها الشوفينية". المصدر نفسه، ص 18.

(24) المصدر نفسه، ص 8.

إن الصدق هو مفتاح خلاص الإنسان؛ الذي لا تصدق أفعاله إلا بصدق طويته ونواياه، فمن العلامات الدالة على سلامة المجتمع، وعلى حكمة أفراده توفر شرط الصدق في الإيمان، والفضيلة في السلوك، وهو ما يتناقض مع الواقع الذي تروج فيه الأكاذيب بكل أصنافها. استنتج الحبابي أن هذا الشيوع الكبير للكذب، بكل أشكاله، في ممارسات الأفراد والجماعات، دليل قاطع على أزمة القيم. فهذه الأخيرة استبعدت من حياة الإنسان، وتم تهيمشها بآليات متعددة، تشمل الفكر والممارسة؛ أي: أنها لم تعد تحظى بالأولوية في سياق التنظير لواقع المجتمع، ولسبل تدبير شؤون أفراده؛ حيث أصبحت تُعطى القيمة لما هو مادي اقتصادي؛ إذ راهنت المجتمعات المعاصرة على القوة الاقتصادية؛ لتحقيق التقدم والتنمية، واعتبرت في مُقابل ذلك بأن القيم التقليدية عائقًا أمام النمو والتطور، وهو الأمر الذي يقتضي ضرورة التسلح برؤية نقدية مُزدوجة، تتفحص الخطاب، وتشخص الممارسة في نفس الوقت، وهو المنهج الذي تجسد في دحض الحبابي للزعة المادية في الفلسفة العربية. وهو النقد الذي سنقف على بعض ملامحه في فقرات لاحقة من هذه المقالة.

المبحث الثاني: الأنانية المظهر الثاني لأزمة القيم

يتمثل المظهر الثاني للأزمات المعاصرة حسب محمد عزيز الحبابي في الأنانية بمظاهرها المختلفة؛ إذ تعبر الأنانية عن الشطارة والشوفينية، وتعكس الرغبة في الانتصار للهوية الدينية والوطنية، التي تتخذ أبعادًا دوغمائية إقصائية؛ حيث يفترض حب الفرد للوطن كرهه للإنسانية، وقد سبق لتزيفتان تودوروف Tzvetan. Todorov أن تساءل قائلاً ما هي النقيصة المألزمة للوطنية؟ وأجاب قائلاً: لعلها تتمثل تحديدًا في أن تفضيل المواطن لوطنه وإيثاره على الإنسانية بأسرها يقوده إلى انتهاك المبدأ الجوهري للأخلاق، وهو مبدأ الكونية⁽²⁵⁾.

وتجدر الإشارة إلى أن لفظة الأنانية مستحدثة، ولا توجد في المعاجم القديمة؛ التي كانت تتضمن مفهوم الأثرة الذي كان متداولًا في التراث العربي، فـ «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»⁽²⁶⁾. وتكمن الأنانية حسب «أندري لالاند» في تغليب المصلحة الذاتية على مصالح الآخرين، ومصلحة الجماعة؛ بل تعد احتقارًا لما سوى للذات؛ وهذا ما يعني أن الأنانية ضرب لكل القيم النبيلة، وهنا

(25) سبيلا، محمد وآخرون، موسوعة المفاهيم الأساسية في العلوم الإنسانية والفلسفة، منشورات المتوسط، ميلانو/إيطاليا، الطبعة الأولى 2017 ص 554.

(26) بوعود، أحمد، الأخلاق والإيمان في فلسفة محمد عزيز الحبابي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 2021 ص 46.

يكن خطرهما. وتؤكد الأنانية في مُجتمع يُظهر أفرادُه ميلاً أكبر إلى ضبط سلوكهم، ليس بناء لقيم ومعايير جماعية، وإنما بناء لاختيارهم الحر⁽²⁷⁾.

وتجدر الإشارة إلى أن للأنانية وجهين أساسيين: إما استغلال الآخرين وتسخيرهم لخدمة مصالح الذات، وإما تفضيل الذات على الغير، وهو الأمر الذي يؤدي إلى تفكك الروابط الإنسانية، وإلى دفع الإنسان للانعزال، عن المجتمع؛ لأنه غير مؤهل للعطاء وللتبادل؛ إذ تعبر الأنانية عن حالة من الأنوميا^(*) الاجتماعية؛ حيث تتفكك الروابط وتنحصر القيم، ويسود نظام التفاهة، وتنتشر الطائفية والعنصرية؛ إذ تم الانتقال من الإنسان المكبل بالخوف من ارتكاب الخطايا في العصر الوسيط، إلى الإنسان المتمركز حول ذاته جغرافياً، وعرقياً، وثقافياً في العصر الحديث؛ حيث تفضيل القومية؛ أي: التحول تدريجياً من الأنانية⁽²⁸⁾ مروراً بالفردانية، وصولاً إلى تقويض مجمل القيم الإنسانية النبيلة. وتؤكد هذه الوضعية المزرية بأن النهضة الإنسانية قد عجزت عن بناء المشترك الإنساني الكوني، بحكم قيامها على المركزية الغربية؛ المُفهرسة على نماذج ثقافية تُقصي الآخر المُختلف دينياً وعرقياً.

المبحث الثالث: المُزاحمة ثالث مظهرٍ لأزمة القيم

تتقاطع المزاحمة مع الأنانية وتختلف عنها في الوقت نفسه، على اعتبار أن المُزاحمة احتكار ومطابقة وحسد؛ أي: أنها نقيض التعاون والأخلاق الإنسانية والطبيعة السوية؛ بحيث تُعبر عن الأنانية وتجسد الظلم على مستوى المعاملات الاقتصادية بين الأفراد.

ويتجلى الاختلاف بين المنافسة والحسد، في كون أن هذا الأخير يتعلق بالرغبة في زوال النعمة عن الغير والاستفراد بها للذات، بينما تتضمن المنافسة أبعاداً اجتماعية خلاقة، نظراً لآثارها الإيجابية على تطور الفرد والمجتمع، على عكس المزاحمة التي لها أبعاد فردية محضة؛ إذ تدفع المُزاحمة إلى العدوان، وتؤدي إلى هيمنة النزعة الاقتصادية على سلوك الإنسان؛ الذي لا تحركه -حسب الحبابي- سوى

(27) رايون بودون و فرانسوا بوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة الدكتور سليم حداد، ديوان المطبوعات الجامعية، منشورات مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية 2007 ص25.

(28) قد يكون مفهوم الأنانية حديثاً من زاوية المقاربة الفلسفية، غير أن النزعة الأنانية هي جزء من حياة الإنسان القديم؛ أي: أنها وجدت كحالة نفسية تؤثر على سلوك الفرد. غير أن الوعي بها واتخاذها موضوعاً للتفكير يرجع أنه ظهر في فترة متأخرة. وعن هذا التلازم بين الوجود الإنساني والأنانية، يكتب ألكسيس دوطوكفيل مقارناً بين الفردانية والأنانية قائلاً: «الفردانية تعبير عن فكرة جديدة ظهرت إلى الوجود. أما في الماضي فد عرف أباًؤنا الأنانية فقط. والأنانية هي الحب الجارف والمُفرط للذات، والذي يحمل الإنسان على اعتبار نفسه فقط، وتفضيلها على الجميع» أنظر: ألكسيس دوطوكفيل، الديمقراطية في أمريكا، المجلد 2، 1997، ص 127 و 128، نقلاً عن: أحمد الخالدي وآخرون، كتاب في رحاب الفلسفة للسنة الأولى من سلك البكالوريا، مسلك الآداب والعلوم الإنسانية، منشورات الدار العالمية للكتاب، مكتبة السلام الجديدة، 2006، ص 65.

مصلحته المباشرة. وهو الأمر الذي يؤدي إلى غياب التضامن بين الأفراد وإلى تفكك الروابط الاجتماعية. وترتبط المظاهر الإيجابية للمنافسة كذلك بآثارها الخلاقية على المجتمع بحكم تأثيرها على ما يمتلكه الفرد، ودفعه إلى تمييز قيمته وتطويره، وفي هذا التطوير فائدة عظيمة للمجتمع بأسره؛ حيث تُعد الملكية⁽²⁹⁾ أساس بناء المجتمع المتماسك؛ إذ لا يُمكن أن يشعر الفرد بلذة الحياة ومُتعتها إذا لم يمتلك الثورة ويستفيد من عوائدها وخيراتها. بينما تُعتبر المزاخمة نقيض الأخلاق؛ أي: أنها تؤدي إلى تفكك الروابط الإنسانية بمبرر انسجامها مع حرية الفرد، ومع رغبته في امتلاك الأشياء في سياق تنافسيٍّ بمعايير إقصائية؛ إذ يبدو كأنه مفتوح أمام الجميع بالتساوي، لكنه في الواقع يُلائم فئة قليلة؛ ذات حصانة سياسية، ومقومات مادية، تخول لها إمكانية ربح معركة المنافسة، والاستفادة من عوائدها. لكن ما لاحظته الحبابي هو أن «المجالات مفتوحة، لكن ليس جميع الأفراد مهئين» بالتساوي (للمقاومة، فلا ينجح في المزاخمات إلا الأقوياء)⁽³⁰⁾.

وتجدر الإشارة إلى أن المزاخمة بمعناها المعاصر تُعد بمثابة محاكاة لحالة الطبيعة؛ حيث الغلبة للأقوى، وهو ما يؤدي حتمياً 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؟

المبحث الرابع: في الحاجة إلى التصور الفلسفي الإسلامي لفهم الأزمة وتشخيص عناصرها

قارب محمد عزيز الحبابي السؤال الذي أنهينا به الفقرة الأخيرة، 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⁽³¹⁾. كما ناقش مسألة السلوك من منظور نقدي، ينسجم مع المبادئ الكونية للعقل؛ مؤيداً بذلك التصور الكانطي للواجب؛ الذي يرى أن الفعل الحسن

(29) ينظر روسو إلى الملكية بنوع من التشاؤم؛ حيث أدت الحياة في الجماعة إلى تعميق اللامساواة بين البشر بنوعها الطبيعي والفيزيائي، خاصة بعد ظهور الملكية الفردية التي كانت المصدر الأول لمعظم الشرور.

Voir : jean jacques Rousseau ; Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, un document produit en version Numérique par Jean-Marie Tremblay, publié dans le site web http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html. P43 et 44

(30) الحبابي، محمد عزيز، أزمة القيم، مصدر سابق، ص 18.

(31) أحمد بوعود، الأخلاق والإيمان في فلسفة محمد عزيز الحبابي، مرجع سابق ص 55.

فعل حسن في ذاته⁽³²⁾؛ أي: أنه غير مشروط بأي سياق، وغير مقيد بأي غايات نفعية⁽³³⁾؛ حيث يستمد الفعل الأخلاقي قيمته من مقاصده، وغاياته.

وهكذا فإن الفعل الحسن هو فعل ذو عواقب ومآلات حسنة. إن للاستتباعية ارتباطاً وثيقاً بالنفعية؛ ذلك أن الأخلاق تتحدد طبقاً لما ينتج عن الفعل من منافع ومصالح أو أضرار⁽³⁴⁾، يتحمل الإنسان نتائجها بحكم انسجامها مع إرادته، وهذا يعني بأن الفعل الحر يؤثر على العالم وعلى الآخرين؛ 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 بُدّ من تكاملية الحريات.
- لا تفهم أية حرية إلا إذا ارتكزت على معايير تنظمها وتؤطر غاياتها.

وعلى ضوء المرتكزات السالفة، شدّد الحبابي على علاقة الحرية بالمسؤولية، خاصة في المجتمع المعاصر؛ الذي تهيمن فيه التقنية، التي أضحت تطبع تدخل الإنسان في الطبيعة والمجتمع، لذلك تستدعي الضرورة إعادة تعريف مفهوم المسؤولية من خلال النظر إليه في سياق شمولي؛ يهتم مسؤولية الانسان تجاه الآخرين بالاتفاق على بنود العقد الاجتماعي⁽³⁵⁾، ومسؤولية الإنسان تجاه الطبيعة، بتسويق بنود العقد الطبيعي⁽³⁶⁾، إلى جانب ترسيخ فكرة المسؤولية الممتدة في الزمن؛ من خلال التضامن مع الأجيال القادمة بالمعنى الذي قاربه جون رولز في كتابه نظرية العدالة⁽³⁷⁾.

(32) المرجع نفسه، ص56.

(33) يرى كانط بأن الأوامر الأخلاقية القطعية أو المطلقة هي «الأوامر التي تنظر إلى الأفعال لا من حيث النتائج المُنتظرة منها؛ بل تأخذ الأفعال من حيث هي في ذاتها».

Voir : E. Kant, Fondements de la métaphysique des mœurs, trad, Victor Delbos, Librairie Delagrave, Paris 1971.

(34) أحمد بوعود، الأخلاق والإيمان في فلسفة محمد عزيز الحبابي، مرجع سابق، ص57.

(35) voir: Rousseau, JJ: Du contrat social ou Principes du droit politique, une édition produite à partir du texte publié en 1762, éditions Chaaraoui, Casablanca 2014.

(36) voir : M. Serres, Du Contrat Naturel, édition Flammarion 1990.

(37) يرى رولز أنه من الضروري التفكير في إقامة نوع من العدالة بين الأجيال و «من أجل التوصل إلى تحقيق توفير عادل يتعين على الشركاء أن يتساءلوا عن الكمية التي يقبلون بتوفيرها في كل مرحلة من مراحل النمو. مع القبول بأن كل الأجيال مُتفقة على (أن توفر) أو أنها وقّرت (بناء على نفس المعيار... وهكذا سيتم توفير مقادير مُختلفة في فترات مُختلفة».

Voir: John Rawls, Théorie de Justice, trad Fr édition Seuil, Paris 1986 P328.

يتصف السياق التاريخي والاجتماعي الذي فكّر الحبابي في إطاره بكونه مُثخّنًا بالجراح، ومُثقلًا بنوزاع الانغلاق، والرغبة في الحط من ثقافة الآخر المختلف. سياق تتوفر فيه الملامح الأساسية، لتبلور أطروحة «تفاهة البشر» كما تبنتها حنة أرنت التي انتهت إلى أن «الكائن البشري الأكثر تفاهة يُمكن أن يصير مسؤولًا عن أسوء الفظائع، وليس ضروريًا أن يكون وراءه دافع أو سبب أو حق»⁽³⁸⁾؛ وهذا يعني أن الإنسان يُمكن أن يُقدم على ممارسات ليست لها أية مشروعية أخلاقية أو سياسية أو دينية، 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؟ إنه إشكال فلسفي مُركب، لا يُمكن الحسم فيه، لكن لا يُمكن التغاضي عنه في نفس الوقت؛ ويمكن أن نُقدم إزاءه انسجامًا مع ما أشار الدكتور أحمد بوعود في كتابه «الأخلاق والإيمان في فلسفة محمد عزيز الحبابي» فرضيتين أساسيتين وهما:

أولًا: إذا افترضنا أن الإنسان حرٌّ، فهذا يعني أنه سيئ 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 طبيعةً شريرةً وقبيحة لا جدوى منها لبناء المدينة العادلة. لذلك ينبغي ترسيخ مبدأ المقاومة الأخلاقية والروحية؛ لتخطي أزمة الضمير الذي أضحى يتأسس على معيار المصلحة.

المحور الثالث: الفلسفات العربية المادية تحت المجهر

سنخصص الجزء الأول من هذا المحور، للوقوف على النقد الذي وجهه الحبابي لخطاب الفلسفة العربية المادية (المبحث الأول)، على أساس أن نُكرّس الجزء الثاني لكشف تهافت ممارسات هذه الفلسفة، وتناقضها مع الخطاب المثالي الذي تروجه (المبحث الثاني)، بينما سيتوجه اهتمامنا في المبحث الثالث، إلى إبراز الأفق المفتوح للإيمان، بوصفه طاقة خلاقة ومُبدعة من شأنها أن تساهم في أنسنة العالم وتوحيده.

(38) أحمد بوعود، الأخلاق والإيمان في فلسفة محمد عزيز الحبابي، مرجع سابق، ص 58.

المبحث الأول: نقد الخطاب

قابلت الفلسفات المادية التي بشر بها مثقفو العالم الثالث- المتأثرين بالحضارة الغربية- بين القيم والعلم؛ حيث وضعت القيم في كفة، والتقنيات والعلم والعقل في كفة أخرى، ليس في حالة انسجام وتكامل، وإنما في وضعية تضاد وتناقض؛ تضاد وتناقض يُمكن تبريرهما بالصراع الزائف والمُفْتعل بين الدين والعلم. فأضحى كل من استحل عقله هذا الزيف، يُسخر كل عدته المعرفية والمنهجية، لتفنيد الدين والقيم باسم العلمية والتقدمية والعقلانية. فالعقل النظري من منظور هؤلاء، قادر على فهم وتفسير الواقع بشكل مطلق، ولا حاجة له لأسس أخرى من أجل بناء أحكامه حول الإنسان والعالم، فـ«اسم الواقعية يرفض البعض القيم والإيمان الذي يُساندها»⁽³⁹⁾؛ حيث يعتبرون بأن كل ما هو واقعي عقلاني، وأن الكلمة الفصل في الحكم على الواقع ترجع إلى مناهج العلوم الطبيعية⁽⁴⁰⁾، وأن صلاحية القيم، ومعقولية الأفعال، لا تقاس إلا بنتائجها الملموسة⁽⁴¹⁾، فالذرائعية «لا تتصور موضوعاً ما إلا حسب ما قد ينتج عنه من آثار عملية»⁽⁴²⁾؛ إذ تكتسب الحقيقة معاييرها من الواقع، وقيمتها من قدرتها على تحسين شروط عيش الإنسان. يتساق إلى حد كبير هذا الموقف مع تصور الفيلسوف الأمريكي وليام جيمس الذي يرى بدوره أن الحقيقة تكتسب هاته الصفة «من خلال العمل الذي تُنجزه، أي: العمل الذي يقتضي أن تتحقق من نفسها بنفسها، ويكون هدفها ونتيجتها التحقق الذاتي؛ كما أنها تكتسب صلاحيتها بإنجازها لعمل يهدف إلى نتيجة تتمثل في إثبات مصداقيتها»⁽⁴³⁾ وطالما ساد هذا الرأي النسبي؛ المبني على نظرة أحادية ونفعية للكون إلا وبخست القيم، وقُلل من شأنها، مما يقتضي إعادة التفكير في طبيعة العقل، وفي إمكانياته وفي حدوده، وفي مفهوم الواقع⁽⁴⁴⁾ وعناصره. على

(39) الحبابي، محمد عزيز، أزمة القيم، مصدر سابق، ص 49.

(40) لعل ذلك هو الرهان الذي حملته المدرسة الوضعية في علم الاجتماع؛ التي سعت إلى تفسير الظواهر الاجتماعية من خلال استلهاها مناهج العلوم التجريبية، وهو الطموح الذي نلمسه في مؤلفات كل من إميل دوركايم وأوغست كونت، وغيرهم من علماء الاجتماع المنتسبين بالفلسفة الوضعية.

يُشدد أوغست كونت على التطابق بين السوسيولوجيا والبيولوجيا بالقول: «إن الاستكشاف العلمي في السوسيولوجيا، شأنها في ذلك شأن البيولوجيا، يستخدم ثلاثة أنماط أساسية...وهي الملاحظة الخالصة، والتجريب الدقيق، وأخيراً المنهج المقارن».

Voir: A.Comte, Philosophie positive, T. IV Leçons 48, Armand colin.

(41) الحبابي، أزمة القيم، مصدر سابق ص 50 (بتصرف).

(42) المصدر نفسه، ص 24.

(43) w. James, le pragmatisme, Trad. E. le Brun, éd, Flammarion, 1968, p144.

(44) شغل مفهوم الواقع العديد من الفلاسفة والمفكرين، لعل أبرزهم جان بودريار الذي انهجس بالتفكير في إشكالية موت الواقع في ظل هيمنة التقنية، نقرأ له في هذا السياق قوله: «إذا تحدثنا عن موت الواقع يجب أن نأخذ هذه الفكرة بشكل متناقض، ونعامل مع هذه الأطروحة كحقيقة. لقد مات الواقع واحتفت المرجعيات، لكن السؤال المطروح من القاتل؟ ومن المقتول ومن =

اعتبار أن «العقل ذاته يتحول في بعض الفلسفات العربية المعاصرة إلى قيمة خرافية، وإلى أجلى مظهر من مظاهر هيمنة الميتافيزيقا»⁽⁴⁵⁾.

على هذا الأساس، كشف الفيلسوف/العميد بأن كل تغيير وتجديد مُرتكز إلى هذه والمصادر والبداهيات سيكون مآله الفشل الذريع⁽⁴⁶⁾. لذلك تتمثل الخطوة الأولى على درب التحرر من الأزمة بمُختلف مظاهرها في إعمال العقل أولاً؛ أي: في إعادة التفكير في الأزمة وتقويض أسسها الفكرية والإبستمولوجية. فماهية العقل والواقع ليستا كما تصورها الفكرولوجيات المتناسلة من رحم الفلسفة المادية الغربية.

فالعقلانية التي يتشبث الفكرولوجيون العرب بأهدابها «ويحتكمون تحتاج هي نفسها إلى مناقشة. فمُطلقية العقلانية، كما في نظرياتهم، تعوق العقل عن أن يعرف وظائفه العملية وحدود حقوله»⁽⁴⁷⁾؛ أي: لا تُوفر الشروط المعرفية والعملية ليعبر الإنسان عن طاقاته وعن قيمه الأصيلة؛ التي من شأنها أن تُحقق سعادة الجماعة السياسية. بينما تعبر الواقعية؛ التي يرفعون شعارها عن تبعية عمياء لخطابات الغرب، التي يبتلعها العالم الثالث «بشره ودون تمثيل كاف. فأضحى النقد- الذاتي مجهولاً، وسادت عملية تبذير الطاقات الفكرية هباءً منثوراً، في عالم اللامعقول، حيث يُنسى الواقع فيلتزم كثير من المثقفين الثالثين بالدفاع عن اللاواقع: الإنسان ذي «البعد الأحدث»⁽⁴⁸⁾ المبتور من البعد الروحي»⁽⁴⁹⁾.

= الضحية؟ وما هي نتائج الموت؟ يحتفي الواقع عندما يحقق كل احتمالاته، وعندما يختفي الخيال كذلك. كل هذه المفاهيم الوهم، الخيال، الاختفاء تختزل في صيرورة عملية ترتبط بشكل واسع بالتقنية. بديهي في الوقت الحالي الذي أصبحت الحقيقة ترتبط فيه بالاشياء أن يختفي الواقع وينسحب؛ إذ يمر الواقع عبر شبكة معقدة من العلاقات. بحيث إن هناك قوة تعمل على تشويه الواقع وتحاول إنهاءه بشكل متواصل. لكن لا تستفيد أي جهة من الوضعية التي آل إليها الواقع، لقد وقعت طفرة على مستوى البنيات الاجتماعية والاقتصادية».

lévy, Elisabeth face à jean Baudrillard baudrillard Entretien avec jean; la disparition su réel.

http://www.dailymotion.com/video/x9lfpe_elisabeth-levy-face-jean-baudrillard_creation.

(45) عبد الرزاق الدواي، محمد عزيز الحبابي مسار في الفكر والحياة، ضمن كتاب محمد عزيز الحبابي، الشخصية والغدية، مرجع سابق، ص 37.

(46) محمد عزيز الحبابي، أزمة القيم، مصدر سابق، ص 21.

(47) -المصدر نفسه، ص 52.

(48) يبدو أن الحبابي على وعي كبير بقيمة أطروحة هيربرت ماركيز حول «الإنسان ذي البعد الواحد»، التي شدد من خلالها على أن المرض الذي أصاب المجتمعات الصناعية المتقدمة بشقيها الرأسمالي والاشتراكي اسمه «البعد الواحد» انطلاقاً من أن التكنولوجيا في هذه المجتمعات تُعزز وتطور أشكال جديدة ومبتكرة من الرقابة الاجتماعية التي تسحق الإنسان وتحرمه من حريته. وتُسفر هذه الأشكال القمعية عن تحويل الإنسان إلى حيوان مُنتج مُستهلك بالدرجة الأولى، إلى حد أنه يخفق في نفسه كل حاجة غير حاجة الإنتاج والاستهلاك.

(49) محمد عزيز الحبابي، أزمة القيم، مرجع سابق مصدر سابق، ص 54.

عاب الحبابي على التيارات التي أغفلت الجانب الروحي والإيماني، واعتبرت العقلانية هي الواقع الوحيد؛ مُشيرًا إلى أهمية الواقع الديني ودوره الحاسم في وسم تمثيلات الأفراد وممارساتهم، ضاربًا المثال بمسألة الكفاح الوطني المغربي؛ «الذي لا يُعزى إلى المطالب العقلانية، كما أنه من الخطأ تفسيره بالمصالح الآنية وحدها. ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار أن الإيمان والأخلاق الدينية لعبا دورًا أساسيًا، أولًا في خلق ذلك الكفاح، وثانيًا في تغذيته، إلى أن أثمر أكلهما بتجنيد المشاعر وتوجيه الأفعال نحو مطلب التحرير ثم تحقيق الاستقلال»⁽⁵⁰⁾.

المبحث الثاني: نقد الممارسة

تتخذ مواجهة القيم الشمولية، واستبعادها على مستوى الممارسة، أنماطًا متعددة منها إشاعة ثقافة اللامعنى، والسعي إلى ترسيخ قيم بديلة وثانوية، تركز على أساس الانبهار بالتقنية وتقديسها، والتعاطي بشكل انتهازي مع القيم الشمولية والكونية، بُغية تزييفها وتحريفها؛ إذ قد تتفاخر الفكرولوجيات السائدة وتبجح بالدعوة نظريًا إلى مراعاة القيم، وإلى ضرورة الحرص على تقديرها، لكن هذه الدعوة لا تتجاوز مستوى الخطاب، على اعتبار أنها تنزع في الواقع إلى الحط من قيمتها والاستهتار بها. فتشخيصها للواقع ولسبل التعاطي معه والتفاعل مع متغيراته والسمو به لا يتسم بالموضوعية، وهو ما أكدّه الحبابي بالقول «فحتى الفلسفات والفكرولوجيات التي تدعي العلمية والموضوعية والعقلانية، وتؤكد أنها منظومات عن الحياة والوجود الشمولي، ترمي إلى تحقيق غايات مُسبقة، وهذا ما قد يحمل في طياته إفراطًا في التعصب»⁽⁵¹⁾، انتصارًا لغايات بعيدة عن ما هو أخلاقي قيم، متمثلة أساسًا في: علاقات الإنتاج والاستهلاك والشغل، مُتجاهلة الدور الذي ينبغي أن تهض به الثقافة، هذا إذا لم تستثمرها في اتجاه سلبي من خلال إشاعة ثقافة استهلاكية؛ تطغى «علمها الشكليات، و الحرص على الجانب الترفيهي... (و) لا تخدم التواصل الوجداني، والاستعداد للترقية من داخل الذات؛ لصالح مجموع الذات»⁽⁵²⁾، كيف يحصل ذلك في حين أن «المدرسة والجامعة («تصنع») الرجل التقني»⁽⁵³⁾، وأطر الإنتاج في غفلة عن تكوين الإنسان»، وأي إنسان هذا سيخرجه نظامنا التعليمي؟ وقد «انفلتت

(50) المصدر نفسه، ص 51.

(51) الحبابي، محمد عزيز، أزمة القيم، مصدر سابق، ص 77، 78.

(52) المصدر نفسه، ص 36.

(53) يتساوق هذا المعنى مع الجواب الذي قدمه عبد الله العروي في كتابه استبانة عن سؤال ما مستوى وعي الشباب المغربي اليوم؟، حيث قال بأن وعي الشباب «عال من الوجهة التقنية، واطئ من الوجهة التاريخية والسياسية».

من البيداغوجية حاسة الاتجاه؛ فعوضاً من الاهتمام بتكوين الشخص ورصد إمكانات التعاون العلمي والتآخي، أصبحت المدرسة تفضل أن تربي في الأطفال قابلية على المنعكسات المشروطة، لتفرض أحياناً لا يتخطى الإدراك لديها مستوى الإشارة الأول»⁽⁵⁴⁾.

وللتقليل من حدة هذا الوضع، يجذر على المسؤولين عن النظام التربوي التفكير في «نمو الإنسانية، والحرص على ألا تصبح ماهرة فحسب، بل أن تصبح أكثر خلقية [...] لا بُدَّ من الحرص على التنشئة الخلقية، فينبغي ألا يكون الإنسان مؤهلاً لشتى أنواع الغايات، بل ينبغي أيضاً أن يكتسب إحساساً يجعله لا يختار إلا الغايات الحسنة»⁽⁵⁵⁾؛ التي تُحقق الرهانات الخاصة بالفرد والمجتمع في الوقت نفسه. لكن هل يكفي الخطاب النظري الممنهج لبورة وضعيات وجودية مُنسجمة. وهل الخطاب الفلسفي في السياق العربي تعبير عن الواقع أم تشويه له؟

أشار الحبابي إلى أنه حتى حينما يحدث الاحتفاء ببعض المعاني وترويجها على مستوى الخطاب، يتم تشويهها وتزييفها؛ بحيث يبدو على مستوى الشكل والمظهر أنها تتوخى الرحمة والإصلاح والتجديد إلى ما هو أفضل لحياة الفرد والجماعة، لكنها تنشد في الجوهر التقهقر والانحطاط والتملص من كل القيم الإنسانية النبيلة. باسم الراهنية والتقدم، يستباح كل ما يخالف العرف والعادة والتقاليد، وما يتعارض والقيم الإنسانية، وتبرر أعمال تتبرأ منها الأخلاق، وتضطرب لها النفوس قرعاً واشمئزازاً، ويرفضها الضمير الأخلاقي. غير أن كل ذلك التمويه والتضليل، لن يمنع من كشف عيوب هذه الإيديولوجيات؛ المتهافنة والمتمركزة حول نماذج مُفهرسة على معايير العقل الغربي في نُسخته المادية والأداتية.

لقد أخطأت الفلسفة المادية التقدير، وضلت الطريق عندما أعلنت حرباً ضرورياً ضد كل ما هو ديني وروحي؛ حيث اعتقدت أن لها القدرة على اجتثاث القيم الدينية من وجدان الناس، وراهنّت على ربط استراتيجياتهم بالأرض وحدها، عوض الارتهان إلى إملاءات السماء؛ إذ وسمت الدين بالخممول، والرجعية، والماضوية، واعتبرته أفيوناً للشعوب، وحملته المسؤولية المباشرة؛ في اغتراب الإنسان واستلابه، فأوقعته في الاستلاب الحقيقي، استلاب الخضوع للآلة. افتتنت بالتكنولوجية إلى حدّ الهوس، واعتبرتها نبزاً جديداً ينير فكر الإنسان ويؤطر فعله؛ حيث اعتقدت أن الحل التكنولوجي هو الطريق المعبد، والناجع، لحل كل الأعضاء، فلم تعمل سوى على تكييل الإنسان، وتثبيته في حالة العجز من خلال حثّه على الخضوع لهذا الإله الجديد: «الآلة».

(54) محمد عزيز الحبابي، أزمة القيم، مصدر سابق ص31.

(55) إيمانويل كانط، ثلاثة نصوص، تأملات في التربية، ما هي الأنوار؟ ما التوجه في التفكير، تعريب وتعليق محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، تونس/صفاقس، الطبعة الأولى، 2005، ص22، 23.

استسلمت دول العالم الثالث، وهي تستفيق من سباتها العميق، وتنهض من كبوتها وخضوعها لوعي إيديولوجي زائف، وعي مُفهرس على ما هو تقني ومادي، على اعتبار أنه يرهن التقدم باستخدام التكنولوجيا، ويجعل من ذلك الحل الأمثل، والحلم المنشود، والنقطة المرجعية للحكم على درجة تنمية، أو انحطاط المجتمعات. فأصبحت تنتقد ذاتها وتقوض قيمها، وتضرب بثقافتها الأصيلة عرض الحائط، وتمارس العنف الرمزي على ثقافتها الضاربة في القدم، وتمجد في مُقابل ذلك التكنولوجيا، وترفع من شأن الحياة المُتمركزة على الاستهلاك. وهو ما يتناقض حسب المُفكر البلجيكي جليبير هوتوا مع الثقافة في صفاءها؛ على اعتبار أن «الثقافة الحقيقية هي دائماً ثقافة رمزية وتقليدية مُتجذرة في تاريخ عريق وفي أمكنة مُحددة. فالتقنية [...] ضد الإنسانية، والحل الوحيد هو الرجوع إلى التقليد، وإلى حضارة الرمز والكلمة»⁽⁵⁶⁾؛ التي همشتها هذه المجتمعات، واستعاضت عنها بثقافة استهلاكية زائفة مُتمركزة على التقنية والمادة.

وبعد مرور مدة طويلة استنتجت هذه الدول «أن الإعارة ليست تملكاً. فالذي يشتري الآلات (بل المصانع، والمفتاح في اليد) لا يُسمي مالِكاً للتكنولوجيا، لما وراء الآلات الذي هو الأساس»⁽⁵⁷⁾. وهذا معناه أن استيراد المعدات، والخبرات، لا يكفي لامتلاك ناصية التقدم، وأن ثمار هذه التجربة المرة والفاشلة مُتعلقة بغياب التفاعل بين التقنيات المُستحدثة من جهة، وبين ثقافة الإنسان الأصيلة من جهة أخرى، والحال أنه لا يُمكن فصل التحديث عن الحداثة، ولا يستقيم فصل ما هو روحي عما هو مادي جسدي. كل ما كان هنالك، هو مجرد فعل الآلة في الإنسان. لقد طوقت عنق العالم الثالث جدلية؛ متمردة تتناسل منها الأزمات كما تتناسل كريات الدم من بعضها.

المبحث الثالث: في الحاجة إلى طاقات الإيمان

يرى الحبابي أنه لا سبيل للانفلات من هذه الجدلية المتمردة إذا لم يستعد الإنسان إنسانيته، وينزع عن فكره وذهنه سلطة الذرائعية، والبراغماتية المحضة؛ التي صورته كآلة من خلال الحكم عليه بمدى مردوديته فقط، فجعلته لا يفهم سوى لغة الكمّ والدخل، ولا يهتم سوى بقيم البورصة؛ ولا يراعي سوى قيم القوة.

(56) جليبير هوتوا، «التقنية-علم» ضمن الفلسفة والأخلاقيات، ج. 11، أوديل جاكوب، 2002، ص 54، نقلاً عن أحمد الخالدي وآخرون، كتاب في رحاب الفلسفة للسنة الأولى من سلك البكالوريا، مسلك الآداب والعلوم الإنسانية، منشورات الدار العالمية للكتاب، مكتبة السلام الجديدة، 2006، ص 89.

(57) محمد عزيز الحبابي، أزمة القيم، مصدر سابق، ص 22.

ولن يتحرر الإنسان من إسهاره ما لم يعد النظر في فلسفة القيم؛ فيربط الأفعال بالمقاصد والنيات، وليس بالنتائج المادية فقط. لقد حان الأوان لكي يستعيد الإيمان فعاليته ودوره في الحياة الاجتماعية. فهو وحده الكفيل باحتضان وتنمية القيم الإنسانية الشمولية؛ إذ يشهد الإيمان بأن «للإنسان إمكانات وقدرة على اتخاذ أسى المواقف والقيام بأعظم التضحيات من أجل موافقه. وهذا يعني أن الإيمان شهادة على ميل الإنسان إلى تجاوز الذات نحو الأحسن من منظور قيم تستحق التقدير والإجلال (...)، ومن الواقع المشاهد أيضًا أن الإيمان الصدق، يُعيد للناس الثقة بالنفس، ويُعزز التعاون والإخاء، مما يُحول الإمكانيات الإنسانية إلى متحققات مُجتمعية»⁽⁵⁸⁾، وبدونه لن تتجدد تلك القيم في الإنسان وتصبح خاضعة لتقلبات السوق السياسي والاقتصادي. يجري عليها قانون الموضوعة كأنها سلعة لا غير، وما دامت بمثابة سلعة فلها تاريخ صلاحية محدود. إن «قيم اليوم كثيرة الشبه بالموضوعات، فهي كذلك عابرة، لأنها لم تعد تتجذر في أعماق الإنسان، ولم يبق لها سند متعال»⁽⁵⁹⁾، فبدون الإيمان ستبلى تلك القيم بعد أن تدخلها المعاصرة في دوامة التزوير، وتفرغها من محتواها وتستعويض عنها بأخلاقية نفعية شكلية.

ويدشعر الفيلسوف/العميد بأن «فعاليات الإيمان تصطدم بصور نمطية، تعمي النظر بأفكار مسبقة قاتلة»، تحول دون معرفة حقيقة الدين، والوقوف على أبعاده التنويرية، ودوره في تحصين المجتمع من الأفكار الإيديولوجية المحدودة الأفق، فيستجمع أنفاسه مرة ثانية، لا ليتصدى مرة أخرى لهجوم الفكرولوجيين، بل ليشن الهجوم عليهم. فإذا كان قد ألمح من قبل إلى أن أفق العقلانية المادية محدود وضيق، فهو يُشدد الآن أن «الميتافيزيقا نسق نظري له شرعيته وله إمكاناته في تقدم المعرفة. وإن كل الفلسفات المتعلمنة (Scientistes) باءت بالفشل؛ لأنها أبعدت من حقل التأمل ما ليس بتجريبي وعقلاني»⁽⁶⁰⁾. منتقدا النظرة الضيقة التي حصرت الحياة في «الصراع من أجل الإنتاج والاستهلاك، أو من أجل المعرفة والتكنولوجيا»⁽⁶¹⁾. بل هي فضاء تدافع وتفاعل ينمي البعد الروحي، الذي يضفي على ممارسة الأفراد والمجتمعات معاني سامية، تثبت فيها الأمل وتزرع فيها الرغبة في الحياة من أجل الذات، ومن أجل الغير في نفس الوقت؛ إذ «إن للحياة الروحية/ الدينية حضورًا مُتحرِّكًا، شاهدًا ومشهودًا (وإن كانت حُججها منطقيًا صماء)، فجدل المُتكلمين لا يُعطي دينامية للإسلام، بل إن دينامية هذا

(58) محمد عزيز الحبابي، أزمة القيم، مصدر سابق، ص 49.

(59) المصدر نفسه، ص 39.

(60) المصدر نفسه، ص 72.

(61) المصدر نفسه، ص 74.

الدين الأساسية وحججه هي الصدق في الحياة. كل فعل يصدر عن المؤمن يلتزم به أمام ضميره (النية الحسنة) وأمام الغير⁽⁶²⁾؛ ذلك لأن «الفراغ العقائدي انتحار معنوي للشعوب»⁽⁶³⁾.

لا يتأكد الناس من صفاء إنسانيتهم وصدقها إلا عندما يهدمون كل الحواجز المادية والذهنية؛ التي تحول دون تجسدهم الواقعي لحريتهم في سياق تفاعلهم مع الغير في الفضاء العام، تلك الحرية التي تشترط بالضرورة توفر مطلب المساواة بينهم؛ تلك المساواة التي تُحتملها وتحميها طاعتهم المطلقة لله الواحد الأحد. «فالإيمان بالإنسان ملازم للإيمان بخالقه، وكلا الإيمانين يتجذر في أعماق المؤمن؛ حتى أضحيا شرطاً لوجود الوعي ولوجود الضمير، أو لما نود تسميته بالضمير الواعي»⁽⁶⁴⁾. شرط يجعل من العلاقة بين الإيمان والقيم الإنسانية علاقة تلازم عضوي؛ إذ لا يمكن للقيم أن تنمو وتزدهر بعيداً عن الإيمان باسم هذه الفكرولوجية أو تلك، لكنها لن تكون لها قوة القيم المتغذية من طاقة الإيمان والمعتمدة على فعاليته.

يشرح الدكتور محمد عزيز الحبابي هذا الأمر بعدة عوامل من أبرزها:

- إن القيم لا تبلغ الحد المعياري الفاصل الذي يفرض الاعتراف إلا عندما تظهر محاطة بالبداية وبهيلولة القدسية. فأخلاقية الإسلام تقوم على قدسية تستلزم النية الحسنة⁽⁶⁵⁾.
- يجمع الإيمان بين الإحساس الداخلي والسلوك الخارجي؛ إذ «للقيم بنية جوانية. لأن الإيمان ليس مطلق سند لها، بل رقيب ومؤنب، ومرمم، فمنه تكتسب طاقات وحركية دائبة، كما أن للقيم الدينية بنية برانية تبرزها الممارسات. فالدين ليس من طبيعة النوايا فحسب⁽⁶⁶⁾؛ بل هو إيمان يصدق العمل؛ وهذا يعني أن «الإسلام إيمان واستقامة» كما ورد في الحديث النبوي الشريف.
- إن الدين يغرس في الكائنات البشرية عناصر خارجة عن حياتها.... ويدخل إضافات في المناخ الوجداني، وحاسة أخلاقية توجه أفعال الشخص كفرد وكعضو من جماعة (الأمة)⁽⁶⁷⁾.

(62) محمد عزيز الحبابي، أزمة القيم، مصدر سابق، ص 74.

(63) المصدر نفسه، ص 84.

(*) يقصد الحبابي بالضمير الواعي: حاسة هي عند المؤمن شبه "صوت حي داخلي" يوجه سلوكه، بتعاون مع العقل، أو دون مساعدة العقل وقد يتعارض في بعض الحالات مع العقل. إنها قوة تأليفية تتركب من قدرات مختلفة، منها ما وصل العلم إلى معرفته، ومنها من لم يصل بعد إلى تحليله. المرجع نفسه، ص 58.

(65) المصدر نفسه ص 58

(66) المصدر نفسه، ص 77.

(67) المصدر نفسه، ص 79.

(68) محمد عزيز الحبابي، أزمة القيم، مصدر سابق ص 79.

تقتضي هذه الاعتبارات بأن يكون الإسلام مصدر نظامنا القيمي. فهو الكفيل بإمدادنا باعتبارنا أفراداً وجماعات بقوة التعالي؛ الذي هو مصدر التضحيات والبطولة ونكران الذات. لماذا يستبدله الفكرولوجيون العرب بغيره؟ سؤال طالما طرحه الدكتور الحبابي وحمله كل معاني التعجب والاستغراب. «ما الأفضل منطقيًا وأخلاقيًا، الإحالة على حقيقة ترمي إلى الشمول؟» [؟] وتريد توحيد الإنسانية حول إله أحد، وللجميع بالتساوي، وحول قيم أضحت إيماناً بكرامة الإنسان، أو الإحالة على معطيات تفرق بين الناس طبقاً لفروق عرقية أو لعنديات لا تساندها أخلاقية ولا بنيات؟»⁽⁶⁹⁾.

إن الجواب الذي يقترحه محمد عزيز الحبابي هو أن «الحقيقة كما يراها المسلم، ليست هي حقيقة الرفيق، ولا حقيقة الليبرالي»⁽⁷⁰⁾. جواب بسيط وبديهي ينسجم مع اعتبار البداية معيار الصدق، الصدق المرادف للحقيقة التي لن يغييها الكذب واستراتيجيته المعتمدة على الإيهام. والحقيقة كما يراها المسلم هي أن «الإسلام متأصل في العرب، وبفضله برزوا على مسرح تاريخ الثقافات العالمية والحضارة الإنسانية، ناقلين مُنقحين، ومُبدعين»⁽⁷¹⁾؛ و«أن الإسلام يتربع أعماق معتنقيه في حين ليس للفكرولوجيين المعادين له عمق كاف، قادر على ملء الفراغ» وبالتالي «يلزم السياسيين الواقعيين أن يدخلوا في حساباتهم، بكل تقدير ودقة، هذا الوضع إذا أرادوا استثمار الطاقات الجماهيرية الكامنة»⁽⁷²⁾. يرى الحبابي في هذا الإطار، أن «للإسلام نظرية عن الإنسان والكون، كما له إمكانات عملية لتنسيق التواجد في مُجتمع بشري يخضع لقيم شمولية؛ قادرة على أنسنة العالم والموجودات»⁽⁷³⁾.

لا يقتصر إيمان الحبابي على ما هو روحي ديني فقط، بل يتفائل كذلك بإبداعات العقل والآمال المنشودة على الإنسان، الذي يتوجب عليه أن يسعى إلى «بناء المُستقبل والغد، والغد المؤمل فيه أن يكون أكثر إنسانية وحرية وعدالة»⁽⁷⁴⁾. وهو ما الحلم الذي يقتضي توفر مجموعة من القنوات الصريحة والضمنية، منها⁽⁷⁵⁾:

- الإيمان بقيم المحبة والتواصل والتعاون والانفتاح.
- الإيمان بأهمية رسالة المثقف في المُجتمع، وبدوره التنويري النهضوي.

(69) المصدر نفسه، ص 80.

(70) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(71) المصدر نفسه، ص 85.

(72) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(73) المصدر نفسه ص 04.

(74) عبد الرزاق الدواي، محمد عزيز الحبابي مسار في الفكر والحياة، مرجع سابق ص 34.

(75) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

- الإيمان بالتقدم، وبإمكانية التحرر التدريجي والارتقاء نحو الأفضل.
- الإيمان بالعقل والعقلانية.
- الإيمان بالقيمة الكبرى للبعد الديني والروحي في حياة الإنسان.

يتضح من خلال القناعات السالفة، أن تحقق سعادة الجماعة السياسية، واستقرارها، لا يمكن أن يتم بمعزل عن نشر قيم الصداقة، خاصة صداقة الفضيلة مع ترسيخ مبادئ التواصل، والانفتاح، وجعل الغيرية قاعدة أساسية لبناء العلاقات الإنسانية، وهي الرهانات التي ينبغي أن يبتها المثقف في رسالته، التي ينبغي أن تساهم في تنوير ونهضة المجتمع. لكن لا تُحقق هذه الرسالة غاياتها في ظل سيادة الأفكار المناقضة للتقدم والرافضة لإبداعات العقل ولكل مظاهر العقلانية.

إن التجربة الوجودية للإنسان، تجربة غنية وشمولية تستمد قيمتها من العناصر المشكلة لها، والتي تتأرجح بين عناصر العقل النظري العلمي؛ المنتج للحقيقة في طبيعتها الصورية، والمساهم في تقدم العلوم وتطور التقنية، وبين عناصر المكون الإيماني/ الروحي، الذي يضيف المعنى على حياة الإنسان ويؤنسها ويخلصها من صوت الغريزة ومن النزعات الأنانية الإقصائية من خلال ترسيخ قيم الصدق والتضامن، ويطبّع المجتمع على الاعتراف بقيمة الجوانب الروحية ودورها في إضفاء المعنى على حياة الإنسان.

خاتمة:

ترتبط إشكالية الفلسفة والقيم في متن الحبابي بمفاهيم أخلاقية، وسياسية لها عمق تاريخي ضارب في القدم، لكنها مُنفتحة في نفس الوقت على كل المتغيرات المادية والمعنوية للعصر، لذلك فرضت علينا الإشكالية السالفة ضرورة مقارنة الأسس المفاهيمية؛ التي تنبني عليها النظرة الأخلاقية للحبابي من: قيم، وصدق، وفضيلة، وإيمان، وتضامن، وغيرية؛ حيث أعاد الرجل المسألة النظرية لمفهوم القيم في الجزء الأول من كتابه «دفاتر غدوية» من خلال وقوفه عند حُدود المقاربات الأخلاقية المعاصرة، التي قعدت لقيم مُفهرسة على معايير مُغلقة تُساهم في إقصاء الآخر المُختلف في الدين واللون والعرق، وقدمت تبريرات مُتعددة تُسوِّغ انتشار الكذب، وتتطبع معه وتتسامح مع الأنانية وتعتبرها نظيرًا للتطور والتفوق، وتُبرر المزاحمة باسم الحرية.

ويمكننا الجزم بأن الغاية الأساسية للمواقف الأخلاقية التي بلورها الفيلسوف الشخصاني محمد عزيز الحبابي، هي التنظير لمجتمع يُحقق الانسجام بين الأفراد، بغض النظر عن خلفياتهم المعرفية

والدينية، حيث أقرَّ الحبابي بدور الدين وبأهميته في المجتمع، وأكد على تكامله مع العلم والعقلانية، كما راهن على أنسنة العالم واعتبر أن الشروط اللازمة لتحقيق ذلك المبتغى هي القضاء على « كل ما يسهم في جعل الإنسان ذنباً أمام الإنسان، فعلى الجميع، مهما اختلفت الديانات والفكرولوجيات، والأجناس، والألوان، والألسنة، والثقافات، أن يعمل على أن يكون الإنسان أخاً للإنسان، فبدون ذلك، لا حضارة، ولا قيم شمولية، ولا إيماناً خالصاً، ولا معرفة نافعة، فلن ينتصر الإنسان على الأزمات إلا عندما يقضي على مجتمع الذئاب»⁽⁷⁶⁾.

وعلى ضوء ما تمت مناقشته في هذه الورقة، لا بُدَّ من تسجيل بعض الخلاصات؛ التي من شأنها أن تكون مُنطلقاً لبحوث مستقلة حول «مفهوم القيم في الفكر الفلسفي الإسلامي»، ويُمكن إيجاز أهم الخلاصات، التي توصلنا إليها في هذه الورقة في النقاط التالية:

- للأزمات الأخلاقية المعاصرة عدة مظاهر؛ فردية، وجماعية.
- يعيش المجتمع المعاصر على وضع مفارقة صادمة، يحكم تطور شروط عيشه المادية، وانحصار مقوماته الرمزية والروحية.
- حتَّى الحبابي على ضرورة تجاوز النزعات التجزيئية المُفتعلة للثنائيات بين الثقافات.
- إلحاح الحبابي على ضرورة إعادة الاعتبار للقيم الإنسانية النبيلة، وجعلها الأساس الذي تنهل منه مجمل ممارسات الإنسان.
- التحريض على ضرورة تقدير القيم، وتثمينها، وترسيخها على مستوى الخطاب والممارسة.
- لا يمكن القضاء على أزمة القيم، دون امتلاك مقومات تشخيصها.
- للإيمان دور أساسي في حياة الإنسان؛ فهو وحده الكفيل باحتضان القيم الإنسانية الشمولية وتنميتها.
- في غياب الإيمان لن تتجذر القيم الإنسانية النبيلة، وستظل خاضعة لتقلبات السوق السياسي والاقتصادي.
- الإيمان بالخالق مُلزم للإيمان بالإنسانية.

(76) محمد عزيز الحبابي، أزمة القيم، مصدر سابق، ص 86.

قائمة المصادر والمراجع:

- أوزي، أحمد وآخرون، المعجم الفلسفي للمتعلمين والمتعلمات بالتعليم الثانوي، منشورات مجلة علوم التربية، مطبعة النجاح الجديدة، المغرب، ط1، 2018.
- بوعود، أحمد، الأخلاق والإيمان في فلسفة محمد عزيز الحبابي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط1، 2021.
- بورقية، رحمة وآخرون، التقرير لتركيب للبحث الوطني حول القيم، 50 سنة من التنمية البشرية RDH5، الرباط، 2006.
- بودون رايمون وبوريكو فرانسوا، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة الدكتور سليم حداد، ديوان المطبوعات الجامعية، منشورات مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط2، 2007.
- الجابري، محمد عابد وآخرون، دراسات مغربية مُهداة إلى المُفكر المغربي محمد عزيز الحبابي، منشورات جمعية البحث في الآداب والعلوم الإنسانية، المركز الثقافي العربي، طبعة مزيّدة ومنقحة، 1987.
- الحبابي، محمد عزيز، دفاتر غدوية، الدفتر الأول، أزمة القيم، منشورات، دار المعارف، القاهرة، 1991.
- سبيلا، محمد وآخرون، موسوعة المفاهيم الأساسية في العلوم الإنسانية والفلسفة، منشورات المتوسط، ميلانو/إيطاليا، ط1، 2017.
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية، دار الكتاب اللبناني، بيروت ط1، 1973.
- كانط، إيمانويل، ثلاثة نصوص، تأملات في التربية، ما هي الأنوار؟ ما التوجه في التفكير، تعريب وتعليق محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، تونس، ط1، 2005.
- كمال، عبد اللطيف وآخرون، محمد عزيز الحبابي الشخصية والغدية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط1، 2015.

Arabic References:

- Ūzī, Aḥmad wa-ākharūn, Al-Mu‘jam al-falsafī lil-muta‘allimīn wālmṭ‘līmāt bi-al-ta‘līm al-thānawī, Manshūrāt Majallat ‘ulūm al-Tarbiyah, Maṭba‘at al-Najāḥ al-Jadīdah, al-Maghrib, st1, 2018.
- Bū‘ūd, Aḥmad, Al-Akhlāq wa-al-īmān fī Falsafat Muḥammad ‘Azīz al-Ḥabbābī, Dār al-Thaqāfah lil-Nashr wa-al-Tawzī‘, al-Dār al-Bayḍā‘, st1, 2021.
- Būruqayyah, Raḥmah wa-ākharūn, al-Taqrīr ltrkyby lil-Baḥṭh al-Waṭanī ḥawla al-Qayyim, 50 sanat min al-tanmiyah albshytRDH5, al-Rabāt, 2006.
- Bwdwn rāymwn wbwrykw Frānswā, Al-Mu‘jam al-naqdī li-‘līm al-ijtimā‘, tr. al-Duktūr Salīm Ḥaddād, Dīwān al-Maṭbū‘āt al-Jāmi‘iyah, Manshūrāt Majd al-Mu‘assasah al-Jāmi‘iyah lil-Dirāsāt wa-al-Nashr wa-al-Tawzī‘, st2, 2007.
- Al-Jābirī, Muḥammad ‘Ābid wa-ākharūn, Dirāsāt Maghribīyah muḥdah ilā almufkr al-Maghribī Muḥammad ‘Azīz al-Ḥabbābī, Manshūrāt Jam‘iyat al-Baḥṭh fī al-Ādāb wa-al-‘Ulūm al-Insānīyah, al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī, Ṭab‘ah mazīdah wa-munaqqāḥah, 1987.
- Sabīlā, Muḥammad wa-ākharūn, Mawsū‘at al-mafāhīm al-asāsīyah fī al-‘Ulūm al-Insānīyah wa-al-falsafah, Manshūrāt al-Mutawassīṭ, mylānw / Īṭāliyā, st1, 2017.
- Ṣalībā, Jamīl, Almu‘jm al-Falsafī bāl’lfāz al-‘Arabīyah wa-al-Faransīyah wa-al-Injlīzīyah wallātynyh, Dār al-Kitāb al-Lubnānī, Bayrūt st1, 1973.
- Kant, Immanuel, Thalāthat nuṣūṣ, Ta‘ammulāt fī al-Tarbiyah, mā hiya al-anwār? mā al-tawajjuh fī al-tafkīr, ta‘rīb wa-ta‘līq Maḥmūd ibn Jamā‘at, Dār Muḥammad ‘Alī lil-Nashr Tūnis, st1, 2005.
- Kamāl, ‘Abd al-Laṭīf wa-ākharūn, Muḥammad ‘Azīz al-Ḥabbābī al-Shakhṣānīyah wālgh-dyh, al-Markaz al-‘Arabī lil-Abḥāth wa-dirāsāt al-Siyāsāt, Bayrūt, st1, 2015.

المراجع بالإنجليزية:

- E. Kant, Fondements de la métaphysique des mœurs, trad, Victor Delbos, Librairie Delagrave, Paris 1971.
- Jean Pierre Aubin, Dictionnaire encyclopédique de l'éducation et de la formation, Nathan université, Paris 1981.
- Jean jacques Rousseau ; Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, un document produit en version Numérique par Jean-Marie Tremblay, publié dans le site web http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html



OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 2022-8-10

تاريخ القبول: 2023-2-13

فلسفة الفعل ونظرية العادة التاريخية عند المتكلمين، وتطبيقاتهما في مبحث النبوات: الفخر الرازي أنموذجاً

محمد عبيدة⁽¹⁾medabayda51@gmail.com

ملخص:

يسعى هذا البحث إلى النظر في الأسس المعرفية لبعض الأدلة الكلامية على وحيانية القرآن الكريم وكونه نصاً ذا طبيعة إلهية، وهي الأسس المرتبطة بفلسفة الفعل عند المتكلمين، إذ تنبني معالجتهم على تحليل الأفعال الإنسانية وشروط قيامها، ومن ثم تحليل أفعال المجتمعين المكي والمدني، وفئات هذين المجتمعين، واستخلاص أن أفعال مختلف فئات هذين المجتمعين لا يمكن أن تفهم وتفسر تفسيراً عقلانياً إلا بالإقرار بكون القرآن وحياً إلهياً لا إنتاجاً بشرياً خالصاً. وفي حال عدم الإقرار بهذه القضية، فإن معرفتنا بالأفعال الإنسانية، وبالكليات والقوانين العامة للسلوك الإنساني، بل وبالتاريخ، تصبح مهددة وغير ذات أساس. ويعتمد هذا البحث مقارنة منهجية تركز على تحليل استدلال الرازي على المصدر الإلهي للقرآن، والحفر عن الأسس المعرفية لتصوره. وقد خلص إلى اعتماد الرازي على أساسين هما: فلسفة الفعل (انبناء الفعل الإنساني على الاعتقادات والاختيارات العقلانية)، ونظرية العادة التاريخية.

الكلمات المفتاحية:

الفعل الإنساني، القصديّة، الاختيار العقلاني، العادة التاريخية، الوحي.

(1) باحث بسلك الدكتوراه- كلية الآداب والعلوم الإنسانية- جامعة عبد المالك السعدي/تطوان (المغرب).

للاقتباس: عبيدة، محمد، فلسفة الفعل ونظرية العادة التاريخية عند المتكلمين وتطبيقاتهما في مبحث النبوات: الفخر الرازي أنموذجاً، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج 7، ع1، 2023، 50-71.

© نشر هذا البحث بموجب ترخيص (CC BY-NC 4.0) المفتوح، الذي يسمح لأي شخص تنزيل البحث وقراءته والتصرف به مجاناً، مع ضرورة نسبته إلى صاحبه بطريقة مناسبة، مع بيان إذا ما قد أُجري عليه أي تعديلات، ولا يمكن استخدام هذا البحث لأغراض تجارية.

OPEN ACCESS

Received: 10-8-2022

Accepted: 13-2-2023



The Philosophy of Action and the Theory of Historical Habit in Theology and their Applications in the field of Prophecies: *Al-Fakhr Al-Razi as a Case Study*

Mohamed Abaida⁽²⁾medabayda51@gmail.com

Abstract:

This paper aimed to peruse the epistemological foundations of some of the theological evidence about the revelation of Qur'an and the fact that it is a text of a divine nature. These foundations are related to the speakers' philosophy of action, which are also based on the analysis of human acts and their conditions of existence. This would lead to the analysis of the actions of the Mecca and Medina communities and their groups in order to conclude that the actions of the different groups of these communities could be rationally understood and interpreted only by acknowledging that the Qur'an is a Divine Revelation and not a pure human product. If this issue is not recognized, our knowledge of human acts, of the laws of human conduct, and indeed of history, becomes threatened and ungrounded. Therefore, this paper adopted a systematic approach that is based on examining and analyzing Razi's inference on the divine source of the Quran, and exploring the epistemological foundations for his perception. The paper concluded that Razi relies on two foundations: the philosophy of action (building human action on rational choices), and the theory of historical habit.

keywords:

Human act, Intentionality, Rational choice, Historical habit, Revelation.

(2PhD Researcher - Faculty of Arts and Humanities - Abdelmalek Saadi University/Tetouan (Morocco).

Cite this article as: Abaida, Mohamed, The Philosophy of Action and the Theory of Historical Habit in Theology and their Applications in the field of Prophecies: Al-Fakhr Al-Razi as a Case Study, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 7, issue 1, 2023 50-71.

© This research is published under an open license (CC BY-NC 4.0), which allows anyone to download, read and use the research for free, provided it is properly acknowledged, indicating if any modification has been made to it. This research shall not be used for commercial purposes.

إشكال الورقة⁽³⁾:

تسعى الورقة إلى الإجابة عن إشكال ارتباط حجج النبوة عند المتكلمين بتصورهم للفعل الإنساني وشروط قيامه. إذ بنوا على هذا التصور موقفهم من فشل قريش في معارضة القرآن، وإبطال دعوى التحدي المعجز، وبنوا على نظرية العادة (تواتر الأفعال واستمرارها على نسق معين) نفي إمكان وقوع المعارضة ونجاحها دون أن تنتشر، وبنوا عليها أيضاً سلامة القرآن من التحريف وانتقاله عبر الأجيال، بصورته الأولى التي ظهر عليها. فكيف نظر المتكلمون إلى مفهوم الفعل الإنساني؟ وما شروط قيامه؟ وما علاقة الفعل بمفهوم العادة الكلامي؟ وكيف استدلوا على إلهية النص القرآني انطلاقاً من مفهومهم للفعل والعادة الإنسانيين؟

0. توطئة:

لا يمكن الشروع في تأويل النص وفهمه والبحث عن مراد المتكلم به قبل التثبت من طبيعته ونوعه؛ إذ هي التي تحدد كيفيات تأويله. وهنا: يأتي علم الكلام ليبرهن -عقلاً- على طبيعة القرآن الإلهية، وعلى كونه معجزاً، وعلى ثبوته وصدق نسبته التاريخية إلى النبي عليه الصلاة والسلام. من هنا، نسعى في هذه الورقة إلى إبراز كيفية معالجة الفخر الرازي لإشكاليين مركزيين: أولهما، كون النص إلهياً في طبيعته، وثانيهما، تكوينه وانتقاله إلينا عبر الزمن وسلامته من التغيير.

ففيما يتعلق بالإشكال الأول -طبيعة النص القرآني-، فإن كل تأويل لنص ما ينطلق من تصور محدد لطبيعة النص المؤول، ذلك أن طبيعته تفرض نمط التعامل معه، وتحدد الاختيار المنهجي الملائم لمقاربه والكشف عن دلالاته ومعانيه. وهذا يعني أن طبيعة النص تُحدّد سلفاً، وتسبق عمليات تأويله وتفسيره؛ وهذا، يكون التأويل متأسساً على رؤية محددة لطبيعة النص. لكن كيف نحدد طبيعة النص؟ ها هنا طريقتان: الأولى، أن تحدد من خلال قائل النص نفسه: أي من خلال حديث المتكلم عن النص، أو حديث النص عن نفسه وتحديد طبيعته وخصائصه؛ وهنا يتم تحليل النص سكونياً، لأجل الكشف عن تصور النص لنفسه. وأما الطريق الثاني، فهو أن يحدد القارئ/ المتلقي طبيعة للنص انطلاقاً من تصور نظري محدد.

(3) « لا يفوتني هنا أن أشكر أستاذي د. محمد الحيرش على توجيهاته القيمة وإرشاداته، فهو الذي نبهني إلى أهمية قراءة موقف الرازي في ضوء الظاهرية »

والرازي ينتهج الطريقة الأولى، فهو يرى أن النص نفسه يتضمن دعوى كونه كلاماً إلهياً، والنبى عليه الصلاة والسلام رفع هذه الدعوى، فبقيت مسألة الفحص العقلي عن صحتها. وتأسيساً على هذا، نسعى هنا إلى الكشف عن تصور الفخر الرازي لطبيعة النص القرآني، وسلامة نقله؛ ويفرض علينا هذا المسعى النظر في الكتب الكلامية للفخر، لفهم تصوره عن الوحي، ولفهم كيفية بنائه لتصوره عنه.

1- فلسفة الفعل ونظرية العادة التاريخية عند الرازي:

قبل الشروع في بيان فحص الفخر عن صحة دعوى طبيعة النص القرآني الإلهية، نرى ضرورة البدء ببيان الأسس المعرفية التي بنى عليها نظره وفحصه. فنقول: إن إشكال الطبيعة الإلهية للقرآن ذو طبيعة تاريخية/اجتماعية؛ إذ لا شك أن النبوة ظاهرة اجتماعية، لأنها تظهر في مجتمع محدد، تحكم أفرادها غايات ومصالح وتطلعات ومخاوف، وهي أيضاً تاريخية، لكونها تعتمد في انتقالها إلى الأجيال أساساً على «الإخبار»، و«النقل»، و«الصدق». وتزداد الروابط بين النبوة والتاريخ بعد انقضاء عصر النبوة، خاصة وأن الأخبار تصبح عرضة للأهواء، ويدخلها الكذب والخطأ والزيادات. ومن ثم، تطلب الأمر بحثاً معرفياً في شروط صحة الأخبار، وتمييز صحيحها من سقيمها، والتأكد من مصداقيتها. وبما أنها حدث تاريخي، ولها ارتباط بالفعل الإنساني، فلا بُدَّ من بيان طبيعة الأفعال الإنسانية، ومجاري العادات، وما يُؤلف من الإنسان. وقد سلك الرازي طرقاً عديدة في إثبات النبوة⁽⁴⁾، لكننا سنقتصر هنا على استدلاله على صحة نبوة محمد عليه السلام انطلاقاً من كون القرآن معجزاً، وكونه كتاباً إلهياً. وهنا بيان بعض هذه الأسس:

1-1- طبيعة الأفعال الإنسانية في التصور الكلامي:

ثمة أمر مهم يلحظه الناظر في الكتب الكلامية، وهو الاستدلال على طبيعة القرآن الإلهية انطلاقاً من تحليل أفعال أفراد المجتمع الذي ظهر فيه الوحي، ودواعيهم ودوافعهم إلى تلك الأفعال. وهنا، يمكن أن يستخلص الناظر أسساً لتصوير الفعل الاجتماعي عند المتكلمين، وكيفية تفسيرهم للأفعال الاجتماعية. وبخصوص الفخر الرازي، يجد الناظر تصوراً للفعل الاجتماعي قائماً على ما يمكن تقريبه

(4) انظر تحليل الباحث أيمن شحادة لهذه المسالك في:

Ayman Shihadeh, The theological Ethics of Fakhr al-Din al-Razi, brill, Leiden-Boston, 2006, p129.

بـ«نظرية الاختيار العقلاني»؛ إذ يحلل الرازي أفعال الأفراد باعتبارها أفعالاً ناتجة عن اعتقادات وقصود وإرادات، سواء أكانت أفعالاً بالإتيان أو التترك، وهي أيضاً أفعال تراعي الشروط والموانع، وتوازن وترجح في حالة التعارض. وهذا التصور يقترب -رغم الفوارق المعرفية في المنطلقات والمسلمات- من التصورات الأساسية لعلم اجتماع الفهم، التي أرساها ماكس فيبر وغيره. ذلك أن فيبر في نظريته عن الفعل الاجتماعي، ميّز بين نوعين من الأفعال:

- أفعال عقلانية غائية: وذلك من خلال توجيه الفعل إلى غرض معين، وبالاستعانة بوسيلة محددة، وأملاً في بلوغ نتائج جانبية بعينها، وهذه النتائج تتعلق بالمصلحة والحاجة. ويقوم في ذلك بالموازنة بصورة عقلانية ما بين الوسيلة والغاية، وكذلك بين الغايات والنتائج المصاحبة، وأخيراً بين الغايات المختلفة فيما بينها.
- أفعال عقلانية قيمية: من خلال الاعتقاد الواعي في قيم أصيلة أخلاقية أو جمالية أو دينية، ومن ثم القيام بأفعال تخدم هذه القيم بغض النظر عن نتائجها⁽⁵⁾.

على أن هذا التمييز -حسب فيبر- يظل نظرياً فقط؛ ففي الواقع، كثيراً ما يتداخل هذان النمطان. والذي يهمنا هنا أن هذا التصور يعطي للمقاصد والأغراض والاعتقادات أهمية بالغة في تفسير الأفعال الاجتماعية وفهمها، خلافاً للتصورات المتأثرة بالنزوع العلمي، وبالتصور العلمي لمفهوم الواقعية التي تلغي من حسابها الاعتقادات والقصود، وتجعل الإنسان خاضعاً لحتميات وقوى خفية، كالظروف الاجتماعية والوعي الزائف في الماركسية، أو اللاشعور في الفرويدية، أو البنى الخفية في البنيوية، يقول ريمون بودون:

«إن مسلمة الواقعية هي نفسها مسلمة المادية في العلوم الطبيعية، أما في العالم الإنساني، فإنهما أبعد ما يكون عن التطابق، ما دامت مقاصد البشر ودوافعهم ومبرراتهم تشكل هي أيضاً جزء من العالم المذكور. لقد تصدرت هذه الترسيمات العامة على اختلافها واجهة العلوم الاجتماعية، أو بالأحرى، الإنسانية، ومارست تأثيراً لا يضاهيه إلا إخفاقاتها المتكررة، ومرد ذلك في جزء منه غير يسير إلى محاولتها تطبيع الشخص الإنساني، مما جعلها تعبر في محاذاة الواقع الذي تسعى إلى استكشافه»⁽⁶⁾.

(5) ماكس فيبر، مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، تر: صلاح هلال، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2011، ص55.
(6) ريمون بودون، أبحاث في النظرية العامة في العقلانية، العمل الاجتماعي والحس المشترك، تر: جورج سليمان، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2010، ص72.

كما يجد هذا التصور أساسه الفلسفي -حديثاً- في مفهوم القصدية، الذي أرسنه الفينومينولوجيا مع هوسرل، الذي سعى إلى تأسيس علم للظواهر، من خلال العودة إلى الذات، وإدراكها للماهيات، والذي عبر عن القصدية من حيث هي توجه نحو العالم والأشياء كما هي معطاة في الوعي. كما نجد تأسيساً لهذا المفهوم في فلسفة اللغة والذهن عند سيرل وغيره -والذي سنعود إليه لاحقاً بإذن الله-. والذي يهمننا هنا أن نفهم التحليل الذي قدمه فخر الدين الرازي للمجتمعين: المكي والمدني، ولفئات هذا المجتمع، وموقفهم من النبوة، وتفسيره لهذه المواقف، واستنتاجه وحيانية القرآن وصدق النبي عليه السلام من هذا التحليل، وذلك من خلال الكشف عن الأساس القصدي الذي بنى عليه الرازي هذا التحليل. وهنا أمران أساسيان بنى عليهما الرازي تحليله: فلسفة الفعل، والخبرة المعرفية الإنسانية، أو ما يسميه المتكلمون بـ«العادة»:

• فلسفة الفعل عند الرازي- قصدية الوعي:

بداية نود الإشارة إلى أمر مهم بخصوص الفعل هنا، وهو أن الرازي يتحدث عن الفعل الإنساني في عالم العيش، عالم الأشياء. لذلك، نرى أنه من الملائم أن نقرأ تصوره في ضوء نظرية «القصدية». والحق أن ثمة دواعي تدفعنا لقراءة هذا التصور في ضوء القصدية؛ منها: أن قصدية هوسرل ترجع في أصولها للفيلسوف الإيطالي الأصل فرنز بينتانو، الذي بدوره أعاد إحياء هذا المفهوم من فلسفة أرسطو. وأيضاً، فيشير الباحث ديرموت موران «Dermot Moran» إلى أن أصل المفهوم مأخوذ من اجتهادات ابن سينا الفلسفية⁽⁷⁾. وقد كان للرازي عناية شديدة بتراث ابن سينا الفلسفي. وبالتالي، فإن للقصدية أساساً مشتركاً بين الرجلين. وعن هذا الاهتمام المشترك بالفلسفة الأرسطية، نشأ سؤال مشترك حول طبيعة الإدراك الإنساني، وعلاقته بالعالم، وطبيعة الوجود، فكل من التراث الكلامي والفلسفي الإسلامي والاتجاه الفينومينولوجي عالج هذا الإشكال، بناء على الأرضية الأرسطية المشتركة، وبناء على الشرط التاريخي الخاص بكل معالجة، وهو ما يجعلنا نحذر من المطابقة التامة وتجنب الإسقاط.

(7) Dermot Moran (2013) Intentionality: Some Lessons from the History of the Problem from Brentano to the Present, International Journal of Philosophical Studies, 21:3, p. 324.

ومن جهة أخرى، فقد أخذ جون سيرل من الفينومينولوجيا مفهوم القصدية ليربط الوعي بالعالم. والقصدية عند هوسرل وفي تطوراتها اللاحقة مع جون سيرل وغيره لا تعني القصد -أي أن نعي شيئاً ما-، بل هي أعم منه؛ إذ تشمل جميع الحالات الذهنية، كالاعتقادات والإرادات والمخاوف والأمال وغيرها⁽⁸⁾... وأهم خاصية للقصدية هي التوجه نحو الأشياء، فالوعي هو وعيٌ بشيء ما. وهذا المفهوم للتوجه نجد نظيراً له عند المتكلمين، وعند الرازي خصوصاً، وهو ما يعبر عنه المتكلمون بمجموعة من المفاهيم الكلامية كـ: «التعلق»، و«النسبة»، و«الإضافة»؛ وحاصلها أن هناك صفات لها تعلق بـ (أو نسبة إلى / أو إضافة إلى) شيء ما؛ فالعلم والقدرة والإرادة لها تعلقات، أي إنها تتعلق بشيء معلوم / مراد / مقدور. يقول الرازي:

«إننا إذا قلنا بإثبات الصفات الحقيقية فنقول: الصفة الحقيقية إما أن تكون صفة يلزمها حصول النسبة والإضافة، وهي مثل العلم والقدرة، فإن العلم صفة يلزمها كونها متعلقة بالمعلوم، والقدرة صفة يلزمها صحة تعلقها بإيجاد المقدور، فهذه الصفات وإن كانت حقيقية إلا أنه يلزمها لوازم من باب النسب والإضافات. أما الصفة الحقيقية العارية عن النسبة والإضافة في حق الله تعالى فليست إلا صفة الحياة»⁽⁹⁾.

فلا يكون العلم خالياً عن المعلوم، أو إرادة خالية عن المراد، أو قدرة بدون مقدور. وبالتالي، فإن العلم/الوعي الإنساني عند المتكلمين قصدي بطبيعته، متجه نحو المعلومات والمقدورات والمرادات. وهنا تتضح صلة مفهوم التعلق بقصدية الوعي عند هوسرل.

• مفهوم الفعل في ضوء القصدية:

لتوضيح مفهوم الفعل عند الرازي؛ نورد نصاً جامعاً له، يَجْمَلُ فيه شروط الفعل الإنساني⁽¹⁰⁾، بحيث يقول:

«لا بد قبل الخوض في المقصود من تقديم مقدمات. المقدمة الأولى: لا شك أن هاهنا مطلوباً ومهروباً... فثبت أنه لا بُدَّ من الاعتراف بوجود شيء يكون مطلوباً لذاته، وبوجود شيء يكون مهروباً

(8) جون سيرل، اللغة والعقل والمجتمع، ترجمة: صلاح إسماعيل، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2011، ص 121.

(9) فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1/114، 2000.

(10) لم ينفرد الرازي بهذا القول، بل استفاده من الفلاسفة، ومن أبي الحسين البصري المعزلي، مع فروق جوهرية بين هذه الأقوال. انظر:

عنه لذاته. المقدمة الثانية: إن الاستقراء دل على أن المطلوب بالذات هو اللذة والسرور، والمطلوب بالتبع ما يكون وسيلة إليهما، والمهروب عنه بالذات هو الألم والحزن، والمهروب عنه بالتبع ما يكون وسيلة إليهما... المقدمة الرابعة: إن القوة الباصرة إذا أدركت موجوداً في الخارج لزم من حصول ذلك الإدراك البصري وقوف الذهن على ماهية ذلك المرئي، وعند الوقوف عليه يحصل العلم بكونه لذيذاً أو مؤملاً أو خالياً عنهم، فإن حصل العلم بكونه لذيذاً ترتب على حصول هذا العلم أو الاعتقاد حصول الميل إلى تحصيله، وإن حصل العلم بكونه مؤملاً ترتب على هذا العلم أو الاعتقاد حصول الميل إلى البعد عنه والفرار منه، فإن لم يحصل العلم بكونه مؤملاً ولا بكونه لذيذاً لم يحصل في القلب لا رغبة إلى الفرار عنه ولا رغبة إلى تحصيله. المقدمة الخامسة: إن العلم بكونه لذيذاً إنما يوجب حصول الميل والرغبة في تحصيله إذا حصل ذلك العلم خالياً عن المعارض والمعاوق، فأما إذا حصل هذا المعارض لم يحصل ذلك الاقتضاء، مثاله إذا رأينا طعاماً لذيذاً فعلمنا بكونه لذيذاً، إنما يؤثر في الإقدام على تناوله إذا لم نعتقد أنه حصل فيه ضرر زائد، أما إذا اعتقدنا أنه حصل فيه ضرر زائد فعند هذا يعتبر العقل كيفية المعارضة والترجيح، فأيهما غلب على ظنه أنه أرجح عمل بمقتضى ذلك الرجحان، ومثال آخر لهذا المعنى: إن الإنسان قد يقتل نفسه وقد يلقي نفسه من السطح العالي، إلا أنه إنما يقدم على هذا العمل إذا اعتقد أنه بسبب تحمل ذلك العمل المؤلم / يتخلص عن مؤلم آخر أعظم منه، أو يتوصل به إلى تحصيل منفعة أعلى حالاً منها، فثبت بما ذكرنا أن اعتقاد كونه لذيذاً أو مؤملاً إنما يوجب الرغبة والنفرة إذا خلا ذلك الاعتقاد عن المعارض. المقدمة السادسة: في بيان أن التقرير الذي بيناه يدل على أن الأفعال الحيوانية لها مراتب مرتبة ترتيباً ذاتياً لزومياً عقلياً؛ وذلك لأن هذه الأفعال مصدرها القريب هو القوى الموجودة في العضلات، إلا أن هذه القوى صالحة للفعل وللتترك، فامتنع صيرورتها مصدرًا للفعل بدلاً عن التترك، وللتترك بدلاً عن الفعل، إلا بضميمة تنضم إليها، وهي الإرادات ثم إن تلك الإرادات إنما توجد وتحدث لأجل العلم بكونها لذيدة أو مؤلمة... فهذا تلخيص الكلام في أن الفعل كيف يصدر عن الحيوان»⁽¹¹⁾.

في هذا النص الطويل للفخر، يعرض الرازي تحليلاً للأفعال الإنسانية وكيفية حصولها. فلكي يقع الفعل من الفاعل، لا بدَّ حسب الرازي من داعٍ يدعوه إلى الفعل، والداعي هنا هو الدافع للفعل، ويقصد به الرغبة الحادثة في نفس الإنسان، وهذا الدافع ناتج من أن للإنسان غايتين: جلب الخيرات والمنافع والملاذات، وتجنب الشرور والمضار. ويبدأ تحليله انطلاقاً من السمة القصدية للوعي، فيبرز أن ثمة أشياء مرغوبة، وأخرى مهروبو عنها. وأن كل مرغوب نريده أو مخوف نتجنبه فإما أن نرغب

فيه لذاته، أو لسبب آخر، ولا يمكن أن تتسلسل الأسباب، فلا بُدَّ من الوصول إلى مرغوب فيه لذاته ومرغوب عنه لذاته. وهذا المطلوب لذاته هو اللذة، والمخوف لذاته هو المضرّة. وينبه الرازي إلى أن الإنسان بوسائله الإدراكية يدرك الأشياء، فيجد إحساساً من بعض هذه المثيرات الواقعة على جهازه الإدراكي، وأماً أو ضرراً من بعضها الآخر، فيحصل مع تصوّره للأشياء تصوّر لكونها نافعة أو ضارة. وبهذا، يحصل عند تصوّره لبعض الأشياء ميلاً إليها، وبعضها الآخر نفوراً عنها. وبهذا، فالداعي إلى طلب الأشياء أو النفور عنها مسبوق بالعلم والتصور: فإذا علم الإنسان أو توهم أن شيئاً ما يؤذيه أو ينفعه، تحركت إرادته نحوه ورغب في الحصول عليه أو اجتنابه. ثم هناك شرط آخر لقيام الفعل الإنساني، وهو القدرة؛ إذ بدونها لا يمكنه القيام بالأفعال، ثم هناك الموانع التي قد تعوق الإنسان عن الفعل وتمنعه، خاصة إذا كان المانع أقوى من قدرته على الفعل؛ ويلخص الرازي هذه النظرية في نص آخر يقول: «وإذا كان الداعي قوياً والمانع زائلاً، كان الفعل به واجب الحصول»⁽¹²⁾. وإجمالاً، فشروط وقوع الفعل عند الرازي هي: المعرفة بالشيء وتصوره، الإرادة، أي حصول الميل/الداعي إليه، ثم القدرة عليه. وباجتماعها يحصل الفعل ويتحقق.

2-1- نظرية العادة التاريخية:

ثمة مفهوم آخر يتعلق بعالم العيش عند الرازي، وهو مفهوم العادة عند المتكلمين؛ والمقصود بها تلك القوانين التاريخية التي ترسخت في الخبرة المعرفية البشرية خلال معاشتها الطويلة لأحوال العمران والاجتماع البشري. فإن الخبرة الإنسانية -من خلال طول معاشتها للتاريخ وأحداثه- شكلت مجموعة من الكليات أو الحقائق التي تمكنها من التعامل مع الأخبار، وهذه الحقائق تستمد قوتها من وقوعها المتكرر إلى الحد الذي يجعلها معتادة للناس، وتصير بذلك قانوناً. يقول هوسرل:

«إن أشياء العالم المحيط الحدسي (مأخوذة دائماً كما هي قائمة بالنسبة إلينا حدسياً في الحياة اليومية، وباعتبارها موجودة فعلياً بالنسبة إلينا) لها، إن جاز التعبير عاداتها بأن تتصرف بكيفية متشابهة في ظروف متشابهة نمطياً. وإذا نظرنا إلى العالم الحدسي ككل، كما يوجد ببساطة، بالنسبة إلينا في وضعيته المناسبة، وجدناه يتوفر هو أيضاً ككل على عاداته، وهي أن يتابع سيره المعتاد كما هو لحد الآن؛ وهكذا،

فإن عالمنا المحيط الحدسي التجريبي يتوفر على أسلوب عام تجريبي. مهما تصورنا المسار المقبل للعالم في مظاهره المجهولة، كما يمكن أن يكون في إمكاناته، فإننا نتمثله ضرورة في الأسلوب الذي يعطى لنا والذي أعطي به لحد الآن. بهذه الكيفية يمكننا أن نجعل الأسلوب العام اللامتغير، الذي يبقى ثابتاً في هذا العالم الحدسي خلال انسياب التجربة الكلية، تيمة. وبذلك بالذات، نرى أن الأشياء والحوادث المتعلقة بها لا تأتي ولا تجري بكيفية اعتباطية، بل إنها مقيدة قبلياً بهذا الأسلوب»⁽¹³⁾.

يلتقي هذا النص لهوسرل مع الإطار العام لتصور المتكلمين عن «العادة»، بل إنه يلتقي معه حتى في التسمية التي تعطي للوعي الإنساني إدراك هذا النظام، الناتج عن التتابع والتكرار، وهو: «العادة»؛ إذ يؤدي هذا التتابع إلى «اعتيادنا» وقوع الأشياء والأحداث على هذه الكيفية والأسلوب. وبهذا، تصبح هذه الكيفية/الأسلوب مسلمة قبلية للفهم والإدراك. وبتطبيق هذا المفهوم على علم التاريخ، فإن أهمية هذه العادات في كونها تصبح معياراً لمحاكمة المرويات والتفسيرات، وبالتالي يصبح أي تفسير تاريخي يتعارض مع ما استقر من مجاري العادات ساقطاً من الاعتبار، والحكم نفسه ينطبق على المرويات المنقولة؛ إذ قبل التحقق من مصداقية النقل، لا بُدَّ من أن يكون الخبرُ ممكنَ الوقوع أصلاً، ولكي يكون ممكنًا، لا بُدَّ أن يكون على وفق العادة الجارية. وبالنظر في البحث التاريخي التراثي، نجد تقريراً مهماً لهذا المبدأ، واشترط تحققه قبل التعامل مع المرويات التاريخية؛ إذ يسبق عملية محاكمة المرويات المفردة والنظر في روايتها وصدقهم. فلا بُدَّ من النظر في إمكان الحدث قبل النظر في صدق نقله؛ فإذا كان الحدث المنقول مستحيل الوقوع أصلاً، كان هذا مغنياً عن النظر في إسناده ورواته ونقلته. يقول ابن خلدون موضحاً هذا الأساس -وهو يسعى إلى حصر دوافع شيوع الكذب في التاريخ:-

«ومن الأسباب المقتضية له أيضاً وهي سابقة على جميع ما تقدّم: الجهل بطبائع الأحوال في العمران، فإن كلَّ حادث من الحوادث، ذاتاً كان أو فعلاً، لا بدَّ له من طبيعة تخصّه في ذاته، وفيما يعرض له من أحواله. فإذا كان السّامع عارفاً بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصّدق من الكذب، وهذا أبلغ في التّمحيص من كلِّ وجه يعرض... وتمحيصه إنّما هو بمعرفة طبائع العمران وهو أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها وهو سابق على

(13) إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية، تر: إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص78.

التمحيص بتعديل الرواة ولا يرجع إلى تعديل الرواة حتى يعلم أن ذلك الخبر في نفسه ممكن أو ممتنع وأما إذا كان مستحيلاً فلا فائدة للنظر في التعديل والتجريح ولقد عدّ أهل النظر من المطاعين في الخبر استحالة مدلول اللفظ وتأويله بما لا يقبله العقل⁽¹⁴⁾.

في هذا النص المهم يحدد ابن خلدون أساسين للتعامل مع المرويات التاريخية للتحقق من مصداقيتها وصحتها التاريخية: فأولاً- لا بُدَّ من التحقق من الإمكان العادي للحدث أو الواقعة التاريخية؛ وابن خلدون هنا ينطلق من مفهوم العادة الذي يبناه أنفًا، ويريد به القوانين والسنن التي تنتظم وفقها الأشياء. وهي قوانين عادية وليست عقلية، والفرق بينهما أن العادة تقبل الخرق في حالة المعجزة، غير أن المعجزة تتطلب بالنسبة إلينا أن تنقل بالتواتر، الذي هو استحالة التواطؤ على الكذب في «العادة». وأما الأحكام العقلية فلا تقبل الخرق مطلقاً. غير أن المعجزة لما كانت حدثاً «استثنائياً» لا يتكرر ولا يحصل إلا في ظروف خاصة على يد أشخاص محدودين -الأنبياء-، فإن العادة تحتفظ بانتظامها واستقرارها واطرادها. وعندئذ، لا يمكن تصديق الأخبار والمرويات التي تزعم انخراق هذه القوانين، ويعطي ابن خلدون مثلاً بمدينة النحاس الأسطورية؛ إذ يستحيل في عادتنا، وفي معرفتنا بطبائع العمران وقوانينه أن توجد مثل هذه المدينة. من هنا فالعلم بطبائع العمران وأحواله وقوانينه يشكل معياراً أساسياً للتأكد من صدق الخبر أو استحالته. ثم يأتي البحث في الرواة وصدق الناقلين بعد التأكد -انطلاقاً من المعيار السابق- من إمكان وقوع الحدث، وعندها ينظر في عدالة الناقلين وصدقهم ونزاهتهم. وبناء على هذا البيان لنظريتي الفعل والعادة، فكيف بنى الرازي عليهما استدلاله على إلهية النص القرآني وكونه معجزاً وغير منقول أو مؤلف من نصوص سابقة؟

2- القرآن وحياً إلهياً:

يجد الناظر في مبحث النبوات في كتب الرازي -وغيره من المتكلمين- حضوراً بارزاً لهاتين النظريتين في إثبات النبوات، وبالتحديد في إثبات نبوة محمد عليه الصلاة والسلام. ففي نهاية العقول للرازي، يردُّ تحليلٌ موسَّعٌ للفخر، لظهور الوحي، ودعوى محمد عليه السلام النبوة أمام قومه، وإعلانه تحديهم بالإتيان بمثل القرآن، أو بعشر سور منه، أو بسورة واحدة. ويتأسس هذا التحليل على شروط قيام الفعل التي بينها في الأعلى، وهي: أولاً: وجود الداعي وتوافره، ثانياً: غياب الصوارف والموانع، ثالثاً:

(14) ابن خلدون، التاريخ، دار إحياء التراث العربي بيروت - لبنان، 1/ 46-48.

وجود القدرة على الفعل، رابعاً: انعدام نقل مساعي العرب في معارضة القرآن، رغم أن العادة تحليل ألا يظهر مثل هذا الفعل لو حصل: «لا سيما والمخبر عنه أمر عظيم، والأعداء متوفروا الدواعي على نقل المعائب والعثرات»⁽¹⁵⁾.

ينطلق الرازي في تحليله من تحديد ثلاث فئات أساسية شكلت مجتمعي مكة والمدينة اللذين ظهر فيهما القرآن: الأولى: فئة المؤمنين والمصدقين بالنبوة؛ والثانية: فئة أهل الكتاب الراضين لها؛ والثالثة: فئة المشركين من أهل مكة والعرب عموماً. وتحليل دواعي هذه الفئات الثلاثة، يستخلص الرازي استحالة أن يكون القرآن مؤلفاً من خلال النقل عن أهل الكتاب، أو بمساعدة أناس آخرين، أو أن يكون من تأليف محمد عليه السلام؛ لأنه – وبالقول بإحدى هذه الفرضيات التفسيرية- سنكون أمام إشكال كبير، وهو سلوك هذه الفئات سلوكاً مضاداً تماماً لدوافعها وأغراضها، وهذا ما يستحيل حصوله -في العادة- من العقلاء والأسوياء. أي إن تصديق الكاذب في دعوى عظيمة الخطر، ويلزم عنها تكاليف شاقة جداً، يستحيل وفق نظرية الاختيار العقلاني صدوره من الإنسان العاقل. وبالنظر إلى هذه الفئات، يمتنع -حسب الرازي- أن يكون القرآن قد نقل عن أهل الكتاب لجملة أمور؛ ففيما يتعلق بالفئة الأولى، وهي الفئة المؤمنة، فمن المستحيل في العادة وطبائع البشر أن يؤمن الجمع الكثير بصدق رجل يعلمون أنه كاذب ونافل، ثم يضحوا بحياتهم وأسرهم وأموالهم في سبيل تصديقه. ولا يمكن أن يقال: إنه نجح في خداعهم، وإخفاء تعلمه للكتابة والقراءة واللغات عنهم، وإخفاء لقاءاته ببعض أهل الكتاب للنقل عنهم، أو إخفاء النصوص التي اعتمدها في النقل، طيلة سنوات نزول القرآن، دون أن يكشفه رجل واحد. ومثل هذا لو حصل، فإنه لا شك سيشتيع وينتشر بين الناس، ويظهر كذبه وزيفه. لكن هذا لم يحصل، فبطل احتمال النقل من هذا الوجه: يقول الرازي:

«لم لا يجوز أن يقال: إنه كان يطالع الكتب أو يترصد ما يسمعه من كلمات الناس، ثم يختار منها أجودها، ثم كان يجمعها ويرتبها قرأناً؟ قلنا: لو كان الأمر كذلك لوجب أن ينتشر فيما بين الناس. ألا ترى أن الكاتب لما قال فتبارك الله أحسن الخالقين، فلما قال له النبي عليه السلام: اكتب فهكذا أنزل، فإن القصة انتشرت وعرفها أصحاب الأخبار، فلو كان الأمر في سائر الآيات كذلك لكان الحال في اشتهاره كالحال في اشتهار تلك القصة»⁽¹⁶⁾.

(15) الرازي، فخر الدين، نهاية العقول، المحقق: سعيد عبد اللطيف فودة، دار الذخائر، بيروت، لبنان، ط1، 2015، 3/356.

(16) نهاية العقول، 3/457.

فالرازي هنا يعطي مثالا من التاريخ عن انتشار رواية ابن أبي السرح -أحد كتاب الوحي- الواردة عند الواحددي في أسباب النزول، حين طابق كلامه الوحي النازل، وارتد بسببها، إذ توهم أن النبي يخلق القرآن. يقول الواحددي:

«نزلت في عبد الله بن سعد بن أبي سرح كان قد تكلم بالإسلام، فدعاه رسول الله ﷺ - ذات يوم يكتب له شيئاً، فلما نزلت الآية التي في المؤمنون: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ﴾ أملاها عليه، فلما انتهى إلى قوله: ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾ عجب عبد الله في تفصيل خلق الإنسان، فقال: تبارك الله أحسن الخالقين، فقال رسول الله ﷺ - «هكذا أنزلت علي»، فشكَّ عبد الله حينئذ وقال: لئن كان محمد صادقاً لقد أوحى إلي كما أوحى إليه، ولئن كان كذاباً لقد قلت كما قال، وذلك قوله: ﴿وَمَنْ قَالَ سَأُنْزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ وارتد عن الإسلام، وهذا قول ابن عباس في رواية الكلبي»⁽¹⁷⁾.

فلو أن جميع كتب الوحي حصلت لهم هذه الوقائع، لارتدوا أيضاً كابن أبي سرح، ولكم بقوا مؤمنين، وذلك لكون النبوة ذات تكاليف على المؤمنين بها؛ إذ تعيد تشكيل حياتهم، وتدفعهم لتضحيات كثيرة، حيث هُددوا وانتزعت منهم أموالهم وهاجروا من ديارهم وفارقوا أهاليهم: «لأنه عليه السلام كلف العرب ترك أديانهم ورياساتهم وأوجب عليهم ما يتعب أبدانهم، وينقص أموالهم، وطالبهم بعداوة أصدقائهم وصداقة أعدائهم بسبب الدين، ولا شك أن في كل واحد من هذه الأمور ما يشق على القلب، لا سيما العرب، مع أنهم أكثر الأمم حمية»⁽¹⁸⁾.

ومثل هذه التضحيات الشديدة يمتنع عادة الإقدام عليها لأجل رجل كاذب، مع غياب المقابل؛ إذ هو رجل ضعيف ومنفرد عن قومه، والقوة الفعلية في المجتمع تقف ضد دعوته. وبالتالي، فإننا عند افتراض أن هؤلاء اطلعوا على النقل أو التأليف وبقوا مؤمنين، فهذا يعني أنهم غير أسوياء أصلاً، وغير عقلانيين في اختياراتهم!

والخلاصة هنا، انطلاقاً من نظرية الاختيار العقلاني التي أشرنا إليها في السابق، فإن الإيمان -في حالة كذب النبي- ليس اختياراً عقلانياً، لكونه سيؤدي إلى خسارة الامتيازات والمنافع الاجتماعية والاقتصادية، لكونه انحيازاً إلى الضعيف ومخالفة الطبقة المهيمنة، وأيضاً، فإن الإيمان سيؤدي إلى مجموعة من المضار، كالطرد والتعذيب والقتل... لكن، بما أن أفراد هذه الفئة كانوا عقلاء، فإنه من الممتنع أن يقدموا على هذا الخيار، ويسلكوا سبيلاً يخالف مراداتهم وغاياتهم، إلا إذا تبين لهم صدق

(17) الواحددي، أسباب النزول، تج: عصام الحميدان، دار الإصلاح، الدمام، السعودية، ط2، 1992، ص220.

(18) نهاية العقول، 3/347.

دعوى وحيانية القرآن، وتيقنوا من أن محمداً فعلاً لم يؤلف القرآن، ولم يؤلفه له غيره، وأنه وحي إلهي. وأما بخصوص الفئة الثانية، وهي فئة أهل الكتاب، فإنه من الممتنع أيضاً في العادة طبائع البشر أن ينقل النبي عن أهل الكتاب، ثم يرميهم بالتحريف ويتهمم بالكفر وخيانة الأمانة، دون أن يفضحوه ويبرزوا كذبه أمام أتباعه؛ ولو فرضنا أن هذا حصل فعلاً، فمن المستحيل أن يظل المؤمنون الجدد على إيمانهم، وهذا ما لم يحصل، فثبت أنهم لم يفعلوا. وإذا ثبت أنهم لم يفضحوه، فهذا يعني أنه لم ينقل عنهم؛ لأنه من المستحيل في ضوء خبرتنا المعرفية وما استقر في مجاري عاداتنا أن لا يفعلوا وهم قادرون على تكذيبه مع عداوتهم الشديدة له:

«أما إخباره عن الغيوب الماضية، فكما ذكره عليه السلام من قصص الأنبياء مع أممهم، نحو قصة موسى وهارون عليهما السلام مع فرعون وما جرى عليه بعد الولادة إلى أن بلغ مبلغ النبوة، وكيفية بعثته... مع أن من المعلوم من حاله عليه السلام أنه ما كان يعرف الكتابة ولا القراءة، ولا تتلمذ لأحد من أهل الكتاب، ثم إنه ذكر هذه التفاصيل الطويلة، ومخالفوه من أهل الكتاب كانوا يسمعون ما يذكره في كتابه ولم ينقل عنهم أنهم خطؤوه في شيء من هذه القصص»⁽¹⁹⁾.

وأما بخصوص الفئة الثالثة، وهي فئة المشركين من أهل مكة، فإنه من الممتنع في العادة أيضاً أن يدعي رجل أنه أُمِّيّ عقوداً من الزمن، ويخفي عنهم تعلمه للغات، وجمعه للمخطوطات والنصوص والكتب، ولقاءاته مع رجال الدين من أهل الكتاب ويتعلم منهم، ثم مع ذلك لا يفضحون أمره ولا يكشفون خداعه لهم. ومن المستحيل أيضاً أن يكون قد وجد فيهم من يعلم هذه القصص وعلمها للنبي عليه الصلاة والسلام؛ إذ لو وجد فيهم من يعلم هذه القصص والأخبار لانهدم مشروع الدعوة في حينه وبطل تصديق المنخدعين به، وهذا ما لم يحصل، فثبت عجزهم عن الإتيان بمثله:

«وإنما قلنا إنهم لم يعارضوا؛ لأنهم لو أتوا بالمعارضة، لكان أشتهارها أولى من إشتهار القرآن؛ لأن القرآن حينئذ يصير شبهة، وتلك المعارضة كالحجة. ومتى كان كذلك، وكانت الدواعي متوفرة على إسقاط آية المدعي، وإبطال رونقه، كان أشتهار المعارضة أولى من إشتهار الأصل، فما لم تشتهر علمنا عدم المعارضة»⁽²⁰⁾.

(19) نهاية العقول، 3/495.

(20) نهاية العقول، 3/374.

يشير الرازي في هذا النص إلى مبدأ مهم جداً من مبادئ المعرفة التاريخية، وهو أن الحوادث التي تتوافر الدواعي على حملها لا بد أن تشتهر وتنتشر؛ لأنه كما بينا أعلاه، لا بُدَّ من حصول الفعل عند توفر الداعي وانتفاء المانع وحصول القدرة، فلما لم يشتهر هذا الخبر، تبين أنه لم يحصل أصلاً؛ لأن حصوله وعدم انتشاره مخالف للعادة الإنسانية الحاصلة في التاريخ.

لكن، قد يعترض معترض على الرازي، ويقول: إن ثمة موانع تحول دون انتشار هذه الأخبار، منها الخوف، ومنها إعدام الوثائق، بإتلاف تلك المحاولات التي عارضت القرآن ونجحت في المعارضة. وهنا، يجيب الرازي عن هذه الاحتمالات انطلاقاً من الحقائق التاريخية الثابتة، فيبرز أن التحدي كان في مكة أولاً، وفي هذه المرحلة كان محمد عليه السلام هو الخائف منهم، وليس العكس، فالقوة كانت مع مخالفه وأعدائه، وكان هو ضعيفاً، وأتباعه كانوا مُستخفين. فلم يكن ثمة خوف يمنع من المحاولة، ولم يكن لمحمد عليه السلام القدرة على إخفاء تلك المحاولات وطمسها، وبالتالي كانت ستنتشر لو حدثت، وهذا ما لم يحصل. وأما بعد الهجرة، فقد كانت مكة مستقلة عن النبي عليه السلام، وكان أعداؤه في مأمن منه، تحت حماية قريش، ولم يكن ليصل إليهم بالأذى، أو ليستطيع منعهم من المحاولة. بل كان أمامهم إيمان آخر، وهو اللجوء إلى البلدان المجاورة التي لم تكن داراً للإسلام حينها، كالعراق والشام وبلاد فارس، وفيها سيجد المعارض الأمن والحماية. وبهذا التحليل التاريخي، يثبت الرازي ضعف هذه الاعتراضات:

«قلنا هذا ضعيف من وجهين: الأول؛ لأنهم لما لم يكونوا خائفين من إظهار الهجاء والشتم والقذف والحرب وادعاء المعارضة بأخبار الفرس، فكيف يقال إنهم خافوا من المعارضة؟ والثاني، أنه عليه السلام مدة بقائه في مكة كان هو الخائف منهم، وبعد الهجرة فإنه لم يملك جملة بلاد العرب، فكان من الواجب أن يعارضوا القرآن في أول الأمر كيف شاءوا وحيث شاءوا، وفي أحوال القوة والتمكن في بلدانهم وبين أعداء الإسلام»⁽²¹⁾.

ومن مظاهر تطبيق نظرية الاختيار العقلاني أيضاً، نجد الرازي يحلل لجوء قريش إلى الحرب بدل المعارضة؛ إذ يرى أن المعارضة أسهل من الحرب وأقل كلفة، و«العاقل» يختار لتحقيق أهدافه أسهل الوسائل وأقلها كلفة، ولما لم يحصل من قريش هذا الاختيار، وهم عقلاء، ولجأوا إلى الأصعب، وهو الحرب، فقد ثبت عجزهم:

(21) نهاية العقول، 3/480.

«قلنا: الشيء إذا كان إلى تحصيله طرق عدة، لكن واحدًا منها يكون أسهلها، فكل من حاول تحصيل ذلك الشيء، ثم علم الطرق الموصلة إليها، وعلم منها ما هو أسهل وأفضى إلى المقصود، فإنه لا بُدَّ وأن يختار في تحصيل ذلك المقصود ذلك الطريق الأسهل الأفضى. ونحن نعلم ضرورة أن أسهل الطرق في دفع من يدعي فضيلة عظيمة معارضتها بمثلها إن كانت المعارضة ممكنة. ونعلم أن هذا العلم الضروري حاصل لكل العقلاء»⁽²²⁾.

وأيضًا، فإن ثمة دافعًا إلى المعارضة أقوى من الدافع إلى الحرب، وهو أن العرب بطبيعتهم قوم محبوبون للفخر، والشرف، وهم شديداً الأنفة والنفرة من إظهار الذل والضعف. ولا يمكنهم في العادة السكوت عن المفاخرة وإثبات الأفضلية، إلا إذا كانوا عاجزين فعلاً:

«فضلاً عن العرب الذين ما خلوا عن ذلك قط؛ لأن عاداتهم جارية بالشعر والتحدي به، والتعارض فيه والتحاكم إلى الحكام في تفضيل بعضه على بعض، ولم نجد أحداً منهم فرغ عند تحدي خصمه له بقصيدة من الشعر إلى سبه وشتمه، بل إلى معارضة ما تمكنه من الشعر، وهذه عادة مستمرة للقوم»⁽²³⁾.

وهنا نجد الرازي يوظف ما يقترب من الفعل العقلاني القيمي الذي أشرنا إليه في الأعلى عند ماكس فيبر، الذي بين فيه أن الإنسان ينجز بعض الأفعال انطلاقاً من كونها تخدم القيم التي يعتقد بها ويدافع عنها. والقيمة التي يحلل الرازي تأثيرها على قريش -والعرب عموماً- هي التحدي والمفاخرة بالشعر، بل والاحتكام إلى النقاد والعلماء بالشعر للفصل بين المتفاحرين والمتنافرين. فلا يعقل أن تهيمن هذه القيمة على أفعال العرب -وكتب الأدب مليئة بأخبار المفاخرات- ثم لا تؤثر عليهم هنا، خاصة وأن القرآن يتحداهم جميعاً ويظهر عجزهم، فالداعي هنا أقوى بكثير.

3- القرآن متواتراً:

بعد أن وظّف الرازي مفهوم العادة لإثبات وحيانية القرآن وإلهيته، انتقل إلى إشكال آخر يتعلق بتاريخ النص القرآني، وحاصله: كيف انتقل النص من عصر النبوة إلى العصور اللاحقة؟ وما مدى صلة النص الذي بأيدينا بالنص الذي نزل؟ وهل بقي سائماً عن التغيير والإضافة والحذف؟ وذلك لأنه

(22) نهاية العقول، 3/471.

(23) نهاية العقول، 3/472.

بدون الإجابة عن هذه الأسئلة، يمتنع تفسير النص والبحث عن مراد قائله؛ إذ قد ننسب إليه مراداً من نص لم يقله. من هنا، تأتي أهمية مسألة التواتر. والتواتر عند المتكلمين نظرية في نقل النصوص والأخبار والأحداث؛ وهي تستند في جوهرها إلى نظريتي الفعل والعادة اللتين أشرنا إليهما في الأعلى. فأمّا انبناء التواتر على نظرية العادة، فيظهر في أهم شروطه: وهو اشتراط أن يكون عدد الناقلين للخبر (النص القرآني) ممن يستحيل في العادة تواطؤهم على الكذب؛ هذا والقرآن نقله أعداد كبيرة من الناس، وهذا العدد الكبير متوافر في كل طبقة إلى زمن النبي عليه الصلاة والسلام. ويشترط في التواتر أيضاً أن يكون خبراً عن محسوس: فلا يمكن أن يقع التواتر على الإخبار بقضية عقلية، والقرآن نص مسموع من النبي عليه الصلاة والسلام، ومكتوب في عهده، فهو إخبار عن/ ونقل لمحسوس. وأما انبناء التواتر أيضاً على نظرية الفعل: فتستند إلى ما تواتر نقله من الأخبار الدالة على توافر دواعي الصحابة وهمهم على حفظ القرآن ونقله؛ يقول الفخر:

«والدليل عليه أننا نعلم -بالضرورة- أن في هذا الزمان لو حاول أحد أن يدخل فيه حرقاً ليس منه، أو يخرج منه حرقاً هو منه، لوقف على موضع الزيادة أو النقصان - كل الصبيان فضلاً عن العلماء. ثم إننا نعلم بالضرورة أن حال الناس في التشدد من المنع من تغيير القرآن في عهد الصحابة إن لم يكن أقوى من حال أهل زماننا فإنه ما كان أقل مما في زماننا، وذلك يقتضي القطع بعدم تطرق التغيير إلى القرآن في جميع الأزمان»⁽²⁴⁾.

وأما عن الاعتراض الشهير، وهو قلة حُفاظ القرآن كاملاً، فيجيب عنه الرازي: «هب أن الذين يحفظون القرآن بالكلية كانوا قليلين؛ إلا أن الذين يحفظون من القرآن مواضع كثيرة كانوا كثيرين، وإذا كان كذلك فلا توجد آية إلا ويحفظها جمع تقوم الحجة بنقلهم، وذلك مما يكفي في المطلوب»⁽²⁵⁾. وأما الاعتراض برواية ابن مسعود الذي أنكر قرآنية المعوذتين: فيجيب عنه الرازي من وجهين: «الأول أنها رواية آحاد، والآحاد لا يغالب التواتر. والثاني: أنها لو صحّت، فإنه «أنكر كونه قرآناً ولم ينكر أنه عليه السلام ذكره وادعى نزوله عليه من قبل الله تعالى، وليس

(24) نهاية العقول، 3/459.

(25) نهاية العقول، 3/459.

كل ما نزل عليه من عند الله وجب أن يكون قرآنًا؛ لأن القرآن بعد كونه نازلًا على الرسول عليه السلام من عند الله يعتبر فيه أحكام آخر حتى يكون قرآنًا»⁽²⁶⁾.

فهنا: يميز الرازي بين نفي تكلم النبي عليه السلام بالنص، وبين نفي قرآنية ما تكلم به النبي عليه السلام؛ وابن مسعود نفى الثاني لا الأول، فهو لم يزعم اختلاق المعوذتين، بل اعتبرهما من دعاء النبي عليه السلام لا أنهما قرآن. وبالتالي، فحتى على ثبوت الرواية، فمصادقية الصحابة ثابتة غير مشكوك فيها. وأما اختلاف المصاحف -خاصة في مسألة الحرف، فيعود الرازي إلى المرويات التاريخية التي اتفقت على وجود ثلاثة مصاحف: مصحف عبد الله بن مسعود، ومصحف أبي بن كعب، ومصحف زيد بن ثابت؛ وبترتيبها التاريخي، اتضح للرازي أن ابن مسعود عرض مصحفه على النبي عليه الصلاة والسلام بمكة، وأبي بن كعب بعد الهجرة، وزيد بن ثابت قبيل وفاة النبي عليه الصلاة والسلام بقليل؛ وبلاستناد إلى التاريخ؛ فإن قراءة ابن مسعود لما كانت بمكة وكان المسلمون قلة، كان سامعوها أقل من قراءة أبي، وكان سامعوا قراءة أبي أقل من سامعي قراءة زيد التي كانت بعد ازدياد عدد المسلمين، وهي التي كان يقرأ بها النبي عليه السلام في آخر حياته، وبالتالي، كانت الأنسب لاختيارها على غيرها؛ يقول الفخر:

«ولا شك أن الحرف كلما كان أكثر استفاضة كان أولى بالقبول، فلأجل هذا اتفقوا على اختيار حرف زيد. ثم إن سائر الحروف -وإن كانت قصة صحيحة- إلا أنهم خالفوا من وقوع الاختلاف في روايات القرآن وخروج القرآن بسبب ذلك عن أن يكون متواترًا فرأوا أن الأصوب حمل الناس على ذلك الحرف، ومنعهم من سائر الحروف... وبعضهم ما رأى بالقراءة بسائر الحروف بأسًا ولا مضرة، فلأجل ذلك تكلم بعضهم على مصحف غيره، وذلك مما لا يقتضي القدح في القرآن»⁽²⁷⁾.

وأما مسألة ترتيب القرآن، فيجيب عنها الرازي بالحجج التالية:

- أن الصحابة خالفوا ترتيب النزول، وليس فيه مصلحة لهم أو مضرة، ولم يكونوا في حاجة إلى مخالفة ترتيب النزول، فكان الأولى الحفاظ على نفس الترتيب، فلما خالفوه علم أنهم أوقفوا على هذا الترتيب ولم يتبعوه.

(26) نهاية العقول، 3/460.

(27) نهاية العقول، 3/462-463.

• أنهم اتفقوا على اعتبار قوله تعالى: «مدهامتان»، و«لم يلد ولم يولد» و«محمد رسول الله والذين معه» كل واحدة آية، وأجمعوا في الوقت ذاته على كون قوله تعالى «أمن الرسول» إلى آخر البقرة آيتين فقط، وآية الكرسي آية واحدة، رغم طول هذه الآيات البالغ، وهذا الإجماع دليل على أن تقسيم الآيات على هذا النحو ليس منهم، بل من النبي عليه السلام: «فلولا أنهم أخذوا القرآن مرتباً من النبي عليه السلام، وإلا لما أجمعوا على هذه التعبدات التي لا يعقل معناها»⁽²⁸⁾.

وبهذا، يسلم للرازي كون القرآن نصّاً إلهياً، وكونه ثابت النسبة على صورته الحالية إلى النبي عليه الصلاة والسلام. وهنا تبدأ مرحلة بناء أطر الفهم ووسائله وآلياته، التي تتلاءم مع طبيعة النص الإلهية، وأيضاً، يصبح من المفهوم لجوء المفسرين إلى آليات تأويلية لا تنطبق على غير القرآن، لخصوصيته من هذه الجهة، كآليات رد المتشابه إلى المحكم، وإشكالات التأويل والتفويض وتقديم العقل على النقل وغيرها. ولهذه الإشكالات مقام آخر.

خاتمة:

سعيينا في هذه الورقة إلى بيان بعض الأسس المعرفية التي أسس عليها المتكلمون نظرهم في الطبيعة الإلهية للقرآن. وقد ركزنا على أساسين: فلسفة الفعل، ونظرية العادة التاريخية. فبخصوص فلسفة الفعل، فقد خلصت الورقة إلى أن المتكلمين في تصورهم للفعل الإنساني وشروط قيامه كانوا ينطلقون من تصور قريب من تصور علم اجتماع الفهم للأفعال الإنسانية، وهو تصور يعطي لل رغبات والقصود دوراً أساسياً في الأفعال الإنسانية، خلافاً للاتجاهات الأخرى التي تجعل الإنسان خاضعاً لبنيات لا شعورية أو حتميات تاريخية أو غيرها. وأما بخصوص نظرية العادة، فقد توصل البحث إلى بيان إمكان الاستفادة من التحديد الذي قدمه هوسرل لمفهوم العادة، بما هي ذلك الانتظام الذي نلاحظه في تجربتنا المعرفية للعالم، وبالتالي نبني أفعالنا وافتراضاتنا وتوقعاتنا، بناء على هذه القوانين التي ترسخت في خبرتنا المعرفية. وقد كان مفهوم المتكلمين قريباً من هذا التصور، حين تحدثوا عن مجاري العادات، وحين جعلوها معياراً لمحاكمة التصورات والأخبار التاريخية. وتطبيق هاتين النظريتين على

(28) نهاية العقول، 3/463.

مجتمع النبوة، خلص المتكلمون إلى سلامة دعوى وحيانية القرآن، وصحة انتقاله عبر التاريخ إلينا. فبخصوص دعوى إلهية القرآن، توصل البحث إلى أن القول ببشرية الوحي أو اختلاقه سيفضي بنا حسب طرح الرازي والمتكلمين عمومًا العجز عن تفسير سلوك المجتمعين المكي والمدني؛ إذ سيظهر سلوكهم منافياً لما تقتضيه اختياراتهم العقلية، ومصالحهم، وهو ما يستحيل من صدوره عن أناس أسوياء/ عقلاء. وأما بخصوص تواتر النص القرآني، فإن رفض القول به سيؤدي إلى هدم الأساس الذي تنبني عليه كل معرفتنا التاريخية، وهو قبول تفسيرات تخالف مجاري العادات، وتخالف انتظام قوانين التاريخ التي ترسخت في خبراتنا المعرفية. وبالتالي، فحسب الرازي، يصير القول بوحانية النص القرآني وتواتره ضرورياً، وإلا بطلت معرفتنا بالفعل الإنساني، وحركة التاريخ.

قائمة المصادر والمراجع:

المراجع العربية:

- ابن خلدون، التاريخ، دار إحياء التراث العربي بيروت - لبنان.
- الواحدي، أبو الحسن، أسباب النزول، تحقيق: عصام الحميدان، دار الإصلاح، الدمام، السعودية، ط2، 1992.
- هوسرل، إدموند، أزمة العلوم الأوروبية، ترجمة: إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1.
- سيرل، جون، اللغة والعقل والمجتمع، ترجمة: صلاح إسماعيل، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2011.
- بودون، ريمون، أبحاث في النظرية العامة في العقلانية، العمل الاجتماعي والحس المشترك، ترجمة: جورج سليمان، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2010.
- الرازي، فخر الدين، مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1.

- الرازي، فخر الدين، نهاية العقول، تحقيق: سعيد عبد اللطيف فودة، دار الذخائر، بيروت، لبنان، ط1، 2015.
- فيبر، ماكس، مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، ترجمة: صلاح هلال، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2011.

Arabic References:

- Ibn Khaldūn, al-Tārīkh, Dār Iḥyā' al-Turāth al-‘Arabī Bayrūt — Lubnān.
- al-Wāḥidī, Abū al-Ḥasan, Asbāb al-Nuzūl, ed. ‘Iṣām al-Ḥumaydān, Dār al-Iṣlāḥ, al-Dammām, al-Sa‘ūdīyah, st2, 1992.
- Husserl, Edmund, Azmat al-‘Ulūm al-‘Urūbbīyah, tr. Ismā‘īl al-Muṣaddaq, al-Munazzamah al-‘Arabīyah lil-Tarjamah, Bayrūt, Lubnān, st1.
- Searle, John, al-Lughah wa-al-‘Aql wa-al-Mujtama‘, tr. Ṣalāḥ Ismā‘īl, al-Markaz al-Qawmī lil-Tarjamah, al-Qāhirah, st1, 2011.
- Bowdown, Raymond, Abḥāth fī al-Nazarīyah al-‘Āmmah fī al-‘Aqlānīyah, al-‘Amal al-Ijtīmā‘ī wālḥs al-mushtarak, tr. Jūrj Sulaymān, al-Munazzamah al-‘Arabīyah lil-Tarjamah, Bayrūt, st1, 2010.
- al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, Mafātīḥ al-Ghayb, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Bayrūt, Lubnān, st1.
- al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, Nihāyat al-‘Uqūl, ed. Sa‘īd ‘Abd al-Laṭīf Fawdah, Dār al-Dhakḥā‘ir, Bayrūt, Lubnān, st1, 2015.
- Fyber, Max, Mafāhīm asāsīyah fī ‘Ilm al-Ijtīmā‘, tr. Ṣalāḥ Hilāl, al-Mashrū‘ al-Qawmī lil-Tarjamah, al-Qāhirah, st1, 2011.

المراجع بالإنجليزية:

- Ayman Shihadeh, The theological Ethics of Fakhr al-Din al-Razi, brill, Leiden-Boston, 2006.
- Dermot Moran, Intentionality: Some Lessons from the History of the Problem from Brentano to the Present, International Journal of Philosophical Studies, 21:3, 2013.
- Deborah L. Black, Intentionality in Medieval Arabic Philosophy, Journal: Quaestio, v.10, 2010.



فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوعي والدراسات الإنسانية

OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 2022-12-24

تاريخ القبول: 2023-2-20

فلسفة السنن الإلهية وتقدم المجتمعات من خلال الوحيين:

دراسة تحليلية في التصور والمنهج

المصطفى الشويخي⁽¹⁾

mostafachouikhi13@gmail.com

ملخص:

يهدف هذا البحث الموسوم بـ "فلسفة السنن الإلهية وتقدم المجتمعات من خلال الوحيين: دراسة تحليلية في التصور والمنهج"، إلى بحث القوانين والطرق العلمية لتقدم أي مجتمع وسبرها، والمبادئ القيمة والمركزات المنهجية لثباته، كما يُعنى باليات تفكيك الأزمات التي تُصيب المجتمعات، وتفسيرها وتعليلها، وإدراك سننها وقوانينها؛ للخروج من هذه الأزمات. كما يحاول الإجابة عن إشكالية المجتمع المثالي الذي يمثل حالة السواء لأي تقدم منشود، ومعالم هذا التقدم والفلسفة التي يتكئ عليها. معتمداً في ذلك منهجاً يتناسب وطبيعة البحث، كالوصف والتحليل والاستنباط. وقد خلص إلى جملة من النتائج منها: أن المجتمع القرآني، هو المجتمع المثالي، وكل مجتمع حاول خرق سنة من السنن الإلهية، فمآله إلى الزوال. وأن تغير الدول والمجتمعات، سنة وقانون إلهي في الكون.

الكلمات المفتاحية:

القرآن، السنة، فلسفة السنن، المجتمعات، التقدم، القانون.

(1) باحث في الدراسات الإسلامية، سلك الدكتوراه، بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس. (المغرب).

للاقتباس: الشويخي، المصطفى، فلسفة السنن الإلهية وتقدم المجتمعات من خلال الوحيين: دراسة تحليلية في التصور والمنهج، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج 7، ع 1، 2023، 72-91.

© نشر هذا البحث بموجب ترخيص (CC BY-NC 4.0) المفتوح، الذي يسمح لأي شخص تنزيل البحث وقراءته والتصرف به مجاناً، مع ضرورة نسبته إلى صاحبه بطريقة مناسبة، مع بيان إذا ما قد أُجرى عليه أي تعديلات، ولا يمكن استخدام هذا البحث لأغراض تجارية.

OPEN ACCESS

Received: 24-12-2022

Accepted: 20-2-2023



The Philosophy of Divine Norms and tRevelations: An Analytical Study of Conceptualization and Methodology

Al Mustafa Al-Shuwaikhi⁽²⁾mostafachouikhi13@gmail.com

Abstract

This study investigated and probed the laws and scientific methods for the progress of any society, the value principles and the methodological foundations for its stability. It also focused on the mechanisms of dismantling, interpreting and justifying crises that afflict societies, as well as identifying norms and laws of crises in order to overcome them. The study also attempted to address the issue of ideal society, which represents a state of normality for any desired progress, and the indicators of this progress as well as the philosophy that underpins it. The study adopted the descriptive, analytical, and deductive method, which is appropriate to the study objectives. The research concluded that the Qur'anic society is the ideal society, and any society, which tries to violate one of the Divine norms is destined to vanish, and that the change of states and societies is a Divine norm and law in this universe.

Keywords:

Quran, Sunnah, philosophy of norms, societies, progress, law.

(2) Researcher in Islamic Studies, PhD, Faculty of Letters and Human Sciences, Sidi Mohamed Ben Abdallah University, Fez. (Morocco)

Cite this article as: Al-Shuwaikhi, Al Mustafa, The Philosophy of Divine Norms and the Progress of Societies through the Two Revelations: An Analytical Study of Conceptualization and Methodology, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V7 issue1, 2023, 72:91.

© This research is published under an open license (CC BY-NC 4.0), which allows anyone to download, read and use the research for free, provided it is properly acknowledged, indicating if any modification has been made to it. This research shall not be used for commercial purposes.

مقدمة:

لما تقاربت المجتمعات جغرافيًا وتعارفت ثقافيًا بفضل ما توصلت إليه من التّقنيات الحديثة، عاد السؤال الذي طالما تطرق له مفكرو الإسلام، للساحة الفكرية، وهو: لماذا تقدم الغرب وتأخر المسلمون؟، أين مكن الإشكال، هل في المخاطب المتلقي، أم في خطاب الوحي؟! غير أن الإشكال -الآن- لم يعد قاصرًا على ذاك السؤال؛ بل تجاوز ذلك إلى النظر في المجتمعات التي ترشّح لتكون نموذجًا يقتدى بها، التي لم تعد تُعلّم معالمها لكثرة عثراتها، وانحطاطها قيميًا. من أجل تصور فلسفة نهوض المجتمعات وسقوطها، والوعي بالمنهج السديد في فهم النصوص وتنزيل التّصورات. وهذا مما اقتضى إعادة طرح السؤال بصيغة أخرى، ليصير السؤال: ما هي فلسفة السنن الإلهية في تقدم المجتمعات؟، وما هو المجتمع النموذج الذي يدعو إليه الوحي؟ ولعل السؤال بهذه الصيغة مُشعرٌ بأن المتلقي أدرك أن الإشكال فيه، وليس في الخطاب؛ لذا يُفترض منه الخضوع والإصغاء لما سيُملَى عليه من سنن الله في تقدم المجتمعات، ونهوضها وسقوطها. وهذا هو مساق فكرة هذه الدراسة التي وسمتها بـ: «فلسفة السنن الإلهية وتقدم المجتمعات من خلال الوحيين: دراسة تحليلية في التصور والمنهج».

مشكلة البحث:

- يسعى البحث إلى معالجة الإشكال الآتي:
- سؤال التصور، وهو: ما هي المعالم والأسس المنهجية التي تتكئ عليها فلسفة سنن تقدم المجتمعات؟
- سؤال النموذج، وهو: ما هو المجتمع المقترح ليكون نموذجًا، ويمثل حالة السواء لأي تقدم؟

الدراسات السابقة:

عندما يقوم الباحث بمسح ببيوغرافي حول ما كتب عن فلسفة السنن الإلهية وتقدم المجتمعات، في الدراسات السابقة، يجد أن الموضوع لم يعطَ حقه من البحث، عدا دراسات عامة اعتنت بالسنن الإلهية تنظيرًا وترغيبًا؛ بل حتى موضوع السنن الإلهية باعتباره علمًا من العلوم الإسلامية لا زال بين مبدئٍ وجزر، بين رافضيٍّ ومؤيدٍ، وهذا ما جعلني أصوّب القلم نحوه؛ بغية البحث من هذه الزاوية المهملة، لحل الإشكال السابق.

بيد أني في هذا الصدد لا بُدَّ أن أعرج على بعض الدراسات التي تناولت الموضوع ولو بشكل عام، أو في مساقات مختلفة، من ذلك «السنن الإلهية في الأمم والجماعات والأفراد في الشريعة الإسلامية» لعبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى 1413هـ - 1993م، وهو من الكتب الأولى الدقيقة الشاملة، في بيان سنة الله تعالى في خلقه، وقد اشتمل على مقدمة وسبعة عشر فصلاً؛ حيث عالج فيه السنن الإلهية بشكل عام، ومن القضايا التي تناولها، سنة الله في الأسباب والمسببات، وسنة الله في اتباع هداة والإعراض عنه، وسنة الله في التدافع بين الحق والباطل، وسنة الله في الفتنة والابتلاء، وسنة الله في الظلم والظالمين، وقانون الاختلاف، وقانون التماثل والأضداد، وسنة الله في الترف والمترفين، و سنة الله في الطغيان والطغاة، وسنة الله في بطر النعمة وتغيرها، وسنة الله في الذنوب والسيئات، وسنة الله في التقوى والإيمان والعمل الصالح، وقانون الاستدراج، وسنة الله في المكر والمكرين، وسنة الله في طلب الدنيا والآخرة، وسنة الله في الرزق، وسنة الله في الفظاظة والغلظة والرفق.. فهذا مجمل ما تناوله. وكتاب «سنن الله في الأمم من خلال آيات القرآن الكريم» -أصله رسالة الدكتوراه- لحسن بن صالح الحميد، إشراف الدكتور ناصر العمر، عام 1414هـ، قامت بنية هذه الدراسة على مقدمة وتمهيد، وأربعة أبواب وخاتمة؛ عالج المؤلف فيها، السنن الإلهية من خلال الآيات القرآنية؛ حيث تناول خصائص سنن الله في الأمم، ومنهج القرآن في عرضها، ثم تحدث عن مجالات سنن الله في الأمم، من ذلك: مجال الحماية والوقاية، ومجال الابتلاء والتمحيص، ومجال التحذير والتهديد، ومجال الجزاء، ومجال الكشف والإبانة، ثم عرج عن آثار رعاية السنن وعواقب الإعراض عنها، ثم ختم بالحديث عن فقه السنن.

وكتاب «مفهوم السنن الربانية»، لرمضان خميس زكي. تقديم: محمد عمارة، مكتبة الشروق الدولية، وهو في مقدمة وأربعة فصول وخاتمة، تناول مفهوم السنن الربانية في اللغة والقرآن والحديث النبوي الشريف، كذا خصائص السنن الربانية، ثم تحدث عن العلاقة بين السنن الكونية والسنن الربانية، ليختتم بمنهجية التعامل مع السنن الربانية.

وكتاب «علم السنن الإلهية من الوعي النظري إلى التأسيس العملي» لرشيد كهوس، وهو من منشورات مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث بدبي /الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى: 1436هـ/2015م. قد اشتمل على تسعة مباحث؛ تناول فيه المؤلف تعريف السنن الإلهية وتأصيلها، ثم بيّن أقسامها وخصائصها وصفاتها، كذا مقاصدها وآثارها، والقواعد الكلية التي تركز عليها، ثم بين الدواعي التي تدعو إلى الاهتمام بالسنن الإلهية، ثم تحدث عن الوعي العملي بالسنن الإلهية في العهد

النبوي، والوعي النظري عند القدامى من علماء المسلمين، ثم انتقل إلى تبين منهج القرآن والسنة وتوضيحه في عرض السنن الإلهية، وختم بعرض نماذج من السنن الإلهية، من ذلك؛ سنة الله في تغيير النعم، وسنة الله في الأسباب والمسببات.

كما هو ملاحظ أنَّ البحث محاولة في الإجابة عن إشكالية محددة، متعلقة بالجانب الإجرائي لتفعيل ما نظر له أصحاب الدراسات التي ذكرتُ وغيرهم، ممن هو متخصص في هذا المجال الدقيق.

منهج الدراسة:

طبيعة هذا البحث اقتضت أن أعتمد المنهج الوصفي؛ لوصف أسباب قيام المجتمعات وأقولها، والمنهج التحليلي؛ لاستنباط واستخلاص القوانين والنواميس المتحركة في المجتمعات؛ تخلفًا وتقدمًا.

خطة البحث:

اشتمل البحث بعد المقدمة على مبحثين. تناول في المبحث الأول مقومات المجتمع المتقدم في القرآن والسنة، من خلال أربع مقومات ودالتين سياقيتين (الإيمانية والإنسانية)، وتناول في المبحث الثاني جدلية الثبات والتغير، تحت عنوان: ثبات السنن وتغير المجتمعات. ثم الخاتمة والتي اشتملت على أهم النتائج والتوصيات.

المبحث الأول: مقومات المجتمع المتقدم في القرآن والسنة

إذا كانت المجتمعات المحسوبة على التقدم كثيرة، وإخفاقاتها وتخلفها في جوانب عديدة، لا يسمح لها بأن تجعل هي الصورة المثال؛ أو النموذج الذي يمكن محاكاته، فما هي صورة المجتمع المتقدم؟ أو بعبارة أخرى ما طبيعة المجتمع المثال؟

إن المجتمع القرآني الذي مثله النبي ﷺ في المدينة، هو المجتمع المثال، وحالة السواء للمجتمع الإنساني عامة؛ لأنه قائم على فلسفة الوحي؛ إذ هو الواضع لمعامله ومقوماته، يقول سيد قطب في بيان واضع سمات ومقومات المجتمع الإسلامي: «الشريعة هي التي صنعت المجتمع الإسلامي، هي التي حددت له سماته ومقوماته، وهي التي وجهته وطورته، ولم تكن الشريعة مجرد استجابة للحاجات المحلية الموقوتة كما هو الشأن في التشريعات الأرضية، وإنما منهاجًا إليها لتطوير البشرية كلها وصياغتها

صياغة معينة، ودفعها إلى أوضاع يتم بها تحقيق المجتمع الإسلامي المنشود...»⁽³⁾. وقبل تحديد مقومات تقدم المجتمع وأسسها، أُبين -بعجالة- المراد بمصطلح: (مقومات المجتمع المتقدم).

أولاً: المقومات: ف«مقوم» مفرد، والجمع مقومون ومقومات؛ وهو مشتق من (قَوَمَ)، ف«القاف والواو والميم أصلان صحيحان، يدل أحدهما على جماعة ناس، وربما استعير في غيرهم، والآخر على انتصاب أو عزم»⁽⁴⁾، والمعنى الثاني لقوم: «قولهم: قام قياماً، والقومة المرة الواحدة، إذا انتصب... ومن الباب: هذا قوام الدين والحق؛ أي: به يقوم»⁽⁵⁾.

يستخلص من نص ابن فارس أن جذر «قوم» اشتمل على مجمل عناصر المجتمع الذي نَصَبُوا إليه، وهي: الإنسان، والإرادة، والزمان والمكان، والعقيدة.

فالمقومات هي التي يركز عليها المجتمع ويقوم بها؛ لكونها من العناصر الأساسية؛ التي تُنْسَبُ في قيامه ووجوده، وفاعليته- من ذاك- مقومات الحياة/الجمال-و- المقومات العمرانية»⁽⁶⁾.

ثانياً: مقومات المجتمع المتقدم: ويراد بها تلك الركائز والأسس؛ التي يقوم عليها المجتمع المتقدم؛ المتاحة من الخبرات العالمية، والمتكئة على السنن الإلهية، والمسترشدة بالقرآن والسنة النبوية، ومن أهم تلك المقومات وأوثقها:

1- المقوم العقدي:

المقوم الأول؛ هو إرساء العقيدة الإسلامية في قلوب الناس؛ ولفظ العقيدة مشتق من فعل [عقد]، ومن مادة أصلية، «العين والقاف والذال أصل واحد يدل على شد وشدة وثوق، وإليه ترجع فروع الباب كلها، من ذلك عقد البناء، والجمع أعقاد وعقود.. وعاقדתه مثل عاهدته، وهو العقد والجمع عقود. قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (المائدة: 2-1)»⁽⁷⁾. وهي ما يؤمن به الإنسان ويعقد عليه قلبه من أمور الدين، فرابطة العقيدة هي الأساس الأول في العلاقة بين الناس، فإن تعارضت أصرة أخرى قدمت العقيدة.

(3) سيد قطب، نحو مجتمع إسلامي، دار الشروق، ط10، (1413هـ-1993م)، ص64.

(4) أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، أبو الحسين، مقاييس اللغة، مادة [قوم]، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، (1399هـ - 1979م)، 5/43.

(5) المصدر نفسه.

(6) أحمد مختار عبد الحميد عمر، بمساعدة فريق عمل، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب - القاهرة، ط1: (1429هـ-2008م)، 3/1879.

(7) مقاييس اللغة، مادة [عقد]، 4/86.

يقول تعالى: «قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِينُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ» (التوبة: 24).

عند التمعن في هذه الآية الكريمة، يتبين كيف أن الأصل العقدي ترجح كفته على سائر العلاقات؛ التي ترتبط بالفرد المسلم: فهذه الآية قدر رسم الله لنا معالم مركزية الإقلاع الحضاري؛ هما خطان: إذا نُظر إليهما من جهة الأفضلية فهما متوازيان لا يلتقيان؛ أي: محبة الله ورسوله، والجهاد في سبيل عقيدة الإسلام فوق كل شيء، وإذا نُظر إليهما من جهة التسخير، فهما متكاملان؛ أي: الأهل والعشائر والأموال والتجارة، هي مسخرة لخدمة ومصلحة العقيدة والذبح عنها.

إن ترسيخ العقيدة في النفوس واستتبائها في المجتمع، هي الأس الذي يقوم عليه المجتمع، لذا كان من أولى أولويات الرسل عليهم السلام في دعواهم، هي تثبيت هذه العقيدة في نفوس أقوامهم؛ فرسالتهم واحدة ونداؤهم واحد: «قَالَ يَاقَوْمُ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ أَفَلَا تَتَّقُونَ» (الأعراف: 65)؛ ولذا مكث النبي ﷺ في مكة ثلاثة عشر عامًا، من أجل غرس عقيدة التوحيد، وتخليص النفوس وتخليتها؛ مما ران عليها من الشراكيات، ومما ترسب في القلوب من رذائل الأخلاق، وفساد الطباع، وتحليتها بإشراقات الإيمان وهداية الإسلام، فبالعقيدة يملك الإنسان الحرية وهي الشرط الأساس في البناء وتحقيق التقدم- كما سيأتي-.

لما ترسخت العقيدة في قلوب الناس، لم تعد تُلمح وتشاهد تلك الجماعات الكثيرة، والطوائف العديدة المتناحرة والمتقاتلة؛ بل صار يُشاهد و«يرى جماعة واحدة تملأ عقيدتها ما كان بينها من فراغ، وتتيح لها غاياتها التي ملأت عليها نفسها أن تنسكب وفق هذا النظام الجديد، في مجتمع جديد وصفوف جديدة»⁽⁸⁾؛ أي: بفضلها تم ردم جدار العصبية، والهرمية الفرعونية، وتحرير الإنسان من عبودية الأوثان والإنسان، إلى عبادة خالق الخلق الواحد الأحد.

فالتوحيد يرفع الإنسان إلى آفاق الحرية، ويجعله لا يخضع إلا لله، ويعرفه بنفسه ومهمته ووظيفته في هذا الكون. فأول ما طلبه النبي ﷺ من الناس لما بعثه الله تعالى في هذه الأمة، هو أن يقول الناس: لا إله إلا الله، ويشهدون أنه رسول الله؛ لأن «أكبر أصول عقيدة الإسلام وحدانية الله تعالى، وأن جميع

(8) فيصل شكري، المجتمعات الإسلامية في القرن الأول: نشأتها، مقوماتها، تطورها اللغوي والأدبي، دار الكتاب العربي بمصر، (1371هـ- 1952م)، ص 32.

المخلوقات من أشرفها إلى أدناها عبده، وإثبات بعثة الرسل وأنهم عبده المكرمون...»⁽⁹⁾، ففي الحديث النبوي، قصر الفلاح على قول: لا إله إلا الله، فالإقرار بهذه الحقيه شرط النجاة والفلاح، قال عليه السلام: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ قُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ تَفْلِحُوا»⁽¹⁰⁾.

1- مقوم الأخوة:

يأتي هذا المقوم كنتيجة للمقوم العقدي، وهو يقوم على دالتين سياقيتين تنتظم فيهما نسقيته؛ الإيمانية والإنسانية، فَلِكَيَّ تتحقق الوحدة والتماسك للمجتمع، وتُعلم تركيبته السننية، وتنقض حواجزه الطبقيّة.. لا بُدَّ من تلك الدوال. والأخوة تعني «أن يعيش الناس في المجتمع متحابين، مترابطين، متناصرين، يجمعهم شعور أبناء الأسرة الواحدة؛ التي يحب بعضها بعضاً، ويشد بعضها أزر بعض، يحس كل منها أن قوة أخيه قوة له، وأن ضعفه ضعف له، وأنه قليل بنفسه كثير بإخوانه»⁽¹¹⁾.

الدالة السياقية الأولى (الإيمان):

إن هذه الدالة هي من أوثق الصلات، ومن أنجع اللقاحات للأدواء الاجتماعية، هي السياق المحقق للاتئلاف والموحد للرؤية والأهداف، فبنية المجتمع إذا تخللتها العقيدة الواحدة، كانت بينة قادرة على الصمود أمام أي ضربات محتملة، وفي هذا السياق يقول المفكر بديع الزمان النورسي: «إن الإيمان بعقيدة واحدة، يستدعي حتماً توحيد قلوب المؤمنين بها على قلب واحد. ووحدة العقيدة هذه، تقتضي وحدة المجتمع. فأنت تستشعر بنوع من الرابطة مع من يعيش معك في طابور واحد، وبالعلاقة صداقة معه، إن كنت تعمل معه تحت إمرة قائد واحد؛ بل تشعر بعلاقة أخوة معه لوجودكما في مدينة واحدة...»⁽¹²⁾.

فالإمام النورسي في هذا النص قد سجّل حكماً نقدياً تعجبياً، مفاده أن المجتمع الذي يؤمن بعقيدة واحدة لا ينبغي أن يكون مشتت الأطراف، متشظياً متناحراً، متصارعاً؛ لأن العقيدة مانعة! قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا﴾ (الحشر: 9).

(9) محمد الطاهر ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، (الشركة التونسية للتوزيع، تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر)، ط2، ص50.

(10) مسند الإمام أحمد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، (مؤسسة الرسالة، ط1: 1421 هـ - 2001 م) رقم الحديث: 31/342، 19004.

(11) يوسف القرضاوي، ملامح المجتمع المسلم الذي ننشده، مؤسسة الرسالة، ص831.

(12) بديع الزمان سعيد النورسي، المكتوبات، ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، دار: شركة سوزلر للنشر، ط6، ص326.

وفي الحديث عن أبي هريرة -رضي الله عنه- قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تحاسدوا، ولا تناجشوا، ولا تباغضوا، ولا تدابروا، ولا يبيع بعضكم على بيع بعض، وكونوا عباد الله إخوانا المسلم أخو المسلم، لا يظلمه ولا يخذله، ولا يحقره التقوى هاهنا» ويشير إلى صدره ثلاث مرات «بحسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم، كل المسلم على المسلم حرام، دمه، وماله، وعرضه»⁽¹³⁾.

الدالة السياقية الثانية (الإنسانية):

وهي سياق عام موجب لائتلاف الناس ومُسالمة بعضهم بعضاً؛ لما تحمله من الصفات والخصائص؛ التي تصدق على البشر جميعاً، فأى عنف واقع، أو متوقع، يحارب بهذا المبدأ. ومن هنا، فإن خطابات الكراهية والعمليات الإجرامية المهددة لأمن المجتمع وتماسكه، تُحارب، ويُعاقب أصحابها أيًا كانت دياناتهم ومرجعياتهم؛ لأن هذا المبدأ يسع الأديمين بألوانهم، وأعراقهم، وجنسياتهم، ومذاهبهم، وأديانهم؛ إذ يُقر بالنوع الإنساني، وهي خاصية يتفق عليها الجميع، يقول تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ طِينٍ﴾ (المؤمنون: 12)، ويقول الطاهر ابن عاشور -رحمه الله- في بيان معنى الإنسان في هذه الآية: «والمراد بالإنسان يجوز أن يكون النوع الإنساني»⁽¹⁴⁾.

2- مقوم المساواة والتضامن:

الإسلام لما جاء لم يفرق بين الإنسان وأخيه الإنسان، وتأسيساً لهذا المبدأ يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات: 13).

فأول أمر يطالعنا في خطاب هذه الآية، لفظ المنادى: «الناس»، على المستوى المنهجي؛ فهو يدل على أن الخير الذي يعقبه يستهدف كل الناس، وعلى المستوى العلمي؛ فهو يدل على أن كل البشر يصدق عليهم لفظ «الناس»؛ وهذه عتبة مهمة، يمكن الاتفاق عليها حتى من قبل من يظن أن عدم المساواة أمر حتمي في الوجود!

الأمر الثاني: وحدة الأصل والخلق؛ فعندما يعي الإنسان أنه مخلوق من قبل الله ﴿إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ﴾، وأنه من أب وهو آدم، وأم وهي حواء، وأن وجوده في شعب من الشعوب أو في قبيلة من القبائل، أو

(13) صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث-بيروت، كتاب الصلة والآداب، باب تحريم ظلم المسلم وخذله واحتقاره ودمه وعرضه وماله رقم الحديث: 2564.

(14) محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، 18/21.

في بلد من البلدان، متباعد جغرافيا ولوناً وثقافة...هو بجعل الله، وأنه مطلوب منه الاقترب والتطلع والتعرف على أخيه الإنسان، والنظر في حاجاته، وأن واضع معيار الأفضلية هو الله، ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾.

فعندما يعي الإنسان هذين الأمرين، يدرك أن سنته تعالى اقتضت أن يكون الناس سواسية، وأي مجتمع حاول خرق هذه السنة، فهو متخلف، وفي طريقه إلى الأفول والزوال؛ لأن هذا هو قانون الله. هذا الانتظام ليس فيه تفریق بين الإنسان مادام إنساناً، ولتوضيح هذه القاعدة أكثر، سأقف قليلاً مع هذه الآية؛ التي ذكرت قبل؛ لتصوّر خارطة الوجود، واستنباط ما اشتملت عليه من السنن، فهي كاشفة عن مجموعة من القوانين الإلهية في الوجود الإنساني وهي كالآتي:

القانون الأول: المائل في لفظ «الناس»، وهو يدل على أن البشر مشتركون في هذه الصفة؛ تمييزاً عن الأجناس والمخلوقات الأخرى؛ التي أوجدها الله بقدرته.

القانون الثاني: تدل عليه جملة «إنا خلقناكم»، وهي تؤشر على أن الموجد الفعلي والحقيقي (لكم) هو الله، وليس أبويكم البيولوجيين.

القانون الثالث: في شبه الجملة «مَنْ ذَكَرَ وَأُنْثَىٰ»، وهي تدل على أن الوجود قائم على مبدأ السببية، فحرف (مَنْ) يدل على سنة الله الجارية في الخلق، لا وجود لولد بدون أب أو أم؛ إلا في السنن الخارقة، كما في وجود عيسى عليه السلام بدون أب وغير ذلك..

القانون الرابع: المائل في جملة (وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا)، وهو يدل على أن مسألة الاختلاف سنة في الخلق، وهو بقصدية التكامل والتعاون، لا التعالي والتقاتل؛ لأنه لا يمكن أن يستقل أحد عن الآخر، بدعوى الأفضلية، أو بالاستغناء، فقوام جسمه لا بُدَّ له من الآخر، وتلبية حاجاته المادية والغريزية والروحية، لا بُدَّ له من الآخر، وهكذا، فهو اجتماعي بالطبع.

القانون الخامس: المركوز في جملة «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ»، وهي تدل على أن ميزان الأفضلية هو التقوى، وهو من عند الله، فلا يجوز للإنسان أن يضع معياراً يفاضل فيه بين الناس، كأن يقدم فلاناً ويحرم فلاناً، ويعطي شخصاً ويحرم آخر، لنسب أو حسب، فالمكانة والدور- حسب هذا القانون- تعطى بالكفاءة والخبرة والمهارة... إن كنا نطمح إلى التقدم، أما في الآخرة فميزانها من وضع وجعل الله.

وبدون استحضار هذه القوانين، يؤدي بالإنسان إلى الهلاك لعدم قدرته على تسخير وتوظيف تلك السنن لمنفعة الإنسان؛ لأن «لإنسان غير المتكافل مع نفسه (غير السوي)، يصعب عليه أن ينظر

للآخرين نظرة سوية، ويمتلك القدرة على التكامل معهم؛ بل لقد تجاوز الأمر في التصور الإسلامي إلى مرحلة أرق من ذلك؛ حيث جعل الإسلام نجاة الفرد مرهونة إلى حد بعيد بنتيجة الآخرين، وربط كمال الإيمان بحب الآخرين...»⁽¹⁵⁾.

3- المقوم الأمني:

لفهم مبدأ الأمن وقيمته، يستلزم وضعه في سياق مقاصد الشريعة؛ حتى تُعلم صورته وتتمايز، وتدرك حيثياته، وتجلي درجاته. ومقاصد الشرع ثلاثة: ضرورة، حاجية، تحسينية، وتنحصر الضروريات في خمسة، يقول الشاطبي: «ومجموع الضروريات خمسة وهي: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل، وقالوا: إنها مراعاة في كل ملة»⁽¹⁶⁾.

والضروريات؛ هي التي تتوقف الحياة عليها، ويستحيل قوامها دونها، «بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدين والدنيا على استقامة؛ بل على تهارج وفساد، وفي الآخرة فوات النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين»⁽¹⁷⁾.

والحاصل أن طبيعة الإنسان تقوم على جسد وروح، واقتضت سنته تعالى أن جعل لكل من الجسد والروح غذاء خاصًا؛ فقوام الروح لا بُدَّ له من الدين، وما فيه من إشراقات إيمانية، تجعل الروح تحيا وتسمو. وقوام الجسم بالأكل والشرب، والابتعاد عما يؤذيه من الأمور الضارة، ولبقاء النوع الإنساني لا بُدَّ من التناسل القائم على الزواج الشرعي، ولتحصيل ذاك لا بُدَّ من المال؛ إذ هو عصب الحياة. فكل ضروري من هذه الضروريات لا يقوم ولا تتحصل غاياته، إلا في ظل الأمن؛ بل هو في ذاته يطلب التأمين؛ حتى يستقيم ما بعده، فإذا لم يؤمن ضروري واحد من الخمسة، وقع التصدُّع في المنظومة كلها؛ إذ المنظومة هندسة قائمة على أسس تستند إليه وهو الأمن.

إذن؛ مقوم الأمن أساس الضروريات، فهو البيئة السليمة لقيام الضروري، وغاياته. ومسألة الأمن، اهتم بها العلماء كثيرًا، قديما وحديثًا، من ذلك؛ أجد أبا الحسن الماوردي في كتابه «أدب الدنيا والدين»، أثناء حديثه عمَّا تصلح به الدنيا وينتظم به عمرائها، يتحدث عن قاعدة مهمة في بيان أن الأمن هو مؤشر من مؤشرات تقدم المجتمعات وتخلفها.

(15) عمر عبيد حسنة، الشاكلة الثقافية: مساهمة في إعادة البناء، المكتب الإسلامي، ط1، (1432هـ-2011م)، ضمن الأعمال الكاملة: 4/101.

(16) أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، 2/20.

(17) الموافقات، المصدر السابق، ص221.

يقول -ﷺ-: «وأما القاعدة الرابعة: فهي أمن عام تطمئن إليه النفوس، وتنتشر فيه الهمم، ويسكن إليه البريء، ويأنس به الضعيف. فليس لخائف راحة، ولا لحاذر طمأنينة. وقد قال بعض الحكماء: الأمن أهنأ عيش، والعدل أقوى جيش؛ لأن الخوف يقبض الناس عن مصالحهم، ويحجزهم عن تصرفهم، ويكفهم عن أسباب المواد التي بها قوام أودهم وانتظام جملتهم؛ لأن الأمن من نتائج العدل، والجور من نتائج ما ليس بعدل»⁽¹⁸⁾.

مفاد هذه القاعدة: أن الأمن العام مشجّع على الفاعلية الاجتماعية، ورافع للهمم الإنسانية، ومذيب للخوف والفرع، وناشر لثقافة العلم والسلم، كما يشترط توفر العدل؛ لأن الأمن لا يتحقق بدون عدل. وفي القرآن آيات عدة عن الأمن وأهميته، من تلكم الآيات قوله تعالى:

- ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمَّا ۖ﴾ (البقرة: 125).
- ﴿فِيهِ ءَايَاتٌ بَيِّنَاتٌ مِّمَّا يُبَيِّنُ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّرَّاسِ ۚ﴾ (آل عمران: 97).
- ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُوْلَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ (الأنعام: 82).
- ﴿فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَىٰ يُوسُفَ ءَاوَىٰ إِلَيْهِ أَبَوِيهِ وَقَالَ ادْخُلُوا مِصْرَ إِن شَاءَ اللَّهُ ءَامِنِينَ﴾ (يوسف: 99).
- ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِنْهَا وَهُمْ مِّنْ فَزَعٍ يَوْمَذِ ءَامِنُونَ﴾ (النمل: 89).
- ﴿أَفَمَن يُلْقَىٰ فِي النَّارِ خَيْرٌ أَمْ مَن يَأْتِي ءَامِنًا يَوْمَ الْقِيَمَةِ ءَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (فصلت: 40).

ومن السنة قوله ﷺ: «عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ، وَالْمُؤْمِنُ مَنْ أَمِنَهُ النَّاسُ عَلَى دِمَائِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ»⁽¹⁹⁾.

إذن؛ فالأمن من أكد الواجبات، وهو مطلب شرعي لتقدم المجتمع وريادته.

المبحث الثاني: ثبات السنن وتغير المجتمعات

بناء على ما تقدم في المبحث السابق، من المقومات الحافظة للبنية الاجتماعية، والناهضة بها- تلك المقومات كانت خريطة واضحة عن الأسس الفلسفية والمنهجية؛ التي ينبغي أن ينطلق منها أى مجتمع

(18) أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشَّهير بالماوردي، أدب الدنيا والدين، دار مكتبة الحياة، 1986م، ص 142.

(19) سنن الترمذي (الجامع الكبير)؛ تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي - بيروت، 1998م، باب ما جاء في أنَّ المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، رقم الحديث: 2627، 4/313.

يروم التقدم، والصعود لمراقي التمدن الحضاري- أشرع في هذا المبحث في بيان طبيعة السنن المتحكمة في المجتمعات، وكيف يكون ثبات السنن شرطاً لصناعة المجتمع النموذج؟!

إن المتأمل في الخلق يلحظ أن الله سبحانه خلق الخلق وفق نظام محكم، لا يحيد قيد أنملة عن المسار الذي رسمه له، وأخضعه لقانون «السببية»؛ حتى تكون الأسباب مفضية لمسبباتها في أي وقت، وفي أي مكان.. واتسام سنن الله بالثبات «هو ما يضفي على هذا العلم موضوعيته، ويجعله ميداناً للبحث والدراسة»⁽²⁰⁾، وثبات السنن الإلهية كما يقول الرازي - رحمه الله - يعني: «أن ما أجرى الله تعالى به العادة لم يتهيأ لأحد أن يقلب تلك العادة»⁽²¹⁾.

والمجتمعات تخضع لتلك السنن وتسير وفقها؛ لكن طبيعتها قائمة على التغير والتحول، يقول ابن خلدون: «اعلم: أن الدولة تنتقل في أطوار مختلفة، وحالات متجددة، ويكتسب القائمون بها في كل طور خلقاً من أحوال ذلك الطور، لا يكون مثله في الطور الآخر؛ لأن الخلق تابع بالطبع لمزاج الحال؛ الذي هو فيه، وحالات الدولة لا تعدو في الغالب خمسة أطوار»⁽²²⁾.

من خلال هذا النص، يتبين أن تغير الدول والمجتمعات سنة وقانون إلهي في الكون، فابن خلدون وهو من أوائل الدارسين الاجتماعيين؛ الذين حاولوا دراسة هذه السنن وفهمها، من خلال مقدمته المشهورة؛ حيث عرض فيها قوانين وسنن تقدم المجتمعات وتخلفها، وفق منهج تجريبي⁽²³⁾!

فالقانون المستخلص من هذا النص هو: أن أي مجتمع، قائم على التغير والتحول، وهذا بالاستقراء وبالنص، يقول تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (الرعد:11). معنى هذا أن التغير حاصل، ومقرر، وحتمي، بغض النظر هل التغير بإرادة الإنسان؛ اختياري، أم قسري إجباري. كون تغير المجتمعات وتحولها خاضع للحتمية السننية، لا يعني إلغاء لإرادة الإنسان؛ لأن السنة التاريخية تجري من تحت يده الإنسان، قال تعالى: ﴿وَأَلَوْ اسْتَقَرُّوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا﴾ (الجن:16)، يقول محمد باقر الصدر في تأويل هذه الآية، والآية التي تقدمت قبل: «انظروا كيف أن السنن التاريخية لا تجري من فوق رأس الإنسان؛ بل تجري من تحت يده...

(20) خليفة خليفة، جامعة الجزائر، السنن الاجتماعية في تفسير المنار) مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في العلوم الإسلامية)، كلية العلوم الإسلامية، السنة الجامعية) م2014-2015م 1435-1436هـ)، 28.

(21) فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، 21/381.

(22) عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، 1/343.

(23) أول من استخدم المنهج التجريبي هم العرب، يقول الدكتور غوستاف لوبون بأن العرب «أدركوا أن التجربة والترصد خير من أفضل الكتب، وعلى ما يبدو من ابتدال هذه الحقيقة، جد علماء القرون الوسطى في أوربة ألف سنة قبل أن يعلموها. ويعزى إلى بيكين.. لكنه يجب أن يعترف اليوم بأن ذلك كله من عمل العرب وحدهم..» (غوستاف لوبون، حضارة العرب، ترجمة: عادل زعيتير، مطبعة عيسى الحلبي وشركاه، ص435).

إذن؛ هناك مواقف للإنسان تمثل حريته واختياره، وتصميمه، وهذه المواقف تستتبع ضمن علاقات السنن التاريخية، جزاءاتها ومعلولاتها المناسبة، فاختيار الإنسان له موضعه الرئيسي في الساحة التاريخية، والنظرية القرآنية لا تفصل الإنسان عن دوره الإيجابي، ولا تعطل فيه إرادته وحرية واختياره، وإنما تؤكد أكثر فأكثر مسؤوليته على الساحة التاريخية»⁽²⁴⁾.

مقتضى كلام باقر الصدر، أن السنة تجري من تحت يد الإنسان، وأن فعله يصير سنة بمجرد فعله، فهو مسؤول وحر وله إرادة، وهي عوامل مفضية لتحقيق السنة؛ لكن الذي ينبغي أن يوضح -هنا- أكثر؛ حتى لا يساء فهم هذه المعادلة: (فعل الإنسان الحر والمسؤول في التاريخ = سنة تاريخية)، هو أنه لا ينبغي أن يفهم من هذا أن الإنسان الحر المسؤول في التاريخ، يُجبر السنة على الوقوع أو التخلف، وإنما المقصود أن الإنسان إذا صدر منه فعل، كالظلم -مثلاً- تحققت سنة الله، وهي إهلاك الظالمين، قال تعالى ﴿فَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ فَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا وَبِئْسَ مُعَذِّبَةٌ وَقَصْرٍ مَّشِيدٍ﴾ [الحج:45].

وفي سياق ثبات السنن واطرادها، يقول عماد الدين خليل موضحاً: «إن أي تأخر أو اهتزاز في نفاذ السنن، سوف يؤول إلى تمييع الحركة التاريخية، وعدم انضباطها جزئياً، وبالتالي سيؤول إلى موقف نقيض لمفاهيم الحق والعدل...ومن أجل أن نطمئن، يبين لنا القرآن في أكثر من موضع ثبات هذه السنن، ونفاذها، وعدم تبدلها أو تحولها، إنها موجودة أساساً في صميم التركيب الكوني، وفي قلب العلاقات المتبادلة بين الإنسان والعالم...»⁽²⁵⁾.

ولبيان هل تحول المجتمعات وتغيرها هو دليل على تطورها وتقدمها، يقول مالك بن نبي: «إن تطور الجماعة يؤدي بها إما إلى شكلٍ راقٍ من أشكال الحياة الاجتماعية، وإما يسوقها على عكس ذلك، إلى وضع متخلف...تكسب الجماعة الإنسانية صفة المجتمع عندما تشرع في الحركة؛ أي: تبدأ في تغيير نفسها من أجل الوصول إلى غايتها. وهذا يتفق من الوجهة التاريخية مع لحظة انبثاق حضارة معينة...»⁽²⁶⁾.

فالأطروحة التي يحاول تأكيدها مالك بن نبي -هنا-، أن التغير والتغيير من صفات أي مجتمع حي، كما أن الحياة لا تعني أنه مجتمع يتسم بالتقدم؛ بل حياة لا غاية لها، ويضيف قائلاً: «أما الجماعات

(24) السيد محمد باقر الصدر، السنن التاريخية في القرآن، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط1، (2011م/1432هـ)، ص75.

(25) عماد الدين خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ، دار العلم للملايين، بيروت، ط3، 1981م، ص109.

(26) مالك بن نبي (ت1973م)، ميلاد مجتمع: شبكة العلاقات الاجتماعية، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر دمشق، ط3، (1406هـ/1986م)، ص18.

الساكنة، فإن لها حياة اجتماعية دون غاية»⁽²⁷⁾، كما أن التطور لا يعني دائماً الازدهار الحضاري، والتمكين النهضوي؛ بل قد يكون سيقاً يسوقها إلى التخلف، والسقوط، وهذا التفريق مهم جداً في هذا الصدد؛ حتى تُعلم العلة الغائية للسنن الاجتماعية، فإن لله قانوناً يحرك هذه المجتمعات؛ راسماً لها معالم النهوض، وشرائط التمكين، فهو الثابت المطرد، وهي المتغيرة المتحولة.

وفي السياق نفسه، يقول عماد الدين خليل: «إن حركة أي جماعة بشرية في التاريخ، ليست اعتباطية، وإنما بما قد ركب فيها من قوى العقل والروح والإرادة... مسؤولية مسؤولية كاملة، خلال حركتها تلك؛ حيث ينتفي العبث واللاجدوى... وحيثما انتفت العلاقة الإيجابية، بين الإنسان والله والعالم، وسيء استخدام الحرية، وضاعت المسؤولية، وانعدم التخطيط المدرك الواعي، وتميعت القيم الأخلاقية... حيثما جاء الجزء الموازي لجنس العمل، وآل بالجماعة البشرية إلى التدهور والتفتت والانهار»⁽²⁸⁾.

فعند الوعي بأن أي حركة، لأي مجتمع في الوجود، إلا وهي تسير وفق سنن الله تعالى، يُتَحَصَّل الفقه السنني، ويُنتقل من تقبل للسنن، إلى تسخير لها، فالواقع لا يمكن التحكم فيه، إلا بفهم هندسة هذا الكون وتَشَكُّلاته، وإدراك قوانين عمل مكوناته؛ من الذرة إلى المجرة، وإدراك سيرورة المجتمعات وصيرورتها.

أمر آخر، وهو أنه إذا كانت للإنسان تلك الحرية؛ التي منحها الله له، فهو مطالب بإحداث التغيير؛ لأن «التغيير هو القانون، وليس الثبات؛ لأنه ليس قضية عرضية طارئة؛ بل هو صفة الحياة»⁽²⁹⁾. ومطالب بدفع قدر الله بقدر الله؛ لأن سنة التدافع شرط في ثبات بنية المجتمع وتقدمه، فإدراكها ووعيمها، يُمكن من القدرة على تسخيرها، يقول عمر عبيد حسنة: «الذي يدرك سنة التدافع والصراع، وأطرافه وميادينه، وأسلحته، ومساراته، يصبح قادراً على حسن تسخير، والفقه بنتائجه...»⁽³⁰⁾.

ذلك؛ ومن حديث القرآن عن هذا القانون، قوله تعالى:

- «سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا» (الأحزاب: 62).
- «فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا» (فاطر: 43).

(27) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع: شبكة العلاقات الاجتماعية، ص 18.

(28) عماد الدين خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ، ص 109-110.

(29) محسن عبد الحميد، منهج التغيير الاجتماعي في الإسلام، شركة الرشد للطباعة والنشر المحدودة، السلسلة البيضاء المجموعة الثانية (، ص 7).

(30) عمر عبيد حسنة، من فقه التغيير ملامح من المنهج النبوي، المكتب الاسلامي، ط 1، (1415هـ/1995م)، ص 90.

• ﴿سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ (الفتح: 23).

من خلال هذه الآيات وغيرها، يتبين أن القرآن يحوّل السنة «إلى دافع حركي دينامي يفرض على الجماعة المدركة الملتزمة، أن تتجاوز مواقع الخطأ؛ التي قادت الجماعة البشرية السابقة إلى الدمار، وأن تحسن التعامل مع قوى الكون والطبيعة...»⁽³¹⁾.

لم يكتف القرآن الكريم في بيان السنن الاجتماعية والتدليل عليها، وتكثيفها فقط؛ بل سرّد نماذج مجتمعية وحالها مع السنن الإلهية، وكيف أهلك الله أعداءه، ونصر أوليائه، ولعل المساحة الكبيرة الواسعة؛ التي أخذها القصص القرآني، كفيلة لتبرير التأكيد القرآني على السنن الإلهية، وأنها ما أخذت تلك المساحة؛ إلا لأمرٍ عظيم. والعلم بالسنن الاجتماعية، والفقه بالآيات الكونية، والوعي بالسياقات القرآنية أثناء عرضها- بوصفها القضية الشرطية لصناعة حضارة أو سقوطها- أمرٌ ضروريٌّ لتوظيفها، ولكي يتحقق الاستخلاف المنوط بها.

الخاتمة:

في ختام هذه الدراسة؛ التي تناولت «فلسفة السنن الإلهية وتقدم المجتمعات من خلال الوحيين (الكتاب والسنة): دراسة تحليلية في التصور والمنهج»، اتضح لنا أن تصور معالم المجتمع النموذجي في القرآن الكريم، أولى الخطوات العلمية نحو المجتمع المثالي، والنظر في التاريخ وفي السنة النبوية، أمرٌ ضروريٌّ لانتقاء المنهج الأنجع في عملية البناء. ومن النتائج والتوصيات التي يمكن أن تسجل في هذا المختتم:

أولاً: من أهم النتائج التي خلص إليها البحث ما يلي:

- المجتمع القرآني الذي مثله النبي ﷺ في المدينة، هو المجتمع المثالي، وحالة السواء للمجتمع الإنساني عامة.

- ترسيخ العقيدة في النفوس واستتبابها في المجتمع، هي الأسس الذي يقوم عليه المجتمع ويقام به؛ لأن الأصل العقدي ترجح كفته على سائر العلاقات، وهو الشرط الأساس في البناء وتحقيق التقدم.

- لتحقيق الوحدة والتماسك في المجتمع، وتعلم تركيبته السنية، وتُنقّض حواجزه الطبقية.. لا بُدَّ من تحقيق مبدأ الإيمان؛ لما له من قدرة على تحقيق الائتلاف وتوحيد الرؤية والأهداف، ولا بُدَّ من

(31) عماد الدين خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ، ص 111.

- تمثل مبدأ الإنسانية؛ لأنه سياق عام موجب لائتلاف الناس ومُسالمة بعضهم بعضاً.
- خطابات الكراهية والعمليات الإجرامية المهددة لأمن المجتمع وتماسكه، يُحارب، ويُعاقب أصحابها أيًا كانت دياناتهم ومرجعياتهم.
- أيّ مجتمع حاول خرق سنة من السنن الإلهية، فهو متخلف، وفي طريقه إلى الأفول والزوال؛ لأن هذا هو قانون الله.
- الاختلاف سنة في الخلق، والقصد منه، التكامل والتعاون، لا التعالي والتقاتل
- لا تقوم الضروريات ولا تتحصل غاياتها، إلا في ظل الأمن، وإذا لم يؤمن ضروري من الضروريات، وقع التصدع في المنظومة كلها؛ إذ الأمن هو البيئة السليمة لقيام الضروريات، وغاياتها.
- تغير الدول والمجتمعات، سنة وقانون إلهي في الكون.
- السنة تجري من تحت يد الإنسان، وفعله يصير سنة بمجرد أن يفعله، فهو مسؤول وحر وله إرادة، وهذه الثلاثة؛ عوامل مفضية لتحقيق سنة الله.
- سنة التدافع شرط في ثبات بنية المجتمع وتقدمه، فإدراكها ووعيمها، يُمكن من القدرة على تسخيرها تسخيرًا حسنًا.

ثانيًا: التوصيات:

- ينبغي عند قراءتنا للنص القرآني وتفسيره، النظر إليه باعتباره نسقًا كليًا، لا آيات مجتزأة من بعضها بعضًا؛ لأن آليات البناء المجتمعي التي تحدث عنها، تُستنبط من خلال نظرة شمولية وتركيبية للنسق المعرفي؛ المبتوث في عموم القرآن.
- تنظيم مؤتمرات وندوات في موضوع علم السنن الإلهية، وبيان خطورة إهماله، وضرورة مباحثاته.
- نداءً للهيئات العلمية وللمختصين، ودعوتهم للاهتمام بالسنن الإلهية تأصيلًا وتطبيقًا.
- تشجيع الطلبة الباحثين الناهيين، في مختلف الجامعات الإسلامية، للاعتناء بهذا المجال، فهو «براديجم» جدير بالدراسة؛ لما له من آفاق بحثية ذات جدوى وراهنية

قائمة المصادر والمراجع:

- الشاطبي، أبو إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: مشهور حسن سلمان، دار ابن عفان، ط1، 1997م.

- البغدادي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري، الشهير بالماوردي، أدب الدنيا والدين، دار مكتبة الحياة، 1986م.
- أبو الحسين مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث- بيروت.
- الشيباني، أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط1، 1421هـ - 2001م.
- أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، أبو الحسين، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ - 1979م.
- عمر، أحمد مختار عبد الحميد، بمساعدة فريق عمل، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب - القاهرة، ط1، 1429هـ - 2008م.
- النورسي، بديع الزمان سعيد، المكتوبات، ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، دار: شركة سوزلر للنشر.
- خليفة، خليفة، السنن الاجتماعية في تفسير المنار (مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في العلوم الإسلامية، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر، السنة الجامعية 2014-2015م.
- قطب، سيد، نحو مجتمع إسلامي، دار الشروق، ط10، 1413هـ - 1993م.
- الصدر، السيد محمد باقر، السنن التاريخية في القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2011م.
- ابن خلدون، عبد الرحمن، مقدمة ابن خلدون، تحقيق خليل شحادة، دار الفكر، ط2، 1988م.
- خليل، عماد الدين، التفسير الإسلامي للتاريخ، دار العلم للملايين، بيروت، ط3، 1981م.
- حسنة، عمر عبید، الشاكلة الثقافية؛ مساهمة في إعادة البناء، المكتب الإسلامي، ط1، 1432هـ - 2011م.
- حسنة، عمر عبید، من فقه التغيير ملامح من المنهج النبوي، المكتب الإسلامي، ط1، 1415هـ - 1995م.
- لوبون، غوستاف، حضارة العرب، ترجمة: عادل زُعَيْتَر، مطبعة عيسى الحلبي وشركاه.
- الرازي، فخر الدين، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1420هـ.
- شكري، فيصل، المجتمعات الإسلامية في القرن الأول: نشأتها، مقوماتها، تطورها اللغوي والأدبي، دار الكتاب العربي بمصر، 1371هـ - 1952م.

- بن نبى؁ مالك؁ ميلاد مجتمعم: شبكة العلاقات الاجتماعية؁ ترجمة عبد الصبور شاهين؁ دار الفكر؁ دمشق؁ ط3؁ 1406هـ- 1986م.

Arabic References:

- al-Shāṭibī, Abū Ishāq, Al-Muwāfaqāt fī uṣūl al-sharī‘ah, Ed: Mashhūr Ḥasan Salmān, Dār Ibn ‘Affān, st1, 1997.
- Al-Baghdādī, Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn Ḥabīb al-Baṣrī, al-shahīr bālmāwrdy, Adab al-Dunyā wa-al-dīn, Dār Maktabat al-ḥayāh, 1986.
- Abū al-Ḥusayn Muslim ibn al-Ḥajjāj, Ṣaḥīḥ Muslim, Ed: Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī, Dār Iḥyā’ al-trāth-byrwt.
- Al-Shaybānī, Aḥmad ibn Ḥanbal, Musnad al-Imām Aḥmad, Ed: Shu‘ayb al-Arnā‘ūṭ-‘Ādil Murshid, wa-ākharūn, Mu‘assasat al-Risālah, st1, 2001.
- Aḥmad ibn Fāris ibn Zakarīyā al-Qazwīnī al-Rāzī, Abū al-Ḥusayn, Maqāyīs al-lughah, Ed: ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Dār al-Fikr, 1979.
- ‘Umar, Aḥmad Mukhtār ‘Abd al-Ḥamīd, bi-musā‘adat farīq ‘amal, Mu‘jam al-lughah al-‘Arabīyah al-mu‘āshirah, ‘Ālam al-Kutub – al-Qāhirah, st1, 2008.
- Al-Nūrsī, Badī‘ al-Zamān Sa‘īd, Almkwtbāt, tr: Iḥsān Qāsim al-Ṣāliḥī, Dār: Sharikat Sūzlar lil-Nashr.
- Khalīfah, Khalīfah, Al-sunan al-ijtimā‘īyah fī tafsīr al-Manār (Mudhakkirah muqaddimah li-nayl shahādat al-mājistīr fī al-‘Ulūm al-Islāmīyah, Kulliyat al-‘Ulūm al-Islāmīyah, Jāmi‘at al-Jazā‘ir, al-Sunnah al-Jāmi‘īyah 2014-2015m.
- Quṭb, Sayyid, Naḥwa mujtama‘ Islāmī, Dār al-Shurūq, st10, 1993.
- Al-Ṣadr, al-Sayyid Muḥammad Bāqir, Al-sunan al-tārīkhīyah fī al-Qur‘ān, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, Bayrūt, st1, 2011.
- Ibn Khaldūn, ‘Abd al-Raḥmān, Muqaddimah ibn Khaldūn, Ed: Khalīl Shihādah, Dār

al-Fikr, st2, 1988.

- Khalīl, ‘Imād al-Dīn, Al-tafsīr al-Islāmī lil-tārīkh, Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn, Bayrūt, st3, 1981.

- Ḥasanah, ‘Umar ‘Ubayd, Alshakl al-Thaqāfiyah; musāhamah fī i‘ādat al-binā’, al-Maktab al-Islāmī, st1, 2011.

- Ḥasanah, ‘Umar ‘Ubayd, min fiqh al-taghyīr Malāmiḥ min al-manhaj al-Nabawī, al-Maktab al-Islāmī, st1, 1995.

- Le Bon, Gustave, Ḥaḍārat al-‘Arab, tr: ‘Ādil zu ‘aytr, Maṭba‘at ‘Īsā al-Ḥalabī wa-Shurakāh.

- Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, Mafātīḥ al-ghayb, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, Bayrūt, st3,

- Shukrī, Fayṣal, al-mujtama‘āt al-Islāmīyah fī al-qarn al-Awwal: nash’atuhā, muqawwimātuhā, taṭawwuruhā al-lughawī wa-al-adabī, Dār al-Kitāb al-‘Arabī bi-Miṣr, 1952.

- Ibn Nabī, Mālik, Milād mujtama‘: Shabakah al-‘Alāqāt al-ijtimā‘iyah, tarjamat ‘Abd al-Ṣabūr Shāhīn, Dār al-Fikr, Dimashq, st3, -1986.



OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 2023-2-27
تاريخ القبول: 2023-3-8

الخلفيات الكلامية في موضوع الأسعار: قراءة في المذهبين المعتزلي والأشعري

ياسين السالمي⁽¹⁾

yassineessalmi@gmail.com

ملخص:

يهدف هذا البحث إلى تسليط الضوء على مسألة "الأسعار" في المذهبين المعتزلي والأشعري، محاولاً الكشف عن السياقات التي ظهرت فيها شبكته المفاهيمية الكلامية والقضايا المرتبطة بها، وتتبع ظروف نشأتها، والأسباب الداعية إلى الكلام فيها، فضلاً عن الكشف عن تأثر طبيعة النظر لهذا المفهوم، بالأصول الكلامية المعتزلية والأشعرية، المرتبطة أساساً بالتعديل والتجوير وأفعال العباد، وقد خلُص البحث إلى: أن المفاهيم الكلامية قد كان لها تأثيرها الواسع في عدد من الموضوعات التي قد تبدو غير ذات صلة بعلم الكلام، كموضوع الأسعار الذي يناقش عادة بوصفه موضوعاً فقهيّاً أو اقتصاديّاً. وأن مفهوم "الأسعار" قد تأثر بالمفهوم الكلي لموضوع العدل، عند المعتزلة والأشاعرة، وقد تمت مناقشته في ارتباطه بمفاهيم جزئية؛ مثل "الوجوب" و"اللطف" و"العوض" و"التوليد" و"الحكمة" و"العادة" و"أفعال العباد".

الكلمات المفتاحية:

الأسعار، الغلاء، الرخص، العدل، المعتزلة.

(1) باحث متخصص في علم الكلام. (المغرب)

للاقتباس: السالمي، ياسين، الخلفيات الكلامية في موضوع الأسعار: قراءة في المذهبين المعتزلي والأشعري، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج 7، ع 1، 2023، 109-92.

© نشر هذا البحث بموجب ترخيص (CC BY-NC 4.0) المفتوح، الذي يسمح لأي شخص تنزيل البحث وقراءته والتصرف به مجاناً، مع ضرورة نسبته إلى صاحبه بطريقة مناسبة، مع بيان إذا ما قد أُجرى عليه أي تعديلات، ولا يمكن استخدام هذا البحث لأغراض تجارية.

OPEN ACCESS

Received: 27-2-2023

Accepted: 8-3-2023



Theological backgrounds on the topic of prices:

Reading in the Mu'tazili and Ash'ari sects

Yassin El-Salmi⁽²⁾yassineessalmi@gmail.com

Abstract:

This study aimed to examine the issue of 'prices' in the sects of Mu'tazili and Ash'ari in an attempt to reveal the contexts of conceptual and theological connotations as well as other issues related to 'prices'. It also aimed to trace how such concepts developed, reasons behind referring to them as well you to reveal the influence of Mu'tazili and Ash'ari theology, which is basically associated with modification, injustice and acts of human beings. The study concluded that theological concepts had a wide impact on a number of issues which might seem irrelevant to theology such as 'prices', being a topic attached to Fiqh and economics. It was also found that the concept of 'prices' was affected by the overall concept of justice, and was discussed as connected to sub-concepts such as 'obligation', 'euphemism', 'compensation', 'generating', 'wisdom', habit', and 'acts of human beings'.

Keywords:

prices, expensiveness, cheapness, justice, Mu'tazila.

(1) Researcher specializing in theology. (Morocco)

Cite this article as: El-Salmi, Yassin, Theological backgrounds on the topic of prices: Reading in the Mu'tazili and Ash'ari sects, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 7, issue 1, 2023: 92-109.

© This research is published under an open license (CC BY-NC 4.0), which allows anyone to download, read use the research for free, provided it is properly acknowledged, indicating if any modification has been made to it. This research shall not be used for commercial.

مقدمة

إذا كان الفقهاء قد ناقشوا مسألة التسعير والاحتكار، وأحكامهما مناقشة فقهية، في إطار المعاملات التي تتعلق بالبيع، فإن المتكلمين لم يغفلوا هذه المسألة، بل ناقشوها أيضاً في إطار مجموعة من المفاهيم الكلامية المرتبطة بها. ومع ذلك فإننا لا نجد دراسات سابقة تحلل هذا الموقف في سياق مقارنة يكشف عن هذه الأبعاد الكلامية وإلى أي مدى شكلت طبيعة النظر في هذا الموضوع. لذلك نشارك الباحثين هذا الموضوع، الذي نحاج فيه أنه بالرغم من كون موضوع الأسعار يبدو في ظاهره موضوعاً اجتماعياً واقتصادياً، إلا أن الأصول الكلامية الكبرى للمتكلمين قد أثرت في طبيعة النظر إليه، وفي تحديد مفاهيمه، والأحكام المتعلقة به.

وقد انتظم الكلام في هذا الموضوع في محورين أساسين؛ الأول لوضع مسألة «الأسعار» في إطارها النظري، والبحث في سياقها التاريخي، شرحنا فيه بإيجاز أهم المصطلحات المرتبطة بالمسألة، لدى المعتزلة، مع بحث السياق التاريخي الذي يمكن أن تكون نشأت فيه. والثاني لبحث تفاصيل المسألة لدى كلٍّ من المعتزلة والأشاعرة، بينا فيها مفهوم «الأسعار» وعلاقته بأصل التعديل والتجوير وخلق الأفعال، وخلاصة اختيارات كل مذهب فيها.

أولاً: الإطار النظري للمفهوم، والبحث في سياقه التاريخي

أ- الإطار النظري للمفهوم

إذا أردنا وضع مفهوم «الأسعار»، وما يرتبط به من المفاهيم المباشرة - أعني مفهومي «الغلاء» و«الرخص» - في إطاره النظري، فإننا سنختار الإطار النظري المعتزلي؛ بحكم أن المذهب المعتزلي أسبق من المذهب الأشعري في الوجود، وكثير من قضايا الأشاعرة إنما هي ردود على الاختيارات الاعتزالية. بناء على ذلك، يمكن القول إن مسألة «الأسعار» تندرج تحت الأصل الثاني من أصول المعتزلة، أعني أصل «العدل». وكما هو معلوم فإن أصل العدل متعلق في جل مباحثه بأفعاله تعالى، وتؤطره ثلاثة مفاهيم كبرى:

1- القبيح: فيقررون أن الله تعالى لا يفعل القبيح، ومن ثم يقولون بأن الله تعالى لا يخلق أفعال العباد، لما تشتمل عليه من القبائح، كما يقررون أنه لا يريد القبائح أيضاً. ومن ثم يفرعون بعض المسائل المندرجة تحت هذا المفهوم، كنفي تعذيب أطفال المشركين في الآخرة، ونفي أن الله يكلف ما لا يطاق لقبح كل ذلك.

2- الحسن: وهنا يتحدث المعتزلة عن حسن بعض أفعاله تعالى، كحسن ابتداء الخلق، وحسن التكليف. وهو ما يجرحهم إلى الحديث عن التكليف وشرائطه...

3- الواجب: وتحت هذا المبحث يقرر المعتزلة أن ما يعلم وجوبه في الحكمة فإنه واجب عليه تعالى. وهنا يناقش المعتزلة الواجبات في حقه تعالى؛ كوجوب اللطف، وما يتفرع عن ذلك من المسائل كمسألة الأصلح، والعوض عن الآلام، وقضية الآجال، والأرزاق، والتسعين.

من خلال هذا الإطار العام يظهر لنا أن المعتزلة يناقشون مسألة «الأسعار» في ارتباطها بجملة من المفاهيم الكلامية، كالواجب، واللطف، والعوض؛ وهو ما يعني أن الفهم الدقيق لهذه المسألة يقتضي منا توضيح المقصود بهذه المفاهيم، قبل الانتقال إلى عرض آراء المعتزلة والأشاعرة في الموضوع. وبناء عليه نقول، مع التنبيه إلى أن ما سنذكره عن المعتزلة إنما هو مذهب جمهورهم بعد استقرار المذهب، وإلا فإن بعض القضايا الدقيقة فيها خلافات جزئية بينهم، لن نطيل بها هذا البحث، حتى لا نخل بالمقصود منه:

أولاً: مفهوم الواجب

يفرّع القاضي عبد الجبار، في كلامه عن حدِّ الواجب، الأفعال الحسنة إلى نوعين⁽³⁾؛ الأول: «ما يعلم من حاله أن فاعله يستحق المدح بفعله، ولا يستحق الذمُّ بألَّا يفعله على وجهه»، والثاني: «ما يستحق الذمُّ بألَّا يفعله على بعض الوجوه»، وهذا هو الواجب، عند المعتزلة، ويدخل فيه ما يستحق الذمُّ بترك عينه، أو ما يقوم مقامه.

بناء على ذلك، وفي علاقة الوجوب بابتداء الخلق والتكليف، يقرر المعتزلة أنه لا شيء من أفعال الله تعالى المبتدأة مما يصح وصفه بالوجوب، بل كل ما يفعله ابتداء فهو نعمة وتفضل وإحسان يستحق به الشكر، ولو لم يفعله لم يستحق الذمُّ، ومن ذلك مثلاً، ابتداء الخلق، فإنهم يقررون أن «خلق العالم بما فيه حسن»⁽⁴⁾، ويستدلون لذلك بأنه «من فعل الله سبحانه، والله تعالى لا يفعل إلا الحسن والحكمة... وأما وجه حسنه فلأنه إحسان وإنعام منه إلى خلقه الذين هم العقلاء المكلفون»⁽⁵⁾. لكن هنا يعترض على المعتزلة بما في العالم من الشوائب والمضار، فيجيب المعتزلة بأنها «وإن كانت مضاراً من

(3) عبد الجبار، الهمداني، المغني في أبواب التوحيد والعدل، 7/14.

(4) محمود، الملاحي، الفائق في أصول الدين، ص251.

(5) نفسه، ص251.

حيث الصورة، فإنها منافع في الحقيقة؛ لأنها منافع دينية، ومصالح للتكليف، وتذكير لعقاب الآخرة، وداعية إلى التوبة...»⁽⁶⁾.

ثم، بعد الخلق، يصير ما يفعله الله تعالى من التكليف ابتداء -وهو داخل في باب الحسن أيضاً- سبباً لوجوب أفعال أخرى، نحو الإقذار والتمكين والإلطاف. وقد تتضمن الألفاف أعواضا فيلترهما أيضاً، وإذا أتى المطيع بالطاعة على الوجه الذي كلف التزم إثابته..⁽⁷⁾

وهذا ما يدعوننا إلى توضيح المفهوم الثاني من المفاهيم المرتبطة بالموضوع: وهو:

ثانياً: مفهوم اللطف⁽⁸⁾

يعرف القاضي عبد الجبار اللطف بأنه «ما يدعو إلى فعل الطاعة على وجه يقع اختيارها عنده، أو يكون أولى أن يقع عنده»⁽⁹⁾.

فالأول: يسمى مصلحة محصلة، وهو ما يختار عنده المكلف الطاعة، ويسمى توفيقاً. أو يختار عنده المكلف ترك القبيح، ويسمى عصمة.

والثاني: مصلحة مقربة، وهو ما يقرب من الطاعة وتقوى دواعيه إليها، وإن كان لا يختارها عنده. ويقابل اللطف عندهم المفسدة، وقد يصفها بعض المعتزلة بأنها «لطف في القبيح»⁽¹⁰⁾.

وبناءً على ذلك يقرر المعتزلة أن «الألفاف في المصالح على ضربين: مصالح في الدنيا، ومصالح في الدين، نحو: الأمراض، والآلام، والمحن، والغلاء..⁽¹¹⁾، وهذا المفهوم الأخير هو المقصود بهذا البحث.

ثالثاً: مفهوم العوض

ثالث المفاهيم الرئيسة في ارتباطها بموضوع البحث، هو مفهوم العوض، الذي يعني «كل منفعة مستحقة، لا على طريق التعظيم والإجلال»⁽¹²⁾، وقد ارتبط أساساً في الفكر الاعتزالي بمفهوم الألم،

(6) نفسه، ص 253.

(7) عبد الجبار، الهمداني، المغني في أبواب التوحيد والعدل، 53/14.

(8) اشتهر المعتزلة بالكلام في اللطف، وقرعوا على القول به جملة من المسائل. وصنفوا فيه مصنفات؛ منها: كتاب «اللطف» لأبي موسى المردار. كما خصَّص القاضي عبد الجبار جزءاً من موسوعته المغني لهذا المفهوم، وهو الجزء الثالث عشر.

(9) عبد الجبار، الهمداني، المغني في أبواب التوحيد والعدل، 9/13.

(10) نفسه، 9/13.

(11) محمود، الملاحى، الفائق، ص 305.

(12) أحمد، ابن الحسين بن أبي هاشم، شرح الأصول الخمسة، ص 494.

فإنه لما كان واقع الحال يشهد بوجود الألم في الكون، وكانت الآلام قبيحة، تعارض ذلك مع قول المعتزلة بأن من عدل الله تعالى ألا يخلق القبيح، فأجابوا بأن الآلام التي يحدثها الله في المخلوق ليست قبيحة، بل هي حسنة⁽¹³⁾. وجهة حسننها أنها:

- إما أن تكون استحقاقاً، كإيلاام المجرم، فتكون عقوبة له، ولطفاً بالمجرم، من حيث تدعوه إلى التوبة، ولطفاً بغيره، من حيث اعتباره به.

- وإما أن تكون غير مستحقة لغير المجرم، فتحسن للعوض، فلا تكون ظلماً، وللاعتبار، فلا تكون عبثاً⁽¹⁴⁾. وقالت المعتزلة إن هذا العوض واجب على الله تعالى.

ولما كانت المصائب، ومنها الغلاء، تلحق المرء بأنواع من الغموم؛ لأنها «في لحوق المشقة تجري مجرى الألم»⁽¹⁵⁾، وجب على الله تعالى العوض، إذا كان سبب الغلاء من جهته، كما سيأتي مفصلاً.

وبهذا نكون قد وضعنا مفهوم «الغلاء»، في إطاره النظري جنباً إلى أهم المفاهيم المرتبطة به مباشرة، وهو ما يمكن أن نلخصه في الجملة الآتية: «قد يكون الغلاء لطفاً يجب فيه العوض».

وبهذا ننتقل إلى النقطة الثانية من هذا المحور، في انتظار مناقشة أكثر تفصيلاً له في المحور الثاني من البحث.

ب- البحث في السياق التاريخي للمفهوم

من العسير جداً على الباحث في التراث الكلامي تحقيق الزمن التاريخي الذي ظهرت فيه كثير من المفاهيم الكلامية، بحكم قلة ما وصلنا من المصادر الكلامية المبكرة، وعليه فكثير من الأحكام المتعلقة بتعيين السياقات التي نشأ فيها المفهوم تبقى نسبية. ذلك ما يمكن أن نؤكد به خصوص مفهوم «الأسعار»، فإنه وإن ارتبط بالمفاهيم السابقة، أعني الواجب، واللطف، والعوض، فإننا لا نجد -على الأقل حتى الآن- إشارات تدل على تخصيصه بالتأليف، في البدايات المبكرة لعلم الكلام، على غرار ما وقع بالنسبة لمسائل أخرى، تناقش تحت الباب نفسه، وقد تم تداولها في نهاية القرن الثاني للهجرة -أو بداية القرن الثالث- كالأرزاق، والأجال، والمملك، باعتبارها قضايا من قضايا اللطف، والأعواض. فقد وجدنا أن النظام (المتوفى في بداية القرن الثالث من الهجرة) ألف «كتاب الأرزاق»⁽¹⁶⁾،

(13) محمود، الملاحبي، الفائق، ص 317.

(14) أحمد، بن يحيى المرتضى، القلائد في تصحيح العقائد، ص 108.

(15) الحسن، ابن أحمد بن متويه، المجموع في المحيط بالتكليف، 3/ 88.

(16) ابن إسحاق، النديم، الفهرست، 1/ 572.

وقبله ألف ضرار بن عمرو (المتوفى في بداية القرن الثالث من الهجرة) -وهو الذي كان معتزلياً ثم خالفهم- كتاب «الأرزاق والملك والأجال والأطفال»⁽¹⁷⁾.

فهل كانت مسألة «الأسعار» تناقش تحت مسألة «الأرزاق» في هذه المؤلفات، باعتبار العلاقة الموجودة بينهما؟

هذا أمر محتمل، غير أن بعض المؤلفات التي وصلتنا، ككتاب المقالات للكعبي (ت. 319هـ)، لم يشير إلى موضوع الأسعار حين تحدث عن الأرزاق⁽¹⁸⁾، ولم يفرد لها بمسألة مستقلة أيضاً. والأمر نفسه يلاحظ على كتاب مقالات الإسلاميين للأشعري (ت. 324هـ)⁽¹⁹⁾، علماً أن الأشعري نفسه ناقش هذه المسألة وتكلم فيها، كما نجده عند ابن فورك (ت. 406هـ) الذي نقل مذهبه فيها تحت فصل في «إبانة مذاهبه في الأرزاق والأسعار وما يتعلق بذلك من الكلام في فروعها»⁽²⁰⁾. فيظهر أن احتمال كون المسألة نوقشت عند النظام وضرار بن عمرو تحت مسألة «الأرزاق»، لا يمكن الجزم به، وإنما هو مجرد احتمال، في انتظار ظهور دليل قاطع يؤكد أو ينفيه.

لكن يبقى أقدم نص صريح وقفنا عليه حتى الآن في تخصيص الكلام في المسألة، ولو بإيجاز، هو عبارة عن فقرة من فقرات «الكتاب الأوسط في المقالات»⁽²¹⁾ للناشئ الأكبر (ت. 293هـ)، مما يدل على أن المسألة كانت تناقش في حدود منتصف القرن الثالث من الهجرة، إذا راعينا سن الناشئ، واعتبرنا أن المسألة كانت تناقش في متوسط حياته على أبعد تقدير.

وإذا لم يكن بأيدينا ما يمكن به الجزم عن الحقبة الدقيقة لتداول هذا المفهوم كلامياً، فإنه لا يمكننا من باب أولى الجزم بالأسباب الباعثة على إيراد هذه المسألة؛ وهل كانت مجرد تفريع نظري لمسائل الأعواض والألطاف، أم بسبب اجتماعي، مثل حصول غلاء فاحش في الأسعار، دعا إلى مناقشة المسألة كلامياً، باعتبارها مسألة ملحة. خاصة أن الغلاء تكرر وجوده في المجتمع الإسلامي، وخاصة في العراق الذي نشأت فيه مدارس الاعتزال، البصرية والبغدادية، كما يتضح من بعض النصوص التاريخية، كمثل الإشارة التي نجدها في تاريخ بغداد، من اشتداد الغلاء فيها في حياة معاوية بن عبيد الله بن يسار الذي توفي في سنة (170هـ) أو (169هـ)⁽²²⁾. ومثل ما يذكره الطبري، عن حوادث سنة (207هـ)،

(17) ابن إسحاق، النديم، الفهرست، المصدر نفسه، 597/1.

(18) أبو القاسم، البلخي، كتاب المقالات ومعه عيون المسائل والجوابات، ص 346.

(19) أبو الحسن، الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص 257.

(20) ابن فورك، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ص 137.

(21) عبد الله، الناشئ، مسائل الإمامة ومقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات، ص 102.

(22) الخطيب، البغدادي، تاريخ بغداد، 259/15.

حيث «غلا السعر ببغداد والبصرة والكوفة»⁽²³⁾، وعن حوادث سنة (260هـ)، حيث اشتد الغلاء في عَامَّة بلاد الإسلام، و«ارتفع السعر ببغداد، فبلغ الكُرُّ الشعير عشرين ومائة دينار، والحنطة خمسين ومائة»⁽²⁴⁾.

فهل يمكن أن يكون أحد هذه الأحداث هو السبب الحامل للمعتزلة على مناقشة الأسعار في علاقتها مع باب العدل؟ هذا محتمل، والذي لا يمكن الجزم به هو تعيين أن واحدًا منها كان هو السبب المباشر لبداية الكلام في موضوع الأسعار، أما القول إن الكلام فيه قد انطلق من الواقع وليس من مجرد التفريعات النظرية المجردة، فهذا مما يمكن للمرء أن يستريح إليه.

وإذا كنا قد انتهينا من وضع مفهوم «الأسعار» في إطاره النظري العام، مع محاولة أولية للكشف عن السياق التاريخي للمفهوم، فلننتقل الآن إلى مناقشة تفاصيل باب الأسعار، وما يرتبط بها من المسائل والقضايا، لدى كل من المعتزلة والأشاعرة.

ثانياً: مسألة «الأسعار» بين المعتزلة والأشاعرة

إذا كنا قد تحدثنا في المحور الأول عن الإطار النظري العام الذي ظهر فيه مفهوم «الأسعار» عند المعتزلة، فإن الحاجة تدعونا في هذا المحور -بحكم الاختلاف الواقع بين المعتزلة والأشاعرة في المسألة- إلى التقديم بالمنطلقات العامة التي تحكمت في اختيارات كل فرقة، والتي يمكن تلخيصها في منطلقين مترابطين؛ هما «التعديل والتجوير»، و«الأفعال». ولما كان كل واحد من هذين المنطلقين، بابًا قائمًا بذاته من أبواب الكلام، فإننا سنركز في هذا البحث على أهم ما يتعلق منهما بالمسألة موضوعه، باختصار. فنقول:

ربط المعتزلة مفهوم العدل بالفعل الذي يؤثر في المفعول به، نفعًا أو ضررًا، على وجه من الوجوه الحسنة، وبناء على ذلك قرروا أن «جميع ما يفعله سبحانه أنه عدل»⁽²⁵⁾، بما في ذلك ما يظهر في الشاهد من الغيوم والمصائب والمضار؛ لأنها «وإن كانت مضار من حيث الصورة، فإنها منافع في الحقيقة، لأنها منافع دينية، ومصالح للتكليف، وتذكير لعقاب الآخرة، وداعية إلى التوبة...»⁽²⁶⁾.

(23) أبو جعفر، الطبري، تاريخ الطبري، 8/ 596.

(24) نفسه، 9/ 510.

(25) عبد الجبار، الهمذاني، المغني في أبواب التوحيد والعدل، 6/ 48.

(26) محمود، الملاحبي، الفائق في أصول الدين، ص 253.

وبناء على أن العدل يتنافى مع الأفعال القبيحة، تكلم المعتزلة في موضوع خلق الأفعال؛ لأنه «يقضي تنزيهه تعالى عن القبائح، وإثبات المقبّحات حادثة من العباد»⁽²⁷⁾؛ وخالصة رأيهم في الباب أن الإنسان محدث أفعاله الاختيارية، وأنه فاعلها على الحقيقة⁽²⁸⁾، وأن الله تعالى لم يخلقها، وما كان منها معصية فلم يرضها ولم يردّها⁽²⁹⁾، ولما رأوا من الأفعال ما هو ظلم وفساد، ورأوا الجبرية يعتذرون بأن الله خالقها فهم، نفوا أن يكون الله خالقها. واختلفوا في تسمية فعل العبد خلقاً، فأجازه أكثر المعتزلة، ونفاه البلخي⁽³⁰⁾.

وفي السياق نفسه قال جمهور المعتزلة بنظرية التوليد، التي تتلخص في أن «كل ما تولّد من فعل العبد فهو فعل له، سواء تولد عن فعله المباشر أو تولد عن فعله المتولد عن المباشر»⁽³¹⁾.

أما بالنسبة للأشاعرة، فإن العدل عندهم هو «فعل ما للفاعل أن يفعله»⁽³²⁾، والخروج عن العدل إلى الظلم عندهم «إنما يتصور ممن يمكن أن يصادف فعله ملك غيره... أو يمكن أن يكون عليه أمر فيخالف فعله أمر غيره»⁽³³⁾، ومن ثم كان الظلم منفياً عنه بطريق السلب المحض، وهو ما يعني أن أفعال الله تعالى كلها عدل، كما أنها حكمة لعينها، من غير تعليلها بأغراض تتبعها أو تتعلق بها، خلافاً للمعتزلة الذين عللوها بجلب المنافع ودفع المضار⁽³⁴⁾.

أما في باب خلق أفعال العباد الذي يعتبر من «الفروع المشكلة، والأمور المعضلة»⁽³⁵⁾، فإن أبا الحسن الأشعري كان يرى بأن «الفاعل على الحقيقة هو الله عز وجل... ويقول إن كسب العبد فعل الله تعالى... وكسب العبد»⁽³⁶⁾، مع بعض الاختلافات الدقيقة بين مشايخ المذهب في علاقة القدرة بالفعل، مما لا يحتمل تفصيله هذا المقال.

وفي هذا السياق نجد أن أبا بكر ابن العربي (ت. 543هـ) قد أبدع حين خالف عادة علماء المذهب في تأخير الكلام على التسعير إلى أبواب ذكر الآجال والأرزاق، فقدّمه، وجعله مباشرة بعد خلق الأفعال،

(27) عبد الجبار، الهمذاني، المغني في أبواب التوحيد والعدل، 60/11.

(28) أبو طالب، البطحاني، زيادات شرح الأصول، ص 241.

(29) عبد الله، الناشئ، مسائل الإمامة ومقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات، ص 93.

(30) أحمد، بن يحيى المرتضى، القلائد في تصحيح العقائد، ص 95.

(31) محمود، الملاحى، الفائق في أصول الدين، ص 189.

(32) أبو بكر، ابن فورك، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ص 139.

(33) أبو حامد، الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص 242.

(34) أبو بكر، ابن فورك، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ص 140.

(35) سيف الدين، الأمدي، أبقار الأفكار في أصول الدين، 2/287.

(36) أبو بكر، ابن فورك، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ص 91.

وقبل التوليد -المفهوم الذي ذكرناه آنفاً-، فقال: «جرت عادة علمائنا -رحمهم الله- بعقد هذا باباً باباً⁽³⁷⁾ عند ذكر الآجال والأرزاق، مجاوراً للقول في النبوات، فرأيت تخصيصه هاهنا؛ لأنه فرع لما تقدم مختص به»⁽³⁸⁾، فربطه بخلق الأفعال، الأصل الذي يرتبط بهذا الموضوع ارتباطاً شديداً. ولما كان «التوليد» مرحلة ثانية من مراحل النقاش في باب الأفعال، على اعتبار أن الغلاء إذا لم يكن فعلاً مباشراً للعبد فإنه يكون متولداً عن أفعاله التي تسببت فيه، فقد أردف الكلام في الأسعار بالكلام في «التولد» فقال: «المقدار الذي يكتبه العبد هو القبض على الشيء وإخفاؤه، والعزم على ادخاره، وما وراء ذلك من الزيادة -إن كان فيه للقوم قول- فهو مبني على التولد، ونعقد فيه فصلاً مقنعاً لأنه من فروع المسألة أيضاً فنقول...»⁽³⁹⁾.

والمقصود من هذا التقديم أن المعتزلة يختلفون مع الأشاعرة في مفهوم العدل وهل أفعاله تعالى معللة بالمنفعة والمصلحة، وفي أفعال العباد؛ من الفاعل لها على الحقيقة؟ وبناء على هذا الاختلاف جاء اختلافهم في مسألة الأسعار كما سنوضحه.

مسألة الأسعار عند المعتزلة:

ينطلق القاضي عبد الجبار (ت. 415) في مناقشة المسألة من تعريف السعر، ويعني به «تقدير البديل الذي تباع به الأشياء على جهة التراضي»⁽⁴⁰⁾. ومن ثم فإنه ينقسم إلى رخص وغلاء⁽⁴¹⁾. أما الرخص، فهو: «انخفاض مقدار السعر عما جرت به العادة في ذلك الوقت في ذلك المكان»⁽⁴²⁾، ويضرب القاضي لذلك مثلاً بالثلج، فإن انخفاض ثمن في زمن الشتاء لا يسعى رخصاً، وكذلك الحال في ثمنه في البلاد الباردة أصلاً.

وأما الغلاء، فيقابله، وهو: «ارتفاع السعر عما جرت به العادة في ذلك الوقت في ذلك المكان»⁽⁴³⁾. وبناء على هذه التعاريف، وعلى أصول المعتزلة في الأفعال -كما تقدم ذكره- فإن «أسباب مقادير الأثمان، وارتفاعها، وانحطاطها، قد تكون من الله تعالى على وجوه، وقد تكون من العباد، فيجب أن

(37) كذا في المطبوع.

(38) أبو بكر، ابن العربي، الكتاب المتوسط في الاعتقاد والرد على من خالف السنة من ذوي البدع والإلحاد، ص 275.

(39) أبو بكر، ابن العربي، الكتاب المتوسط في الاعتقاد والرد على من خالف السنة من ذوي البدع والإلحاد، ص 276.

(40) عبد الجبار، الهمذاني، المغني في أبواب التوحيد والعدل، 11/ 55.

(41) محمود، الملاحبي، الفائق في أصول الدين، ص 343.

(42) عبد الجبار، الهمذاني، المغني في أبواب التوحيد والعدل، 11/ 55.

(43) نفسه، 11/ 56.

يضاف السعر إلى من يضاف إليه بحسب سببه»⁽⁴⁴⁾. وفي هذا السياق يضرب القاضي بعض الأمثلة التي توضح متى يمكن أن يضاف الغلاء أو الرخص، لله تعالى أو للعباد.

فمن أسباب الرخص الذي يضاف إلى الله تعالى:

- أن يُكثّر الله تعالى الشيء، فيرخص سعره لكثرتة.
 - أن يحوج الله تعالى الناس إلى متاع آخر أولى من هذا الشيء، فينصرف عنه الناس، فيرخص.
 - أن يقلل الله تعالى الحاجة إليه، والرغبة فيه.
 - أن يقلل الله تعالى المحتاج إليه، بوباء، أو سبب من أسباب الهلاك.
- أما الغلاء الذي يمكن أن يضاف إلى الله تعالى، فمن أسبابه:
- أن يقلل الشيء في الأيدي، بجفاف أو غيره، مع الحاجة إليه.
 - أن يكثر المحتاجين إليه وإن كان واسعاً.
 - أن يقوي رغبتهم في تحصيله.
 - أن يفعل بهم ما يقتضي الخوف من فواته وترك تحصيله.

وبمقابل ذلك قد يضاف الرخص أو الغلاء إلى العبد، إذا كان ذلك بسبب منه.

فمن أمثلة الرخص الذي يضاف إلى العباد، أن يكون بسبب فعلٍ من الإمام، أو القائمين بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وفي هذه الحالة لا يمتنع أن يضاف إليهم وإلى الله تعالى⁽⁴⁵⁾. ومن أمثلة الغلاء الذي يضاف إلى العباد، أن يكون بسبب قطع الطرق وإخافة السبيل، والاحتكار، والحصار، وغير ذلك من الأسباب⁽⁴⁶⁾.

أحكام متعلقة بالمسألة:

بناء على هذا التمييز، وفي إطار المفاهيم النظرية التي سقناها في بداية هذا البحث، يخلص المعتزلة إلى جملة من الأحكام، نلخصها فيما يأتي⁽⁴⁷⁾:

- إذا كان الرخص من الله تعالى، فيجب أن يضاف إليه، ويشكر عليه؛ لأنه نعمة تفضل بها.
- إذا كان الغلاء من الله تعالى، فيجب على العبد التسليم والرضا، والعلم بأن فيه لطفًا ومصلحةً

(44) نفسه، 55/11.

(45) عبد الجبار، الهمداني، المغني في أبواب التوحيد والعدل، 57/11.

(46) محمود، الملاحبي، الفائق في أصول الدين، ص343.

(47) عبد الجبار، الهمداني، المغني في أبواب التوحيد والعدل، 57/11.

دينية، ويجب على الله تعالى فيه العوض.

- أما إذا كان الغلاء بسبب من العباد على جهة الظلم والفساد:
- فيجب على العباد عدم إضافته إليه تعالى؛ لأنه قبيح.
- ويجب عدم الرضا به والتسليم له.
- ولا يجب العوض على الله تعالى في هذه الحال، وإنما يجب على المتسبب فيه.
- ويجوز للإمام القيام بالتسعير، بتراض من التجار، أو بالجبر والإكراه، إذا رأى أن ما يجري يؤدي إلى فساد وضرر عام.

من خلال ما سبق: يتضح لنا أن المعتزلة ميزوا بين الغلاء الذي يضاف إلى الله تعالى، إذا كان بسبب منه، فيجب على العبد التسليم والرضا به، والعلم بأن فيه لطفًا ومصلحة دينية، ويجب على الله تعالى فيه العوض. وأما إذا كان من بعض العباد، على جهة الظلم والفساد، فيضاف إليهم، لا إلى الله تعالى، والعوض على المتسببين فيه. وفي هذه الحالة يجوز للإمام القيام بالتسعير، بتراض من التجار، أو بالجبر والإكراه، إذا رأى أن ما يجري يؤدي إلى فساد وضرر عام.

مسألة الأسعار عند الأشاعرة:

بناء على الاختيارات الكلامية للأشاعرة في باب الأفعال، جاء كلامهم في الأسعار، وقد لخص ابن فورك (ت. 406هـ) مجمل رأي أبي الحسن الأشعري (ت. 324هـ) فقال:

«وكان يقول في الأسعار، وما يحدث منها زائدًا أو ناقصًا، إن ذلك من الله جلّ وعزّ، بإلقاء رغبة ورهبة في القلوب، فيزيد على حسب الرغبة فيه والرهبة من فقده، وينقص على حسب ما يلقي في القلوب من الزهادة فيه وقلة الرغبة»⁽⁴⁸⁾.

وقوله هذا ينبنى على أصله في الأفعال، وأنه لا فاعل في الحقيقة إلا الله، وأنه لا مؤثر في الحوادث سواه، وأن أفعال العباد إنما هي كسب، كما مرّ، لذلك فإن قال أيضًا: «إن المسعر هو الله تعالى، ولا يقدر على إلقاء مثل هذه الرغبة والرهبة في القلوب إلا الله ﷻ»⁽⁴⁹⁾.

(48) ابن فورك، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ص 138.

(49) نفسه، ص 138.

أما ما قد يحدث من الغلاء فإنه يضاف إلى الله تعالى حقيقة، وهو ما يتضح من قوله: «وقد يُحدث الله تعالى ذلك ابتداء، ويُحدث ذلك عند حدثان حوادث من تخويف سلطان قاهر وتضييقه وحبس، وعند ترغيبه وتكثيره بذلك. وفي كلا الحالين يضاف إلى الله تعالى خلقاً وإحداثاً»⁽⁵⁰⁾.

وعليه فإن إضافة الغلاء، إلى المتسبب فيه من العباد، إنما تكون «بطريق المجاز، من حيث إن الغلاء والرخص وقع بحكم جري العادة، ملازمًا لفعله المكتسب له، القائم بمحل قدرته، وإن كان حادثًا بخلق الله تعالى له»⁽⁵¹⁾.

ولذلك نجد اليابري (ت. 523هـ) يحكي إجماع الأشاعرة على أن الرخص والغلاء ليس من كثرة الطعام ولا قلته، ولا من فتنه تقوم، وإنما ذلك من رغبة وحرص يخلقهما الله تعالى في النفوس للاحتكار والادخار «عند هذه الأمور في الأغلب، وقد يخلقها دونها، فترتفع أثمانها»⁽⁵²⁾.

فدل ذلك على أن الأمر مجرد عادة أغلبية، ولو لم يكن ذلك للزم متى وجدت هذه أسباب الرخص والغلاء أن يتحققا، والواقع -حسب الأمدي (ت. 631هـ)- أننا نشاهد عدم اطراد ذلك «كما نشاهده من الرخص تارة، مع وجود أسباب ظاهرة مقتضية للغلاء. ومن الغلاء تارة، مع وجود الأسباب المقتضية للرخص»⁽⁵³⁾.

فدل ذلك على أن الأسباب التي تنسب إلى العباد في التسعير، غير موجبة له، فلا ينسب إليهم، وإنما إلى الله تعالى، والعبد مجرد مكتسب.

وإذا كان هذا رأي المذهب الأشعري في الأفعال المباشرة، فمن باب أولى أن يكون في الأفعال المولدة، التي يرون أنها نظرية فاسدة، وقد أطل القاضي الباقلاني في إبطالها⁽⁵⁴⁾. وعلاقتها بالموضوع، أن ما يفعله العبد من الاحتكار وما أشبهه، لا يصح القول بأن الغلاء متولد عنه، وأنه -بهذا التولد- من فعل العبد وتأثيره، بل إن «الحوادث كلها مختصرة لله ابتداءً وابتداعاً، من غير سبب يوجبها، ولا علة تولدها»⁽⁵⁵⁾.

وبناء على تمييز الأشاعرة -في مفهوم «الحكمة»- بين الحكمة في فعله والحكمة في علمه، عرفوا الأولى -وهي المرتبطة بكلامنا- بأنها «وقوع الفعل على قصد فاعله»⁽⁵⁶⁾، من غير تعلقها بجلب منفعة أو

(50) نفسه، ص 138.

(51) سيف الدين، الأمدي، أبعاد الأفكار في أصول الدين، 2/ 228.

(52) ابن طلحة، اليابري، ابن طلحة اليابري ومختصره في أصول الدين، ص 184.

(53) سيف الدين، الأمدي، أبعاد الأفكار في أصول الدين، 2/ 228.

(54) أبو بكر، الباقلاني، هداية المسترشدين، 2/ 131.

(55) ابن فورق، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ص 131.

(56) عبد القاهر، البغدادي، الأسماء والصفات، 2/ 52.

دفع مضرة، ذهب الأشاعرة إلى أن الأسعار على أي وجه وقعت فهي حكمة⁽⁵⁷⁾، من غير أن يجب على الله تعالى رعاية مصالح العباد فيها؛ لأن «الغرض والصلاح ووجب رعايته ممتنع في حق واجب الوجود»⁽⁵⁸⁾. واستنادا إلى موقف الأشاعرة من مفهوم «الوجوب»، واختيارهم أن «أفعال الله تعالى جائزة، لا يوصف شيء منها بالوجوب»⁽⁵⁹⁾، يقال إنه لا يجب عليه تعالى في الأسعار اللطف بالأعواز؛ لأن اللطف عندهم «تفضُّل»⁽⁶⁰⁾، والتفضل من باب الجواز.

وهكذا نرى من التحليل أعلاه أن الأشاعرة يقررون أن الغلاء على أي وجه كان فإنه ينسب إلى الله تعالى، وأن الله تعالى هو المُسَعِّر في الحقيقة، ولا يجب عليه تعالى فيه العوض، كما أنه لا يعمل بالمصلحة.

خاتمة:

في ختام هذا البحث نشير إلى أنه يكشف: ضرورة دراسة المفاهيم في إطارها النظري، لأن لكل مذهب نسقاً معيناً، متى أخل الباحث بفهمه، فإنه يُخلُّ بدراسة موضوعه، وتمهيدا لذلك لا بدَّ من الرجوع إلى المصادر الأصلية لكل فرقة، لفهم كل نسق على وجهه.

ضرورة البحث في السياقات التي ظهرت فيها المفاهيم الكلامية والقضايا المرتبطة بها، وتتبع ظروف نشأتها، والأسباب الداعية إلى الكلام فيها، وذلك من خلال تتبع بداية التأليف فيها، وكذا الأحداث التاريخية الموازية لها.

أن المفاهيم الكلامية قد كان لها تأثيرها الواسع في العديد من الموضوعات التي قد تبدو أنها غير ذات صلة بعلم الكلام، كموضوع الأسعار، والذي يناقش عادة كموضوع فقهي أو اقتصادي. أن مفهوم «الأسعار» قد تأثر بالمفهوم الكلي لموضوع العدل، عند المعتزلة والأشاعرة، وقد تمت مناقشته في ارتباطه بمفاهيم جزئية؛ مثل «الوجوب»، و«اللطف»، و«العوض»، و«التوليد»، و«الحكمة»، و«العادة»، و«أفعال العباد».

(57) ابن فورك، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، المجرّد، ص 139.

(58) سيف الدين، الأمدي، غاية المرام، ص 280.

(59) أبو حامد، الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص 221.

(60) عبد القاهر، البيهقي، الأسماء والصفات، 2/ 62.

قائمة المصادر والمراجع:

- الأمدي، سيف الدين، أبكار الأفكار في أصول الدين، تح. أحمد محمد المهدي، الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، 1440هـ- 2019م.
- ابن العربي، أبو بكر، الكتاب المتوسط في الاعتقاد والرد على من خالف السنة من ذوي البدع والإلحاد، تح. عبد الله التوراتي، دار الحديث الكتانية، المملكة المغربية، 1436هـ- 2015م.
- الهمذاني، عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، إشراف طه حسين، وزارة الثقافة - والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، سلسلة تراثنا، القاهرة.
- الملاحمي، محمود، الفائق في أصول الدين، تح. فيصل بدير عون، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، 1431هـ- 2010م.
- ابن الحسين بن أبي هاشم، أحمد، شرح الأصول الخمسة، تح. عبد الكريم عثمان، القاهرة، مكتبة وهبة، ط4، 1427هـ- 2006م.
- ابن يحيى المرتضى، أحمد، القلائد في تصحيح العقائد، تح. ألبيير نصري نادر، دار المشرق ش م م، بيروت- لبنان، 1985م.
- ابن أحمد بن متويه، الحسن، المجموع في المحيط بالتكليف، عني بتحقيقه ونشره: يان پتيرس Jan Peters، دار المشرق، بيروت، ط1، 1999م.
- ابن إسحاق، النديم، الفهرست، تح. أيمن فؤاد سيد، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، ط2، 1435هـ/ 2014م.
- البلخي، أبو القاسم، كتاب المقالات ومعه عيون المسائل والجوابات، تح. راجح كردي. حسين خانصو عبد الحميد كردي، دار الفتاح، الأردن، ط1، 2018م.
- الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تصحيح: هلموت رتر، الطبعة -الرابعة المنقحة: بإشراف المعهد الألماني للدراسات الشرقية، مطبعة المتوسط، بيروت، نشر كلاوس شقارتس فرلاغ برلين، 2005م.

- ابن فورك، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، تح. دانيال جيماريه، دار المشرق ش. م. م، بيروت- لبنان.
- الناشئ، عبد الله، مسائل الإمامة ومقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات، تح. يوسف فان إس، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، بيروت، نشر فرانتس شتاينر، فيسبادن، 1971م.
- البغدادي، الخطيب، تاريخ بغداد، تح. بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1422هـ- 2002م.
- الأمدي، سيف الدين، غاية المرام في علم الكلام، تح. حسن الشافعي، دار السلام، 1443هـ- 2022م.
- الطبري، أبو جعفر، تاريخ الطبري، تح. محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف بمصر، ط2، 1387هـ- 1967م.
- البطحاني، أبو طالب، زيادات شرح الأصول، تح. كاميليا آدانغ، ولفرد مادلنغ، زابينا اشمدة، دار بريل، ليدن؛ بوسطن، 2010م.
- اليابري، ابن طلحة، ابن طلحة اليابري ومختصره في أصول الدين، تح. محمد الطبراني، مركز أبي الحسن الأشعري، الرابطة المحمدية للعلماء، المملكة المغربية، ط1، 1434هـ- 2013م.
- الباقلاني، أبو بكر، هداية المسترشدين، تح. عمر حمدان وتغريد حمدان، مكتبة عبق المسك، عمان، ط1، 1444هـ- 2022م.

Arabic References:

- Al-Āmidī, Sayf al-Dīn, Abkār al-afkār fī uṣūl al-Dīn, Ed. Aḥmad Muḥammad al-Mahdī, al-Hay'ah al-'Āmmah li-Dār al-Kutub wa-al-Wathā'iq al-Qawmīyah, al-Qāhirah, 2019.
- Ibn al-'Arabī, Abū Bakr, Al-Kitāb al-Mutawassit fī al-i'tiqād wa-al-radd 'alā man khālafa al-Sunnah min dhawī al-bida' wa-al-ilḥād, Ed. 'Abd Allāh al-Tawrātī, Dār al-ḥadīth al-Kat-tānīyah, al-Mamlakah al-Maghribīyah, 2015.
- Al-Hamadhānī, 'Abd al-Jabbār, Al-Mughnī fī abwāb al-tawḥīd wa-al-'adl, ishrāf Ṭāhā Ḥusayn, Wizārat al-Thaqāfah wa-al-Irshād al-Qawmī, al-Mu'assasah al-Miṣrīyah al-'Ām--mah lil-Ta'lif wa-al-Anbā' wa-al-Nashr, al-Dār al-Miṣrīyah lil-Ta'lif wa-al-Tarjamah, Silsilat turāthinā, al-Qāhirah.

- Maḥmūd, Al-fa'iq fī uṣūl al-Dīn, Ed. Fayṣal Budayr 'Awn, Maṭba'at Dār al-Kutub wa-al-Wathā'iq al-Qawmīyah, al-Qāhirah, 2010.
- Ibn Al-Ḥusayn ibn Abī Hāshim, Aḥmad, sharḥ al-uṣūl al-khamsah, th. 'Abd al-Karīm 'Uthmān, al-Qāhirah, Maktabat Wahbah, st4, 2006.
- Ibn Yaḥyá al-Murtaḍá, Aḥmad, Al-qalā'id fī taṣḥīḥ al-'aqā'id, Ed. Albīr Naṣrī Nādir, Dār al-Mashriq Sh M M, byrwt-Lubnān, 1985.
- Ibn Aḥmad Ibn Mattawaih, al-Ḥasan, Al-Majmū' fī al-muḥīṭ bi-al-Taklīf, 'uniya bi-taḥqīqih wa-nashrihi: Jan Peters, Dār al-Mashriq, Bayrūt, st1, 1999M.
- Ibn Ishāq, al-Nadīm, al-Fihrist, Ed. Ayman Fu'ād Sayyid, Mu'assasat al-Furqān lil-Turāth al-Islāmī, Landan, st2, 2014.
- Al-Balkhī, Abū al-Qāsim, Kitāb Al-maqālāt wa-ma'ahu 'Uyūn al-masā'il wāljwābāt, Ed. -Rājiḥ Kurdī Ḥusayn khānshw 'Abd al-Ḥamīd Kurdī, Dār al-Faṭḥ, al-Urdun, st1, 2018.
- Al-Ash'arī, Abū al-Ḥasan, Maqālāt al-Islāmīyīn wa-ikhtilāf al-muṣallīn, taṣḥīḥ: Hellmut Ritter, al-Ṭab'ah al-rābi'ah al-munaqqahah: bi-ishrāf al-Ma'had al-Almānī lil-Dirāsāt al-Sharqīyah, Maṭba'at al-Mutawassiṭ, Bayrūt, Nashr Klaus Schwarz Verlag Birlīn, 2005.
- Ibn Fūrak, Mujarrad maqālāt al-Shaykh Abī al-Ḥasan al-Ash'arī, Ed. Daniel Gimaret, Dār Al-Mashriq Sh. M. M, Lubnān.
- Al-nāshi', 'Abd Allāh, Aasā'il al-imāmah wa-muqtaṭafāt min al-Kitāb al-Awsaṭ fī al-maqālāt, Ed. Josef van Ess, al-Ma'had al-Almānī lil-Abḥāth al-Sharqīyah, Bayrūt, Nashr Franz Steiner Wiesbaden, 1971.
- Al-Baghdādī, Al-Khaṭīb, Tārīkh Baghdād, Ed. Bashshār 'Awwād Ma'rūf, Dār al-Gharb al-Islāmī, Bayrūt, st1, 2002.
- Al-Āmidī, Sayf al-Dīn, Ghāyat al-marām fī 'ilm al-kalām, Ed. Ḥasan al-Shāfi'ī, Dār Al-Salām, 2022.

- Al-Ṭabarī, Abū Ja‘far, Tārīkh al-Ṭabarī, Ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Dār al-Ma‘ārif bi-Miṣr, st2, 1967.
- Al-Baṭḥānī, Abū Ṭālib, Ziyādāt sharḥ al-uṣūl, Ed. Kāmīliyā ādāngh, Wilferd Madelung, Sabine Schmidtke, Dār Brill, leiden 2010.
- Al-Bāqillānī, Abū Bakr, Hidāyat al-mustarshidīn, Ed. ‘Umar Ḥamdān wa tghryd Ḥamdān, Maktabat ‘abāq al-Misk, ‘Ammān, st1, 2022.



OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 2022-12-16

تاريخ القبول: 2023-2-24

مصطلح التأويل في إحكام ابن حزم: المفهوم والصفات والخصائص والقضايا

أنس أيت حمادي⁽¹⁾anass.aithammadi@ced.uca.ma

ملخص:

أظهرت هذه الدراسة من خلال تتبع مصطلح التأويل في نصوص الإحكام باستقراءها استقراء تاماً أن ابن حزم لا ينكر التأويل الذي يراه صحيحاً مبنياً على الحجة الظاهرة، أما التأويل الذي أنكره وتصدى له، فهو التأويل العاري عن الدليل. وقد خلصت الدراسة إلى أن مفهوم التأويل مفهوم مركزي في المتن المدروس، فعلى أساسه يتأسس الفكر الظاهري هداماً وبناءً. وتجدر الإشارة إلى أن هذا البحث يفتح آفاقاً في تبين اختلاف الاصطلاح الأصولي بين ابن حزم وغيره، بل ويفتح آفاقاً في تبين اختلاف الاصطلاح بين الأصوليين وأثره في الاختلاف الفقهي والمذهبي، وإمكانية تحري عدد من محلات النزاع ومناطق الاختلاف التي نشأت عن ذلك الاختلاف، وهل من إمكانية لتوحيد المصطلح الأصولي؟

الكلمات المفتاحية:

التأويل، المصطلح، المفهوم، صفات التأويل، قضايا التأويل.

(1) طالب باحث بسلك الدكتوراه، تخصص اللسانيات، المغرب.

للاقتباس: حمادي، أنس، مصطلح التأويل في إحكام ابن حزم: المفهوم والصفات والخصائص والقضايا، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج 7، ع 1، 2023، 110-138.

© نشر هذا البحث بموجب ترخيص (CC BY-NC 4.0) المفتوح، الذي يسمح لأي شخص تنزيل البحث وقراءته والتصرف به مجاناً، مع ضرورة نسبته إلى صاحبه بطريقة مناسبة، مع بيان إذا ما قد أجرى عليه أي تعديلات، ولا يمكن استخدام هذا البحث لأغراض تجارية.

OPEN ACCESS

Received: 16-12-2022

Accepted: 24-2-2023



The terminology of interpretation in Ibn Hazm's *Ihkaam*: concept, attributes, characteristics and issues

ANASS AIT HAMMADI⁽²⁾anass.aithammadi@ced.uca.ma

Abstract:

By tracking the terminology of interpretation in the book of *Ihkaam* as well as by extrapolating it fully, this study has shown that Ibn Hazm does not reject interpretation which is valid and based on clear evidence. On the other hand, he strongly rejected any interpretation which is baseless and unsubstantiated. The study concluded that the terminology of interpretation is a central concept in the texts under study, on the basis of which the apparent thought can either be established negatively or positively. This research does not only open horizons for showing the difference of the terminology in "Usul al Fiqh" between Ibn Hazm and other scholars, but also opens horizons for showing the different terminology among scholars of Usul al Fiqh and its effect on fiqh and sectarianism differences. This also provides viability to investigate a number of aspects of conflict and controversy that arose from differences as well as the possibility of unifying Usul al Fiqh terminology.

Keywords :

Interpretation, Terminology, Concept, Attributes of interpretation, Issues of interpretation.

(2) PhD student, Specialization: Linguistics. (Morocco).

Cite this article as: Hammadi, Anas, The interpretation terminology in Ibn Hazm's *Ihkaam*: concept, attributes, characteristics and issues, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V7, issue1, 2023 ,110-138.

© This research is published under an open license (CC BY-NC 4.0), which allows anyone to download, read and use the research for free, provided it is properly acknowledged, indicating if any modification has been made to it. This research shall not be used for commercial purposes.

تمهيد:

حظي التأويل باهتمام كبير في الثقافة العربية الإسلامية لارتباطه بنصوص الوحي، وكان أساس الخلافات المذهبية والعقدية، ولا يزال. فتباينت الاتجاهات بصده من مطلق له العنان مقدم لسلطة العقل على النص، ومن سالك للمنهج الوسطي، ومن مقتصد محتزم من تجاوز العقل لحدود النص. وقد استفحل هذا السجال أكثر في القرن الخامس مع ظهور التأويل الكلامي واحتدام الجدل بين الفرق الكلامية، كما عرف عصر ابن حزم أيضاً بداية انتشار التصوف والباطنية، لذلك كانت ظاهرة ابن حزم ردة فعل على ما تعرضت له الأمة من انحرافات كان سببها الرئيس فساد التأويل.

وكانت ظاهرة ابن حزم تلك في باب التأويل محطاً لانتقادات الخصوم، فوصف بتجميده للعقل وركونه للتقليد. كما عاب عليه مخالفيه إنكاره للتأويل، وزادوا على ذلك أنه أتى بما أنكره على الآخرين؛ أي أنه أول النصوص وهو المنكر المتصدي لذلك. لكن الحكم على كل هذا لا يمكن أن يتأتى إلا بتتبع مفهوم التأويل في نصوص ابن حزم، وليس من سبيل إلى ذلك إلا بالاستقراء التام للمواطن والسياقات التي وظف فيها ابن حزم مصطلح التأويل في نصوص ابن حزم ومنها كتابه الإحكام في أصول الأحكام، وهو ما سيأتي بيانه في هذه الدراسة.

1 - الدلالة المعجمية اللغوية لفظ التأويل:

ينتمي التأويل إلى الجذر اللغوي (أول)، فهو مصدر للفعل أول، لكن بعض مشتقاته كالموئل والآل تنتمي إلى الجذر (أيل)، والأوّل ينتمي إلى الجذر (وأل). ومن خلال استقصاء مادة (أول) في المعجم اللغوية انتقينا ما يلي:

- جاء في العين: تقول: طَبَخْتُ التَّبِيذَ والدَّوَاءَ فَأَلَّ إِلَى قَدَرٍ كَذَا وَكَذَا، إِلَى الثَّلَاثِ أَوْ الرَّبْعِ، أي: رجع⁽³⁾.

- وقال الأزهري في تهذيب اللغة: فَكَانَ (التَّأْوِيلُ) جَمْعٌ مَعَانٍ مُشْكَلَةٌ بِلَفْظٍ وَاضِحٍ لَا إِشْكَالَ فِيهِ⁽⁴⁾.

- وجاء في مقاييس اللغة: الهمزة والواو واللام أصلان ابتداء الأمر وانتهاءه. والإيالة السّياسة من هذا الباب، وألّ الرّجلُ أهلُ بيته من هذا أيضاً. والآلة: الحالة. ومن هذا الباب تأويل الكلام، وهو عاقبته وما يؤوّل إليه⁽⁵⁾. وهذا المعنى الأخير انتقل من المعجم الاصطلاحي إلى المعجم اللغوي، وسنجد في مفهوم التأويل في القرآن الكريم.

(3) الخليل، كتاب العين، تحقيق: مهدي المخزومي - إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، (د ن)، [أول].

(4) الأزهري، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 2001م، ط1، [أول].

(5) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، 1399هـ - 1779م، [أول].

-وفي لسان العرب، الأوّل: الرجوع. وفي الحديث: من صام الدهر فلا صام ولا آل أي لا رجع إلى خير، والأوّل الرجوع⁽⁶⁾.

ومن خلال تتبع الوحدات الدلالية الكبرى نجد أنها تلتقي فيما بينها، لذلك فقد عدّها ابن فارس أصليين هما: الابتداء والانتهاء، وتتفق معه في جعل مدار المادة على أصليين هما: الابتداء والانتهاء؛ لأنهما يستوعبان جميع موارد ومشتقات مادة (أ و ل). ونرجح أن مأخذ التأويل من الانتهاء؛ وهو الصيرورة إلى حالة، فالتأويل مصدر من أَوَّل يُؤَوِّلُ، وثلاثيّه آل يُؤَوِّلُ، أي انتهى إلى حال من الأحوال واستقر عليه.

2 - التأويل في الاصطلاح:

سنميز هنا بين مستويات في التعريف الاصطلاحي لما بينها من فروق دقيقة، وهي كالآتي:
*التأويل في اصطلاح اللغويين: يهتم اللغوي بالتركيب والأساليب البلاغية، وتأويل كل كلام. فتأويل الخبر هو عين الخبر، وتأويل الأمر هو وقوع الأمر. لذلك فالتأويل عند اللغويين يأتي بمعنى التحقق والوقوع.

-يقول الخليل: التَّأَوَّلُ والتَّأْوِيلُ: تفسير الكلام الذي تختلف معانيه، ولا يصح إلا ببيان غير لفظه⁽⁷⁾.
-ويقول الأزهري: التَّأْوِيلُ جَمْعُ معانٍ مُشْكَلَةٍ بِلَفْظٍ وَاضِحٍ لَا إِشْكَالَ فِيهِ⁽⁸⁾.
-ويقول الشاهد البوشيخي: «التأويل في اصطلاح البيان هو تبين المراد من اللفظ المحتمل لأكثر من وجه. ويعد الافتقار إليه من عيوب البيان»⁽⁹⁾.

وبناء عليه فالتأويل في اصطلاح اللغويين هو تبين معنى الكلام الذي يحتمل معانٍ آخر وذلك باعتبار القرائن المقالية والمقامية.

*التأويل في اصطلاح المفسرين: استقر اصطلاح المفسرين المتقدمين على التسوية بين التأويل والتفسير، حيث نجد أن ابن جرير الطبري في تفسيره جامع البيان أطلق التأويل وأراد به ما يشمل التفسير، فهو يُصَدَّرُ الآية قبل الكلام فيها بقوله: (القول في تأويل قوله تعالى...)، وهو ديدن التفاسير

(6) ابن منظور، لسان العرب، بيروت، دار صادر، 2003م، [أ و ل].

(7) الخليل، معجم العين، مرجع سابق، [أ و ل]. ينظر: الأزهري، تهذيب اللغة، مرجع سابق، [أ و ل]؛ وقد نسب الأزهري هذا التعريف لليث. وينظر أيضاً: لسان العرب، مرجع سابق، [أ و ل]؛ وقد نسب ابن منظور التعريف أيضاً لليث.

(8) الأزهري، تهذيب اللغة، مرجع سابق، [أ و ل].

(9) الشاهد البوشيخي، مصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب البيان والتبيين للجاحظ، الكويت، دار القلم للنشر والتوزيع، 1415هـ-1995م، ط2، ص82.

بالمأثور. ومع تطور حركة التأليف وظهور التفسير بالرأي، استقر معنى التأويل على الرجوع إلى الأصل الأول. وعلى ذلك أضحي التأويل متعلقاً بالتفسير بالدراية، وتميز عن التفسير المتعلق بالرواية.

-قال الراغب: التَّأْوِيلُ من الأول أي الرجوع إلى الأصل، ومنه المؤئل للموضع الذي يرجع إليه، وذلك هو رَدُّ الشَّيْءِ إِلَى الغَايَةِ الْمُرَادَةِ مِنْهُ قَوْلًا كَانَ أَوْ فِعْلًا⁽¹⁰⁾.

*التأويل في اصطلاح المتكلمين: اقترن التأويل عند المتكلمين بالآيات المتشابهات، وذلك لدرء التعارض بين المحكم والمتشابه، وحده عندهم هو نفسه عند الأصوليين؛ لأن معظم من خاضوا في علم الكلام كانوا من علماء أصول الفقه.

* التأويل في اصطلاح الأصوليين: التأويل في عرف الأصوليين هو «صَرَفُ اللَّفْظِ عَنِ الإِحْتِمَالِ الرَّاجِحِ إِلَى الإِحْتِمَالِ الْمَرْجُوحِ؛ لِذَلِيلِ يَفْتَرِنُ بِهِ»⁽¹¹⁾. فالأصولي يُعْنَى بالخطاب الشرعي من جهة استنباط الأحكام، لذلك فهو يتوخى الترجيح بين القرائن باعتبار القوة والضعف من حيث المتن والسند، أو الورود والدلالة. وفيما ما يلي بعض التعريفات الأصولية:

-قال ابن الجوزي: التأويل صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لاعتضاده بدليل يدل على أن مراد المتكلم بكلامه ذلك الاحتمال المرجوح⁽¹²⁾.

-وقال الجويني: التأويل رد الظاهر إلى ما إليه مآله في دعوى المؤول⁽¹³⁾.
-وقال الغزالي: التأويل عبارة عن اِحْتِمَالٍ يُعْضِدُهُ ذَلِيلٌ يَصِيرُ بِهِ أَغْلَبَ عَلَى الظَّنِّ مِنَ الْمَعْنَى الَّذِي يَدُلُّ عَلَيْهِ الظَّاهِرُ⁽¹⁴⁾.

-وقال الأمدى: التأويل من حيث هو تأويل، مع قطع النظر عن الصحة والبطلان، هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه، مع احتمال له، بدليل يعضده⁽¹⁵⁾.

-وقال تاج الدين السبكي: هو حَمْلُ الظَّاهِرِ عَلَى الْمُحْتَمَلِ الْمَرْجُوحِ، فَإِنْ حُمِلَ لِذَلِيلٍ فَصَحِيحٌ، أَوْ لِمَا يُظُنُّ ذَلِيلًا، فَفَاسِدٌ، أَوْ لَا لِشَيْءٍ، فَلَعِبٌ لَا تَأْوِيلَ⁽¹⁶⁾.

(10) الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق صفوان عدنان داوودي، دمشق، دار القلم الشامية، 1412هـ، ط1، ص38.

(11) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة النبوية_المملكة العربية السعودية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف 1416هـ-1995م، 3/55.

(12) ابن الجوزي، الإيضاح لقوانين الاصطلاح، تحقيق: فهد السدحان، مكتبة العبيكان، 1412هـ، ط1، ص20.

(13) الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم الديب، قطر، 1399هـ، ط1، 511/1.

(14) الغزالي، المستصفى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، 1413هـ-1993م، ط1، ص196.

(15) الأمدى، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، 1402هـ، ط2، 3/53.

(16) السبكي، جمع الجوامع في أصول الفقه، تحقيق: عبد المنعم خليل إبراهيم، بيروت_لبنان، دار الكتب العلمية، 1442هـ-2002م، ط2، ص54.

*التأويل في القرآن الكريم: ورد لفظ التأويل في القرآن الكريم في «سبعة عشر موضعًا موزعًا على سبع سور، خمس منها مكية وهي: الأعراف والإسراء ويونس ويوسف والكهف، واثنان مدينتان هما: آل عمران والنساء»⁽¹⁷⁾ كلها تحوم حول ثلاثة معانٍ⁽¹⁸⁾:

- تأويل الكتاب، ومعناه تحقق وقوعه.

- تأويل الرؤى والأحلام، ويقصد به تحقق عين الرؤيا في العالم الخارجي.

- تأويل الأفعال، وهي عاقبتها وما آلت إليه، أو عين ما هو موجود في الخارج.

وقد خلصت الدراسة في كتاب مفهوم التأويل في القرآن الكريم لفريدة زمرد إلى معنى كلي جامع للمعاني الجزئية السالفة الذكر، فأجملت القول بأن «التأويل في الاصطلاح القرآني هو: ما يصير إليه القول أو الفعل من عاقبة وتحقيق في عالمي الغيب والشهادة»⁽¹⁹⁾.

وبعرض التعريفات الاصطلاحية السابقة على المصطلح الأصل؛ أي مفهوم التأويل في القرآن الكريم، فإننا نرجح تعريف الراغب الأصفهاني، حيث عرف التأويل بأنه: «رَدُّ الشَّيْءِ إِلَى الغَايَةِ المُرَادَةِ مِنْهُ قَوْلًا كَانَ أَوْ فِعْلًا»⁽²⁰⁾؛ فرد الشيء إلى حقيقته هو أصله ومصيره في العالم الخارجي. وهو يشمل أيضًا معنى التفسير والبيان. والعلاقة بين التعريفين اللغوي الاصطلاحى تتجلى في أن التأويل رجوع بالكلام والأفعال إلى أصلها الأول، وهو حقيقتها والمراد منها عند من صدر منه ذلك الكلام أو الفعل.

3 - التأويل في اصطلاح الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم:

تقتصر الدراسة على تتبع لفظ التأويل والمشتقات التي تنتمي لجذره اللغوي وجذره المفهومي معًا. ومن خلال الاستقراء التام للفظ التأويل في الإحكام فقد ورد لفظ التأويل في كتاب الإحكام في أصول الأحكام في واحد وتسعين موضعًا، سبع وستون منها بالصيغة الاسمية، وأربع وعشرون منها بالصيغة الفعلية. وتفصيل ذلك فيما يلي:

ويلاحظ أن مصطلح التأويل بارز الحضور في المتن المدروس، مما يوحي باهتمام ابن حزم به. وهو قضية شغلت علماء عصره، وحازت الحظ الأوفر من التأليف في تلك الفترة، ففيها احتدم الجدل الكلامي، وظهرت مدرسة التفسير بالرأي.

(17) فريدة زمرد، مفهوم التأويل في القرآن الكريم، الرابطة المحمدية للعلماء- الرباط، مركز الدراسات القرآنية، 2014م، ط1، ص125.

(18) للاطلاع بالتفصيل على هذه المعاني ينظر: فريدة زمرد، مفهوم التأويل في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص134-136، وينظر أيضًا: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، 3/56.

(19) فريدة زمرد، مفهوم التأويل في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص140.

(20) الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، مرجع سابق، ص38.

كما نسجل هيمنة الصيغ الاسمية بنسبة 74% سواء بصيغة المفرد أو الجمع، وبصيغة التنكير أو التعريف، مقابل 26% للصيغ الفعلية. وقد كان حضور المصدر في الصيغ الاسمية وازناً، وهو ما يضيف على المفهوم صفة الاستقرار والثبات وعدم تعلقه بالزمان، ففي التأويل رجوع إلى الأصل، الذي يمثل حقيقة ثابتة مستقرة، لا تتغير بزمان، وهو التأويل المحمود الذي لم يعارضه ابن حزم. أما الصيغة الفعلية فتدل على التغيير والتبديل، وهي تضيف على مفهوم التأويل صفة العدول بالنص عن ظاهره، وقد تتغير فيها دلالة النص وتتعدد بحسب المؤول الذي قد يصيب وقد يخطئ في تقديره للمراد.

ومما يثير الانتباه أيضاً هيمنة صيغة المفرد على صيغة الجمع، وفيه دلالة على أن التأويل واحد وليس متعددًا، وفيه رجوع للأصل، والأصل واحد، وهو التأويل المحمود الذي أيده ابن حزم. لكن التأويلات قد تتعدد بحسب المتأولين ويصير فيها زيغ وعدول عن المراد، وهو التأويل المذموم الذي اتخذ منه ابن حزم موقفًا صارمًا. أما الحضور الضئيل لاسم الفاعل فنفسره بتركيز ابن حزم على عملية التأويل بغض النظر عن صدرت منه، وذلك لتجنبه الخوض في المباحث الكلامية في الكتاب موضوع الدراسة. وفيما يلي تحليل للمعاني الجزئية المتعلقة بالتأويل في المثنى موضوع الدراسة:

*حدود التأويل وحدود الظاهر: التأويل عند ابن حزم عدول باللفظ عن ظاهره، وهو خاص بالفاظ الوحي التي تنقسم عنده إلى قرآن متلو وسنة صحيحة مروية، وهي عملية يقوم بها الفقهاء الذين اجتمعت لديهم المعرفة بكل النصوص وعرفوا الإجماع. وقد حث ابن حزم على أن التوقف عند الظاهر في المرتبة الأولى، وأن التأويل لا يصار إليه إلا بناء على نص آخر، أو إجماع الصحابة، أو إجماع الأمة المبني على نص، أو استدلال عقلي معضد بدليل نصي ظاهر.

يقول ابن حزم: «فصح بالنص: أنه ليس كل أحد مأمورًا بالتفقه في غير ما يخصه في نفسه فصح بما ذكرنا أن المأمورين بتنفيذ الأحكام والفتيا في الدين _ الفقهاء الذين قد سمعوا النصوص كلها، وعرفوها وعرفوا الإجماع والاختلاف... وكل متفقه فقبل أن يكمل تعلم النصوص والإجماع، فهو غير مأمور ولا مخاطب بالحكم في شيء، ولا بالفتيا في شيء، لكنه مأمور بالطلب والتعلم. فإذا فقه حينئذ لزمه تنفيذ ما سمع على عمومته وظاهره، ما لم يأت نص بنسخ أو تخصيص أو تأويل، فبطل سؤالهم بطلانًا ظاهرًا»⁽²¹⁾. وقد حرم ابن حزم ترك الظاهر وتعيده إلى التأويل، فيقول: «نكتفي بما يتلى علينا، وهذا منع صحيح لتعيده إلى طلب تأويل غير ظاهره المتلو علينا فقط»⁽²²⁾، ولكنه لم ينكر التأويل إنكارًا مطلقًا،

(21) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: أحمد محمد شاكر، تقديم: إحسان عباس، بيروت، دار الآفاق الجديدة، 3/

110-111.

(22) المرجع السابق، 3/ 43.

فقد اشترط أن المصير إلى التأويل لا يكون إلا معززاً بظاهر آخر، وهو ما يظهر في قوله: «فتترك الظاهر الذي علمناه وتعديه إلى تأويل لم يأت به ظاهر آخر حرام، وفسق ومعصية لله تعالى، وقد أنذر الله تعالى وأعذر»⁽²³⁾.

فيظهر بذلك من هذه النصوص أن ابن حزم وضع حدوداً للتوقف عند الظاهر، كما وضع حدوداً لطلب التأويل.

* التأويل يقابل النص: جاء التأويل عند ابن حزم في مقابل النص، والنص عند ابن حزم «هو اللفظ الوارد في القرآن أو السنة المستدل به على حكم الأشياء وهو الظاهر نفسه وقد يسعى كل كلام يورد كما قاله المتكلم به نصاً»⁽²⁴⁾. فالنص هو ما جاء على ظاهره دون تأويل، وفيما يلي بعض النصوص من الأحكام التي تبين أن التأويل يقابله النص في اصطلاح ابن حزم.

- قوله: «وقد جاء ما قلناه عن عمر رضي الله نصاً دون تأويل»⁽²⁵⁾.

- وقوله: «هذا نص ما فعل خصومنا بلا تأويل ولا تدبر»⁽²⁶⁾.

- وقوله أيضاً: «وليس ما ذكرنا قياساً، ولكنه نصٌ جلي بلا تأويل فيه البتة»⁽²⁷⁾.

* تكلف التأويل: يحث ابن حزم على الإمعان في النصوص لاستنباط الأحكام والعبر، وعدم التسرع في تأويلها؛ لأن بعض النصوص التي ذهب البعض إلى تأويلها فيها من الظاهر ما يحتمله النص نفسه، ولا حاجة إلى تكلف تأويلها، فبيانها يكون من خلال ظاهرها. يقول: «وأوامر الله تعالى وأوامر رسوله ﷺ موجودة عندنا، منقول كل ذلك إلينا فهي التي جاء نص الآية بالرد إليها دون تكلف تأويل ولا مخالفة ظاهر»⁽²⁸⁾.

وقد مثل لذلك بقوله: «وبهذا النص صح لنا أن قوله عز وجل: ﴿وَلَا تَخْلُقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ﴾ (البقرة: 195). أنه ليس المراد به النحر؛ ولكن بلوغ وقت الإحلال بالنحر؛ مع موافقة قولنا لظاهر الآية دون تكلف تأويل بلا دليل»⁽²⁹⁾. وقوله أيضاً: «وكذلك قلنا في قوله عز وجل:

(23) المرجع السابق، 3/44.

(24) المرجع السابق، 1/42.

(25) المرجع السابق، 2/140.

(26) المرجع السابق، 6/125.

(27) المرجع السابق، 7/68.

(28) ابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، 1/98.

(29) المرجع السابق، 3/37.

﴿لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (النساء: 83). فهذا الاستثناء مردود على المخاطبين أنفسهم، وهذا القليل عندنا مستثنى من الفضل والرحمة، لا من اتباع الشيطان، والآية على ظاهرها دون تكلف تأويل⁽³⁰⁾.

وقد ردَّ ابن حزم المراد هنا إلى نص الآية نفسها واعتبره مما يحتمله اللفظ دون حاجة إلى تأويلها. واعتبر تأويلات المتأولين في مثل هاتين الآيتين تأويلات متكلفة لا حاجة لها، ولا أصل لها في الكتاب والسنة، حيث يقول في موضع آخر ردًا على التأويلات المتكلفة: «لأننا سألناهم عن مسائل يخالف فيها بعضهم بعضًا، ووقع حينئذ بأسهم بينهم، وكفونا مؤنتهم، فلم يبق بالضرورة إلا أن يحيلوا في التحريم والإيجاب والإباحة على أنفسهم، أو على أحد دون الله تعالى ودون رسوله ﷺ، وهذا كما تراه بلا مؤنة ولا تكلف تأويل - إقرار بإحداث دين وشريعة لم يأت بها الرسول ﷺ، ولا أذن بها الله تعالى»⁽³¹⁾.

*التأويل بلا دليل وبطلانه: التأويل بلا دليل من نص صريح من القرآن، أو السنة، أو الإجماع المستند إلى نص، أو من دليل عقلي مبني على نص صريح، مردود على صاحبه في نظر ابن حزم، حيث تظهر عديد النصوص التي بين أيدينا من الأحكام على ضرورة تقديم الحجة والبرهان في دعوى التأويل. ففتح الباب أمام التأويلات بلا دليل ظاهر يفضي إلى إسقاط التكاليف وإبطال الديانة ككل، كما ذهب إلى ذلك الباطنية وغلاة الصوفية. وهذا النوع من التأويل هو الذي أنكره ابن حزم بشدة.

يقول ابن حزم: «وما أخوفني أن يكون ملقي هاتين النكتتين من القول: بالوقف في اتباع الظاهر، وفي الوجوب وفي العموم وفي الفور. ومن القول بصرف الألفاظ الواردة عن الله تعالى ورسوله ﷺ إلى تأويل بلا دليل وإلى سقوط الوجوب بلا دليل، وإلى الخصوص بلا دليل وإلى التراخي بلا دليل»⁽³²⁾.

وابن حزم ينطلق من أن صرف ألفاظ الوحي عن مدلولاتها في اللغة تحريف. والوحي يجب أن ينظر إليه في كليته، بعضه مؤسس على بعض، لذلك فطلب الحجة للتأويل واجبة. حيث يقول: «فصح أن الوحي كله من يترك ظاهره فقد أعرض عنه، وأقبل على تأويل ليس عليه دليل. وكل من صرف لفظًا عن مفهومه في اللغة، فقد حرفه»⁽³³⁾.

(30) المرجع السابق، 4/22.

(31) المرجع السابق، 8/41.

(32) ابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، 3/121-122.

(33) المرجع السابق، 3/41-42.

ويقول أيضًا: «والقرآن والخبر الصحيح بعضها مضاف إلى بعض وهما شيء واحد في أنهما من عند الله تعالى، وحكمهما حكم واحد في باب وجوب الطاعة لهما»⁽³⁴⁾.

لذلك فالتأويل المجرد من الدليل ساقط عند ابن حزم لا يعتد به فهو ادعاء وافتراء، وفيه يقول: «هذا تأويل منهم مجرد من الدليل، وما تجرد عن الدليل فهو دعوى ساقطة»⁽³⁵⁾.

ويقول أيضًا: «ما اختلف اثنان قط فصاعدًا في شيء من الدين إلا في منصوص بين في القرآن والسنة، فمن قائل: ليس عليه العمل، ومن قائل: هذا تلقى بخلاف ظاهره، ومن قائل: هذا خصوص، ومن قائل: هذا منسوخ، ومن قائل: هذا تأويل، وكل هذا منهم بلا دليل في أكثر دعواهم»⁽³⁶⁾.

فالتأويل الباطل عند ابن حزم هو الذي لم يبين على نصوص القرآن والسنة، فالرأي المجرد ساقط، والتأويل يجب أن يستند بالضرورة إلى النصوص بشكل مباشر أو غير مباشر، وإلا بقي الظاهر على ظاهره، حيث يقول: «وقال تعالى: ﴿لُتَبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (النحل: 44). فنص تعالى على البيان، إنما هو القرآن، وكلام النبي ﷺ فقط. فصح بذلك اتباع ما أوجب القرآن وكلامه عليه السلام، وبطلان كل تأويل دونهما»⁽³⁷⁾.

ويقول أيضًا: «وقال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ﴾ (العنكبوت: 51). فأوجب تعالى أن يكتفى بتلاوة الكتاب، وهذا هو الأخذ بظاهره، وإبطال كل تأويل لم يأت به نص أو إجماع وألا نطلب غير ما يقتضيه لفظ القرآن فقط»⁽³⁸⁾.

استخلاص التعريف:

من خلال المعاني الجزئية للفظ التأويل في نصوص إحكام ابن حزم أمكن استخلاص بعض التعريفات الجزئية:

- التأويل هو لفظ الوحي المحتمل للنقل عما اقتضاه ظاهره، وهو مختص بالمتشابه في الأحكام دون المتشابه من القرآن.

- التأويل المتكلف: هو ترك ظاهر يحتمله لفظ نص من نصوص الوحي، وتعيده إلى نقله عن ظاهره بدون دليل.

(34) المرجع السابق، 1/98.

(35) المرجع السابق، 5/177.

(36) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، 7/126.

(37) المرجع السابق، 3/44.

(38) المرجع السابق، 8/19.

- التأويل الباطل: هو نقل لفظ نص من نصوص الوحي عما اقتضاه ظاهره بدون دليل صحيح.
- التأويل الجائز: هو نقل لفظ الوحي المحتمل للنقل عما اقتضاه ظاهره، بدليل يعضده ظاهر آخر.
- ويعرف ابن حزم التأويل بأنه: «نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره، وعما وضع له في اللغة إلى معنى آخر؛ فإن كان نقله قد صح ببرهان، وكان ناقله واجب الطاعة فهو حق وإن كان نقله بخلاف ذلك اطرَح ولم يلتفت إليه وحُكم لذلك النقل بأنه باطل»⁽³⁹⁾. وفيما يلي شرح للتعريف:
- قوله: «التأويل نقل للفظ عن ظاهره»: وهو العدول باللفظ عن ظاهره، فالتأويل يقابل الظاهر، فإن كان النقل من ظاهر إلى ظاهر آخر يحتمله اللفظ، فلا يعد تأويلاً، وإنما يُسمى نصاً في اصطلاح ابن حزم، والنص هو الظاهر نفسه في اصطلاحه أيضاً، وابن حزم هنا يقصد باللفظ لفظ الوحي من قرآن أو سنة صحيحة، وحجيتهما واحدة عنده.
- وقوله: «التأويل نقل للفظ عما وضع له في اللغة إلى معنى آخر»: يكون فيه نقل للفظ من معناه اللغوي الأصلي إلى معنى آخر.
- قوله: «إن كان نقله قد صح ببرهان»: يشترط في قبول التأويل أن يكون النقل بدليل صحيح، والدليل عند ابن حزم إما قرآن أو سنة أو إجماع الصحابة أو إجماع الأمة المبني على نص أو دليل عقلي مستند إلى نص.
- قوله: «أن يكون الناقل واجب الطاعة»: حيث اشترط ابن حزم أن يكون الناقل متفقهً في الدين، ملماً بالعلوم والنصوص، حاضرة في ذهنه يستدعيها متى شاء.
- قوله «فهو حق»: أي أن النقل إذا انضبط للشروط التي حددت في التعريف يكون تأويلاً صحيحاً، ووُصف بالحق؛ لأن فيه رجوع إلى أصل الكلام والمراد به في حقيقته، وفيه مصير إلى ما يتحقق عليه الكلام في العالم الخارجي.
- وقوله «وإن كان نقله بخلاف ذلك اطرَح ولم يلتفت إليه وحكم لذلك النقل بأنه باطل»: أي أن التأويل إن لم ينضبط للشروط السالفة الذكر يعد تأويلاً باطلاً.
- ويمكن القول إن هذا التعريف يجمع ثلاث تعريفات:
- التأويل: نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره، وعما وضع له في اللغة.
- التأويل الصحيح: هو نقل الفقيه للفظ الوحي عما اقتضاه ظاهره بدليل صحيح ظاهر.
- التأويل الباطل: هو نقل لفظ الوحي عما اقتضاه ظاهره بدون دليل صحيح ظاهر.

(39) ابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، 7/42.

وبعرض مصطلح التأويل في نصوص الأحكام على المصطلح الأصل، وهو مفهوم التأويل في اصطلاح القرآن الكريم يمكن استخلاص التعريف التالي: التأويل في اصطلاح الأحكام هو: نقل الفقيه للفظ الوحي المحتمل عما اقتضاه ظاهره، وتبين ما يصير إليه من حقيقة في العالم الخارجي بدليل صحيح. وفيه محترزات:

- «الفقيه»: تحديداً؛ لأن الناقل يجب أن تتوفر فيه شروط العلم بكل النصوص. يقول ابن حزم: «وأما اسم الفقه فهو واقع على صفة في المرء وهي فهمه لما عنده وتنبهه على حقيقة معاني ألفاظ القرآن والحديث ووقوفه عليها وحضور كل ذلك في ذكره متى أراد»⁽⁴⁰⁾.

- «لفظ الوحي»: تحديداً له في اختصاصه في اصطلاح الأحكام بالقرآن والسنة الصحيحة.

- «عما اقتضاه ظاهره»: احترازاً من القول بأن البيان الذي يقتضيه الظاهر تأويلاً.

- «تبيين حقيقة الكلام»: احترازاً من القول بتعدد التأويلات، فالتأويل رجوع بلفظ الوحي إلى المراد به في الأصل.

- «بدليل صحيح»: احترازاً من القول بالرأي المجرد عن الدليل. والدليل الصحيح إما من قرآن أو سنة صحيحة أو إجماع الصحابة أو إجماع الأمة المبني على نص أو على دليل عقلي مستند إلى نص.

4 - خصائص وصفات التأويل في الأحكام:

إن دراسة خصائص المصطلح داخل نسقه المفهومي من شأنها أن تبرز مكانته في المتن المدروس، وتعطي إشارات عن أثره وتأثيره بالمصطلحات الدائرة في فلكه، كما تنبئ عن قوته الاصطلاحية في علاقته بالمصطلحات التي تشكل معه نسقاً مفهوماً لعلم أصول الفقه.

يُظهر حجم الورد أن مصطلح التأويل حظي باهتمام كبير في الأحكام، فقد كان حضوره بارزاً حيث ورد بنفس قدر ورود مصطلحات أخرى تنتمي إلى نسقه المفهومي كالنص والظاهر، بل وفاق حضوره حضور مصطلحات أخرى مثل التفسير والمتشابه والمجاز والاجتهاد.

فمصطلح التأويل إذن مصطلح قوي الاصطلاحية في المتن المدروس، فهو يستوعب عدداً من الإشكالات والقضايا العلمية في أصول الفقه المرتبطة بالمجاز والمتشابه والاستنباط والاجتهاد. ويمكن اعتبار مصطلح التأويل مصطلحاً مركزيّاً في المتن المدروس؛ لأنه يؤسس لمفهوم خاص للمصطلح ينبني عليه الفكر الظاهري ككل.

(40) ابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، 7/131.

ومن خلال تتبع مصطلح التأويل في نصوص الإحكام وجدناه يتصف بصفتي المذموم والمحمود مفهوماً لا لفظاً. وسنقسم التأويل المذموم إلى صفاتٍ جزئية وصف بها في الإحكام تارة لفظاً ومفهوماً، وتارة أخرى مفهوماً فقط، وهي: تأويل متكلف - تأويل باطل - تأويل فاسد - التأويل الساقط - التأويلات البعيدة. وأما التأويل المحمود فجاء وصفه مفهوماً لا لفظاً بتوظيف ابن حزم لصفات الجواز والصحة والاحتمال مفهوماً لا لفظاً في وصفه.

أ- التأويل المذموم: ويضم الصفات الجزئية التالية:

* التأويل المتكلف: ورد التأويل موصوفاً بصفة المتكلف مفهوماً لا لفظاً في خمس مواضع من الإحكام؛ وهي:

- «فهذا الاستثناء مردود على المخاطبين أنفسهم، وهذا القليل عندنا مستثنى من الفضل والرحمة، لا من اتباع الشيطان، والآية على ظاهرها دون تكلف تأويل»⁽⁴¹⁾.

- «وأوامر الله تعالى وأوامر رسوله ﷺ موجودة عندنا، منقول كل ذلك إلينا فهي التي جاء نص الآية بالرد إليها دون تكلف تأويل ولا مخالفة ظاهر»⁽⁴²⁾.

- «أنه ليس المراد به النحر؛ ولكن بلوغ وقت الإحلال بالنحر؛ مع موافقة قولنا لظاهر الآية دون تكلف تأويل بلا دليل»⁽⁴³⁾.

- «والآية على ظاهرها دون تكلف تأويل»⁽⁴⁴⁾.

- «وهذا كما تراه - بلا مؤنة ولا تكلف تأويل - إقرار بإحداث دين»⁽⁴⁵⁾.

والتكلف في اللغة: هو الولوج بالشيء والتعلق به وإيثاره على غيره. يقول ابن منظور: المتكلف: الوقاع فيما لا يعنيه. وهو العريض لما لا يعنيه⁽⁴⁶⁾.

ويقول ابن فارس: الكاف واللام والفاء أصلٌ صحيح يدلُّ على إيلاعٍ بالشيء وتعلُّقٍ به⁽⁴⁷⁾.

وتكلف التأويل عند ابن حزم هو المصير إلى التأويل بدون دليل، ولي أعناق الآي، في حين أن تلك

(41) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، 4/22.

(42) المرجع السابق، 1/ص 98.

(43) المرجع السابق، 3/37.

(44) المرجع السابق، 4/22.

(45) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، 8/41.

(46) ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، [ك ل ف].

(47) ابن فارس، مرجع سابق، مقاييس اللغة [ك ل ف].

التأويلات مستغنى عنها في تلك المواضع؛ لأن المعاني المرادة في تلك المواضع تقتضيها ظواهر الألفاظ نفسها.

ويبين حجم ورود هذه الصفة أن ابن حزم يرى أن التأويلات المتكلفة كثيرة، لذلك مثل لها بأمثلة وبين وجه المعنى الذي يحتمله ظاهرها دون تأويل. وهو ما ينسجم مع مذهبه المؤسس على ضرورة تحري المعنى من الظاهر أولاً، والتوقف عنده، وعدم تعديه إلى تأويل لم يأت به ظاهر آخر. ودلالة ذلك أن ابن حزم ينكر على خصومه الولوع بالتأويل إلى حد طلب تأويل ما لا حاجة لتأويله، وبدون دليل ظاهر على دعواهم.

ونخلص من خلال ما سبق إلى أن التأويل المتكلف في اصطلاح الإحكام هو نقل لفظ الوحي عن ظاهره بدون دليل، في حين أن ظاهر ذلك اللفظ يحتمل وجهاً ظاهراً هو المراد أصلاً من ذلك اللفظ. *التأويل الباطل: ورد التأويل موصوفاً بالبطلان في الإحكام مفهوماً لا لفظاً في ثلاثة مواضع، وهي: - «فنصَّ تعالى على البيان، إنما هو القرآن وكلام النبي ﷺ فقط. فصح بذلك اتباع ما أوجب القرآن وكلامه عليه السلام، وبطلان كل تأويل دونهما»⁽⁴⁸⁾.

- «فهذا وجه تلك الآية الذي لا يجوز خلافه، لبطلان كل تأويل غيره»⁽⁴⁹⁾. - «فأوجب تعالى أن يكتفى بتلاوة الكتاب، وهذا هو الأخذ بظاهره، وإبطال كل تأويل لم يأت به نص أو إجماع، وأن لا نطلب غير ما يقتضيه لفظ القرآن فقط»⁽⁵⁰⁾.

والباطل في اللغة الضياع والخسران. يقول ابن منظور: «بَطَلَ الشيءُ يَبْطُلُ بَطْلاً وبُطُولاً وبُطْلَاناً: ذهب ضياعاً وخُسرأً، فهو باطل، وأَبْطَلَهُ هو. والباطل نقيض الحق»⁽⁵¹⁾.

ويقول ابن فارس: «الباء والطاء واللام أصل واحد، وهو ذهاب الشيء وقلةُ مكنه ولُبُّه»⁽⁵²⁾. والتأويل الباطل في نظر ابن حزم هو: التأويل الذي لا يستند إلى دليل من القرآن، أو السنة أو الإجماع، وهو تأويل مردود لا حجة له. وعليه فالتأويل الباطل في اصطلاح الإحكام هو نقل لفظ الوحي عما اقتضاه ظاهره بدون دليل ظاهر صحيح.

*التأويل الفاسد: ورد التأويل موصوفاً بالفساد في موضع واحد في الإحكام، وهو قوله:

(48) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، 3/44.

(49) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، 5/135.

(50) المرجع السابق، 8/19.

(51) ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، [ب ط ل].

(52) ابن فارس، مقاييس اللغة، مرجع سابق [ب ط ل].

-«وهذا تأويل فاسد البتة»⁽⁵³⁾.

و«الفساد في اللغة نقيض الصلاح»⁽⁵⁴⁾. وسياق وروده في الاحتجاج بدليل عقلي، فوصف ابن حزم التوجيه اللغوي الذي وجهه بعضهم بالفساد، وأورد التوجيه الذي يرجحه هو. ويظهر من وصفه للتأويل بالفساد أنه يكون في التأويل بالأدلة العقلية المتهاففة. ومنه فالتأويل الفاسد في اصطلاح الإحكام هو» نقل لفظ الوحي عما اقتضاه ظاهره بحجة عقلية مردودة.

* **التأويلات البعيدة:** وردت التأويلات موصوفة بالبعيدة في موضع واحد وذلك في قوله:

- «وظن قوم أنهم تخلصوا من التقليد بوجه به تحققوا بالدخول فيه وتوسطوا عنصره، وهو أنهم يبطلون حجاجاً تؤيد ما وجدوا أسلافهم عليه فقط، ثم لا يبالون أشغباً كانت الحجاج أم حقاً، ويضربون عن كل حجة خالفت قولهم فإن كانت آية أو حديثاً تأولوا فيها التأويلات البعيدة وحرفوها عن مواضعهما»⁽⁵⁵⁾.

والتأويل البعيد في اصطلاح الإحكام هو نقل لفظ الوحي عما اقتضاه ظاهره، وتحريفه عن موضعه في اللغة ليوافق مذهب الناقل.

* **التأويل الساقط:** ورد التأويل الساقط في الإحكام في موضع واحد، هو:

- «فثبت بضرورة لا مجال للشك فيها، أن غير الذين آمنوا: هم الذين كفروا ولا ينكر ذلك إلا من سفه نفسه، وأنكر عقله، وقال على ربه تعالى بغير علم ولا برهان، ولعمري لقد كان ينبغي أن يستحي قائل من غيركم: من غير قبيلتكم من هذا التأويل الساقط الظاهر عواره الذي ليس عليه من نور الحق أثر»⁽⁵⁶⁾. ومنه فإن التأويل الساقط في اصطلاح الإحكام هو التأويل المتهاففة الحجة.

ب _ التأويل المحمود: وجاءت صفاته الجزئية كالآتي:

* **التأويل الصحيح:** وُصف التأويل في الإحكام بالصحة مرتين مفهوماً لا لفظاً، وذلك فيما يلي:

- «ويدل على صحة هذا التأويل دليان بينان»⁽⁵⁷⁾

- «فصح أنه قد أكثر الرواية عن النبي ﷺ فصح بذلك التأويل الذي ذكرنا لكلامه رضي الله عنه»⁽⁵⁸⁾.

(53) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، 4/23.

(54) ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، [ف س د].

(55) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، 6/117.

(56) المرجع السابق، 2/63.

(57) المرجع السابق، 2/10.

(58) المرجع السابق، 2/140.

ودلالته أن التأويل الصحيح في اصطلاح الإحكام هو الذي يكون دليل ظاهر أو أكثر سواء أكان الدليل نصياً أو استدلالاً عقلياً مبنياً على نص.

*** التأويل الجائر:** ورد التأويل موصوفاً بالجواز مفهوماً لا لفظاً في موضع واحد، وهو كالاتي:

- «وقد اجتهد قوم بحضرة ﷺ فيمن هم السبعون ألفاً الذين يدخلون الجنة وجوههم كالقمر ليلة البدر، فأخطأوا في ذلك حتى بين لهم النبي ﷺ من هم، ولم يعنفهم في اجتهدهم، وقد أخطأوا فيه ولكن بين ﷺ أنهم لم يصيبوا، وأن الحق في خلاف ما قالوا كلهم. فإنما يجوز الاجتهاد في تأويل مثل هذا، وفيما يعرف به بعضهم بعضاً بحضور الصلاة وما أشبه ذلك، وأما في إيجاب فرض، أو تحريم شيء أو ضرب حد، فحرام أن يجوز فيه لأحد اجتهد برأيه فقط، أو قول بوجه من الوجوه؛ لأنهم كانوا يكونون بذلك شارعين ما لم يأذن به الله، ومفترين على الله تعالى، وقد نزههم الله تعالى عن ذلك. وكل ما جاز لهم رضوان الله عليهم أن يجتهدوا فيه فهو جائز لنا ولكل إلى يوم القيامة، وما حرم علينا من ذلك وغيره فقد كان حراماً عليهم ولا فرق»⁽⁵⁹⁾.

ودلالة ذلك أنه يجوز التأويل بالرأي في أمور لا يترتب عليها حلال ولا حرام، وأما في التحريم والتحليل والحدود فلا بد من الإتيان بالحجة.

ومن خلال تتبع الصفات في إحكام ابن حزم أمكن تعريف نوعين من التأويل:

*** التأويل المحمود:** نقل لفظ الوحي عما اقتضاه ظاهره دليل نقلي ظاهر صحيح أو عقلي معضد بنص ظاهر.

*** التأويل المذموم:** نقل لفظ الوحي عما اقتضاه ظاهره بدون دليل، أو بترك دليل ظاهر إلى دليل أبعد منه وأدنى درجة.

وخلاصة القول: إن ابن حزم غلبت على وصفه العيوب؛ نظراً لأنه يتوقف عند الظاهر أولاً، ويمعن فيه كثيراً، ولا ينتقل إلى التأويل إلا لما، لذلك فقد حظي عنده التأويل المذموم بالعناية من حيث وصفه وتفنيده، وبعد ذلك ينتقل إلى بيان ما يراه وجهاً لتلك الآية إما بتركها على ظاهرها، وإما بتأويلها التأويل المحمود الذي يراه.

ودلالة ذلك أن ابن حزم لم ينكر التأويل وإنما ضيق دائرته، فالانضباط للشروط التي وضعها يجعل المصير إلى التأويل محدوداً. وهو ما جعل خصومه يصفونه بالمنكر للتأويل والمجمد للعقل. ولكن ابن حزم في حقيقة الأمر لم يلغ العقل وإنما عظم نصوص الوحي وجعل العقل في المرتبة الثانية،

(59) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، 5/132.

فالاستدلال العقلي مطلوب عنده وقد مارسه لكن شريطة أن ينضبط للنصوص. وكيف له أن يلغي العقل ومذهبه ينكر التقليد بدون دليل؟

5 - مشتقات التأويل وضمائه وعلاقاته في الإحكام:

أ _ مشتقاته:

ورد في المتن المدروس مشتق واحد من الجذر اللغوي والمفهومي للتأويل وهو المتأول، وهو اسم الفاعل من تأول، جاء في اللسان: أَوَّلَ الكلامَ وتَأَوَّلَه: دَبَّرَه وقَدَّرَه، وأَوَّلَه وتَأَوَّلَه: فَسَّرَه⁽⁶⁰⁾. ومن أمثلة وروده في الإحكام نجد:

- «فصح أنه لا يلزمنا إلا ما بلغنا من الدين. وأما من بلغ إليه خبر غير صحيح عن النبي ﷺ وصححه له متأول أو جاهل أو فاسق لم يعلم هو بفسقه. فهذا هو مبلغ اجتهاد هذا الإنسان ولم يكلفه تعالى أكثر ما في وسعه ولا ما لم يبلغه، فهو إن عمل بما بلغه من ذلك الباطل؛ فمعذور بهله لا إثم عليه؛ لأنه لم يتجانف لإثم والأعمال بالنيات، فهو مجتهد مأجور مرة في قصده بنيته إلى الخير وإلى طاعة الله ورسوله ﷺ»⁽⁶¹⁾.

- «فما منهم أحد امتنع من الرواية عن المغيرة وأبي بكرة معا، وأبي بكرة وهو متأول. وأما سمرة فمتأول أيضا والمتأول مأجور وإن كان مخطئا»⁽⁶²⁾.

الإضافة التي أضاف تتبع هذا المشتق هو أن المتأول عند ابن حزم مأجور، وإن كان مخطئا، شريطة إخلاص النية وعدم التعمد في لي أعناق الآي والزيغ بها عن المراد لتوافق هواه.

ب _ ضمائه:

* تأويل المتشابه: ورد التأويل مضمومًا إلى المتشابه ضميمة إضافية مرتين في الإحكام وذلك في النص التالي:

- «نصَّ تعالى على أن من طلب تأويل المتشابه فهو زائع القلب، مبتغٍ فتنة، ونحن نبرأ إلى الله من هذه الصفة، فثبت بالنصوص _ ضرورة _ أن تأويل المتشابه لا يعلمه أحد إلا الله ﷻ وحده فقط، لأن

(60) ابن منظور، مرجع سابق، لسان العرب [أول].

(61) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، 1/65.

(62) المرجع السابق، 2/85.

ابتغاء معرفته حرام، وما حرم ابتغاء معرفته فقد سد الباب دون معرفته ضرورة، إذ لا يوصل إلى شيء من العمل إلا بعد ابتغائه، فما حرم ابتغاؤه فلا سبيل إلى الوصول إليه وهذا بين لا خفاء فيه»⁽⁶³⁾.

والتشابه في اللغة هو التماثل بين شيئين أو أشياء.

- جاء في اللسان: الشَّبهُ والشَّبهَةُ والشَّيْبَةُ: المِثْلُ، والجمع أشباه⁽⁶⁴⁾.

- وفي الصحاح: الشَّهْمَةُ: الالتباسُ. والمُشْتَبِهَاتُ من الأمور: المشكِلاتُ. والمُتَشَابِهَاتُ: المُتَمَائِلَاتُ⁽⁶⁵⁾.

- ويقول ابن فارس الشين والباء والهاء أصلٌ واحدٌ يدلُّ على تشابه الشيء وتشاكله لوناً وَوَصْفاً.

يقال شَبَّهَ وشَبَّهَ وشَبَّبه. والمُشْتَبِهَاتُ من الأمور: المشكلات⁽⁶⁶⁾.

والمتشابه في الاصطلاح هو ما احتمل التأويل أو ما اختلف في تفسيره.

يقول الراغب: المُتَشَابِهَةُ: ما اختلف فيه⁽⁶⁷⁾. والمُتَشَابِهَةُ من القرآن: ما أشكل تفسيره لمشايعته بغيره،

إمّا من حيث اللَّفْظ، أو من حيث المعنى، فقال الفقهاء: المُتَشَابِهَةُ: ما لا ينبئ ظاهره عن مراده⁽⁶⁸⁾.

أما دلالة هذه الضميمة أن ابن حزم ينكر إنكاراً شديداً تأويل المتشابه، وهذا النوع عنده لا مجال لتأويله فقد نهانا الله عن الخوض فيه، لكن ابن حزم لم يقصد كل المتشابه، فالمتبوع لنصوص الإحكام⁽⁶⁹⁾، يجد ابن حزم يصرح صراحة بالمتشابه الذي قصده في التحريم، فقد فرق بين المشابه من القرآن والمتشابه في الأحكام:

- المتشابه في الأحكام: المتشابهات التي جاءت في حديث الرسول ﷺ، والتي هي بين الحلال والحرام، والتي لا يعلمها كثير من الناس ويكون عالمها ذو فصل ومنزلة، وهذا النوع يجوز تأويله عند ابن حزم، فقد أخرج نص الحديث هذا النوع من عموم المتشابه الذي حرم الله تأويله في القرآن الكريم.

- المتشابه من القرآن: وهو المتمثل في الحروف المقطعة التي في أوائل بعض السور، والأقسام التي في أوائل بعض السور، وهذا النوع هو الذي قصد ابن حزم تحريم تأويله.

(63) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، 7/92.

(64) ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، [ش ب هـ].

(65) الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، 1407هـ-1987م، ط4، [ش ب هـ].

(66) ابن فارس، مقاييس اللغة، مرجع سابق، [ش ب هـ].

(67) الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، 1/444.

(68) المرجع السابق، 1/443. ينظر: الجرجاني، التعريفات، تحقيق محمد صديق المنشاوي، القاهرة، دار الفضيلة، 1392هـ-1973م، ط1، ص200.

(69) للتفصيل في ذلك ينظر: ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ص124-121، وسيأتي عرض تلك النصوص في محور القضايا.

حيث يقول: «فحرام على كل مسلم أن يطلب معاني الحروف المقطعة التي في أوائل السور. مثل: كهيعص، وحم عسق، ون، والم، وص، وطسم. وحرام أيضاً على كل مسلم أن يطلب معاني الأقسام التي في أوائل السور. مثل: والنجم، والذاريات، والطور، والمرسلات عرفا، والعاديات ضبحا، وما أشبه ذلك»⁽⁷⁰⁾. وعليه فتأويل المتشابه من القرآن في اصطلاح الإحكام هو طلب معنى الحروف المقطعة في أوائل السور والأقسام في أوائل السور، وهو حرام.

* مدعي التأويل: وردت هذه الضميمة الإضافية مرة واحدة في الإحكام، وذلك في الموضع الآتي: - «ومدعي التأويل وتارك الظاهر تارك للوحي مدع لعلم الغيب، وكل شيء غاب عن المشاهد الذي هو الظاهر فهو غيب، ما لم يقم عليه دليل من ضرورة عقل، أو نص من الله تعالى أو من رسوله ﷺ. أو إجماع راجع إلى النص المذكور»⁽⁷¹⁾.

الادعاء في اللغة: «الدال والعين والحرف المعتل أصل واحد، وهو أن تميل الشيء إليك بصوت وكلام يكون منك. قال الخليل: الادعاء أن تدعي حقاً لك أو لغيرك. تقول ادعى حقاً أو باطلاً»⁽⁷²⁾. فالادعاء بالمعنى اللغوي كما ذكره ابن فارس يكون عارياً عن الدليل، وهو ينسجم مع ما ذهب إليه ابن حزم في اصطلاحه، فمدعي التأويل يعدل عن الظاهر برأيه المجرد.

ودلالة هذه الضميمة أن ابن حزم يرى أن مدعي التأويل بلا دليل مدع لعلم الغيب، وهو تأويل محرم، ذلك أن للحجة عند ابن حزم مقاماً مهماً في قبول التأويل، والحجة المقصودة عنده هي نصوص الوحي، والإجماع والاستدلال العقلي المبني على نص. ومنه فمدعي التأويل في اصطلاح الإحكام هو الناقل للفظ الوحي عما اقتضاه ظاهره بدون دليل عقلي ظاهر صحيح ولا نقلي مستند إلى نص.

* تأويل سوء: وردت هذه الضميمة الإضافية مرة واحدة في الإحكام وهي قول ابن حزم:

- «وهذا لا حجة لهم فيه، بل هو تأويل سوء ممن تأوله»⁽⁷³⁾.

والضميمة هنا تفيد ما أفادته العيوب السالفة الذكر في الصفات، إلا أن هناك فرقاً دقيقاً هو أن دليل التأويل في هذا الموضع دليل صحيح لكن أسيء فهمه، فوظف خطأ. وحاصل القول إن ابن حزم هنا يقصد التأويل المذموم وقد سبق تعريفه في الصفات.

(70) المرجع سابق، 4/124.

(71) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، 3/43.

(72) ابن فارس، مقاييس اللغة، مرجع سابق، [د ع و].

(73) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، 5/178.

وخلاصة القول في الضمائم أنها وردت كلها في الجانب السلبي من التأويل، فظاهرياً ابن حزم تنحى به إلى الاحتجاج بالتأويل المذموم من جهة بيان تهافته، كما أن تشبث ابن حزم بالنصوص وإمعانه في طلب الحجة تجعله يرى أن هذا النوع هو الغالب على عملية التأويل.

ج - علاقاته:

* علاقات الائتلاف:

يدخل التأويل في علاقة ترادف غير تطابقي مع الخصوص. ففي الخصوص نقل للفظ الوحي عن بعض ما يقتضيه في اللغة، أما التأويل فيكون النقل فيه كلياً. يقول ابن حزم: «الخصوص حمل اللفظ على بعض ما يقتضيه في اللغة دون بعض والقول فيه كما قلنا في التأويل أنفًا»⁽⁷⁴⁾.

* علاقات الاختلاف:

يدخل التأويل في علاقة تقابل مع النص والظاهر والعموم. يقول ابن حزم: «والنص هو اللفظ الوارد في القرآن أو السنة المستدل به على حكم الأشياء وهو الظاهر نفسه وقد يسمى كل كلام يورد كما قاله المتكلم به نصاً. والتأويل نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره وعما وضع له في اللغة إلى معنى آخر فإن كان نقله قد صح ببرهان وكان ناقله واجب الطاعة فهو حق وإن كان نقله بخلاف ذلك اطرح ولم يلتفت إليه وحكم لذلك النقل بأنه باطل. والعموم حمل اللفظ على كل ما اقتضاه في اللغة وكل عموم ظاهر وليس كل ظاهر عموماً إذ قد يكون الظاهر خبراً عن شخص واحد ولا يكون العموم إلا على أكثر من واحد»⁽⁷⁵⁾.

فالنص لا يحتمل التأويل، وفي ترك اللفظ الوحي على ظاهره. والعموم حمل اللفظ على ظاهره، في حين أن التأويل نقل للفظ عما اقتضاه الظاهر. كما يقابل التأويل أيضاً الوقف، فالوقف هو التوقف عند حدود الظاهر إلى حين ورود الدليل على تعديه إلى نقل اللفظ عن ظاهره، والتأويل تجاوز للوقف عند ظواهر النصوص بدليل.

(74) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، 1/42.

(75) المرجع سابق، 1/42.

* علاقات التكامل والتداخل:

يدخل مصطلح التأويل في علاقة تداخل وتكامل مع المجمع والمفسر، فعلاقة المجمع بالتأويل تكمن في أن المجمع يحتمل التأويل، وأما المفسر فهو دليل تأويل المجمع. يقول ابن حزم: «المجمع لفظ يقتضي تفسيراً فيؤخذ من لفظ آخر. والمفسر لفظ يفهم منه معنى المجمع»⁽⁷⁶⁾.

كما يلتقي التأويل مع النسخ والتخصيص في كون كل منها تجاوز لحدود ظواهر ألفاظ نصوص الوحي، وتعددها إلى معانٍ آخر بدليل نصي. يقول ابن حزم: «فإذا فقه فحينئذٍ لزمه تنفيذ ما سمع على عمومته وظاهره، ما لم يأت نص بنسخ أو تخصيص أو تأويل، فبطل سؤالهم بطلاناً ظاهراً»⁽⁷⁷⁾. ويقول أيضاً: «والنسخ ورود أمر بخلاف أمر كان قبله ينقض به الأمر الأول»⁽⁷⁸⁾.

5 - قضية المحكم والمتشابه وعلاقتها بالتأويل في إحكام ابن حزم:

استأثرت قضية المحكم والمتشابه باهتمام المفسرين والأصوليين وعلماء الكلام، وكانت منبعاً لعدد من الخلافات المذهبية والعقدية، فاهتم علماء الكلام بآيات الصفات تحديداً، وذهبوا إلى رد المحكم إلى المتشابه بتأويله إلى ما يتوافق وأصول عقيدتهم. أما الأصوليون فاهتموا بالمحكم والمتشابه من الأحكام، وتطرقوا لهما في باب دلالات الألفاظ، فقسموا الألفاظ من حيث الوضوح والخفاء، وقد اختلف الجمهور والحنفية في تقسيمها؛ فذهب الجمهور إلى تقسيم الألفاظ من حيث الوضوح إلى قسمين هما: النص والظاهر، وباعتبار الخفاء إلى قسمين هما المجمع والمتشابه. وأما الحنفية فقسموا الألفاظ من حيث الوضوح إلى أربعة أقسام: الظاهر والنص والمفسر والمحكم، وباعتبار الخفاء إلى ما يقابلها: الخفي والمشكل والمجمع والمتشابه.

(76) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، 1/42.

(77) المرجع سابق، 3/111.

(78) المرجع السابق، 3/45.

أ_ المحكم:

* المحكم في اللغة: يدور معنى الإحكام في اللغة حول معنى الصرف والمنع. يقول ابن فارس: الحاء والكاف والميم أصل واحد، وهو المنع⁽⁷⁹⁾.

يقول ابن منظور: المُحَكَّم الذي لا اختلاف فيه ولا اضطراب⁽⁸⁰⁾.

* وفي الاصطلاح: المحكم: ما أحكم المراد به عن التبديل والتغيير، أي التخصيص⁽⁸¹⁾. وقد اختلف الأصوليون في تعريفهم للمحكم، ونلخص جملة ما ذهبوا إليه في تعريفاتهم فيما يلي:

- المحكم ما عرف المراد منه، إما بظاهر لفظه، وإما بالتأويل.

- المحكم هو ما لا يحتمل من التأويل إلا وجهاً واحداً.

- المحكم هو الواضح الدلالة الذي لا يحتمل النسخ.

- المحكم هو ما استقل بنفسه، ولم يحتج إلى بيان.

- المحكم هو المتقن الذي لا يتطرق إليه الإشكال.

وفيما يلي بعض التعريفات الاصطلاحية التي تبرز اختلاف الأصوليين في تعريف المحكم:

- المُحَكَّم مَا اسْتَقَلَّ بِنَفْسِهِ⁽⁸²⁾.

- المُحَكَّم يُطْلَقُ بِإِطْلَاقَيْنِ: عَامٍ وَخَاصٍّ، فَأَمَّا الْخَاصُّ؛ فَالَّذِي يُرَادُّ بِهِ خِلَافُ الْمُنْسُوخِ، وَهِيَ عِبَارَةُ عُلَمَاءِ النَّاسِخِ وَالْمُنْسُوخِ، سَوَاءً عَلَيْنَا أَكَانَ ذَلِكَ الْحُكْمُ نَاسِخًا أَمْ لَا؛ فَيَقُولُونَ: هَذِهِ الْآيَةُ مُحْكَمَةٌ، وَهَذِهِ الْآيَةُ مُنْسُوخَةٌ، وَأَمَّا الْعَامُّ؛ فَالَّذِي يَعْنِي بِهِ الْبَيِّنُ الْوَاضِحُ الَّذِي لَا يَفْتَقِرُ فِي بَيَانِ مَعْنَاهُ إِلَى غَيْرِهِ⁽⁸³⁾.

أما في اصطلاح القرآن الكريم فقد عرفته فريدة زمرد في كتابها مفهوم التأويل في القرآن الكريم بقولها: «الإحكام في اصطلاح القرآن الكريم عام وخاص: العام صفة للقرآن كله، بمعنى الإتيان والمنع من الباطل والخطأ والتناقض -دلت عليه آيتا هود والحج- والخاص صفة لبعض القرآن دون بعض، بمعنى ما يخالف النسخ والتشابه -دلت عليه آيتا محمد وآل عمران-»⁽⁸⁴⁾.

(79) ابن فارس، مقاييس اللغة، مرجع سابق، [ح ك م].

(80) ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، [ح ك م].

(81) الجرجاني، التعريفات، مرجع سابق، ص 205.

(82) ابن العربي المعافري، المحصول في أصول الفقه، تحقيق حسين علي البدري - سعيد فودة، عمان، دار البيقار، ط 1، 1420هـ-1999م، 1/86.

(83) الشاطبي، الموافقات، تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، 1417هـ/1997م، ط 1، 3/305.

(84) فريدة زمرد، مفهوم التأويل في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص 241-240.

* المحكم في اصطلاح الأحكام: ورد مصطلح المحكم في الأحكام في سبع مواضع منها ما يلي:

- «والمتشابه _ لا يوجد في شيء من الشرائع إلا بالإضافة إلى من جهل دون من علم وهو في القرآن وهو الذي نهينا عن اتباع تأويله وعن طلبه وأمرنا بالإيمان به جملة وليس هو في القرآن إلا للأقسام التي في السورة كقوله تعالى: ﴿وَالضُّحَىٰ ۝ وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ ۝ وَالْفَجْرِ ۝ وَلَيَالٍ عَشْرٍ ۝﴾ والحروف المقطعة التي في أوائل السور وكل ما عدا هذا من القرآن فهو محكم»⁽⁸⁵⁾.

- «وأما المتشابه فحرام علينا بالنص تتبعه وطلب معناه، فبطل بذلك أن يكون المختلف فيه متشابهاً، وإذا بطل ذلك صح أنه محكم»⁽⁸⁶⁾. ودلالة ذلك أن المحكم في اصطلاح ابن حزم في الأحكام يقصد به القرآن كله ما عدا الحروف المقطعة والأقسام في أوائل السور، فابن حزم لا يعدُّ المختلف فيه من أحكام القرآن متشابهاً؛ إذ يرى إحكامه باعتبار الأصل وليس المأل، فالمحكم يشمل النص وهو الظاهر، ويشمل أيضاً المتشابه من الأحكام وهو المجمل، ويقابل المنسوخ والمتشابه من القرآن. والقول الفصل أن المحكم في اصطلاح الأحكام هو القرآن كله ما عدا الحروف المقطعة والأقسام في أوائل السور.

ب - المتشابه:

* المتشابه لغة واصطلاحاً: وقد عرفناه في اللغة بأنه تماثل بين شيئين أو أشياء. وأما في اصطلاح الأصوليين فقد اختلف فيه على أقوال أشهر ما جاء فيها أنه:

- ما استأثر الله بعلمه.

- ما لم يستقل بنفسه واحتاج إلى بيان برده إلى غيره.

- ما احتمل أكثر من وجه.

- ما كان غير واضح الدلالة ويحتمل النسخ.

وفيما يلي بعض النصوص المبينة لذلك:

- «المتشابه ما افتقر إلى غيره ممَّا فيه شبهة منه أو من سواه إلى المحكم»⁽⁸⁷⁾.

- «الْمُتَشَابِهُ مَا لَهُ دَلَالَةٌ غَيْرُ وَاضِحَةٍ»⁽⁸⁸⁾.

(85) ابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، 1/48.

(86) المرجع السابق، 4/124.

(87) ابن العربي، المحصول في أصول الفقه، مرجع سابق، ص 1/86.

(88) الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، 1419هـ-1999م، ط 1، 1/90.

أما في اصطلاح القرآن الكريم فقد بينت دراسة فريدة زمرد في كتابها مفهوم التأويل في القرآن الكريم أن المتشابه ورد في القرآن على ثلاثة معان:

- الأول: بمعنى التماثل المؤدي إلى الالتباس، أي معناه اللغوي.

- الثاني: جاء صفة للقرآن كله بمعنى تصديق بعضه بعضا وتشابه آيه وسوره بشكل لا يدع مجالاً للاختلاف والتناقض.

- الثالث: جاء صفة لبعض آي القرآن بمعنى يقابل معنى الأحكام⁽⁸⁹⁾.

* المتشابه في اصطلاح الأحكام:

ورد المتشابه في الأحكام 32 مرة نورد من بينها النصوص التالية:

- «فصح أن متشابه الأحكام الذي ذكر عليه السلام أنها لا يعلمها كثير من الناس مبينة، بالقرآن والسنة، يعلمها من وفقه الله تعالى لفهمه من الفقهاء الذين أمر عز وجل بسؤالهم إذ يقول تعالى: ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾. وقد قال قوم إن قوله تعالى: ﴿وَالرَّسُخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾. معطوف على الله ﷻ»⁽⁹⁰⁾.

- «وأيقنا بلا شك أن المشتبه الذي غبط ﷺ عالمه، هو غير المتشابه الذي حذر من تتبعه»⁽⁹¹⁾.

- «فلما علمنا أن كل ما ذكرنا ليس متشابهاً، وعلمنا يقيناً أنه ليس في القرآن إلا محكم ومتشابه، وأيقنا أن كل محكم. فلما أيقنا ذلك ضرورة، علمنا يقيناً أن ما عدا ما ذكرنا هو المتشابه، فنظرنا لنعلم أي شيء هو فنجتنبه ولا نتبعه، وإنما طلبناه لنعلم ماهيته لا كلفيته ولا معناه، فلم نجد في القرآن شيئاً غير ما ذكرنا، حاشا الحروف المقطعة التي في أوائل بعض السور، وحاشا الأقسام التي في أوائل بعض السور أيضاً، فعلمنا يقيناً أن هذين النوعين هما المتشابه الذي نهينا عن اتباعه، وحذر النبي ﷺ من المتبعين له»⁽⁹²⁾.

- «فقد حذر عليه السلام ممن اتبع ما تشابه من القرآن، وقد علمنا أن اتباع أحكامه كلها فرض، فصح أن المتشابه هو غير ما أمرنا بتدبره والتفقه فيه كما ذكرنا»⁽⁹³⁾.

(89) ينظر: فريدة زمرد، مفهوم التأويل في القرآن الكريم، 242-243.

(90) ابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، 4/125.

(91) المرجع السابق، 4/122.

(92) ابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، 4/123.

(93) المرجع السابق، 4/126.

- «وقد بينا الكلام في باب مفرد في ديواننا هذا، وأخبرنا أنه لا يحل لأحد أن يتبع متشابه القرآن، ولا أن يطلب معنى ذلك المتشابه، وليس إلا الإقرار به، وأنه من عند الله تعالى»⁽⁹⁴⁾.

- «وقد نهينا عن طلب معنى المتشابه، فصَحَّ أنه لا يوصل إلى معرفة معناه من جهة شيء من الحواس، ولا من المعقول ولا من القرآن ولا من السنة، فإذا الأمر كذلك فلا سبيل لمخلوق إلى معرفته، إلا أن الذي صح في الآي المحكمات التي أمرنا الله بتدبرها وتعلمها، وبطلب تأويلها والتفقه فيها: فطاعة القرآن فيما أمر الله تعالى فيه ونهى، وطاعة الرسول في الذي أمر فيه ونهى، وترك التعدي لهذه الحدود، وبطلان ما عداها، فبطل القياس ضرورة؛ لأنه غير هذه الحقائق»⁽⁹⁵⁾.

ومن خلال تتبعنا لكل النصوص التي ورد فيها مصطلح المتشابه، اتضح لنا كما ذكرنا في ضميمه تأويل المتشابه أن ابن حزم يرى أن المتشابه نوعان: المتشابه من القرآن والمتشابه في الأحكام. وقد بينا الفرق بينهما فيما سبق.

وخلاصة القول: إن المتشابه في الأحكام في اصطلاح الإحكام يدخل في باب المحكم، أما المتشابه إذا أطلق دون تقييد فيقصد به في اصطلاح الإحكام الحروف المقطعة والأقسام في أوائل السور. وابن حزم قد قصد إلى تبيان اختلاف اصطلاحه عن اصطلاح خصومه، وأوضح لمن وصفوه بتحريم تأويل المتشابه أن قصده هو المتشابه من القرآن. وأقر بطلب تأويل المتشابه في الأحكام، بل عكس ما قد يظنه البعض فقد ذكر أنه من واجب العالم الاجتهاد في ذلك، وأن من اجتهد وأخطأ مأجور إن كان صادق النية في مبتغاه.

خاتمة:

أما النتائج التي توصل إليها البحث فتتمثل في:

- مركزية مصطلح التأويل في الإحكام وهو ما يبين اهتمام الفكر الظاهري به رفضاً وقبولاً.
- تعريف ابن حزم للتأويل وإقراره بأنه حق، يدحض دعاوى مخالفيه وما ألصقوه به من إنكار مطلق للتأويل.
- تحرز ابن حزم من الانتقال إلى التأويل وتوقفه ملياً عند الظاهر حد من دائرة التأويل عنده لكنه لم يبلغها البتة.

(94) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، 7/92.

(95) المرجع السابق، 7/92.

- وضع ابن حزم للتأويل المحمود شروطاً صارمة تتمثل في أن يكون الناقل فقيهاً ملماً بالنصوص والعلوم الشرعية، وأن يكون اللفظ محتمل النقل، وأن يكون النقل مستنداً إلى دليل نقلي أو عقلي معتبر.
- ضرورة خضوع الاستدلال العقلي عند ابن حزم لنص ظاهر، فالعقل قاصر قصور الإنسان نفسه والنص مكتمل كمال مصدره، لذلك فلا حجة للرأي المجرد في التأويل.
- لم يبلغ ابن حزم العقل كليةً، ولكن العقل مؤطرّ عنده بسلطة النصّ محكومٌ بها.
- حرّم ابن حزم تأويل المتشابه وأنكره، وهو ما أدى بالبعض إلى إلصاق تهمة إنكار التأويل كلية بابن حزم. ومناطق الاختلاف مصطلحي في هذا الصدد؛ لأن المتشابه عند ابن حزم في الإطلاق يختلف عنه عند خصومه. فالمتشابه عنده هو الحروف المقطعة والأقسام في أوائل السور وهذا النوع حرمت تأويله أغلب المذاهب والفرق.
- اختلاف اصطلاح ابن حزم للمحكم نشأ عنه أيضاً خلاف، فوُصم ابن حزم بإنكار التأويل وممارسته في الوقت نفسه، وهو ما اعتبره خصومه تناقضاً. لكن مناطق الخلاف هنا مصطلحي أيضاً. فالقرآن كله محكم عند ابن حزم ما عدا ما ذكرناه في اصطلاحه للمتشابه، أما المحكم عند الأغلبية فهو ما لم يحتمل التأويل. والمحكم عند ابن حزم يشمل ما لا يحتمل التأويل وهو المحكم في اصطلاح غيره، ويشمل أيضاً ما يحمل التأويل وهو المتشابه في الأحكام عنده هو الذي يصطلح عليه الآخرون المتشابه دون تقييد.
- المتشابه في الأحكام محكم في اصطلاح ابن حزم؛ لأن التشابه فيه تابع من الفهم، وإنما هو في أصله محكم، وتأويله بدليل صحيح أو تحري معنى معقول بعقله إلى ظاهر اللفظ يردّه إلى أصله، أي إحكامه.
- للألفاظ عند ابن حزم معاقل تعقلها للظاهر، وما العقل والنقل إلا وسيلتان لتحري تلك المعاقل.
- وتجدر الإشارة إلى أن هذا البحث يفتح آفاقاً في تبين اختلاف الاصطلاح الأصولي بين ابن حزم وغيره وأثره في الاختلاف، بل ويفتح آفاقاً في تبين اختلاف الاصطلاح بين الأصوليين وأثره في الاختلاف الفقهي والمذهبي، وإمكانات تحري عدد من محلات النزاع ومناطق الاختلاف التي نشأت عن اختلاف الاصطلاح، وهل من إمكانية لتوحيد المصطلح الأصولي؟

قائمة المصادر والمراجع:

- ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: أحمد محمد شاكر، تقديم: إحسان عباس، بيروت، دار الآفاق الجديدة.
- ابن العربي، المحصول في أصول الفقه، تحقيق حسين علي البدري - سعيد فودة، عمان، دار البيارق.
- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة النبوية_المملكة العربية السعودية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1416هـ - 1995م.
- ابن الجوزي، الإيضاح لقوانين الاصطلاح، تحقيق: فهد السدحان، مكتبة العبيكان، 1412هـ.
- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، 1399هـ - 1977م.
- ابن منظور، لسان العرب، بيروت، دار صادر، 2003م.
- الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، 1402هـ.
- الأزهرى، تهذيب اللغة، تحقيق محمد عوض مرعب، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 2001م.
- السبكي، جمع الجوامع في أصول الفقه، تحقيق عبد المنعم خليل إبراهيم، بيروت-لبنان، دار الكتب العلمية، 1442هـ-2002م.
- الجرجاني، التعريفات، تحقيق محمد صديق المنشاوي، القاهرة، دار الفضيلة 1392هـ - 1973م.
- الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم الديب، قطر، (1399هـ).
- الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، 1407هـ/1987م.
- الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، تحقيق مهدي المخزومي- إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، (د ن).
- الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق صفوان عدنان داوودي، دمشق، دار القلم الشامية.
- الشاطبي، الموافقات، تحقيق أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، 1417هـ-1997م.
- البوشخي، الشاهد، مصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب البيان والتبيين للجاحظ، دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت، 1415-1995م.

- الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، دمشق، 1419هـ-1999م.
- الغزالي، المستصفى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، 1413هـ-1993م.
- زمرد، فريدة، مفهوم التأويل في القرآن الكريم، الرابطة المحمدية للعلماء-الرباط، مركز الدراسات القرآنية، 2014م.

Arabic References:

- Ibn Ḥazm, Al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām, Ed: Aḥmad Muḥammad Shākir, taqdīm : Iḥsān ‘Ab-bās, Bayrūt, Dār al-Āfāq al-Jadīdah.
- Ibn al-‘Arabī, Al-Maḥṣūl fī uṣūl al-fiqh, Ed: Ḥusayn ‘Alī al-Badrī-Sa‘īd Fawdah, ‘Ammān, Dār al-Bayāriq.
- Ibn Taymiyyah, Majmū‘ al-Fatāwā, Ed: ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Qāsim, al-Madīnah al-Nabawīyah _ al-Mamlakah al-‘Arabīyah al-Sa‘ūdīyah, Majma‘ al-Malik Fahd li-Ṭibā‘at al-Muṣḥaf al-Sharīf, 1995.
- Ibn al-Jawzī, Al-Idāḥ li-qawānīn al-iṣṭilāḥ, Ed: Fahd al-Sadḥān, Maktabat al-‘Ubaykān.
- Ibn Fāris, Mu‘jam Maqāyīs al-lughah, Ed: ‘Abd al-Salām Hārūn, Dār al-Fikr, 1977.
- Ibn manẓūr, Lisān al-‘Arab, Bayrūt, Dār Ṣādir, 2003.
- Al-Āmidī, Al’ḥkām fī aṣwāl al’ḥkām, Ed: ‘Abd al-Razzāq ‘Afīfī, al-Maktab al-Islāmī.
- Al-Azharī, Tahdhīb al-lughah, Ed: Muḥammad ‘Awaḍ Mur‘ib, Bayrūt, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 2001.
- Al-Subkī, Jam‘ al-jawāmi‘ fī uṣūl al-fiqh, Ed: ‘Abd al-Mun‘im Khalīl Ibrāhīm, Bayrūt-Lub-nān, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2002.
- Al-Jurjānī, Alt‘ryfāt, Ed: Muḥammad Ṣiddīq al-Munshāwī, al-Qāhirah, Dār al-Faḍīlah, 1973.
- Aljwiny, albrhān fī uṣūl al-fiqh, taḥqīq : ‘Abd al-‘Azīm al-Dīb, Qaṭar, (1399h).

- Al-Jawharī, Al-ṣiḥāḥ Tāj al-lughah wa-ṣiḥāḥ al-‘Arabīyah, Ed: Aḥmad ‘Abd al-Ghafūr ‘Aṭṭār, Bayrūt, Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn, 1987.
- Al-Farāhīdī, Al-Khalīl ibn Aḥmad, Kitāb al-‘Ayn, Ed: Maḥdī almkhzwmy-Ibrāhīm al-Sāmar-rā’ī, Dār wa-Maktabat al-Hilāl.
- Al-Rāghib al-Aṣfahānī, Al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur’ān, Ed: Ṣafwān ‘Adnān Dāwūdī, Dār al-Qalam al-Shāmīyah, Dimashq.
- Al-Shāṭibī, Al-Muwāfaqāt, Ed: Abū ‘Ubaydah Mashhūr ibn Ḥasan Āl Salmān, Dār Ibn ‘Affān, 1997.
- Al-Būshaykhī, Al-Shāhid, Muṣṭalaḥāt naqdiyyah wblāghyḥ fī Kitāb al-Bayān wāltbyn lil-Jāhiz, Dār al-Qalam lil-Nashr wa-al-Tawzī‘, Al-Kuwayt, 1995.
- Al-Shawkānī, Irshād al-fuḥūl ilā taḥqīq al-Ḥaqq min ‘ilm al-uṣūl, Ed: Aḥmad ‘Izzū ‘Ināyat, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, Dimashq, 1999.
- Al-Ghazālī, Al-Mustaṣfā, Ed: Muḥammad ‘Abd al-Salām ‘Abd al-Shāfi, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1993.
- Zumurrud, Farīdah, Maḥmūm al-ta’wīl fī al-Qur’ān al-Karīm, Al-Rābiṭah al-Muḥammadiyah lil-‘Imā’-ālrbāt, Markaz al-Dirāsāt al-Qur’ānīyah, 2014.



ترجمات Translations



OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 2023-2-16
تاريخ القبول: 2023-3-1

الحنابلة والصوفية الأوائل⁽¹⁾

كريستوفر ميلشيرت

ترجمة:

محمد أنيس مورو⁽²⁾

moroanis@yahoo.fr

ملخص:

لا تتغيّر في هذه الدراسة بيان وجهة سلوك مسلك التصوّف من وجهة نظر شرعية إسلامية، ولا تقصّي العلاقة التي قامت بين الحنابلة والصوفية في العصر الوسيط الأعلى، بل تروم تبين العلاقة بين الرعيل الأوّل من حنابلة بغداد ومعاصريهم من منتسبي حركة التصوف الوليدة. لا شكّ في وجود صلة بين الحنابلة والصوفية الأوائل لكن هذه الصلة لم تكن وثيقة، بل شابهة الفتور في أحيان كثيرة. ولئن اشتركت الطائفتان في اتباع نهج الزهد والتنسك في البداية، فإنّهما اختلفتا لاحقاً عندما استحدثت الصوفية مفاهيمها ولغتها الخاصة على نحو لم يرق للحنابلة فصدعوا بالنكير عليها. صحيح أن أحمد بن حنبل قد أثنى على بشر الحافي، ولكنّه ناصب السري السقطي والمحاسبي العداء وأنكر على المتصوفة اجتماعهم على الذكر وذمّ سائر عاداتهم.

الكلمات المفتاحية:

الصوفية الأوائل، الحنابلة، الزهد، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ابن حنبل

(1) العنوان الأصلي للمقال:

The Hanābila and the Early Sufis, Early Islamic history ; Vol. 4: Scholarly traditions Year: 2014, Pages: 382-396.

(2) مترجم وباحث في اللسانيات، المعهد العالي للغات. (تونس).

للاقتباس: مورو، محمد أنيس، الحنابلة والصوفية الأوائل، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج 7، ع 1، 2023، 140-155.

© نشر هذا البحث بموجب ترخيص (CC BY-NC 4.0) المفتوح، الذي يسمح لأي شخص تنزيل البحث وقراءته والتصرف به مجاناً، مع ضرورة نسبته إلى صاحبه بطريقة مناسبة، مع بيان إذا ما قد أجرى عليه أي تعديلات، ولا يمكن استخدام هذا البحث لأغراض تجارية.

OPEN ACCESS

Received: 16-2-2023

Accepted: 1-3-2023



The Hanābila and the Early Sufis

Christopher Melchert

Mohamed Anis Moro⁽³⁾moroanis@yahoo.fr

Abstract

This study does not intend to evaluate Sufism from an Islamic perspective, nor it will investigate the relationship between Hanbila and Sufis in the high-medieval era, but to show the relationship between early Hanbila of Baghdad and their contemporary followers of the then newly Sufism. Undoubtedly, there was a relationship between them, but it was not strong and was affected by apathy and tepid in a number of times. Though both sects followed the piety and ascetism approach, they later disagreed when Sufism created its own concepts which were not acceptable to Hanbalis and made them criticize Sufism publicly. It is true that Ahmed ibn Hanbal praised Beshr Al-Hafi, but he was hostile to As-Serri As-Seqti and Al-Mohasabi, and renounced Sufi's meetings for Dhikr and dispraised all their customs.

Keywords:

Early Sufis, Hanabila, Asceticism, promotion of virtue and prevention of vice, Ibn Hanbal

(3) ranslator and researcher in linguistics, Higher Institute of Languages. (Tunisia).

Cite this article as: Moro, Mohamed Anis, The Hanābila and the Early Sufis, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 7, issue 1, 2023: 140-155.

© This research is published under an open license (CC BY-NC 4.0), which allows anyone to download, read and use the research for free, provided it is properly acknowledged, indicating if any modification has been made to it. This research shall not be used for commercial purposes.

النص:

ظهرت الإرهافات الأولى لنشأة المذهب الحنبلي والتصوف التقليدي في بغداد في القرن التاسع وصدر القرن العاشر⁽⁴⁾. وقد صار كلاهما ركنًا أساسيًا من أركان المنهج السني⁽⁵⁾ في فترة [تُعرف في الأدبيات الغربية بـ]العصر الوسيط الأعلى. عُرف المذهب الحنبلي باستمساكه الشديد بالمبادئ الأخلاقية وعُضّه بالنواجد على نهج صحابة النبي ﷺ، في حين اشتهر التصوف أحيانًا بالتهاون في مسألة الأخلاق وغالبًا بمفهوم التجربة الروحية الشخصية، ولذلك فشا بين الناس أن الحنبليّة والتصوّف ضدان لا يجتمعان. والحق أن معوّل مسلمي زماننا في ذمّ التصوّف هو أقوال العالم الحنبلي الأشهر ابن تيمية (المتوفى: 728/1328) الذي عاش في أواخر العصر الوسيط. ولكن الباحثين الغربيين (وقد عرف عنهم تعاطفهم مع المتصوفة) ذهبوا إلى خلاف ذلك ومالوا إلى عدّ التحنبل والتصوّف منهجين متكاملين. ويذهب «لويس ماسينيون» إلى أن الحنابلة كانوا ميالين كل الميل إلى العلاج دوناً عن عصره «عمرو المكي، المالكي وسائر متصوفة العصر»⁽⁶⁾. بل إن جورج مقدسي أشار إلى أن طائفة من الحنابلة من بينهم ابن تيمية قد صارت في زمنٍ لاحقٍ في عداد المتصوفة، وأن تشنيع ابن الجوزي وابن تيمية [على سبيل المثال] طال أهل الغلو فحسب لا عين التصوّف⁽⁷⁾.

(4) بالنسبة إلى المذهب الحنبلي انظر:

Ignaz Goldziher, «Zur Geschichte der hanbalitischen Bewegungen», Zeitschrift für die deutsche morgenländische Gesellschaft 62 (1908):1-28; Henri Laoust, «Le Hanbalisme sous le califat de Bagdad (241/855-656/1258)», Revue des études islamiques 27 (1959):67-128; Simha Sabari, Mouvements populaires a Bagdad a l'époque «Abbaside», Centre «Shiloah» des Etudes du Moyen-Orient et de l'Afrique, Université de Tel Aviv, Etudes de Civilisation et d'Histoire Islamiques (Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve, 1981), ch. 4; Christopher Melchert, The Formation of the Sunni Schools of Law, Studies in Islamic Law and Society 4 (Leiden, 1997), ch. 7.

بالنسبة إلى التصوّف التقليدي، انظر:

Louis Massignon, Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane (Paris, 1922); rev. edn. (Paris, 1954); Richard Gramlich, Alte Vorbilder des Situnums 1: Scheiche des Westens and 2: Scheiche des Ostens, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, Veröffentlichungen der orientalischen Kommission, Band 42/1, 2 (Wiesbaden, 1996).

(5) بالنسبة إلى المذهب الحنبلي انظر:

George Makdisi, «L'islam hanbalisant», Revue des études islamiques 42 (1974): 211-44, 43 (1975):45-76..

أما التصوف فانظر:

Marshall G. S. Hodgson, The Venture of Islam, 3 vols. (Chicago, 1973), esp. 2:203; also Ahmet T. Karamustafa, God's Unruly Friends (Salt Lake City, 1994), ch. 1.

(6) Louis Massignon, The Passion of al-Hallaj, trans. Herbert Mason, Bollingen ser. 98, 4 vols. (Princeton, 1982).

(7) George Makdisi, «The Hanbali School and Sufism», pp. 71-84 in Actas IV Congreso de estudios drabes e islmdcos (Leiden, 1971); also idem, «L'islam hanbalisant», 43:45-60.

بالنسبة إلى العداوة بينهم وبين الصوفية انظر أيضًا:

Michael Cooperson, «Ibn Hanbal and Bishr al-Hafi: A Case Study in Biographical Traditions», Studia Islamica, no. 86 (1997), 71-101,

لا نتغيّا في هذه الدراسة بيان وجهة سلوك مسلك التصوّف من وجهة نظر شرعية إسلامية، ولا تقصّي العلاقة التي قامت بين الحنابلة والصوفية في العصر الوسيط الأعلى، بل نروم تبين العلاقة بين الرعيل الأوّل من حنابلة بغداد ومعاصريهم من منتسبي حركة التصوف الوليدة. كان لزهدي أحمد ابن حنبل وتابعيه جذور صوفية، وابن حنبل نفسه كان يجلّ بشراً الحافي، لكنّه ناصب المحاسبي والسريّ السقطي العداء وذمّ بعض عادات المتصوفة التي صارت عماد التصوّف التقليدي. أما غلام خليل الذي وشى بالصوفية وتسبّب في محنتهم سنة 264/877-878 فلا نظنه معدوداً من الحنابلة. لكن يحسن التنبيه على أنّ الحنابلة لم تقم بينهم وبين أتباع الجنيّد صلة، ولا غرو أن يرتبط التصوّف التقليدي خلال فترة القرن ونصف التالية بالمذهب الشافعي (في خراسان بوجه خاص) وبالعقيدة الأشعرية. والحقّ أنهم كانوا على علاقة بالزاهد البصريّ سهل التستري وهو من مشايخ البرهاري شيخ طائفة الحنابلة في عشرينات القرن الثالث/تسعينيات القرن العاشر. ويبدو أن البرهاريّ نفسه كان يشاطر الصوفية الأوائل بعض آرائهم، ولاسيما أمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر.

نشأة التصوّف

انعقد ما يشبه الإجماع منذ صدور كتاب «ماسينيون» في عشرينيات القرن العشرين على أنّ التصوّف الإسلامي كان سليل حركة الزهد التي ظهرت قبله⁽⁸⁾. وقد أثبتت «جاكولين الشابي» في سبعينيات القرن ذاته أنّ صفة متصوّف لم تُطلق على كل من تلبس بالتصوّف أو سلك سلوك الزهاد والنّسّاك في المرحلة التي سبقت ظهور مفهوم التصوّف⁽⁹⁾. ولو تركنا أشكال التصوف الشيعي جانباً، فإنّه يجوز لنا أن نقرن بين «حركة الزهد الإسلامي» و«التصوّف» بداية من القرن الحادي عشر، ولكننا نستبعد حدوث هذا الاقتتران قبلئذ. أطلق اسم الصوفية على أتباع هذه الحركة لالتزامهم ارتداء الملابس الصوفية وترك ما عداها من الألبسة القطنية أو الحريرية. يُعتقد أنّ أوّل من حمل اسم «صوفي» هو

= وكذلك،

Frederick de Jong and Bernd Radtke, eds., *Islamic Mysticism Contested, Islamic History and Civilization, Studies and Texts*, vol. 29 (Leiden, 1999).

(8) انظر:

Massignon, Essai

(9) Jacqueline Chabbi, «Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Hurasan», *Studia Islamica*, no. 46 (1977), 5-72; «Réflexions le soufisme iranien primitif», *Journal asiatique* 266.

مصطلح «renunciant» بمعنى الزاهد والناسك اقترحه «ميشال كوبرسن» ويبدو أفضل من مصطلح «ascetic»؛ لأنّه لا يتعارض مع مصطلح «صوفي».

أبو هاشم الكوفي (المتوفى: 150/767/768)⁽¹⁰⁾. ثم إن أحمد ابن حنبل (المتوفى: 241/855) قد خاطب المتصوّف البغدادي المشهور أبا حمزة فوصفه بالصوّفي. أما خراسان، فقد شهدت تنافساً بين ضرب من ضروب التصوّف وحركة زهد محلية تسمى الكرامية. وقد أثبتت «جاكولين الشابي»، أن التصوّف دخل إلى خراسان من العراق في صدر القرن العاشر⁽¹¹⁾.

اقترب التصوّف في بدايته بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فقد أمر العباس ابن المؤمل الصوفي هارون الرشيد بالمعروف فحبسه دهرًا⁽¹²⁾. وكان الصوفية الأوائل في مصر طائفة من المشايخين في الإسكندرية يأمرهم بالمعروف وينكرون على الحاكم سنة 200/815-816⁽¹³⁾. وقد دخل أحد الصوفية على المأمون في العقد الثاني من القرن الثالث/عشرينيات القرن التاسع وسأله أيحكم المسلمين طوعاً أم كرهاً⁽¹⁴⁾. وأمر ابن طولون (حكم بين 254-270/868-884) بجلد أحد الصوفية والطواف به على ظهر جمل بسبب إنكاره عليه عقب صلاة الجمعة⁽¹⁵⁾. وفي بغداد، سأل أبو الحسين النوري (المتوفى: 295/907-908) عن دينارٍ للخمر ف قيل هي للخليفة المعتضد فكسرها⁽¹⁶⁾. أما «بنان الحمال» الذي صجّب النوري والجنيد فقد أُوذي على يد «خمارويه» (حكم بين 270-282/884-896)، ابن ابن طولون، لتجرّته على أمره بالمعروف⁽¹⁷⁾. وفي زمن الجنيد زال الارتباط أخيراً بين التصوف وبين الأمر والنهي، وبات التصوّف يعرف من هنا فصاعداً بالتركيزية وتهذيب النفس وحسن الخلق مع العباد.

(10) R. A. Nicholson, «An Historical Enquiry Concerning the Origin and Development of Sufism», Journal of the Royal Asiatic Society 38 (1906):305.

انظر أيضاً:

Massignon, Essai, 131-33; rev. edn., 153-58.

(11) Jacqueline Chabbi, «Remarques.» On the Karramiya and Sufism.

انظر أيضاً:

Sarah Sviri, «Hakim Tirmidhi and the Malamatr Movement in Early Sufism», Classical Persian Sufism, ed. Leonard Lewisohn (New York, 1993), 583-613.

(12) أبو نعيم: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، 10 أجزاء (القاهرة، 1351-1357/1932-1938)، 10:159.

13 Al-Kindi, The Governors and Judges of Egypt, ed. Rhuvon Guest, E. J. W. Gibb Memorial Ser. 19 (London, 1912), 162.

(14) المسعودي: مروج الذهب، تحقيق تشارلز بيلات، منشورات الجامعة اللبنانية، قسم الدراسات التاريخية، 11، 7 أجزاء (بيروت 1973-1974)، 4:314-316.

Les Prairies d'or, ed. C. A. C. Barbier de Meynard & B. M. M. Pavet de Courteille, 9 vols. (Paris, 1861-77), 7: 38-43.

أعرب عن شكري لميشال كوبرسن لإطلاعي على هذه القصة.

(15) بعد أن نفى الشيوخ والوجهاء تحدّثه نيابة عنهم: المقرئ، كتاب المقفى الكبير، تحقيق محمد اليعلاوي، 8 أجزاء (بيروت، 1991)، 1:438.

(16) الذهبي: تاريخ الإسلام، تحقيق (عمر عبد السلام تدمري)، 65 جزءاً إلى حد الآن (بيروت، 1987)، 22 (291-300 للهجرة): 71.

(17) انظر بالنسبة إلى الأصول العراقية والعلاقة مع النوري والجنيد: السلمي: كتاب طبقات الصوفية، تحقيق، يوهانز بدرسون (لايدن، 1960). بالنسبة إلى الصدام مع خمارويه انظر السلمي: محن الصوفية، الذهبي، التاريخ، 23 (301-320 للهجرة): 509.

وفي العراق كانت طائفة من أهل الاعتزال المبكر معدودة من الصوفية⁽¹⁸⁾. وقد قرن الصوفية المعتزلة على ما يبدو بين خصلة نكران الذات الشائعة في معظم متصوفة ذلك العصر وبين مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقد صار هذا المبدأ الأصل الخامس من أصول المعتزلة. ويبدو أن أول من ذكر أصول الاعتزال الخمسة هو «جعفر بن حرب» (المتوفى: 851-850/236) (19). وقد أرسى نُسَاك آخرون في ذلك العصر صلة فريدة بينهم وبين الله وحرصوا على التأسي بزهد الجنيد وأتباعه من الصوفية. هؤلاء النُسَاك الذين لم يتلبسوا قط بالاعتزال ولم يُعرف عنهم حضهم على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، سأطلق عليهم تسمية «الصوفية الأوائل». وقد ورد ذكر الصوفية الأوائل في المصنفات التي ألفت دفاعاً عن التصوف على غرار «كتاب اللمع في التصوف»، للسرّاج، وطبقات الصوفية، للسُّلّمي.

أحمد والصوفية الأوائل

اتصف أحمد بن حنبل بشدة الورع وكان في ورعه قدر من الزهد والتنسك، ولا نستبعد أن تكون علاقته بالصوفية الأوائل حسنة. كان ابن حنبل يتبرّك بأثار النبي ﷺ، لما جرّده أعوان الخليفة من ثيابه ليجلدوه وجدوا شعرات للنبي ﷺ مصرورة في ثوبه⁽²⁰⁾. وقد أوصى بأن يُجعل عند موته على كل عين شعرة من شعر النبي ﷺ وشعرة على لسانه⁽²¹⁾. وقد وردت في مسنده معظم أحاديث الأبدال، وهم جماعة من الأتقياء كلما توفي أحدهم أبدل الله رجلاً غيرهم. ولا يخفى على القارئ طبعاً الشبه القائم بين الأبدال ومفهوم الأقطاب الذي ظهر لدى الصوفية لاحقاً.

(18) A. J. Arberry, «New Material on the Kitab al-Fihrist of Ibn al-Nadim», Islamic Research Association Miscellany, Islamic Research Association ser., no. 12, 1 (1948): 34.

ذكرت ساره سترومسا أن عقيدة الاعتزال في بداياتها اتخذت أساساً شكل حركة زهد:

The Beginnings of the Mu'tazila Reconsidered», Jerusalem Studies in Arabic and Islam, no. 13 (1990), 265-93.

بالنسبة إلى ظهور منهج الاعتزال التقليدي في الربع الأخير من القرن التاسع فقط، انظر:

Encyclopaedia of Islam, new edn., s.v. «Mu'ta zila»

وهو مدخل من تحرير دانيال جيماري مع العزو إلى يوسف فان إس.

(19) ترد الأصول الخمسة في قائمة مصنفات جعفر في كتاب

Ibn al-Murtada, Die Klassen der Mu'taziliten, ed. Susanna Diwald-Wilzer, Bibliotheca Islamica 21 (Wiesbaden, 1961), 73.

حسب فؤاد سيد، ظهر ذلك في الحاكم الجشي (البيهقي): شرح عيون المسائل في علم الأصول: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد سيد (تونس، 1974)، 282.

(20) صالح بن أحمد: سيرة الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق فؤاد عبد المؤمن أحمد (الإسكندرية، 1981)، 63؛ أبو نعيم: الحلية، 202:9؛ حنبل ابن إسحاق: ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق محمد نغش (القاهرة، 1977)، 61.

(21) ابن الجوزي: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا مع نعيم زرزور، 18 جزءاً (بيروت، 1992)، 288:11.

وقد وردَ ذكرُ بعض الصوفية الأوائل في طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى، لكن معظمهم لم يكن على علاقة وثيقة بأحمد ابن حنبل وأتباعه. وقد ترجم السلمي في كتابه طبقات الصوفية لهؤلاء:

- معروف الكرخي (المتوفى ببغداد سنة 816-815/200)، 1: 381-389.
- أحمد بن أبي الهواري (المتوفى بدمشق؟ سنة 845-844/230)، 1: 78.
- محمد بن أبي الورد (المتوفى ببغداد سنة 877/263؟)، 1: 317 والصفحة التالية.
- أبو حمزة (المتوفى ببغداد سنة 883-882/269؟)، 1: 268 والصفحة التالية.
- الجنيد (المتوفى ببغداد سنة 911/298؟)، 1: 128 والصفحة التالية.

يروى ابن أبي يعلى عن القاضي يحيى بن أكثم أن معروفاً الكرخي ذكرَ أنَّه رأى أحمدَ فتى فنقل عنه قولاً استحسنته: «من علم أنه إذا مات نُسي أحسن ولم يُسئ»⁽²²⁾. ويروي ابن أبي يعلى أيضاً عن ابن الأعرابي (من أوائل من ترجم للصوفية وسائر النساك؛ توفي سنة 951/340؟)، أن أحمد عدَّ «معروفاً» من الأبدال وردَّ عنه تهمة قلة البضاعة في العلم (=علم الحديث) قائلاً: «اللَّهُ، وهل يراد من العلم إلا ما وصل إليه معروف»⁽²³⁾. كان معروف من أعلام الزاهد والمتنسكين ببغداد وقارب محله في الورع محل أحمد، لكن يبدو أن أحمد لم يذكر شيئاً عن ذلك في مصنفه الضخم «كتاب الزهد»⁽²⁴⁾.

أما المتصوف الثاني الذي ورد اسمه في القائمة فهو أحمد بن أبي الحواري الذي كان محدثاً ذائع الصيت، ولا عجب إذن أن يُذكر في طبقات الحنابلة. ولا شكَّ أنَّه لقيَ أحمد ابن حنبل لدى مروره ببغداد. وأما الثالث فهو محمد بن أبي الورد وقد صحب أعلام التصوف مثل الجنيد والسري السقطي والمحاسبي وجلس إلى الجنيد⁽²⁵⁾. وقد ذكره كذلك أبو بكر الخلال (المتوفى: 923/311) في طبقاته، وهو أول من صنّف في طبقات الحنابلة. ولكن استناداً إلى أقواله التي رواها عنه السلمي، فقد كان ابن أبي الورد أقرب إلى الزهد منه إلى التصوّف ولم يكن له تلاميذ مشهورون من الصوفية. وقد اشتهر أيضاً حسبما يروي عنه ابن أبي يعلى عن الخلالِ بأرائه الفقهية ولا سيما مسائل الوضوء وطهارة الماء، ونُقِل

(22) ابن أبي يعلى: طبقات الحنابلة، تحقيق محمد حامد الفقي، جزءان (القاهرة، 1952/1357)، 1: 381.

(23) ابن أبي يعلى: طبقات الحنابلة 1: 382، ربما عن الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، 14 جزءاً (القاهرة، 1931/1349)، 13: 201.

حول ابن العربي انظر:

Fuat Sezgin, Geschichte des arabischen Schrifttums, 9 vols. to date (Leiden, 1967-), 1: 660

جزيل الشكر لمايكل كوبرسن مرة أخرى على تنبيهه على ترجمة ابن أبي يعلى لمعروف.

(24) يذكر ابن حجر قائمة الرواة في كتاب الزهد لأحمد بن حنبل غير الموجودين في الكتب الستة: تعجيل المنفعة بزوائد رجال الأئمة الأربعة، تحقيق، إكرام الله إمداد الحق، جزءان (بيروت، 1996/1416). ابن حجر اشتغل على كتاب الزهد الذي تضمّن نحو ثلث الأحاديث الموجودة في مسند أحمد (التعجيل 1: 243)؛ أي أنّ نحو 10000 حديث.

(25) السلمي: الطبقات، 236؛ أبو نعيم، الحلية 10: 315.

عنه أيضًا قوله: «قال رجل لأحمد ابن حنبل: قيل لنا إنك كتبت من كتب الشافعي؟ فقال: ما كتبت منها شيئاً».

أما الرابع أبو حمزة البغدادي فكان أقرب الأربعة إلى التصوف التقليدي. يذكر ابن الأعرابي أنّ أول من عُقدت له حلقة بالمسجد الجامع ببغداد كان تلميذاً آخر من تلاميذ السري السقطي هو الحسن المسوحي (المتوفى: 256/869-870)، ولمّا توفّي، خَلَفَهُ أبو حمزة⁽²⁶⁾. يذكر ابن الأعرابي⁽²⁷⁾ أيضًا أنّ أحمد ابن حنبل كان إذا جرى في مجلسه شيء من كلام الصوفية، يقول لأبي حمزة: «ما تقول فيها يا صوفي؟»⁽²⁸⁾. وهذا يقيم الدليل على أنّ أحمد عرف مصطلح «صوفي» وأطلقه على أحد أوائل الصوفية. رغم أن السؤال بدا لي ساخرًا، فإنّ أبا حمزة كان يروي القصة على سبيل الفخر حسبما ينقله عنه ابن الأعرابي. وفي مطلق الأحوال لا تدلّ القصة على أنّ علاقة طويلة جمعت بين الرجلين، فعلى حدّ علمنا لم يلتقَ أحمد إلا مرة واحدة وعرف أنّه من الزهاد من لباسه.

كان الجنيد إمام التصوّف في زمنه وقد اجترح ضرباً جديداً من المصطلحات والأساليب للتعبير عن تجربته الصوفية. عدّه ابن أبي يعلى من الحنابلة لمجرّد حكايته قصصاً حول أحمد، ولكن لا نجد له ذكراً في طبقات الخلال.

في طبقات ابن أبي يعلى ورد ذكر متصوفين اثنين هما محمد بن الحسين البرغلاني (المتوفى 238/852-853) ومحمد بن منصور الطوسي (المتوفى ببغداد سنة 245/867؟) وكنا شيخ محمد بن مسروق (المتوفى ببغداد سنة 298/910؟) إضافة إلى المحاسبي والسري السقطي⁽²⁹⁾. ومحمد بن منصور مذكور أيضًا في طبقات الخلال.

ذكر ابن أبي يعلى كذلك اثنين من المتصوفة لكن لا نعرف صلتهم بابن حنبل⁽³⁰⁾ على وجه التحديد. والخلال أيضًا يذكر أحد كبار النساك ممن أثنى عليهم أحمد⁽³¹⁾ هو بدر المغازلي (المتوفى: 282/895). ولكن ابن أبي يعلى ينقل أيضًا تبرّم أحمد من المحاسبي الذي أضلّ المغازلي فأخرجه إلى رأي جهم [بن

(26) ابن الأعرابي: طبقات النساك، عن الذهبي: سير أعلام النبلاء، 25 جزءًا (بيروت: مؤسسة الرسالة)، (تحقيق صالح سمير، 1983) 12: 581. يذكر ابن الأعرابي كذلك أن أبا حمزة وعظ أول امره في مسجد الرصافة (ناحية الرشق) ثم في مسجد مدينة المنصور (الجانب الغربي: ابن الأعرابي، عن الذهبي، السير [تحقيق علي أبو زيد، 1983] 13: 168).

(27) Sezgin, GaS 1:660f.

(28) ابن الأعرابي، عن أبي يعلى: الطبقات 1: 268؛ كذلك الذهبي: السير 13: 168.

(29) السلي: الطبقات، 233 = أبو نعيم، الحلية 10: 213.

(30) ابن أبي يعلى، الطبقات 1: 425، 36.

(31) ابن أبي يعلى: الطبقات 1: 78.

صفوان] في مسألة خلق القرآن⁽³²⁾. أما الناسك المتعبّد المشهور بشر الحافي (المتوفى: ببغداد سنة 227/841) فقد عرفه الحنابلة الأوائل، وعزا إليه مصنفو القرن التاسع على غرار المروزي في «كتاب الورع» (ورد ذكره في 18 كتاباً من كتب الطبقات دون غيره من أرباب التصوّف)⁽³³⁾. أما ابن أبي يعلى فلم يترجم له (رغم ترجمته لأخته «مخّة»). عرف أحمد بشراً ومدحه لكنه نفى لقاءه⁽³⁴⁾ وعتب عليه⁽³⁵⁾. ويرى ماسينيون أنّ خلافه مع بشر أعمق مما نقلته كتب التراجم⁽³⁶⁾.

وأشهر أهل الورع من الحنابلة الذين صحبوا أحمد هما عبد الوهاب (المتوفى: 251/865) وإبراهيم الحربي (المتوفى: 285/899)، لكنهما ليسا معدودين من أعلام التصوّف. نخلص إذن إلى أنّ نزرا يسيراً من المتصوفة الأوائل جمعهم صلة وثيقة بأحمد. ورغم أن المنهج الأثري الحنبلي والتصوف البغدادي قد نشأ في البيئة ذاتها، فلا شك أن فراق ما بينهما قد حدث في فترة مبكرة جداً، في عصر معروف الكرخي على الأرجح.

ومما يُروى عن أحمد أيضاً تشنيعه على بعض الصوفية الأوائل ومن بينهم شيخا الجنيد السري السقطي (توفي ببغداد؟ سنة 253/867) والحاتر المحاسبي (توفي ببغداد سنة 243/857-858). لم يرد ذكر السري السقطي في طبقات ابن أبي يعلى، ولكن ورد في أحد مصنفات الحنابلة الأخرى أن أحمد رماه بالكفر⁽³⁷⁾. أما المحاسبي، فقد تعددت الروايات التي تنقل عن أحمد تشنيعه عليه لخوضه في الكلام⁽³⁸⁾، وقد توارى عن أنظار الحنابلة إلى أن توفي ولم يصلّ عليه سوى نفر قليل لم يتجاوز الأربعة أشخاص⁽³⁹⁾. ومن أعلام أهل الحديث الذين حذروا من المحاسبي أيضاً أبو زرعة الرازي (توفي بالري سنة 264/878) الذي سئل عنه⁽⁴⁰⁾ وكتبه فأجاب: «إياك وهذه الكتب».

(32) ابن أبي يعلى: الطبقات 1:233.

(33) أحمد بن حنبل (أي المروزي): كتاب الورع، تحقيق زينب إبراهيم القاروط (بيروت، 1983).

(34) أحمد بن حنبل: الورع، 70.

(35) «لو تزوّج بشر لثمّ أمره»: الخطيب البغدادي: التاريخ 7:73.

(36) Massignon, Essai, rev. edn., 231

مقارنة ماسينيون بين بشر والمحاسبي غير مناسبة؛ لأنّ المحاسبي خاض في الكلام واعتنى بأصول الفقه خلافاً لبشر.

(37) يعقوب الحنبلي: كتاب الحروف عن ابن حجر: لسان الميزان 7 أجزاء (حيدر آباد، 1331-1329)، 3:14.

(38) خلال: السنة عن ابن الجوزي، تليّس إبليس، تحقيق حيدر الدين (بيروت، 1970)، 187 = تحقيق عصام فارس الحرساني (بيروت، 1994)، 219؛ ابن أبي يعلى: الطبقات 1:233؛ الذهبي: التاريخ 18 (250-241 للهجرة): 290. انظر كذلك:

Christopher Melchert, «The Adversaries of Ahmad Ibn Hanbal», Arabica 44 (1997):243f.

(39) الخطيب البغدادي: التاريخ، 8:215 ربما نقلاً عن السلمي: كتاب محن الصوفية.

(40) الخطيب البغدادي: التاريخ، 8:215.

لم يصاب أحمد الصوفية الأوائل العداء فحسب بل ذمّ أيضاً عاداتهم وأفعالهم. وقد روى الخلال عن أحمد أنه «سئل عن رجل حفظ القرآن وهو يكتب الحديث، يختلف إلى مسجد يقرأ ويقرئ ويفوته الحديث أن يطلبه، فإن طلب الحديث فاته المسجد، وإن قصد المسجد فاته الحديث، فما تأمره؟ قال: بذأ وبذأ»⁽⁴¹⁾. «وسئل عن الرجل يسبح يتعبد أحب إليك، أو المقام في الأمصار؟ قال: ما السباحة من الإسلام في شيء»⁽⁴²⁾. وسأله رجل: «إنّ عندنا قومًا يجتمعون فيدعون، ويقرؤون القرآن، ويذكرون الله. فما ترى فيهم؟ فقال أحمد: يقرأ في المصحف، ويذكر الله في نفسه، ويطلب حديث رسول الله ﷺ». فإنّ الاجتماع على قراءة القرآن والذكر بدعة حقيقة بالذمّ⁽⁴³⁾. وبوجه عام يغلب على الظن أنّ تصوّف الجنيد وما انطوى عليه من اجتماع على العبادة لم يجد قبولاً عند أحمد.

القرن التاسع

لم تذكر المصادر التي عنيت بأهل الحديث الحنابلة بعد زمن ابن حنبل معلومات كثيرة عن علاقتهم بحركة التصوف المزدهرة، باستثناء محنة الصوفية لما قام عليهم غلام خليل. كان غلام خليل (المتوفى ببغداد سنة 275/888) عابداً زاهداً وواعظاً محبوباً من العوامّ، وقد قدم إلى بغداد في بداية سنة 264/خريف سنة 877 سنة حدوث المحنة⁽⁴⁴⁾. أنكر غلام خليل على بعض الصوفية قولهم في المحبة، وكان يرى أن الخشية أليق بمقام الخالق. وقد نجح في النهاية في إقناع أمّ الخليفة الفعلي الموفق بوضع محتسب بغداد تحت إمرته «وكتب من الصوفية نحو سبعين نفساً، واتهمهم بالزندقة، فوضعوا منهم جماعة في الحبس، وسافر بعضهم، واختبأ بعضهم».

وتعد المحنة التي تسبب فيها غلام خليل بالغة الأهمية؛ لأنها أحدثت تغييراً جذرياً في وجهة التصوف البغدادي. استطاع الجنيد أن يفلت من السجن بإنكار صلته بالتصوف وادعائه أنّه طالب علم يتفقه على أبي ثور⁽⁴⁵⁾ تحديداً. اضطرّ الجنيد ومن لفّ لفه أن يختطوا لأنفسهم نهجاً صوفياً جديداً يشدد على انتهاز سلوك مقبول ظاهراً. وقد ظهرت مفاهيم جديدة ذات بنية ثلاثية مثل «الفرق-الجمع-الفرق» و«البقاء-الفناء-البقاء» عوضت المفاهيم الثنائية القديمة مثل «الفرق-الجمع» و«البقاء-الفناء». وبهذا المعنى يمكن للمتصوف كما في السابق أن يفنى فينسى الدنيا والآخرة وعقله ونفسه، لكنه فناء يتلوه

(41) ابن أبي يعلى، الطبقات، 23:1.

(42) ابن هانئ: مسائل الإمام أحمد، تحقيق محمد زهير الشاويش، جزءان (بيروت، 1400)، 2:176.

(43) ابن أبي يعلى: الطبقات، 255:1.

(44) الذهبي: السير 14 (تحقيق أكرم البوشي، 1983): 71 مقتبساً عن أبي نعيم، لكن التاريخ غير موجود في الحلية 250:10.

(45) ابن عطاء عن ابن الجوزي: نقد العلم والعلماء (1966) = تليس، تحقيق علي، 1993 = تحقيق الحرساني، 225.

بقاء ورجوع إلى شهود الأثر بعد الغيبة عنه، فيما يشبه الصحو بعد السكر. وفي الوقت نفسه بدا أنَّ التصوف قد نحا مع الجنيد منحى داخليًا، فما عاد الصوفي معنيًا بجمع الحديث وبالتفقه ونحو ذلك⁽⁴⁶⁾. هل كانت محنة الصوفية على يد غلام خليل مظهرًا من مظاهر العداوة الحنبلية إزاء التصوف الوليد؟ في الواقع نستبعد ذلك؛ لأن غلام خليل نفسه غير مذكور في طبقات ابن أبي يعلى. وقد شتّع عليه المحدث الحنبلي أبو أيوب السجستاني (المتوفى بالبصرة سنة 275/889) لوضعه الحديث⁽⁴⁷⁾. ثم إنَّ الاستعصام بالسلطان (كما فعل غلام خليل) لاضطهاد الصوفية ليس من شيم الحنابلة. ويروي المروزي (المتوفى: 257/888) الذي خلف أحمد وعاصر غلام خليل أن أحمد نهى عن الاستنجاد بالسلطان لتغيير المنكر⁽⁴⁸⁾.

ذهب كلٌّ من «ويلفريد مادلونج» و«فؤاد سزكين» إلى أنَّ غلام خليل كان من المتمذهبين بالمذهب الحنبلي⁽⁴⁹⁾، يقيم الدليل على ذلك نسبة «كتاب شرح السنة»⁽⁵⁰⁾ إليه. فباستثناء بضع فقرات في بداية الكتاب نكاد لا نجد فرقًا بين الكتاب المنسوب لغلام خليل والمقاطع التي عزاها ابن أبي يعلى إلى البرهاري (المتوفى ببغداد سنة 329/941)، أحد أشدَّ المناضلين عن المذهب الحنبلي في عشرينيات القرن الرابع/ ثلاثينيات القرن العاشر⁽⁵¹⁾. فإمّا أن البرهاري كان موافقًا على آراء غلام خليل ونقلها كما هي حرفيًا، أو أنَّ نسبة «شرح السنة» لغلام خليل غير صحيحة⁽⁵²⁾. ولعلَّ ما يرجّح كفة نسبه لغلام خليل هو التحذير من أولئك الذين يتحدثون عن «الشوق» و«المحبة»، وهما مصطلحان أدخلهما أبو حمزة إلى بغداد⁽⁵³⁾. ولكن هناك أدلة ترجح مع ذلك نسبه إلى البرهاري: أولًا نجد في «شرح السنة» تشديدًا على أفضلية الحديث النبوي على الآثار الواردة عن الصحابة، وهذا يتعارض مع مصنفات الحنابلة في القرن التاسع

(46) Christopher Melchert, «The Transition From Asceticism to Mysticism at the Middle of the Ninth Century C.E.», *Studia Islamica* 83 (1996): 51-70, esp. 64-9.

(47) الخطيب البغدادي: التاريخ 79:5

(48) أحمد بن حنبل: الروع، 117.

(49) The Encyclopaedia of Islam, new edn., s.n. «Ghulam Khalil», by Wilferd Madelung; Sezgin, GaS 1:511.

(50) Sezgin, GaS 1:511.

(51) Massignon, Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam (Paris, 1929)

(52) يذهب آخر من حقق الكتاب إلى أنه وحده البرهاري (لا غلام خليل) كان بإمكانه أن يعزو إلى أئمة من القرنين الثالث والرابع: القحطاني: «ترجمات الإمام البرهاري»، الشرح، 16، 54 = ابن أبي يعلى: الطبقات 33:2. ولكن في السياق بدا لي أنَّ إشارة الكاتب إلى مصادر عقيدته («عن الله ورسوله... وأصحابه والتابعين وعن القرن الثالث إلى القرن الرابع») لا يُقصد بها القرنين الثالث والرابع وإنما الجيلين الثالث والرابع بعد النبي.

(53) Massignon, Recueil, 214 =

البرهاري: الشرح، 56 = ابن أبي يعلى: الطبقات 34:2؛ الخطيب البغدادي: التاريخ 393:1. ابن عطاء يذكر أبا حمزة من بين الذين ألقى عليهم القبض: ابن الجوزي: تلبس، تحقيق حيدر الدين، 193 = تحقيق الحرستاني، 225.

التي لا تميّز بين حديث النبي وأثر الصحابي. ويصرّح مؤلف «شرح السنة» كذلك بأنّ أشدّ الفرق بدعة وضلالة هم الرافضة والمعتزلة والجهمية (القائلون بأن القرآن مخلوق). وقد ورد ذكر عالمين من المعتزلة في الكتاب هما «أبو الهذيل (المتوفى: 850-235/849؟) وهشام الفوطي (المتوفى في النصف الأول من القرن 3/القرن التاسع) بوصفهما رأسي البدعة⁽⁵⁴⁾. ثم إنّ أحمد بن حنبل لم يذكر أيّا من أهل المعتزلة في كتب العقيدة التي صنفها، الأمر الذي يؤيّد ما ذهب إليه بعض الدراسات المعاصرة من كون مذهب الاعتزال قد تأسّس قبيل نهاية القرن التاسع، أي بعد وفاة غلام خليل⁽⁵⁵⁾. ومن يذهب في ظنه أنّ عبادة الله بالشوق والمحبة ظهرت ببغداد فقط وحدّر منها حنابلة ببغداد فحسب فهو مخطئ؛ لأنّ جماعة أخرى ظهرت بالبصرة (حيث أقام البرهاري) ودعت إلى عبادة الله بالحب والشوق دون الخوف والرجاء⁽⁵⁶⁾. وأخيرًا فإنّ الكتاب يذكر فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر⁽⁵⁷⁾، وهذا نهج البرهاري كما سنرى لاحقًا، وإن كانت طريقتة في الأمر والنهي مختلفة مع نهج سابقه من أمثال أبي بكر الخلال وأحمد نفسه. ولم يكن هذا أيضًا نهج غلام خليل الذي لم ير تغيير المنكر بنفسه بل الحصول على تفويض من السلطان لتغييره اعتمادًا على أدوات الدولة.

الطبري والحلاج

كنا قد أتينا على ذكر أبي بكر الخلال غير مرة بوصفه أوّل من ترجم للحنابلة. وهو أوّل من جمع نصوص أحمد في مسائل الفقه، ويمكن اعتباره تبعًا لذلك المؤسس الفعلي للمذهب الحنبلي. ألّف الخلال كتابه «الحض على التجارة» ردًا على من رضي بالتفرّغ التام للعبادة والقعود عن كسب الرزق، وقد أفرد الصوفية بقسم حطّ فيه صراحة من قدرهم⁽⁵⁸⁾. ولكن يحسن التنبيه على أنّ الصوفية الذين قصدهم الخلال هم معاصرو المروزي (قبل عصر الجنيد) الذين كان وجودهم يتحول شيئًا

(54) البرهاري: الشرح، 61، 63 = ابن أبي يعلى: الطبقات، 37:2.

(55) حدد «هنري لاوست» ست رسائل في العقيدة لأحمد بن حنبل في كتابه:

La Profession de foi d'Ibn Batta (Damascus, 1958), xv, xvi.

وهي المذكورة في طبقات ابن أبي يعلى 1: 24-36، 130، 241-246، 311-313، 341-345. نصف هذه الرسائل فقط ذكر المعتزلة. انظر أيضًا:

Christopher Melchert, «Adversaries», 239.

(56) ابن الأعرابي: طبقات النساك عن الذهبي: التاريخ 20 (261-281 للهجرة): 277.

(57) البرهاري: الشرح، 58 = ابن أبي يعلى: الطبقات 2: 35.

(58) الخلال: كتاب الحض على التجارة والصناعة والعمل والإنكار على من يدعي التوكل في ترك العمل والحجة عليهم في ذلك، تحقيق أبو عبد الله محمود بن محمد الحداد (الرياض، 1407)، 143-145.

فشيئاً إلى عبءٍ على المجتمع. ثم إنَّ محنة محمد بن جرير الطبري (المتوفى: 310/923) التي تسبب فيها الحنابلة وقعت زمن الخلال. فقد حبسوه في بيته ومنعوا طلاب العلم من الدخول عليه وبلغ بهم الأمر حد منع دفنه نهائياً⁽⁵⁹⁾. وقد وجدت أربعة تفسيرات متفاوتة الصحة⁽⁶⁰⁾ تشرح سبب غضب الحنابلة على الطبري. ولكن في أحد التفسيرات المعاصرة، يذهب «ماسينيون» إلى وجود صلة بين محنة الطبري وعلاقة الحنابلة بمتقدمي الصوفية؛ إذ يرى أنَّ تشنيعهم عليه سببه تأييده للحلاج الذي كان محبوساً زمنئذ⁽⁶¹⁾. ولكن لم يسق ماسينيون أي دليل على دعواه، ولا نجد ما يعضدها في أمهات المصادر.

لم يكن الخلال شيخ طائفة الحنابلة زمن محاصرتهم للطبري في بيته، بل شخص يقال له أبو بكر بن داود (متوفى: 316/929)⁽⁶²⁾. وأبو بكر هو ابن المحدث الحنبلي أبي داود السجستاني لكن منزلته محدثاً لم تكن رفيعة، وقد درس التنجيم والطب والحديث ويبدو أنه تمذهب بالمذهب الحنبلي في أخرة من عمره⁽⁶³⁾. ولقد استمرت الفتنة التي أيقظها بعد مماته؛ إذ دارت معارك دامية بين الحنابلة وأتباع الطبري سنة 317/927-928 حول مسألة إقعاد النبي على العرش⁽⁶⁴⁾. ويبدو أن شيخ الطائفة كان حينذاك أبا بكر النجاد (المتوفى: 348/960) لأنَّ ابن أبي يعلى جمع الأحاديث التي تؤيد تأويل الحنابلة للآية 79 من سورة الإسراء تحت اسمه⁽⁶⁵⁾.

البربهاري

بعد مرور عقد من الزمن، ظهر رئيس جديد للحنابلة هو [أبو] محمد البربهاري وكان تلميذاً لأبي بكر المزودي (خليفة أحمد بن حنبل) في الفقه والحديث (لم يكن أهل الحديث في القرن التاسع يفصلون تماماً بين العلمين). أخذ البربهاري الزهد والتنسك⁽⁶⁶⁾ عن سهل التستري، فنشأت بذلك وشائج جديدة

(59) الحاكم النيسابوري: تاريخ نيسابور، عن الذهبي: السير 14:272؛ الخطيب البغدادي: التاريخ 2:164؛ ابن الجوزي: المنتظم

217:13

(60) انظر:

Melchert, «Adversaries». 247fn.

(61) Massignon, Passion 1:32.

(62) ابن الجوزي: المنتظم 13:217؛ الذهبي: السير 14:277؛ ابن حجر: اللسان 3:295. يذكر ياقوت ثلاثة مجاهيل هم أبو عبد الله الجصاص، وجعفر بن عرفة، والبياضي: ياقوت: إرشاد الأريب، تحقيق إحسان عباس، 7 أجزاء (بيروت، 1993) 6:2450. يذكر ابن كثير في البداية والنهاية، 310، أنَّ رأس الحنابلة كان أبا بكر بن داود، الذي خلف أباه شيخاً للظاهرة.

(63) ابن حجر: اللسان 3:294-296

(64) Ibn al-Atir, al-Ka-mil, s.a. 317; ed. C. J. Thornberg, 13 vols. (Beirut: Dar Sadir 1965-67).

(65) ابن أبي يعلى: الطبقات، 2: 11-9

(66) ابن أبي يعلى: الطبقات، 2: 18.

بين الحنابلة وطلّاع الصوفية. استنكر الحنابلة سنة 321/933 الدعوة إلى لعن معاوية على المنابر، فأمر الحاجب ابن يلبق بالقبض على البرهاري لكنه استتر ونُفي جماعة من أصحابه إلى البصرة. سنة 323/935، ارتفعت ضجة أصحاب البرهاري مطالبين بالتصدي للفواحش وصيانة الأخلاق فنهبوا الدكاكين واعتدوا على باعة الخمر وضربوا المغنيات وكسروا آلات الغناء. وفي سنة 327/939 اعتدى الحنابلة على جماعة كانوا يحيون ليلة النصف من شعبان، وقد تمكّن البرهاري مرة أخرى من الاستتار لكن جرى اعتقال صاحبه «الدلاء» ثم قتل بعد محاولته الفرار. أما سنة 329/941 فقد حاول الحنابلة هدم مسجد للشيعة مرة أخرى بعد أن حرّضوا على هدمه سابقاً. وقد توفي البرهاري ذلك العام في مخبئه⁽⁶⁷⁾.

يبدو أنّ البرهاري استمدّ مبدأً على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من طبقة النساك الذين ظهروا قبيل نشأة التصوف التقليدي. ومثلما رأينا سابقاً فإنّ الصوفية الأوائل هم أول من اشتهر بإعمال هذا المبدأ وبتحدي السلطة السياسية القائمة منذ ظهور مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. أما الحنابلة فلم يكن لهم تاريخ طويل في إعمال هذا المبدأ. وقد أثبت «ويلفرد مادلونج»⁽⁶⁸⁾ أنّ من تولى أمر فرض النظام العام بعد عزل الأمين وقبل تولي المأمون ليسوا أهل الحديث الحنابلة. وقد نقل ابن أبي يعلى ست مسائل في العقيدة لابن حنبل ولم يرد في أيّ منها وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. لا ريب أنّ أحمد رأى وجوب هذا المبدأ (القرآني) لكنّه لم يشدّد عليه. بل على العكس من ذلك، معظم مصنفاته العقدية تشدّد على وجوب طاعة ولاة الأمور وتحذّر من الخروج عليهم⁽⁶⁹⁾. وقد تضمنت مسائل أحمد الفقهية أقساماً فرعية تتعلق بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لكنها عُييت بإصلاح الأفراد لا التشنيع على الحكام أو الاستعانة بهم على تغيير المنكر⁽⁷⁰⁾.

صنّف أبو بكر الخلال كتاباً في «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» ولكنّ شدّد على وجوب الترفق بالناس واجتناب العنف والنصيحة لله سرّاً لا علناً⁽⁷¹⁾. سأل رجل الأوزاعي قال: مَنْ أُمِرَ بِالْمَعْرُوفِ وَأَنْهَى

(67) هذا الملخص لحراك الحنابلة مقتطف من

The Encyclopaedia of Islam, new edn., s.n. «al-Barbahar»

وقد حرر المدخل «هنري لاوست». انظر أيضاً ابن أبي يعلى: الطبقات 44:2؛

Laoust, Profession, xxxvii-xli; Sabari, Mouvements, ch.4

(68) Wilferd Madelung, «The Vigilante Movement of Sahl b. Salama al-Khurasani and the Origins of Hanbalism Reconsidered», Journal of Turkish Studies 14 (1990):331-7; contra Ira M. Lapidus, «The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society», International Journal of Middle East Studies 6 (1975):363-85, esp. 382-4.

(69) ابن أبي يعلى: الطبقات 26:1، 130، 244.

(70) أقر هنا بتأثير «مايك كوك» الذي أطلعني مشكوراً على الفصل المعني من كتابه الذي سيصدر قريباً حول الأمر بالمعروف.

(71) الخلال: الأمر، 101، 108.

عَنِ الْمُتَنَكِّرِ؟ قَالَ: «مَنْ تَرَى أَنَّهُ يَقْبَلُ مِنْكَ»⁽⁷²⁾. فَإِنَّ المرءَ إن وجد خمراً وجبت عليه إراقتة، فإن لم يستطع كسر الأواني، ولكن يجب ألا يتعرّض للخمر⁽⁷³⁾ إلا إذا مكشوقاً، فإن كان مغطى فلا يتعرّض له ولا يفتّشه⁽⁷⁴⁾. أما إذا سمع المرء المزمارة والطبل فلا يفتّش عن مصدره، ولا يكسر آلات الغناء إلا إذا رآها أمامه. والحق أننا بحاجة إلى فهم السبب الذي دعا البرهاري وأتباعه إلى الإعراض عن وصايا الخلال. لم يتطرق «كتاب شرح السنة» إلى مسائل الزهد والتنسك إلا في أسطر قليلة، بيد أن تلك السطور لم تشذ عن المبادئ التي أرساها سهل التستري. ينهى البرهاري عن أن يسرح الإنسان بفكره وخيالاته إلى التفكّر⁽⁷⁵⁾ في كيفيات الغيب ويحدّر ممن يدّعي رؤية الله في الدنيا، ذلك أن طائفة من زهاد البصرة خيّل إليهم كأنهم رأوا الله على عرش أو سرير وله أنوار تتشعّشع. أخبر «السراج» سهل التستري بأن أحد هؤلاء يرى الله في المنام كل ليلة فطلب منه أن يتفل، فلما كان من الغد تفل فلم يره بعدها⁽⁷⁶⁾. يرى البرهاري أن البيع والشراء حلال خلافاً للمعتزلة الذين ينكرون الكسب، وهذا يوافق كذلك المبادئ التي أرساها التستري رغم أن رأيه أقرب إلى ما استقرّ في المذهب الحنبلي⁽⁷⁷⁾. يحدّر البرهاري من الجلوس مع من يدعو إلى الشوق والمحبة ومع من يخلو مع النساء، وهذا ما يشير ربما إلى الريبة إزاء سلوك متصوفة بغداد. ولكن لا نستبعد أيضاً أن يكون الأمر متعلقاً بالبصرة كذلك مثلما ذكرنا آنفاً، إذ لا نجد صعوبة مرة أخرى في الربط بين ما سبق وبين المبادئ التي أرساها سهل التستري الذي اشتدّ نكيره على بعض الزهاد الذين أنزلوا أنفسهم من مقام العبودية⁽⁷⁸⁾.

لقد أتى مؤلّف «كتاب شرح السنة» على ذكر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فريضة على كل مسلم، ليس في ذلك شكّ (رغم اشتراطه إنكار المنكر باليد واللسان دون السيف)⁽⁷⁹⁾. ورأى كذلك حرمة أن يكتّم المسلم «النصيحة أحدًا من المسلمين برهم وفاجرهم في أمر الدين؛ فمن كتم فقد غشّ المسلمين...»⁽⁸⁰⁾. لاحظ هذا الأسلوب الفريد الذي عاتب به «النوري» الجنيد حين قاله له: «يا أبا القاسم، غشّتهم فأجلسوك على المنابر، ونصحتهم فرموني على المزابل»⁽⁸¹⁾. والبرهاري هنا

(72) الخلال: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، نواذر التراث 2 (القاهرة، 1975)، 124.

(73) الخلال: الأمر، 134، 138، 141. كذلك أحمد بن حنبل: الورع، 118.

(74) الخلال: الأمر، 115، 142.

(75) البرهاري: الشرح، 37 = ابن أبي يعلى: الطبقات 2:23.

(76) Al-Sarrag, The Kitab al-Luma' fi 'T-tasawwuf, ed. Reynold Alleyne Nicholson, E. J. W. Gibb Memorial Ser. 22 (London, 1914), 428.

(77) انظر السراج: اللمع، 195.

(78) سهل التستري: كلام سهل، تحقيق الصقلي.

(79) البرهاري: الشرح، 58 = ابن أبي يعلى: الطبقات 2:35.

(80) البرهاري: الشرح، 43 = ابن أبي يعلى: الطبقات 2:26.

(81) أبو نعيم: الحلية 10:25؛ الخطيب البغدادي: التاريخ 5:132.

يقف موقفاً قريباً من التقليد الصوفي قبل الجنيذ؛ لكنّ سهل التستري قد دعا كذلك إلى مناصحة المسلمين، ويغلب على ظننا أنّ البرهاري قد أخذ عنه ذلك⁽⁸²⁾.

ثمّ إنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو أيضاً أحد أصول المعتزلة الخمسة، بيد أنّ البرهاري لم ينظر بعين الرضا إلى عقيدة الاعتزال⁽⁸³⁾ وذمّ الكلام أيّاً كانت غايته حتى لو كان دفاعاً عن الدين. قف عند متشابه القرآن والحديث ولا تقس شيئاً ولا تطلب من عندك حيلة ترد بها على أهل البدع فإنك أمرت بالسكوت عنهم فلا تمكثهم من نفسك⁽⁸⁴⁾.

والمعتزلة أنفسهم لم يرضوا عن البرهاري وآرائه ورووا روايات تحط من شأنه⁽⁸⁵⁾. ولكنّ قبوله بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على الرغم من صمت أحمد وحذر الخلال يشي بموافقته المعتزلة إلى حدّ ما. ولقد شهدنا على مر تاريخ الحنابلة انجذاب بعضهم إلى طريقة المعتزلة على غرار أبي يعلى ابن الفراء وابن عقيل وابن قيم الجوزية وغيرهم⁽⁸⁶⁾، ولعلنا نضيف إليهم البرهاري. ويبدو أنّه سلك مسلك عصره ابن سليم البصري الذي توفي في خمسينات القرن الرابع/ستينيات القرن العاشر، وقد أخذ العلم عن سهل التستري (على نحو غير مباشر ربما) وخالف الأشاعرة وتمذهب بالمذهب الحنفي.

وصفوة القول أنّه لم يقدّم دليل قوي على وجود صلة وثيقة بين الصوفية الأوائل ومعاصريهم من الحنابلة. ولم يكن أحمد قريباً من هؤلاء بل ناصب اثنين منهم العداء، السري السقطي والمحاسبي، وذمّ اجتماعهم على الذكر. أما محنتهم المعروفة بمحنة غلام خليل، فنستبعد أن يكون للحنابلة يد فيها رغم لزومهم الصمت إزاءها. وإن الاستعانة بالسلطان لفرض الآداب العامة لیتضارب مع ميل أحمد إلى اجتناب الدخول على السلاطين ومع القلاقل التي أثارها البرهاري في القرن اللاحق. ولكن من الغريب أن تجتمع في البرهاري أصول الحنابلة وأصول المتصوفة وإن على نحو خفي. في صدر القرن العاشر، انقطع فئام من الحنابلة إلى الصلاة والصوم⁽⁸⁷⁾ متأسين بطبقة الزهاد والنسك التي سبقت ظهور التصوف التقليدي في عصر الجنيذ.

(82) سهل التستري: عن السلي، المقدمة في التصوف والحقيقة، تحقيق يوسف زيدان، مخطوطات صوفية 1 (القاهرة، 1987)، 72 = المقدمة، تحقيق حسين أمين (بغداد، 1984)، 52، لكن في نسخة أمين نجد «التضحية للمسلمين، بدلا من «النصيحة».

(83) البرهاري: الشرح، 45= ابن أبي يعلى، الطبقات، 27:2 (ضد هشام الفوطي)؛ الشرح، 61، 63= الطبقات 37:2 (مرتنان)؛ الشرح، 64= الطبقات، 38:2 (ضد ثمامة وأبي هذيل وهشام الفوطي).

(84) البرهاري، الشرح، 65= ابن أبي يعلى، الطبقات، 39:2.

(85) عبد الجبار: فضل الاعتزال، عن فؤاد السيد، تحقيق، فضل، 325.

(86) انظر مثلاً:

George Makdisi, «Ethics in Islamic Traditionalist Doctrine», pp. 47-63 in Ethics in Islam, ed. Richard G. Hovannisian (Malibu, Calif., 1985)

(87) ابن بطّة، عن ابن أبي يعلى، الطبقات 43:2.



OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 2022-10-5
تاريخ القبول: 2023-2-13

لاس كاساس والتسامح⁽¹⁾

نستور كابديفيللا

ترجمة: عبد القادر ملوك⁽²⁾

abdel.ar.0609@gmail.com

ملخص:

يطلعنا الكاتب في مقاله هذا على تجربة التسامح كما عاشها الراهب الإسباني بارتولومي دي لاس كاساس في عهد كان طافحاً بالتعصب في أبشع صوره. وهو رجل اختار الانتصار للإنسان ولكرامة الإنسان أياً كانت ثقافته أو ديانته أو عرقه أو غيرها من المحددات، على حساب نظرة استعمارية توسعية ضيقة تتخذ من الدين مطية لتحقيق مآرب سياسية زهقت فيها أرواح بالآلاف. وما همَّه أن يكون هذا المستعمر الراغب في التوسع هو الدولة التي ينتمي إليها ويحتمي بظلمها ويعتاش من خيراتها، لإيمانه بأن الحق أحقُّ أن يقال ويُتَّبَع. ولعل هذا الموقف الجسور هو ما منحه لقب رسول الهنود نظير المساعي التي بذلها لرفع العسف الذي حاق بهم جرّاء الغزو الإسباني.

الكلمات المفتاحية:

كابديفيللا، لاس كاساس، الغزو الإسباني، التسامح، التعصب

(1) العنوان الأصلي للمقال هو:

Nestor Capdevila, « Las Casas et la tolérance », in : L'invention de la tolérance. Averroès, Maïmonide, Las Casas, Lincoln, Voltaire, Actes du colloque organisé par la Fondation Ostad Elahi éthique et solidarité humaine au Palais du Luxembourg 2007. Paris : L'Harmattan, 2008.

(2) أستاذ التعليم العالي بجامعة ابن زهر/أغادير. (المغرب).

للاقتباس: ملوك، عبد القادر، لاس كاساس والتسامح، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج 7، ع 1، 2023، 156-171.

© نشر هذا البحث بموجب ترخيص (CC BY-NC 4.0) المفتوح، الذي يسمح لأي شخص تنزيل البحث وقراءته والتصرف به مجاناً، مع ضرورة نسبته إلى صاحبه بطريقة مناسبة، مع بيان إذا ما قد أجرى عليه أي تعديلات، ولا يمكن استخدام هذا البحث لأغراض تجارية.

OPEN ACCESS

Received: 5-10-2022

Accepted: 13-2-2023



Las Casas and tolerance⁽³⁾

Nestor Capdevila

Translated by: Abdelkader Mellouk⁽⁴⁾

abdel.ar.0609@gmail.com

Abstract:

In this article, the author reveals the experience of tolerance as the Spanish bishop Bartolomé de Las Casas lived it at a time full of intolerance in its worst forms. He is a man who chose to defend the human being and human dignity, no matter what his culture, religion, race or other determinants was, detrimental to a colonial expansionist narrow vision that uses the religion as a tool to achieve political goals that claimed the life of thousands of civilians. It doesn't matter to him if the country that he belongs to and that afford for him protection and safety present this colonialist eager that wants to expand, because of his belief in that the truth was more worth to tell and to follow. This bold stance was maybe the raison for him to earn the title of the Messenger of the Indians, according to his efforts to lift the abuses inflicted upon them following the Spanish invasion.

Keywords:

Capdevila, Las Casas, Spanish colonization, tolerance, intolerance, American Indians.

(3) The original title of the article:

Nestor Capdevila, « Las Casas et la tolérance », in : L'invention de la tolérance. Averroès, Maïmonide, Las Casas, Lincoln, Voltaire, Actes du colloque organisé par la Fondation Ostad Elahi éthique et solidarité humaine au Palais du Luxembourg 2007. Paris : L'Harmattan. 2008.

(4) Professor of higher education at Ibn Zohr University / Agadir. (Morocco).

Cite this article as: Mellouk, Abdelkader, Las Casas and tolerance, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V7, issue1, 2023, 156-171.

© This research is published under an open license (CC BY-NC 4.0), which allows anyone to download, read and use the research for free, provided it is properly acknowledged, indicating if any modification has been made to it. This research shall not be used for commercial purposes

توطئة:

هذه الترجمة هي في أصلها مداخله ألقاها نيبستور كابديفيللا خلال ندوة تمحورت حول موضوع التسامح، سلَّط المشاركون في فعالياتها الضوء على جوانب عدة من هذا المفهوم، ووقفوا عند بعض معانيه التي دلَّ تباينها وتشعُّبها على أنه مفهوم لا يقال بمعنى واحد في الأزمنة والثقافات والمذاهب المختلفة، كما رصدوا نماذج دالة لفاعلين تاريخيين أعملوا فكرهم فيه وفي شروط أجرائته وإنزاله إلى دنيا الناس، أمثال ابن رشد وابن ميمون ولاس كاساس وفولتير ولينكولن، سواء كتابةً، في صورة مؤلفات ضمَّنها ما تراكم لديهم من خبرات ومعارف عسى أن تتمثلها الأجيال اللاحقة فتقتدي بها أو تتعكَّز عليها في تطوير منظور أرحب وأعمق؛ أو ممارسةً، من خلال إطلاعنا على تجارب واقعية كانوا فيها أطرافاً فاعلة في صراع دارت رحاه بين التسامح ومقابله اللاتسامح؛ وأحياناً كان الصراع يتم داخل مفهوم التسامح ذاته، لانتفاء الإجماع حول معيار واحد لتصوره وتقديره وتفعيله. وقد كان القاسم المشترك بين أغلب المدافعين عن التسامح، سواء كان منطلق دفاعهم أخلاقياً أو سياسياً، هو ضرورة التوجه إلى الإنسان باعتباره قيمة وجودية لا تقبل التداول في أي سوق من الأسواق الرائجة، لذلك ما انفكوا يدعون إلى إرساء عالم بلا نماذج، عالم مفتوح يتطلب من كل «هوية»، أياً كان المحدد الذي تركز إليه، ألا تنكفئ على ذاتها، بل أن تكون مفتوحة على الخارج، مستعدة للدخول في حوار حقيقي مع الآخر، تقبل بالاختلاف دون أن تجعل منه خلافاً يؤول إلى نقيض مقصده، أي إلى التناقض المطلق؛ وإنما أن ترى فيه ضرباً من المباينة التي تبغي تقويض الصورة المطمئنة للهوية المتطابقة مع نفسها، وإرساء هوية مرنة، هي عبارة عن حركة دائمة من الاحتفاظ والتجاوز في صيرورة مولدة للفوارق والاختلافات. إن هذه النماذج «المتنورة» المنافحة عن قيمة التسامح، وإن كانت تقبل بركون الشعوب إلى محددات تمييزية تُتخذ علامات دالة على «نحن» يراد لها أن تكون حصناً وإطاراً حاضناً يرضي نرجسية الأمم والشعوب في الشعور بالفرادة والتميز، إلا أنهم يرفضون أن تتحول هذه المحددات إلى حدود مانعة وفواصل قاطعة تقيم تمييزاً صريحاً بين الداخل والخارج، يعلي من شأن «النحن» ويتعصب لها بشدة، ويحط في المقابل من قدر الآخر المختلف ويعامله بجفاء ولامبالاة في أحسن الأحوال، أو يُقدم، في أسوأها، على إبادته وتصفيته نهائياً كما تشهد على ذلك عديد الحالات عبر التاريخ، يهمنها منها في هذا المقام تعامل الغازي الإسباني مع الهنود الأمريكيين خلال القرن السادس عشر، بالصورة التي ستعرضها الترجمة التي بين أيدينا.

لقد اختار كابديفيلا أن يرصد في مداخلته هذه تجربة التسامح كما عاشها الراهب الإسباني بارتولومي دي لاس كاساس في عهدٍ كان طافحا باللاتسامح في أبشع صوره. وهو رجل اختار الانتصار للإنسان ولكرامة الإنسان أياً كانت ثقافته أو ديانته أو عرقه أو غيرها من المحددات، على حساب نظرة استعمارية توسعية ضيقة تتخذ من الدين مطية لتحقيق مآرب سياسية قد تقضي فيها أرواح بالملايين. وما همَّه أن يكون هذا المستعمر الراغب في التوسع هو الدولة التي ينتمي إليها ويحتمي بظلمها ويعتاش من خيراتها، لإيمانه بأن الحق أحقُّ أن يقال ويُتَّبَع. ولعل هذا الموقف الجسور هو ما منحه لقب رسول الهنود نظير المساعي التي بذلها لرفع العسف الذي حاق بهم جرّاء الغزو الإسباني.

نافح لاس كاساس، كما سيتبين لاحقاً، عن منظور مختلف للتسامح، منظور وإن اختلف عن الدلالة النوعية الجديدة التي اكتسبها هذا المفهوم في الأدبيات المعاصرة، إلا أنه يقتضي منا أن نتوقف عنده قليلاً، بالنظر إلى قيمته كموقف يستحق، من جهة، الإشادة والتنويه لكونه ينافح عن حق الهنود الأمريكيين في التصرف في حياتهم بالصورة التي يرتضونها دون أن يمتلك أي طرف، مهما أوتي من قوة ومن وجهة رأي⁽⁵⁾، الحق في إخضاعهم بقوة الإكراه، لأنهم غرباء تماماً عن المسيحية؛ لم يلحقوا بها أي ضرر، وليس لديهم أدنى معرفة عنها تحملهم على معارضتها عن عمد؛ وهو، من جهة أخرى، موقف يثير الدهشة والاستغراب إذا ما نظرنا له خارج المجال التداولي الذي تشكل فيه، من حيث أنه لا يرى أدنى موجب للتسامح مع «الكفار» الذين يقصد بهم المهترقين والمسلمين واليهود، لأنهم، في نظره، أعداء الكنيسة الحقيقيون، بحكم أنهم يرفضون تعاليمها عن عمد ويمتنعون عن الخضوع لقوانين أمرائها المسيحيين أو يعمدون إلى محاربتها.

وقبل أن نعرض لمضمون موقفه بتفصيل، لا بأس عن نعبر عنه في صيغة جامعة بالقول، إن التسامح بالمعنى الذي كان متداولاً في هذه الحقبة الزمنية من تاريخ البشرية، وما زالت بعض الألسن تردده حتى يوم الناس هذا، يتمثل في الدفاع عما نمقته أو نحاربه. وهنا تحديداً تكمن مفارقة التسامح؛ حيث إنه يفترض أن ثمة شراً قائماً نأنف منه ونرغب في استئصاله، لكننا لا نفعل، وبدل أن نستأصله نتسامح معه⁽⁶⁾؛ وهذا ما يجعل التسامح فعلاً سلبياً، يعكس مجهوداً كبيراً من قبل الذات لتقبُّل الآخر

(5) رغم دفاعه عن حق الهنود في حرية المعتقد إلا أن لاس كاساس كان مقتنعا بأن العقيدة المسيحية هي العقيدة الحقّة.

(6) هذه الدلالة هي التي كانت راتجة في اللغة اللاتينية القديمة، ويحيل إليها الجذر اللاتيني «Tolerare»، الذي يدل على الصبر والقدرة على تحمُّل ما هو مختلف ومغاير، لكن توارد الأزمنة وتطور البحث في المفهوم سيضيف عليه معانٍ إضافية مستحدثة يمكن أن تمثل لها في الخطابات المعاصرة بالتفهم، والاحترام المتبادل، والمساواة والتكافؤ في الحقوق. وقد صارت كلمة تسامح مؤخرًا بمثابة محرك ودافع قوي إلى الاعتراف بالتعددية وبالحقوق الثقافية كما دافع عن ذلك بحماس مجموعة من الفلاسفة المعاصرين في مقدمتهم يورغن هابرماس.

والتفكير بالطريقة التي يفكر بها ضمانا لتعايش آمن. إن التسامح هنا يبدو أقرب إلى معنى الصفح أو العفو أو غرض الطرف، وهي معان لا يرتاح إليها لاس كاساس ولا يوافق على رهاناتها ونتائجها، لأنه لا يرى ما يبرر من الناحية العقلية اعتبار التسامح جوداً أو منةً أو تنازلاً يقوم به طرف قوي لصالح طرف ضعيف، ولذلك نراه ينافح عنه باعتباره حقاً ملزماً بموجب القانون الطبيعي، المُعبر الحقيقي عن إرادة الله، الذي يقر للشعوب بمبدأ التكافؤ بينها من حيث القيمة المعنوية، ويدعو إلى وجوب احترام ثقافة الآخر وعقيدته. وهو ما لم يأبه به الغازي الإسباني ولا التفت للدعوات التي ما فتئت تنبه إليه، مفضلاً الاستناد إلى الحق الإلهي، كما تأوّل رجال الدين حينها، في إخضاع الهنود قسراً لسلطته سياسياً وعقدياً. صحيح أن لاس كاساس يستحضر البعد الديني الأخلاقي في دعوته إلى التسامح، أولاً بحكم أنه كان راهباً دومينيكانياً، وثانياً لأن العناصر الأولى لهذا المفهوم تبلورت في الحقل الديني المسيحي في البداية، لكن ما يحسب له حقاً أنه لم يبقَ حبيس المنظور الديني الأخلاقي المذكور، بل تعداه نحو الدعوة إلى تكريس التسامح مطلباً سياسياً حقوقياً ينبغي تنزيله واقعياً في لائحة من الحقوق التي من شأنها أن تضمن للأحر خصوصيته، منها في نفس الوقت، انسجاماً مع الظرفية التاريخية التي كان يعيش فيها، إلى أن كل محاولة من الفئة القوية لاحتواء خصوصية الفئة الضعيفة واستيعابها ضمن «خصوصيتها»، أو محوها نهائياً، ينبغي أن يتم بالحلول السلمية القائمة على الحجاج والإقناع وليس باللجوء إلى الإكراه والقمع الذي انتهى إلى حروب إبادة سيظل التاريخ شاهداً عليها ما بقيت البشرية. ولعل هذه الفكرة لا تختلف، في شقها الثاني، عما ذهب إليه ابن رشد الذي رفع التسامح إلى أعلى مقام، مقام العدل، في قول نورده مع بعض التحوير: «من العدل أن تأتي كل ثقافة من الحجج لخصومها بمثل ما تأتي به لنفسها؛ أعني أن تجتهد في طلب الحجج لخصومها كما تجتهد في طلب الحجج لنفسها، وأن تقبل لهم من الحجج النوع الذي تقبله لنفسها»⁽⁷⁾. بهذا النوع من التفكير يمكن إرساء قاعدة حوار عقلائي سليم وإيجابي بين الثقافات، يختلف عن الدعوة والتبشير، من حيث أنه لا ينظر للتسامح باعتباره منة وتكرماً، بل يجعله مرادفاً للانسجام الذي يتحقق داخل الاختلاف.

= انظر: عبد الرزاق الدواي، في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات. حوار الهويات الوطنية في زمن العولمة (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى 2013)، ص 101-102.

(7) أبو الوليد ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا (القاهرة: دار المعارف، الطبعة الثالثة، 1980)، ص 369.

النص:

مبدئيا لا يبدو من الحكمة في شيء أن نعود إلى فترة إسبانيا القرن السادس عشر لننظر في مسألة التسامح. أليست هذه الفترة موصومة بكراهية الكفر؟ في عام 1479، عمد الملوك الكاثوليك إلى إدخال محاكم التفتيش إلى قشتالة، وشكلت 1492 سنة مجيدة بالنسبة للعقيدة: ففيها طُرد اليهود، وتم التغلب على المسلمين في غرناطة، وتوفق كريستوف كولومبوس في اكتشاف أراضي جديدة أهلة بالوثنيين. وبذلك خضع الكفار باختلاف أصنافهم لقانون إسبانيا الكاثوليكية. على أنه في هذا السياق الإيديولوجي ذاته ستتطور منذ عام 1511 سجلات عنيفة حول طريقة معاملة الهنود، وهي سجلات رأى فيها البعض الإرهاصات الأولى لتبلور حقوق الإنسان والقانون الدولي. صحيح أنه لا أحد من المجادلين المساندين للهنود دافع عن التسامح كقيمة في ذاته مثلما فعل، فيما بعد، لوك (Locke) أو فولتير (Voltaire)، لكن الموقف الذي أبان عنه هؤلاء تعصبا، أقصد أسقف تشياباس (في المكسيك)، بارتوليمي دي لاس كاساس، بدا لنا تجليا فعليا للتسامح. فكيف أمكن لهذا الموقف الذي نعتبره فعلا تسامحيا أن يحدث في هذا السياق من اللاتسامح المفرط؟ وما الذي يُعلمنا إياه هذا الاقتران الذي يبدو متناقضا - الدفاع عن التسامح في بيئة طافحة باللاتسامح - حول فكرة التسامح ذاتها؟

من المشروع بادئ ذي بدء أن نقر للاس كاساس بدور رئيس في تاريخ التسامح. فمنذ عام 1514، وهو التاريخ الذي حرر فيه الهنود الذين كانوا تحت يديه من نظام الإنكومييندا (encomienda) الذي كان سيوقعهم في العبودية المالية، إلى حين وفاته عام 1566، دافع بانتظام عن حقوق الهنود لدى السلطة الملكية الإسبانية. ولم يكتفِ بإدانة الخروقات والتجاوزات التي وقعت في حق الهنود، بل شجب مبدأ الغزو ذاته القائم على الاستغلال المفرط الذي كان سينتهي بتدمير الهنود عن آخرهم. لقد دافع لاس كاساس عن حق هذه الشعوب المستغلة في التصدي للطموح الاستعماري الإسباني الجارف، وعن حقها في الدفاع بالأسلحة عن أرضها، وسيادتها، بل وعن عقيدتها أيضا، لأنها شعوب تتمتع بنفس الحقوق والواجبات الطبيعية التي للإسبان. وهؤلاء وأولئك يخضعون جميعا كبشر للقانون الطبيعي الذي يعبر بصورة ملزمة لكل الناس عن إرادة الله، لأن هذا القانون لا يتطلب، بخلاف الوحي، أي معرفة متعالية عن إمكانات العقل البشري. وبهذا يحق للإسبان والهنود معا، وفق ما يخوله لهم الحق الطبيعي، أن يتصرفوا في حياتهم بالكيفية التي تروقهم على أراضيهم. وقد أبان لاس كاساس، بهذا المنظور، وبما لا يقبل الشك، عن تحليّه بحس التسامح في معناه العام الذي يفيد «أن نعترف للأخر بطريقته في التفكير أو الفعل المختلفة عن تلك التي نتبناها نحن»⁽⁸⁾.

(8) هذا هو المعنى الثاني للتسامح الذي يكشف عنه معجم روبير الصغير (Petit Robert).

لكن هذا الحُكم، الذي سيمسي مشروعاً فيما بعد، يمنعنا من أن نفهم جيداً منطق موقف لاس كاساس، لأن لفظ «تسامح» وُظِفَ هنا وفق معنى لم يكن يعرفه حينئذ، ولا كان في مُكنته أن يعرفه. فهو يفترض قبولاً للاختلاف، غير أن لاس كاساس كان كاثوليكيّاً أرثوذكسياً وبالتالي كان مؤمناً بأن المسيحية هي العقيدة الصحيحة وأن الكاثوليكية هي التعبير الأوحى عن الحقيقة. واستناداً إلى ذلك، فإن العلاقة بالكفار هي بالتالي غير متكافئة وصراعية. وهم مطالبون باعتناق الكاثوليكية ليتسنى لهم إدراك أو إعادة إدراك طريق الحقيقة والخلص. هكذا، يبدو أن اللاتسامح كان جزءاً لا يتجزأ من الكاثوليكية الإسبانية خلال القرن السادس عشر؛ لأنها كانت تدّعي امتلاك الحقيقة الدينية والقدرة على إلزام الآخرين بها.

ولعل الأطروحة التي تجسد بصورة أفضل هذا اللاتسامح البنيوي هي كون البابا كان يعد نفسه نائباً للمسيح. بما يفيد أن هذا الأخير قد ورث بطرس الرسول وخلفاءه كل القوة التي كان يحوزها إنسان، بما يُمكن للبابا أن يفعل كل ما كان يمكن أن يفعله المسيح، أي الرب. والكاثوليك لا يتفقون تحديداً حول طبيعة هذه القوة الإلهية المصدر؛ فبعضهم، ممن يسمون ثيوقراطيين، يزعمون أن المسيح كان يمتلك ليس فقط السلطة الروحية، أي سلطة العناية بالجانب الروحي لسائر الخلق، بل السلطة الزمنية (الدنيوية) أيضاً، أي السلطة السياسية. وقد كانت هذه الأطروحة هي أساس فقاعة 1493 التي بموجبها منح إسكندر السادس (البابا الرابع عشر بعد المئتين للكنيسة الكاثوليكية) السيادة لقشتالة على الأراضي التي اكتشفها كريستوف كولومبوس كما تلك التي سيتم اكتشافها فيما بعد، بغاية كثرلة سكانها. وبهذا، حُرّم الهنود، بين عشية وضحاها، من أي حق في السيادة، لا شيء سوى لأن وتنتيهم تمنعهم من أن يكونوا سادة بالفعل.

ينظر لاس كاساس للتأويل الثيوقراطي لسلطة البابا باعتباره هرطقة، معتبراً في المقابل، على رأي توما الأكويني وفرانثيسكو دي فيتوريا، أن المسيح نقل إلى البابا السلطة الروحية فقط، وهي سلطة تمنحه الحق في أن يبذل الوسع في تحويل الكفار إلى المسيحية وتثبيت المؤمنين على إيمانهم، لكنها لا تُخول له التدخل بصورة مباشرة في النظام الدنيوي بحرمان الهنود من حقوقهم الطبيعية، وإلا عُد فعله هذا انتهاكاً سافراً لشريعة الرب. ولما كان الحق الإلهي للبابا المستند إلى الوحي يؤكد بالضرورة الحق الطبيعي بالنظر إلى أن الرب لا يمكنه أن يناقض نفسه، فإن غزو أمريكا القائم على إلغاء سيادة الهنود على أرضهم هو إذن غير مشروع كلية. كما أن قرار الإمبراطورية بدوره يعد باطلاً قانونياً، وللهنود بموجب ذلك كامل الحق في خوض حرب عادلة ضد كل المسيحيين. واقعياً، لم يفعل البابا أكثر من

إلزام الملوك الكاثوليك بفعل كل ما ينبغي فعله لتحويل الهنود إلى المسيحية، وقد عطف عليهم بلقب الحكام أصحاب السيادة الإمبريالية على الهنود، دلالة على تشريفهم بهذه المهمة ومكافأة لهم على إنجازها.

إن هذا التصور الذي يقضي بالتفوق الخارق للمسيحيين على غيرهم، يتعارض مع نظام الحكم الديني فيما يتعلق بالاعتراف بنوع من المساواة الطبيعية والسياسية بين المسيحي والوثني. فهو يوفر الشروط لقبول الاختلاف بالنظر إلى أن الحق الطبيعي يمكن تطبيقه بطريقة تختلف نسبياً تبعاً للظروف؛ لكنه يُبقي على اللامساواة الصراعية بين المسيحيين والكفار. بحيث إن المسيحيين «الحقيقيين» وحدهم المخولون فعلاً بإدراك إرادة الرب؛ لأنهم يستطيعون النفاذ إلى الحقائق المتعالية على العقل، والتي أوحى بها الرب إلى الناس عبر وساطة المسيح، ملزمة إياهم بواجب إدخال كل الكفار إلى المسيحية. بذلك أصبح التسامح القائم على كونية الحق الطبيعي تابعا لهذا اللاتسامح مع الكفر القائم على الحق الإلهي. هكذا، كان لاس كاساس في بحثٍ دائمٍ عن تحويل الكفار إلى المسيحية وإخضاعهم للسلطة الإمبريالية لشارلكان (Charles Quint). وقد كانت طريقتة تقضي بأن يقوم الوعاظ في مرحلة أولى بالدعوة إلى الإيمان بطريقة سلمية للغاية لأن الهداية ينبغي أن تكون بشكل حر. حتى إذا تأتى لهم ذلك، مرؤوا بعدها إلى محالة إقناع الهنود الذين صاروا مسيحيين بالخضوع طوعاً لإرادة الإمبراطور. ولعل في رفض لاس كاساس الإكراه في الدين اعترافاً صريحاً بحرية الآخر في رفض الاهتداء والخضوع، واقتناعاً بأن الإيمان إذا دُعي إليه بصورة صحيحة سيعجز الهنود عن رفضه، بل سيدفعهم قبول هذه الهدية إلى إعلان خضوعهم للإمبراطور عن طيب خاطر.

وقد تمثل أحد مظاهر الصراع بين لاس كاساس وسيبولفيدا خلال مناقشة بلد الوليد⁽⁹⁾ في اختلاف الرؤى حول أفضل طريقة ممكنة لإخراج الهنود من وثنيتهن. وبينما رأى سيبولفيدا أنه ينبغي أولاً إخضاعهم بالحرب ليتسنى لرجال الدين بعدها تحويلهم إلى الكاثوليكية بسهولة ويسرٍ، مؤكداً على أن هذه الحرب وإن كانت ستخلف ضحايا وراءها، فإن ما ينجم عنها من شرور أهون بكثير مما سيترتب عنها من خيرات، بل حتى لو أمكن القضاء على الوثنية دون أضرارٍ بالغة، فإن التسامح معها مدان في كل الأحوال. بينما كان هذا رأي سيبولفيدا، أبدى لاس كاساس رفضاً قاطعاً لهذه الطريقة في النظر، بل عدّها عبثية وبلا جدوى وتتناقض تماماً مع مبدأ محبة القريب، وتتماهى في المقابل مع تجربة الغزو التي كشفت عن بشاعة الإبادة التي تعرض لها الهنود. إن الحرب التي يمجدها سيبولفيدا هي شر غير

(9) B. De Las Casas, La controverse entre Las Casas et Sepulveda, Paris, Vrin, 2007.

مقبول، لا يستطيع أيُّ خير أن يعوضه. وإذا لم يكن من الممكن القضاء على الوثنية بالطريقة التي يقترحها سيبولفيدا، فمن الواجب علينا أن نبدي تسامحنا معها. والعنف إنما يتبدى بصورة واضحة في ألاَّ يتحول الهنود الناجون بحرية وبصدق إلى الكاثوليكية، وأن لا يفعلوا ذلك ربما أبداً. فالوعاظ من واجهم أن يدعوا إلى المسيحية لكن محاولاتهم ستبوء بالفشل دائماً إذا انتفت الرغبة عن المدعو وافتقد للحرية في الاختيار. والمسيحي «الحقيقي» يجب أن يرفض توسع الإيمان ومعه الإمبراطورية المسيحية إذا كانت تكلفة هذا التوسع هي تدمير الهنود ولو جزئياً⁽¹⁰⁾.

ههنا لا يمثل التسامح نهائياً استعداداً أخلاقياً طيباً لقبول الاختلاف البشري وحرية الشعوب، على تباين دياناتها وحضاراتها، في استخدام الحقوق المشتركة بينها، بل يبدو بمثابة اعتراف بفشل التبشير والسياسة الإمبريالية أو، بشكل عام، بلا جدوى التفوق الأخلاقي والمادي الذي يتمتع به المسيحيون. فهو يعبر عن ضعف القوي وقوة الضعيف. هذه هي الصيغة التي يُستخدم بها لفظ التسامح في السياق الكاثوليكي: «نتسامح مع أولئك الذين نعجز عن القضاء عليهم، مثلما ورد ذكره في المقال المخصص للتسامح المتضمن في قاموس قضاة محاكم التفتيش المنشور بشكل مجهول في فالنسيا عام 1494. الأشرار ينبغي مسامحتهم بسبب الطيبين، ولهذا كان الرسول يتسامح مع الأشرار، مع أن ذلك كان يشق عليه. هناك خطايا نتسامح معها، وأخرى نعاقب عليها. وهناك أمور يتم التسامح معها داخل الكنيسة لأسباب معينة، وكان يمكن المعاقبة عليها بشدة لو غابت هذه الأسباب. وبناء على ذلك، عليكم بالحيلة والحيلة!»⁽¹¹⁾.

يصعب علينا، تلقائياً، أن نأخذ على محمل الجد مثل هذه التصريحات المستمدة من كتاب وضع وسخيف في آن معا. لكنه أرثوذكسي تماماً بل ومقبول للغاية على المستوى النظري كما يوضح ذلك مقال مستقى من الخلاصة اللاهوتية للقديس توما الأكويني (II-II, q. 10, a. 11) وعليه يحيل لاس

(10) «لكي يكونوا مسيحيين حقيقيين، عليهم أن يدركوا بأنه حتى في حالة فقدان جلالكم كلياً تلك السيادة الملكية على الهنود وامتناع هؤلاء نهائياً عن أن يكونوا مسيحيين، فإن الضرر الذي ينجم عن تعطيل سيادة جلالكم على هؤلاء الهنود وعن عدم تحولهم نهائياً إلى المسيحية، لا يمكن مقارنته بحجم الضرر الذي ينجم عن الوضع المعاكس إذا كان هذا الوضع لا يمكن تحصيله دون قتلهم وتدميرهم التام، كما هي الحال حتى اللحظة. وأية ذلك [...] أن شريعة المسيحيين تحرم ارتكاب الشرور لضمان تحصيل الخيرات؛ ولا أحد منحه الرب الحق في أن يتقدم نحوه بأي تضحية، مهما عظم شأنها ومهما ضؤل حجم الخطيئة التي تختلط بها؛ لأن الرب لا يبارك مثل هذه التضحية، بل يرفضها ويشجعها. فالرغبة في قتل الكفار بذريعة إنقاذهم، أو في قتل البعض لإنقاذ غيرهم، هي من الشرور الكبيرة والخطايا التي لا تغتفر بل تستحق اللعنة الأبدية. فالرب لا يريد مكسباً يتحقق بمثل هذا الخسارة.» (Cité par N. Capdevila, « Impérialisme, empire et destruction », i, B. de Las Casas, La controverse entre Las Casas et Sepulveda, op.cit., p. 197).

(11) L. Sala-Molins, Le dictionnaire des inquisiteurs, Valence, 1494, Paris, Galilée, 1981, p. 431.

كاساس وسيبولفيدا: «هل ينبغي أن نتسامح مع شعائر الكفار؟» على الحكام أن يقتدوا في ذلك بنموذج الحُكم الإلهي؛ فالرب يسمح بحدوث الشرور في الكون مع أنه قادر على منع حدوثها «لأن إبطالها يُبطل خيرات كبرى، ويؤدي إلى حدوثٍ شرورٍ أعظم». وتبعاً لذلك، يمكن التسامح مع اليهود؛ لأن في ذلك خيراً؛ إذ لما كانت شعائرهم تقدم نفسها في صورة الإيمان الصحيح، فهي تشهد رغم كل شيء لصالح المسيحيين. أما الكفار الآخرون، الغرباء تماماً عن الحقيقة، فيمكن التسامح معهم تجنباً للشر الذي «يمكن أن يتولد عن لاتسامحهم»، مثل الصراعات الناشئة مع الكفار المتسامح معهم أو إصرارهم المتصاعد على عدم تغيير عقيدتهم. بناءً على ذلك، عندما يكون من الممكن القضاء على الكفر دون أضرار، وعندما يكون في القضاء عليه إظهارٌ للحقيقة أو تقليل واضح من الشرور الناتجة عن ذلك مقارنة بالشرور التي قُضيَ عليها، هنا يكون اللاتسامح أفضل من التسامح. بهذا المعنى يغدو التسامح مقدراً من الحيلة والحيلة، أو عملية حسابية موجهة لخدمة الإيمان عندما لا يكون القوي قوياً بالمقدار الذي يُمكنه من أن يفرض نفسه تماماً، ولا يكون الضعيف قوياً بما يكفي للصمود أمام إرادة هذا القوي.

قد نميل إلى اعتبار أن الأمر يتعلق بتصوير للتسامح حرّفه التعصب. ولعل الحد النظري لإبطال هذا الاستعمال لمصطلح «تسامح» يتمثل في افتراض بدهة المعنى الذي منحه له اليوم. ومن المهم من الناحية النظرية أن نتعامل بجدية مع هذا «الانتهاك» ليتسنى لنا أن نحلل بصورة أفضل مفهوم التسامح. والملاحظ تبعاً لذلك أن هذا الاستعمال له صدى في سياقات ليبرالية للغاية. وهاكم كيف عالج ثوار فرنسيون مسألة التسامح. ولنبدأً ببنيكولا كوندورسيه:

«في البلدان التي كان يستحيل فيها على ديانة أن تقمع كل الديانات الأخرى، كان يتقرر ما كانت الديانة المهيمنة تجرّو بكل صفاقة على تسميته تسامحاً، يتعلق الأمر بترخيص يمنحه أشخاص لأشخاص آخرين يخول لهم الإيمان بما يرتضيه عقلهم، وفعل ما يمليه عليهم ضميرهم [...] وهذا ستشهد أوروبا ولادة ضرب من حرية التفكير، لا يشمل الناس جميعاً، بل يخص المسيحيين وحدهم»⁽¹²⁾.

أما النموذج الثاني فهو القس رابو سانت إتيان الذي تحدث، بتاريخ 28 أغسطس 1789، باسم البروتستانت، أو باسم غير الكاثوليك إجمالاً، قائلاً:

(12) Condorcet, Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain, Paris, GF, 1988, p. 198-199.

«ليس التسامح هو ما أطلب به؛ وإنما الحرية. بل أطلب منكم تحريم استعمال لفظ التسامح بدوره بعد أن تم تحريم استخدام لفظ اللاتسامح، وهذا سيحدث لا محالة، لأن هذا اللفظ غير العادل يجعلنا، نحن البروتستانت، نبذو مواطنين يستحقون الشفقة، مثل مجرمين تمت مسامحتهم رافة بحالهم، والحال أن الصُدفة غالبًا إلى جانب التربية هما ما جعلنا هؤلاء يفكرون بصورة مختلفة عنا. إن الخطأ، أيها السادة، ليس جرمًا؛ والذي يجهر به إنما يعتقده صوابًا؛ بمعنى أن الخطأ هو بالنسبة له حقيقة؛ ولذلك فهو ملزم بالجهر به، ولا يملك أي طرف، فردًا كان أو جماعة، الحق في منعه من ذلك. [...] ما أطلبه إذن، أيها السادة، بالنسبة للبروتستانت الفرنسيين، ولغير الكاثوليك جميعًا داخل المملكة، هو نفسه ما تطلبونه لأنفسكم: الحرية، والمساواة في الحقوق»⁽¹³⁾.

إن هذا الرفض الثوري لمصطلح «تسامح»، يطلعنا على التوظيف المحاكماتي التعسفي (نسبة إلى محاكم التفتيش) وليس الليبرالي لمصطلح «تسامح». فهو لا يعتبر غير مشروع بناءً على أن أهمية المصطلح ترتفع حين يكون موضوع التسامح ليس اختلافًا بشريًا أيًا كان، بل اختلافًا يثير استنكار قوة أكبر. فعندما لا تكون السلوكات مرفوضة، فإنه لا جدوى من القول بأنه قد تم التسامح معها؛ لأنها بكل بساطة سلوكات حرة⁽¹⁴⁾. ونزوع القوي نحو الكراهية يمكن معاينته بشكل مباشر في عبارة «يكون موضوع تسامح»⁽¹⁵⁾. وهو التعبير الذي لا يستقيم على الحرية، إذ لا يمكننا القول بأننا موضوع للحرية، حتى عندما نكون أحرارًا. فنحن ببساطة أحرار وكفى. بيد أن الحرية التي نرغب في اجتراحها رابو سانت إتيان، وميرابو، وكوندورسيه، هي حرية ناتجة عن التسامح، ولذلك ينبغي تمييزها عن الحرية في معناه القوي لأنها لم تصر حقًا بعد. فالتحرر هو الانعكاس المتكافئ لعلاقة الهيمنة التي تؤسس التسامح واللاتسامح معًا، في حين أن الحرية هي لذة تكفلها هذه المساواة. إنها حق وخير في ذاتها. أما موضوع التسامح فهو في وعي المهيمن شرًّا لا يمكنه، باعتباره كذلك، أن يطالب بأي حق في الوجود. ومكمن الصعوبة في التسامح هو تحديدًا في قبول ما يُدرك باعتباره شرًّا.

(13) Cité dans le dossier de J.-M. Gros, in P. Bayle, De la tolérance. Commentaire philosophique, Presses Pocket, 1992, p. 412.

انظر كذلك ميرابو: «لست هنا للدعوة إلى التسامح: فالحرية اللاحدودة للمعتقد هي في نظري حق له من القداسة ما يجعلني أرى في لفظ التسامح، الذي يريد أن يلغيه، ضربًا من الاستبداد؛ لأن السلطة التي تسامح يمكنها ألا تسامح».

ورد ضمن:

Pena Ruiz, Dieu et Marianne, Paris, PUF, 1999, p. 116.

(14) ولكن إذا لم يكن ثمة أشياء نرفضها، فإنه لا داعي لتقديم مفهوم التسامح على الإطلاق، وكفيينا الحديث عن الحرية أو الاستقلال.

M. Crabston, "John Lock and the Case for Toleration", in focus, London and New York, 1991, p. 78.

(15) يستهل مايكل والزر كتابه عن التسامح بما يلي: «باعتباري يهوديًا أمريكيًا، نشأت في البداية وأنا أعتبر نفسي موضوعًا للتسامح». (Paris, Gallimard, 1998, p. 9).

وهذا ما نعاينه في رسالة في التسامح لجون لوك، حيث لُفَظ «تسامح» يستمد مبرره من افتراض وجود ديانة وطنية تمتلك سلطة اضطهاد الديانات الأخرى⁽¹⁶⁾. فالدولة مطالبة بأن تنأى بنفسها عن ذلك، لأن غايتها محصورة فيما هو مدني (المحافظة على الممتلكات في معناها العام) دون أن تمتد إلى الاهتمام بمصير النفوس في العالم الآخر، أما الكنيسة فرسالتها روحية محضة تستبعد أي استعمال للإكراه؛ لأن القوة لا يمكنها أن تخلق الإخلاص الجواني الذي يمثل جوهر العقيدة. ولذلك تظل المظاهر الخارجية للإخلاص بلا أهمية كبيرة في تحصيل الخلاص. هذه الحجة الداعمة للتسامح تبدو متناقضة؛ فالدولة ليس لديها ما تتسامح بخصوصه طالما أن التعددية الدينية لا تقع ضمن مجال اختصاصها، ثم لأن هذه التعددية، من وجهة نظر مدنية، لا هي شر ولا هي خير. ولا يبدو لنا وجه التسامح لدى لوك في عرضه لهذه الحجة مادام يفترض أن تصوره للديانة «الحقة» ولماهية الدولة قد تغلب فيه على منافسيه. في المقابل، تقتضي هذه الحجة أن تكون الكنائس متسامحة. ولكي تكون كذلك عليها أن تتبنى مسبقاً، وإن بشكل غير تام، نظرية لوك. أما أتباع الكنيسة فيعتقدون بصفتهم الشخصية، خلافاً لما ذهب إليه لوك، أن بعض العبادات ضرورية لتحصيل الخلاص في حين أن بعض العبادات الأخرى لا تخدم هذا المسعى، بيد أنه يلزمهم أن يكونوا لوكيين (نسبة إلى لوك) بما يكفي كي يقبلوا تعامل الدولة مع الاختلافات الثقافية بلا أدنى تمايز، وكي يعاملوا بعضهم البعض كما لو كانوا فعلاً كذلك. أما لوك فيبدو، من جهته، متسامحاً حين يرفض اضطهاد الكفار رغم أنهم يتنكرون للديانة «الحقة»⁽¹⁷⁾. غير أنه لا يبدو كذلك عندما يكون في مواجهة أعدائه الحقيقيين، الكاثوليك والملحدين، الذين يمكنهم أن يكونوا، في هذا الصدد، موضوعاً مثاليًا للتسامح. إن «رسالة في التسامح» لا يعتبر عملاً رائداً حول التسامح فقط لأنه يدعو إلى التسامح؛ بل لأنه يكشف أيضاً صعوبة أن تكون متسامحاً. إن لدينا بالفعل نزوعاً لاعتبار أنفسنا متسامحين عندما لا يكون ثمة ما نتسامح بشأنه، ويغيب هذا النزوع عندما نواجه بالفعل ما يمكن أن يكون موضوعاً للتسامح.

نحن نفهم الآن لماذا كراهية الكاثوليك للكفر ليست نفيًا قبلياً (a priori) للتسامح وإنما هي إحدى شروط إمكانه. المشكلة إذن تكمن في تفسير لماذا هذه الكراهية أو تلك تُؤلّد أو لا تُؤلّد اضطهاداً. بعض السلوكات المرفوضة لا يمكن التسامح معها إطلاقاً، بينما يكون ذلك ممكناً بالنسبة لأخرى غيرها، إما

(16) إن المترجم الإنجليزي لرسالة في التسامح، وليم بوبل، هو من دعا في تصديره للكتاب إلى الحرية المطلقة في مجال الدين.

(M. Cranston, op. cit., p. 85).

(17) Lettre sur la tolérance, Paris, GF, 1992, p. 194-195.

بصورة دائمة أو فقط في بعض الظروف الخاصة. لدى لاس كاساس مثلاً، التسامح ليس عامًا. وكونه يوظف في حالة الاختلاف الأقصى، لكن الخارجي، عن المشركين، لا يستلزم أن نمدده ليقدم الاختلاف الأدنى، لكن الداخلي، عن الكفار الموحدين الممثلين في المهترطين واليهود والمسلمين. وقد دأب لاس كاساس على تسمية خصومه بالمهترطين، بل لقد طالب هو نفسه بإدخال محاكم التفتيش إلى أمريكا منذ عام 1546. وبذلك يصبح من السهل علينا أن نفهم سبب التباين بين معاملة الهنود [ومعاملة غيرهم]؛ فالمهترطون والمسلمون واليهود هم أعداء الكنيسة الحقيقيون، لأنهم يرفضون تعاليمها ولا يخضعون لقوانين أمراءها المسيحيين أو يعمدون إلى محاربتها. أما الهنود فهم وثنيون غرباء تمامًا عن المسيحية؛ لم يلحقوا بها أي ضرر، وليس لديهم أدنى معرفة عنها تحملهم على معارضتها عن عمد، ولذلك فالحجج التي عادة ما تبرر الإكراه الممارس على الكفار لا يمكنها أن تسري على وضعهم. فالتسامح الخاص الذي يتمتع به الهنود يجد تفسيره في تلك البرانية التاريخية والجغرافية عن المسيحية التي هي كبيرة بما يكفي بحيث لا يكون للشر في ذاته، الذي تجسده وثنيته، تأثير على المسيحيين يبرر استخدام الإكراه ضدهم وحرمانهم من حقوقهم الطبيعية.

إن الصعوبة في موقف لاس كاساس إنما تنبع من كون البرانية ربما ليست بالاتساع الذي يكفي للتسامح مع الشر. وقد استند سيبولفيدا في تبرير غزوه لأمريكا إلى ضرورة إخضاع الهنود لشرائع الكنيسة وبالتالي إدخالهم في الإنسانية. فمن جهة، تمثل الوثنية ضررًا يلحق بالرب ينبغي على المسيحيين معاقبة مقترفيه تبعًا للأمثلة الإلهية الواردة في الأسفار القديمة، ومن جهة ثانية بما أن البابا عهد لقشتالة مهمة إدخال الهنود إلى الكاثوليكية، فإنه يجوز لها اللجوء إلى الوسائل الدنيوية الضرورية، بما في ذلك الحرب، لأجل بلوغ هذه الغاية الروحية. أخيرًا، كما كان الناس يمثلون، نوعًا ما، مجتمعًا خاضعًا للقانون الطبيعي، فإن الوثنية تمثل انتهاكًا لهذا القانون الطبيعي، من حيث أنها تجلب ضررًا بالغًا للإنسانية لما يتمخض عن التشبث بها من تضحيات بشرية جسيمة. الأتقياء والعقلاء لا يمكن أن يتسامحوا مع تضحية الوثنيين بالأبرياء؛ فهم إذن يملكون الحق، بل من واجهم أن يهبطوا لنجدتهم، بما في ذلك خوضهم للحرب ضد الدول التي تشرعن ارتكاب هذه الجرائم في حقهم. باختصار، هؤلاء الوثنيون هم متوحشون ينبغي، حرصًا على مصالحهم، إخضاعهم بالقوة لشعب متحضر يعاقب على هذه الجريمة، وينقذ الأبرياء ويسهل عملية الاهتداء (إلى المسيحية).

إن اللامساواة السجالية بين المسيحيين والكفار منعت لاس كاساس من التخلي مسبقاً عن الحجة القائمة على إدماج الهنود ضمن الإنسانية وعلى إدماجهم الأدنى ضمن الكنيسة التي تسمح باستخدام الوسائل الدنيوية من أجل تحقيق غاية روحية:

«لكن من ذا الذي يمكنه أن ينفي أو يشكك، إلا إذا كان وثنيًا، في أن إبادة الوثنية ستكون غاية عادلة إذا أمكن فعل ذلك بلا ضجة، وبلا مخاطر، وبلا خسائر وبلا انعكاسات سلبية على الرعايا وغيرهم؟»⁽¹⁸⁾.

من المستحيل إنكار مشروعية الوسائل الدنيوية القادرة على تقويض الوثنية من دون أضرار بالغة. هذا النزوع الثيوقراطي متضمن في المقتضيات الكاثوليكية. ولذلك لا يمكن إلغاؤه ولكن فقط مقاومته. ولتطوير هذا النزوع المضاد لعب لاس كاساس على المستويين الذين يميزهما مذهب توما الأكويني، الإيمان والرحمة من جهة، والعقل والطبيعة من جهة أخرى. صحيح أن الوثنية هي شر من وجهة نظر الوحي، لكنها الشكل الطبيعي التي يمتلكه الناس لمحبة الإله حين لا تكتمل عقولهم بالإيمان. من وجهة نظر العقيدة، هي ضلال؛ لكن عليها أن تعترف بأن هذا الضلال يبدو لامحالة صوابا وخيرا للعقل المحدود بالنقص الذي يعتري الطبيعة البشرية. والحال أن الوعي المزيف (الضال) يلزم تماما كما يلزم الوعي الحقيقي؛ فعقل الوثني يأمره بتمجيد الإله، أو ما يبدو له أنه الإله الحق، بأفضل صورة ممكنة؛ ولذلك يهبه أعلى ما يملكه، وهو الحياة البشرية (التضحية بالنفس). ومنه يتبين حجم الأهمية المادية والرمزية للتضحية بما هي تعبير عن شدة محبة الإله. ولو كان في مُكنة الوثني أن يضحي بالملائكة من أجل الإله، لألزم نفسه بفعل ذلك. وتبعاً لذلك، فإن الهنود ليسوا همجيين ينتهكون القانون الطبيعي، وبالتالي يتوجب على الشعوب العاقلة تطويعهم وترويضهم عبر حرمانهم من حقوقهم. وإذا أمكن للإسبان أن يتذرعوا بالحق الإلهي لإجبارهم على ترك الوثنية، فإن الهنود يمتلكون كل المشروعية في التصدي لهذا الادعاء عبر بوابة الحق الطبيعي. أكثر من ذلك، يوضح لاس كاساس بأن من واجبه أن

(18) B. De Las Casas, op. cit., p. 257.

هذه النقلة من الإقناع إلى الإكراه المحسوب بدقة يجليه النص التالي: «لهذا السبب، وحيثما مارسوا التبشير على الكفار من أي طائفة كانوا، على المبشرين المسيحيين أن يسلحوا أنفسهم خاصة ضد الكهنة ويبدلوا الجهد لتحرير ضمائرهم، وإقناعهم، واستمالتهم بالخير قدر ما يستطيعون أو يعمدوا إلى اضطهادهم إذا امتلكوا القوة لفعل ذلك. وينبغي أن يعملوا على هذا كثيرا أمام الشعب لتجريدتهم من كامل سلطتهم ومصداقيتهم أمام أتباعهم، لأنه إذا تحقق هذا، أمست هداية الشعب بأكمله مسألة سهلة بمباركة الرب».

(Cité par N. Capdevila, Las Casas : une politique de l'humanité, Paris, Ed. Du Cerf, 1998, p. 190).

يدافعوا عن عقيدتهم، مثلما يفعل المسيحيون، لأنها شُيّدت على مدى تاريخ طويل وباركها أسيادهم⁽¹⁹⁾. من الطبيعي ألا نعثر على التسامح ضمن الفضائل المتضمنة في كتاب الخلاصة اللاهوتية (لتوما الأكوييني)؛ لأنه تعبير عن عجز، في حين أن الفضائل تمنح كمالات معينة. لكن موقف لاس كاساس، والذي يمكننا أن نستشفه بصورة استرجاعية، ينظر إلى مفردة التسامح بوصفها فضيلة. والمفارقة أن التثمين الأخلاقي لهذا الموقف يتجسد في رمي من يعارضون موقفه هذا بالهرطقة. فهو، ضدًا على خصومه، يرى أن الاعتراف بالوثنية في حدود الطبيعة دفاعًا عن حقوق الهنود، هو الموقف الوحيد المسيحي «حقًا». وهذا الموقف يمثل بكل تأكيد قمة الفضيلة باعتباره أحد صور الإحسان.

إن سياق اللاتسامح الذي عرفته إسبانيا القرن السادس عشر يُبرز الصعوبة المهدّدة والضرورية في أن مفهوم التسامح، من حيث أنه ينشأ عن مواجهة سلوكات نرفضها بينما نتمتع بما يكفي من التفوق الذي يتيح لنا التفكير في إلغائها بالإكراه. وقد أبان لاس كاساس من خلال تصريحه بأن العنف لا يجدي نفعًا، عن كونه ليس غريبًا تمامًا عن التصور غير الليبرالي للتسامح. لكنه يتجاوز هذا التصور عندما يعترف بحق ما مختلف مَهْدَد. يريد لاس كاساس أن يقنع المسيحي بالتغلب على نفوره العفوي من الوثنية المصحوبة بالتضحية البشرية. فهو وإن كان مطالبًا بإدانتها ومحاربتها، إلا أن عليه أن يدرك بأنها بدورها تمثل معتقدا وممارسة لها منطبقها الذي وحدَه مَنْ يقضي فيما إذا كانت محرومة من الأنوار الإلهية للإيمان أم لا. إن التسامح هنا ليس مجرد قبول للاختلاف بالنظر إلى أن موضوع هذا الاختلاف شر. وهو - أي التسامح - يعبر دائما عن كراهية هذا الشر، بل ويعجز عن إلغائه بالقوة. لكنه ليس فقط إثباتًا لضعف القوي أو قوة الضعيف؛ لأنه ينصبُّ على سلوك أصبح عقلُ القوي يعترف به ويتبناه في نطاق ما يسمح به نقص الطبيعة البشرية. إنه «التناقض» الذي يتيح للعقل المكتمل بالإيمان أن يدافع إلى حدود معينة عما يحاربه. صحيح أن المسيحي ملزَّم بمواصلة صراعه ضد الوثنية، لكن بالطريقة التي يتطلبها سلوكه العقلاني الراشد، أي بالعمل على جعل هداية الهنود وإخضاعهم قائمة على موافقتهم الحرة تمامًا. وقد أصبح هذا الوضع ممكنًا، دون أن يتورط في اللعب على حبلي اللاهوت التوماوي (نسبة لتوما الأكوييني). إن عقل المسيحي ينشط نصفين؛ لأنه يمارس التفكير في نفس الوقت وفقًا لنظامي

(19) Ibid., p. 270.

لا بُدَّ من الإشارة إلى أن هذه الحجة تستبعد كون الهنود يتمتعون في دولتهم بحرية دينية. والاستدلال المذكور يهمل الشعوب وليس الأفراد.

الوحي والطبيعة معًا، وهما نظامان يخضعان لتراتبية، لكن الثاني يمتلك مشروعية متأصلة وإن ناقضت نتائجه أحيانًا نتائج النظام الأول، كما يتبين ذلك من خلال حالي الوثنية والتضحية البشرية. ولعل هذه التجربة التي تكشف عن نسبية نتائج العقل المسيحي هي ما يسمح لنا بأن نستعمل، بكيفية استرجاعية معاكسة للتسلسل الزمني، مصطلح تسامح بالنسبة للاس كاساس وفق معنى ليس بتاتًا غير ليبرالي



OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 2023-1-3

تاريخ القبول: 2023-2-24

العقد الاجتماعي أم الديمقراطية

مسألة فلسفية⁽¹⁾

بيان مالكفيك

ترجمة: شُوار سندس⁽²⁾

chouarsoundous@gmail.com

ملخص:

يندرج هذا البحث ضمن فلسفة القانون، ويسلّط الضوء على الفروقات القائمة بين العقد الاجتماعي والديموقراطية، وقد استنبط المؤلف هذه الفروقات، وحلّلها وقارن بينها مستنداً على الفلسفات التي ميّزت عدّة مراحل تاريخية. وافتتح المؤلف بحثه بالكتابة عن العقد الاجتماعي وعلاقته بفلسفة الحق الطبيعي، ثم بيّن العلاقة بين العقد الاجتماعي الحديث -التعاقدية الحديثة- والديموقراطية الآتية وكيف أنّها علاقة إشكالية لا مخرج منها إلاّ باللّجوء إلى الديمقراطية اللاآتية.

الكلمات المفتاحية:

القانون، الفلسفة، العقد الاجتماعي، التعاقدية الحديثة، الديمقراطية الآتية/ اللاآتية.

(1) العنوان الأصلي للمقال:

Contrat social ou démocratie: une question de philosophie. ((Bjarne Melkevik. 2012. Contrat social ou Démocratie: une question de philosophie dans Habermas, légalité et légitimité, Québec, Canada, Presses de l'Université Laval, p. 261-277).

(2) باحثة جزائرية، متحصلة على شهادة الدكتوراه في اللغة الفرنسيّة من جامعة قسنطينة 01. (الجزائر).

للاقتباس: سندس، شوار، العقد الاجتماعي أم الديمقراطية: مسألة فلسفية، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج 7، ع 2023، 1، 172-194.

© نشر هذا البحث بموجب ترخيص (CC BY-NC 4.0) المفتوح، الذي يسمح لأي شخص تنزيل البحث وقراءته والتصرف به مجاناً، مع ضرورة نسبته إلى صاحبه بطريقة مناسبة، مع بيان إذا ما قد أجرى عليه أي تعديلات، ولا يمكن استخدام هذا البحث لأغراض تجارية.

OPEN ACCESS

Received: 3-1-2023
 Accepted: 24-2-2023



The Social Contract or Democracy : A Philosophical Question⁽³⁾

Bjarne Melkevik

Translated by: CHOUAR Soundous⁽⁴⁾

chouarsoundous@gmail.com

Abstract:

This article is subsumed under the field of philosophy of law and highlights the difference between social contract and democracy. The author identified these differences, analyzed and compared them based on the philosophies that characterized several historical periods. He opened his article by talking about the social contract and its relation to the philosophy of natural right. Then, he highlighted the relation between the modern social contract - modern contractualism - and instrumental democracy, and how this is a problematic relation that has no way out except resorting to non-instrumental democracy.

Keywords:

Law, philosophy, social contract, modern contractualism, instrumental / non-instrumental

(3) The original title of the article:

Contrat social ou démocratie: une question de philosophie. ((Bjarne Melkevik. 2012. Contrat social ou Démocratie: une question de philosophie dans Habermas. légalité et légitimité. Québec. Canada. Presses de l'Université Laval. p. 261 277).

(4) Algerian researcher, holds a PhD in French from the University of Constantine 01.

Cite this article as: Soundous, CHOUAR, The Social Contract or Democracy: A Philosophical Question, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 7, issue 1, 2023: 172-194.

© This research is published under an open license (CC BY-NC 4.0), which allows anyone to download, read and use the research for free, provided it is properly acknowledged, indicating if any modification has been made to it. This research shall not be used for commercial purposes.

النص:

بدايةً، جدير أن نُنَبِّه قارئنا بأنَّ التعاقدية le contractualisme التي نقصد بها بناء تصوّر للمجتمع السياسي عبر عقد اجتماعي شرطي⁽⁵⁾ un contrat social hypothétique، لا يُمكنها أن تتوافق أبدًا مع خلق مجتمع سياسي وبنائه عبر إجراءات ديمقراطية des processus démocratiques عديدة ولا متناهية، ذلك أنَّ الفكر الديمقراطي والفكر التّعاقدي لا يلعبان فقط في نفس الميدان بل ينتهيان إلى نتائج سياسية وقانونية جد مختلفة وجدّ متباينة، سنبيّها فيما يلي: إنَّ مؤيّد الفكر التّعاقدي لا يمكنه إلا أن يكون في علاقة غير مباشرة وأداتية مع الديمقراطية، في حين يعمل مؤيّد الفكر الديمقراطي بطريقة عملية من أجل إعلاء الديمقراطية وجعلها نمط حياة مشترك وهو الذي نعتبره -ابتداءً من الآن فصاعدًا- طريقتنا الوحيدة للمصادقة على المعايير، الحقوق، القوانين وحتى المؤسسات، أي بلفظ آخر، عبر إجراءات تبادلية ديمقراطية؛ وفي الموضوع الذي يستند فيه مؤيّد التعاقدية على إرث فلسفة الضمير، يقبل الفيلسوف الديمقراطي المراهنة على السياسة المداولانية -une politique délibérative- والتصور اللاأداتي للديمقراطية⁽⁶⁾. Une conception non-instrumentale de la démocratie.

لهذا الغرض، لا يمكن اليوم للحكم الذاتي العام l'autonomie publique أن يتحقّق-عمليًا- إلا عبر الإجراءات الديمقراطية، حيث إنّها الوحيدة التي تسمح بالفعل للأفراد ذوي الحقوق الذين نصطلح عليهم قانونيًا بـ«الشخصيات المعنوية» sujets de droit من أن يصيروا المحررين لـ: المعايير، القوانين والمؤسسات.

إنّ هذا المنظور التبادلي، الذي لن يُشرف التعاقدية، يرغمنا -بكل نزاهة فكرية- على النظر والتفكير في الإجراءات الديمقراطية les processus démocratiques على أنّها الطريق الوحيد القادر -في الوقت الحالي- على التأسيس للشرعية la légitimité والمساواة la égalité.

وبهذا فإن دعوتنا، من الآن فصاعدًا، إلى التخلي التّام والكليّ عن منطق التّعاقدية ومصطلحاتها لصالح الإجراءات الديمقراطية لا تعني أبدًا أننا ضد التعاقدية⁽⁷⁾ l'anti-contractualisme؛ إذ ليست لنا أية صلة، لا من قريب ولا من بعيد، بفلسفة بالنظام التلقائي -la philosophie de l'ordre spontané، أو فلسفة طبيعة الأشياء la nature des choses، أو النظام الطبيعي l'ordre naturel حيث

(5) S. Goyard-Fabre, Interminable querelle du contrat social, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1983, p. 7 - 15.

(6) J. Habermas, Droit et démocratie. Entre faits et normes, Paris, Gallimard, 1997; idem, L'intégration républicaine, Paris, Fayard, 1998; idem, Après l'État-nation, Paris, Fayard, 2000.

(7) S. Goyard-Fabre, op. cit. p. 225 - 308.

نرفض مجملًا «الحماقة» التي استندوا عليها كأنظمة⁽⁸⁾. يترتب عن هذا، ألا نغزل أبدًا إلى أقل ما سمحت لنا التعاقدية بفهمه من وجهة نظر فلسفية وتاريخية، بل أن نبز كل ما هو فعال في الفكر التعاقدي، ونشيد في هذا الموضع بالإرادية le volontarisme – التي وجب من الآن فصاعدًا أن تتجسد خارج التعاقدية، أي وجب أن تتجسد ضمن الإجراءات الديمقراطية، حيث تترك هذه الأخيرة كل الأوراق الراحلة في أيادي «الشخصيات المعنوية»، ذلك أن الإجراءات الديمقراطية، تمثل بالنسبة لنا الطريقة الأمثل للخروج من التعاقدية مع كامل الاستفادة من مزاياها.

وفي هذا المقال، تركز أدلتنا على ثلاث مباحث:

- 1- المبحث الأول يخص أصل التعاقدية والترويج لقالب «قانون الحق الطبيعي».
- 2- المبحث الثاني يقترح أن نعرف كيف يمكن للتعاقدية الحديثة أن تجعل من الديمقراطية أداة.
- 3- المبحث الثالث والأخير، يقترح حلاً بديلاً: حيث يُرجَّح أن تكون الديمقراطية للآداتية المصدر الوحيد المتاح لنا والذي يسمح بالمصادقة على شرعية المعايير، الحقوق والمؤسسات.

1- التعاقدية وقانون الحق الطبيعي: Contractualisme et jurnaturalisme

تُبين حجتنا الأولى أن التعاقدية تسعى إلى تفعيل وترويج قانون الحق الطبيعي؛ إذ ترتبط التعاقدية ارتباطاً وثيقاً، ظاهرياً وضمناً بشكل من أشكال قانون الحق الطبيعي وهذا على مستويات سياسية وقانونية. لكن قبل التطرق إلى تحليل حجتنا الأولى، سنتناول برادغم الإرادية -le paradigme volontariste المتأصل في التعاقدية.

إن هدفنا من تناول برادغم الإرادية هو فصل هذا البرادغم عن منطق انتقال «قانون الحق الطبيعي»، وهذا من أجل صياغة الإرادية بطريقة تستجيب وتلائم متطلبات الديمقراطية للآداتية.

1-1 برادغم الإرادية: Le paradigme volontariste

قبل أن نفصل في برادغم الإرادية، يظهر لنا أنه من المهم القيام بلمحة تاريخية نُذكر فيها أن التعاقدية الحديثة تتعارض مع تعاقدية القرن الخامس عشر والسادس عشر وقد سعت أن تحل محلها، انطلقت التعاقدية الحديثة فلسفياً من مبدأ معارضة الاستبداد -الحكم المطلق-

(8) B. Melkevik, « L'épistémologie hayékienne et la question de droit: analyse et critique » dans Réflexions sur la philosophie du droit, Ste-Foy, Les Presses de l'Université Laval, et Paris, L'Harmattan, 2000, p. 133-151.

l'absolutisme السياسي والقانوني، وكذلك معارضة التعاقدية المطلقة -le contractualisme absolu- tiste initial في صيغتها الأولى.

وللتذكير، فإنَّ نشأة الحداثة لا تتزامن مع انطلاق بوق الحرية كما هو شائع، لكنها وُلدت «تحت كعب» الإنسان الذي عاش وطأة الاستبداد، لهذا نلاحظ أنَّ الحداثة التي ظهرت في فلسفات القرن السادس عشر والسابع عشر تتزامن مع ظهور «الدولنة» l'étatisation وما حملته من أنظمة: دولة الأمة، دولة دين، دولة القانون...

وهذا ما نلاحظه أيضًا عند بعض المفكرين مثل: بودان Bodin⁽⁹⁾، هوبز Hobbes⁽¹⁰⁾، ميكيا فيلي Machiavel⁽¹¹⁾، والذين يُبررون الحكم المطلق في صورة أو لنقل في فرضية وجود عقد اجتماعي يربط بين الحاكم والشعب، وهو نظام يناشد بتحويل «الحقوق الطبيعية» من الشعب إلى الدولة حيث تتكفل هذه الأخيرة بالمقابل بضمان الأمان، النظام، والاقتصاد المزدهر؛ باختصار تصبح كل من «الحقوق المدنية، النظم والقوانين العامة والمؤسسات العمومية» مسألة إرادة سياسية une volonté politique تدفع بالأفراد مهما اختلفت توجهاتهم ومصالحهم إلى الدخول في «عقد اجتماعي».

واستنادًا على مكتسباتنا القبلية وقراءتنا السابقة، يظهر لنا أنَّ هوبز⁽¹²⁾ هو من صاغ البراديغم الأكثر نجاحًا للإرادية وطوَّر؛ إذ عمَّل بأنموذجه كل التعاقيديين، وبأخذنا ل (1651) Lévitane⁽¹³⁾ الذي ألّفه هوبز كمثال، نستطيع أن نقول إن الإرادية التعاقدية le volontarisme contractuel تحقق كما يلي:

- 1- تتجلى التعاقدية في انضمام المواطنين إلى نظام سياسي قائم على الحقوق والواجبات.
- 2- وجب على الأنموذج الشرطي le paradigme hypothétique «لدولة الحق الطبيعي» أن يضمن نوعًا من التوازن التقابلي équilibre symétrique للأفراد المنضمين إلى العقد الاجتماعي.
- 3- وجب على الفرضية الإجرائية l'hypothèse procédurale التي يتضمنها العقد الاجتماعي أن تكون قاطرة تقود نحو العدالة السياسية la justice politique، يحظى بها المنتسبون إليه.

(9) Bodin, Les six Livres de la république, Paris, Fayard, coll. «Corpus des œuvres de philosophie en langue française», six volumes, 1986 (orig. 1568).

(10) T. Hobbes, Léviathan, Paris, Éditions Sirey, 1971 (orig. 1651)

(11) N. Machiavel, Le prince, Paris, GF-Flammarion, 1980 (orig. 1513).

(12) J. Hampton, Hobbes and the Social Contract Tradition, Cambridge, Mass., Cambridge University Press, 1986. Voir également les travaux de Charles Yves Zarka sur Hobbes: La décision métaphysique de Hobbes, Paris, Vrin, 1re édition 1987, 2e édition 1999, et Hobbes et la pensée politique moderne, Paris, PUF, 1995.

(13) Thomas Hobbes, Leviathan, Paris, LGDJ, 1971 (orig. 1651).

وباعتبار التعاقدية فكرًا شرطياً *une pensée hypothétique*، فإنها تضمن، بهذه الطريقة، شرعية المعايير، الحقوق، القوانين، والمؤسسات حيث تركز هذه الشرعية على اختيار سياسي شرطي (يخضع إلى شروط) يقوم به أفراد أحرارًا ومستقلين.

بعبارة أخرى، تقوم مسألة الشرعية والمساواة على الإرادة السياسية للمواطنين، حيث إن كل فرد يقبل أو يظهر أنه قادر على القيام بهذا الاختيار من دوافع عقلانية وسياسية نابعة من ضميره، هو أيضًا مطالب بإدراك كل ما يتم اعتباره كـ «شرعي» من بين المعايير، الحقوق والمؤسسات. وحرى بالذكر أنّ الثورة التي شنت ضد التعاقدية ونسبها للوك⁽¹⁴⁾ وروسو⁽¹⁵⁾ Rousseau، لا تتعارض مع هذا المنظور الفكري بل تعيد هيكلته كاسرة زجاج الاستبداد بتصور جد قوي لـ «الحقوق الطبيعية».

1-2 منطق الانتقال: Une logique de transmission

إنّ هذا التحليل المسبق للإرادية المتأصل في براديغم التعاقدية يسمح لنا بالنظر في حجتنا الأولى: «العقد الاجتماعي ما هو إلا وسيلة إلغاء الحقوق الطبيعية أو إثباتها. وبهذا فإنّ التعاقدية تغدون نظرية فارغة بشكل مريع في غياب قانون الحق الطبيعي بعبارة أخرى، يعمل العقد الاجتماعي كحصان طروادة un cheval de Troie، فهو في قلب نظرية الحق الطبيعي ولفائدة منطق «الحق الطبيعي»، وبهذا يمكننا القول إنّ الماهية الحقيقية للتعاقدية هي تأسيس مجتمع سياسي قائم على أشكال متعدّدة لقانون «الحق الطبيعي» Jusnaturalisme.

وللاقتناع أكثر، يكفي أن نلقي نظرة على هوبز Hobbes ولوك Lock كي نفهم أن التعاقدية، باعتبارها منطق انتقال، تخدم رسالة الطبيعيين في اختيارهم؛ ولنا أن نعود لكتاب Leviathan لهوبز: «إنّ الحق الطبيعي، كما يصطلح عليه بعض الكتاب والمؤلفين، هو الحرية التي يمارسها كل فرد بكامل إرادته من أجل أن يحافظ على طبيعته الحقّة، بلفظ آخر، من أجل أن يحافظ على حياته الخاصة ويتربّب عن هذا أن يقوم هذا الفرد بكل ما يعتبره، وفقًا لمنطقه وأحكامه، الوسيلة الأنسب لتحقيق هذا الغاية»⁽¹⁶⁾.

(14) J. Locke, Deuxième Traité du gouvernement civil, Paris, Vrin, 1977 (1791).

(15) J.-J. Rousseau, Le contrat social, Paris, GF-Flammarion, 1992 (1762).

(16) Thomas Hobbes, Léviathan, Paris, Éditions Sirey, 1971, p. 128.

من السهل أن ندرك أن تعريفاً كهذا يفتقر للصبغة القانونية، كما أنه من السهل أيضاً أن نرى بوضوح أن منطق انتقال الحقوق الطبيعية في الفكر التعاقدي يأخذ معناه الكامل عند السلطة المطلقة l'Etat absolutiste

ويقوم منطق التعاقدية عند هوبز على انتقال الحقوق الطبيعية مقابل وضعية قانونية positivité juridique تمنحها السلطة، وينتج عن هذا، أن يصبح الحق الطبيعي Jusnaturalisme حقاً وضعياً محمياً وفعالاً، أي يصبح «الحق الطبيعي» قانوناً يُرسى عبر «عقد اجتماعي» يؤكد ويُثبت «قانون الحق الطبيعي» في صيغته الأولى وهذا هو الهدف الوحيد لهوبز من التعاقدية.

ونجد نفس منطق الانتقال هذا عند لوك lock غير أنه يضيف سمة أخرى جدير بنا أن نذكرها: على عكس هوبز الذي يرى أن الحقوق الطبيعية لا تحتاج أن تخضع لسندات و ضمانات دينية، يرى لوك Lock أن السند الديني هو الوحيد القادر، حسب رأيه، أن يضمن «العقد الاجتماعي»، هذا «الضمان الديني» هو الذي جعل، تاريخياً، نظرية لوك موضع اهتمام الدستورية le constitutionalisme حين نشأتها وهذا ما يؤكد لوك:

«إن حالة الطبيعة (الفطرة) l'état de nature محكومة بقانون الحق الطبيعي الذي يفرض نفسه على الجميع، ويكفي أن نعود للعقل فقط، الذي هو ملكة طبيعية، لندرك كإنسانية جمعاء أننا جميعاً متساوون وأحرار وأنه ليس من حق أي شخص أن يظلم شخصاً آخر ويضر بحياته، صحته، حريته وممتلكاته. كل الناس هم إبداع خالق واحد، عظيم، ذو حكمة لامتناهيّة، كلنا مرسلون إلى هذا العالم بأمر من الخالق لنقوم بمهامٍ أوكلها إلينا، نحن ملك له وحده، هو من خلقنا وإليه نرجع متى ما أراد هو ذلك»⁽¹⁷⁾.

وبناءً على هذا التصور، انبنى التساؤل عن الفعالية l'efficacité؛ إذ يؤكد Lock: «إن قانون الطبيعة la loi de nature يصبح دون معنى إذا لم يكن هناك أشخاص في دولة الحق الطبيعي يملكون السلطة لتطبيقه، حمايةً للأبرياء ومعاqueً للمنحرفين»⁽¹⁸⁾.
تفيد تعاقدية لوك le contractualisme lockéen، التي تظهر نموذجية بالنسبة لليبرالية الناشئة، في برمجة سياسة مشتركة la politique commune بطريقة تقليدية، وجعل عدد معين من الحقوق الطبيعية، التي منحها الله، مركزاً لفضاء أخلاقي – سياسي.

(17) John Locke, Deuxième Traité du gouvernement civil, Paris, Vrin, 1977, p. 78.

(18) Ibid, p. 79.

وعلى الرغم من امتلاك الناس للحقوق الطبيعية إلا أنه لا يمكن نقلها كلها عبر «العقد الاجتماعي»، ذلك أنها تمسّ حالتهم الشخصية *la condition humaine* وتصوراتهم ومفهومهم عن «الله»، وبهذا تغدو هذه «الحقوق الطبيعية» أساسية، غير قابلة للتصرف أو المساس بها، في حين يمكنهم نقل بعض الحقوق الطبيعية تلك التي تمس مهام التعاون *des tâches de coopération*: كالحماية المشتركة ضد الأعداء الداخليين والخارجيين».

وعطفاً على ما سبق، فإن النتيجة عند كل من هوبز ولوك هي أنّ المجتمع السياسي مبني على «حقوق طبيعية»، وأنّ هذه الأخيرة تساهم، (ووجب أن تساهم) في خدمة المجتمع عبر «عقود تعاون» *Les actes de coopération*.

صحيح أنّ هوبز يفضّل «القانون» في حين أن لوك يراها «حقوقاً ذاتية» *droit subjectifs*، لكن هذا لا يدفعنا أن ننكر أنّ التعاقدية وضعت «الحقوق الطبيعية» في قلب تصورٍ فريد للحدث القانونية *la modernité juridique*.

1-3 مآزق التعاقدية: *Impasse contractualiste*

نستخلص الآن من تحليلاتنا السابقة نتيجتين:

أولاً، نُصّر على حقيقة أنّ التعاقدية تفيد في شرعنة -إعطاء الشرعية- المجتمع السياسي دون تجاوز قانون الحق الطبيعي مع تحديد مسبق لفئات معينة يختارها قانون الحق الطبيعي، وبهذا تفيد التعاقدية في منح الشرعية إلى ما هو موجود أصلاً، يمكننا تشبيه الأمر بـ«النزل الإسباني»، فكما هو معروف أننا لا نجد في «النزل الإسباني» إلا ما نحمله معنا، بعبارة أخرى أكثر اختصاراً دون قانون الحق الطبيعي تغدو التعاقدية تياراً فارغاً.

ثانياً، نؤكد على أنّ التعاقدية الحديثة دعمت قانون الحق الطبيعي واعتبرته كنه دولة الحق *la souveraineté populaire*، فعندما ظهر مفهوم «السيادة الشعبية» *l'essence de l'état de droit* بفضل أعمال جون جاك روسو *Jean Jacques Rousseau*، نذكر منها كتابه «العقد الاجتماعي»⁽¹⁹⁾ *le contrat social*، جعلت أسس التعاقدية من التطور الديمقراطي الذي ينتج عن هذا المفهوم -أي مفهوم السيادة الشعبية- مجرد أداة. وعطفاً على ما سبق نستنتج ما يلي: تُقَلِّص التعاقدية مفهوم «السيادة الشعبية»

(19) J.-R. Rousseau, Le contrat social.

la souveraineté populaire وتحصره في دور أدائي يتمثل في: حماية قانون الحق الطبيعي، ويُمكننا اعتبار نظرية كل من كانط Kant وفيتش Fitch كأيقونات⁽²⁰⁾. وكما نرى في نهاية المطاف فإنّ قانون الحق الطبيعي، قويًا كان أم ضعيفًا، يخنق ما هو صحيح في التعاقدية، بالتحديد هنا مسألة الإرادة السياسية لكنه يشترط بالأخص الانفتاح والأخذ بعين الاعتبار «السيادة الشعبية» كتصوّر أولي للتفكير في الديمقراطية.

2- التعاقدية والديموقراطية الآداتية: Contractualisme et Démocratie instrumentale

قد يتم الرد علينا بأنّ هذه النتائج قد تكون صحيحة يوم كانت التعاقدية في بدايتها، أمّا اليوم فالوضع يختلف تمامًا عما كان عليه سابقًا. لسنا مطالبين بإصدار أي حكم إزاء هذا، لكن يمكننا الذهاب بعيدًا في تحليلاتنا والجزم أنّ التعاقدية تكشف اليوم، بانفتاح أكثر من ذي قبل، عن مخططاتها في وضع وصايتها على الديمقراطية لصالح قانون الحق الطبيعي أو لصالح تصوّر إيتيقو-أخلاقي أكثر معاصرة.

على أية حال، هذا ما أكدته آخر الإصدارات عن التعاقدية وعن فلسفة الحق الطبيعي التي ظهرت في سنوات الستينات (ابتداءً من 1960)، نذكر منها أعمال: رولز Rawls⁽²¹⁾، نوزيك Nozick⁽²²⁾، بوشنان Buchanan⁽²³⁾، غوتيه Gauthier⁽²⁴⁾.

وتماشيًا مع أهدافنا، فإننا نفضل أعمال رولز بحكم أنها الأكثر تعقيدًا والأكثر شيوعًا وشهرة.

2-1 رولز، هل هو من أتباع التعاقدية؟ Rawls est-il contractualiste

قبل أن نبدأ تحليلنا، من واجبنا أن نتساءل عما إذا كانت نظرية رولز متأثرة، من الناحية العقلية، بالتعاقدية أم لا.

(20) B. Melkevik, «Kant et Habermas. Réflexions sur La Doctrine de droit et la modernité juridique», dans E. Moutsopoulos (dir.), Droit et vertu chez Kant, Athènes, Union Scientifique Franco-Hellénique, 1997, p. 323-330.

(21) J. Rawls, La théorie de la justice, Paris, Seuil, 2e édition, 1997; idem, Justice et démocratie, Paris, Seuil, 1993, et idem, Libéralisme politique, Paris, PUF, 1995.

(22) R. Nozick, Anarchie, État et Utopie, Paris, PUF, 1988.

(23) J. M. Buchanan, The Limits of Liberty. Between Anarchy and Leviathan, Chicago, University of Chicago Press, 1975.

(24) David P. Gauthier, The Logic of Leviathan, Oxford, 1969, et idem, Morale et contrat : recherche sur les fondements de la morale, Liège, Mardaga, 2000.

بعد بحثنا تبين أن رولز يطالب بالانتساب (25) une filiation إلى التعاقدية ويؤكد على ضمّ نظريته إلى التعاقدية، مرتكزا على شرط «اللا رجعة» irrévocabilité الذي يُميّز العقد الاجتماعي. ومع ذلك تبقى لدينا أسباب جدية تدفعنا لتساءل، كما تسأل قبلنا كل من هامبتون (26) Jean Hampton وولف R.P.WOLFF (27) عن الاتجاه الذي تأخذه نظرية رولز ضمن التعاقدية. يرجّح كل من هامبتون وولف تعاقدية رولز إلى نظرية الخيار العام La théorie des choix publics. إنّ تعاقدية رولز جد مُميّزة، نوّكد على هذه الميزة وسنبيّنها في العناصر القادمة. إضافة إلى ما قلناه أنفاً ووصولاً إلى هذا المستوى من التحليل، يغدو من الضروري أن نُبين أن رولز ليس من مؤيدي التعاقدية فقط، فهذا نكون قد أهملنا حقيقة أن نظرية رولز التعاقدية تتماشى مع نظريات أخرى مثل: «المساهمة النفعية» l'utilitarisme، الحدسية l'intuitionnisme، ونظرية الخيار العقلاني (28) le choix rationnel. من جوانب أخرى، يمكننا القول أن تعاقدية رولز تفيد في ترويج وتفعيل نظرية الخيار العقلاني عبر الحدسية الأخلاقية l'intuitionnisme moral. بعبارة أخرى، إذا ما كانت التعاقدية في قالبها التقليدي، كما هي عند هوبز ولوك، قد خدمت قانون الحق الطبيعي، فإن رولز أسس لتعاقدية جديدة ذات محتوى إتيقيو-أخلاقي وكل توجهاته كانت تصب لخدمة هذا المحتوى، وبهذا لا يمكننا القول إن رولز من مؤيدي التعاقدية بالمعنى الدقيق للكلمة لكنه تموضع في وضعية حدسية-أخلاقية اتجاها بعض القيم، المبادئ، الأولويات التي يجب، حسب رولز، تناولها بطريقة «تعاقدية»، ولهذا نرى من الملائم اعتبار رولز كأنموذج للتعاقديين رغم ارتكاز نظريته على الجانب الأخلاقي، هذا الجانب الذي سنسلط عليه الضوء في العنصر القادم.

(25) J. Rawls, La théorie de la justice, p. 20 : «J'ai tenté de généraliser et de porter à un plus haut degré d'abstraction la théorie traditionnelle du contrat social telle qu'elle se trouve chez Locke, Rousseau et Kant».

(26) J. Hampton, «Contracts And Choices: Does Rawls Have a Social Contract Theory» in Journal of Philosophy, vol. 77, 1980, p. 315-338; le jugement de Hampton consiste à dire: «What I will contending, at bottom, is that Rawls, far from relying on the traditional social-contract argument, has constructed a new, highly Kantian device for legitimating a political theory» (p. 335/336). Bref, Rawls légitime uniquement une théorie politique particulière en lui réservant illégitimement un statut royal. Voir également J. Hampton, «Contract and Consent» dans R. E. Godin et Philip Pettit (dir.), A Companion to Contemporary Political Philosophy, Cambridge, Mass., Blackwell, 1993, et idem, Hobbes and the Social Contract Tradition.

(27) R. P. Wolff, Understanding Rawls. A Reconstruction and Critique of A Theory of Justice, Princeton, Princeton University Press, 1977, p. 15: «Rawls proposes to advance beyond the point at which the moral theories of utilitarianism and intuitionism have bogged down by invoking a version of the theory of social contract in its Rousseauian form. By so doing, he will unite moral and social philosophy in a way more reminiscent of Plato than of Locke or Bentham or Mill».

(28) B. Melkevik, «Avez-vous lu Rawls?», dans Philosophiques, vol. XXIV, n° 1, 1997, p. 3-7.

2-2 العقد الأخلاقي لرولز Le contrat moral de Rawls :

بعد وضعنا لهذه الملاحظات الأولية كتمهيد، نستطيع الآن أن نتناول تعاقدية رولز. نريد أن نناقش حقيقة أن تعاقدية رولز وجب أن تُفهم على أنها «عقد أخلاقي» للانضمام un contrat moral d'adhésion حيث يخاطب هذا العقد الحدس الأخلاقي للمواطنين l'intuition morale ويشترط انضمامهم. بداية، سنتحدث عن المبادئ الإيتيقو-أخلاقية التي أسسها رولز والتي يدعو المواطنين إلى الانضمام إليها. إن معظم هذه المبادئ قد صاغها رولز في كتابه Libération politique عام 1993⁽²⁹⁾، حيث إن مضمونها لا يهتأ في هذا السياق، لكن يمكننا القول إن رولز يركّز على مبدئين يُزاج فيهما بين البديهيات الإيتيقو-أخلاقية التي نجدها في الليبرالية الحديثة le libéralisme moderne وفي الفكر الاجتماعي-الديموقراطي la pensée sociale-démocrate.

إذًا، كما أشرنا سابقًا، يتعلّق الأمر بمبدأين اللذين حسب رولز، ينبغي عليهما أن يشكّلا أساس المؤسسات السياسية، الاجتماعية والقضائية وبهذا يغدو المضمون الإيتيقو-الأخلاقي لعقد رولز محصورًا ومحدّدًا بماهية ومهمّة إيديولوجية.

وعطفاً على ما سبق، نرى أنّه من الضروري شرح كيفية الانضمام لهذا العقد الأخلاقي بدل الاستفاضة في شرح مضمونه الإيتيقي.

حقيقة، يعرض رولز إجراءات الانضمام للعقد الأخلاقي واصفاً إياها بـ«شخص تحت حجاب الجهل» وهي وضعية مشابهة لـ«الحالة الطبيعية» état de nature في التعاقدية الكلاسيكية le contractualisme classique، غير أن رولز يبني هذه الحالة بطريقة جد خاصة، حيث يضع شروطاً تقييدية ثقيلة في إجراءات الانضمام، الهدف منها إبعاد أي خيار آخر والحثّ على الخيار الذي يقترحه.

ومن الشروط التقييدية التي يضعها رولز، نذكر ما يلي:

يتمثّل الشرط التقييدي الأول في التأكيد من أنّ الشخص يحابي مصالحه في الحياة بطريقة عقلانية (نذكر هنا الحقوق الطبيعية، الممتلكات والسلطة).

أما القيد الثاني فيتمثّل في ألا يعرف الشخص مكانته الاجتماعية ولا قدراته.

(29) J. Rawls, Libéralisme politique, p. 29-30; comparer avec J. Rawls, Théorie de la justice, p. 91.

وُجُملاً، فإنّ الانضمام إلى العقد الأخلاقي لرولز يتم وفقاً لشروط d'une façon hypothétique، ويشبه نظريات العقد الاجتماعي الكلاسيكي le contrat social classique مع وجود ميزة الحدسية الأخلاقية l'intuitionnisme moral، التي تُعدّ مهمة جداً في نظام رولز.

كل هذه الشروط التقييدية التي أرساها رولز ترمي إلى غاية واحدة، تمّ تحديدها من قبل وهي شرعنة الانضمام إلى تصوّر إيتقو-أخلاقي خاص une conception éthico-morale spécifique ويبني رولز منطق الانضمام بطريقة تجعل من المواطن لا يملك أية خيارات إلّا تلك التي اقترحها رولز نفسه. زيادةً على ذلك، فإنّ رولز خلق هذه الوضعية بالإكثار ومضاعفة الشروط التقييدية وهذا لهدف وحيد هو: إسقاط المفهوم الجديد للحكم الذاتي للفرد l'autonomie de l'individu وما يحمله من مميزات خارجية وترويجية. في الحقيقة، يصّر التّقليد التعاقدية على السياسة معتبراً العقد الاجتماعي عقداً سياسياً يحوّل الأفراد إلى مواطنين حقيقين، لكن رولز قام بمراجعة كل شيء في العقد الاجتماعي واضعاً المجتمع ومؤسساته في ضوء الإيتقيا وأخلاقيات الفرد؛ وبهذا غدا منطق الانضمام عند رولز يتركز على الغباء والبلادة؛ لأن كلمة «بليد» تعني الشخص الذي لا يؤد أن يعرف شيئاً عن الشؤون المدنية ويُفضّل محاسنه الإيتقو-أخلاقية وبهذا يمكننا أن نوّكد أنّ رولز قد أعطى لنا تصوّراً لا هو سياسي ولا هو ديموقراطي.

نجد أيضاً أنّ منطق الانضمام للمبادئ الإيتقو-أخلاقية التي نادى بها رولز ينكر تماماً مناقشة هذه المبادئ، وبما أنّ هذه المبادئ غير قابلة للنقاش -حسب رولز- فلا يوجد هنا حوار ديموقراطي. فكيف إذًا لهذه المبادئ أن تتأسّس في غياب الحوار والتفاهم الديموقراطي المتبادل المؤسّس ل: المعايير، الحقوق، المؤسسات... التي يطمح إليها المواطن ويمكنه أن يعتمد عليها.

إنّ إجراءات التفاهم الديموقراطي المتبادل قد حُذفت تماماً، وبالتالي فإنّ الديموقراطية قد فقدت كل معناها عند رولز. يبقى فقط أن يعرف كل فرد كيف يجد مكانته على المستوى الإيتقو-الأخلاقي الذي اعتمده رولز وكيف يتعامل مع الفكر الرولزي.

ومجُملاً، فقد تبين أنّ العقد الأخلاقي لرولز يجعل المواطن في صف المتلقّي الذي لا يمكنه أن يثبت ذاته إلّا عبر الانضمام إلى «عقد أخلاقي» أسّسه رولز، وظيفته الوحيدة هي أن يكون ضمناً أخلاقياً أوليّاً وقاعدة أساس للأخلاقيات في المؤسسات.

2-3 العقد الأخلاقي كأساس مؤسساتي: Le contrat social comme fondement institutionnel

سنتمق الآن في الحجة التي مفادها أن تعاقدية رولز تبرر فقط تأسيس المؤسسات عبر عقد أخلاقي أولي، حيث يعطي هذا العقد لهذه المؤسسات الوصاية الأخلاقية Un mandat moral. إنّه لمن الغريب أن ننظر إلى منطق الانضمام عند رولز على أنّه أمر آخر، غير اعتباره تمريناً فلسفياً أنجز على أظهر المواطنين. لكن في حالة ما إذا اعتبر أساساً مؤسساتياً، فإنّه يأخذ في هذه الحالة كل معناه، وهذا ما يؤكده رولز ويراه كأثر مترتب عن العمل بعقده الأخلاقي: «إنّ كلّ مبدأ من هذه المبادئ يحكم مؤسسات قطاع ما، ليس فقط فيما يخص الحقوق، الحريات، الإمكانيات (الفرص) الأساسية لكن أيضاً على مستوى المطالب التي تُصاغ باسم المساواة. يضمن الجزء الثاني من المبدأ الثاني لرولز قيمة الضمانات المؤسساتية les garanties institutionnelles، وإذا ما أخذنا المبدأين مع بعضهما، علماً أن الأولوية للمبدأ الأول، فإننا سنجدهما يحكمان المؤسسات الأساسية التي تحقّق هذه القيم»⁽³⁰⁾.

بعبارة أخرى، وحسب رولز، يجب اعتبار هذه المبادئ كـ«أرواح» مؤسساتية. إن هذه المبادئ وجب أن تحكم في ظلّ أخلاقيات لا يمكن المساس بها، وليس الديموقراطيين. وبهذا فإن المبادئ الرولزية تبعد مبدأ السيادة الشعبية «la souveraineté populaire»، أي تبعد إمكانية جعل الديموقراطية الحاكم الأمثل لتصوراتنا السياسية والقضائية، مانحة هذه إمكانية لصالح التأسيسية المؤسساتية le fondationnalisme institutionnel وحسب رولز، وجب فهم «الحقوق» على أنها أخلاقية وليست سياسية وتؤسس عبر الانضمام الفردي l'adhésion individuelle إلى «عقد اجتماعي» لا يمكن للديموقراطية أن تمس به.

وبهذا نستنتج أن تصوّر رولز للديموقراطية هو آداتي وهذا ما أكّده الإحالة الذي أشرنا إليها سابقاً، حيث إنّ المؤسسات هي التي تطبق عقد رولز، وبهذا لا يمكن للديموقراطية إلا أن تكون أداة لعقد أخلاقي أولي وهذا العقد سيعمل كـ«حرية سلبية» للديموقراطية.

وفي هذا السياق، نشير أنّ الديموقراطية التي أراد رولز إخضاعها لـ«العقد الاجتماعي»، هذا العقد الذي لم ولن يعرف كيف يحصل على التأييد الديموقراطي (هل يصحّ تسميتها بـالديموقراطية؟؟) لا

(30) J. Rawls, Libéralisme politique, p. 30.

يمكن ممارستها إلا على أساس هذا العقد الأخلاقي، والنتيجة هي أنّ القضايا الديمقراطية الحقيقية أصبحت كأدوات بالنسبة لعقد أخلاقي غير قابل للتطوير ولا هو قادر على الموافقة. وفي نهاية المطاف، يتبين أنّ «العقد الأخلاقي» لرولز يحتكر الدور التأسيسي للديموقراطية الموضوعة تحت تصرفه.

2-4 المحاكم الضامنة للعقد الأخلاقي: Les tribunaux garants du contrat social

إنّ الاستنتاجات التي خرج بها رولز من لبيراليتها السياسية واضحة: ما إن يُجعل كل من الديمقراطية والإجراءات الديمقراطية غير مؤهلة وأداتية، فلن يبقى حينها إلا المحاكم. هذا هو المعنى النهائي لـ «التعاقدية» بالنسبة لرولز وهذا ما يؤكد: «المنطق العام هو منطق المحكمة العليا»، ويرفض في موضع آخر السلطة البرلمانية مؤكدا: «السلطة البرلمانية مرفوضة»⁽³¹⁾. والسبب وراء رفضه للسلطة البرلمانية هو أنه يرى أنّ أنصار الديمقراطية خطرون لذا وجب على المحكمة العليا أن تحرص على المحافظة على «العقد الأخلاقي الأولي»، ويكون هذا بتولي القضاة للأماكن الشاغرة التي خلفها الانسحاب القسري للديموقراطية، حيث يعملون كأوصياء على ما يسمّى بـ «العقد الأخلاقي الأولي»، وهذا في الواقع تقليد أخلاقي لا يمكن المساس به الآن. ولنا أسبابنا في التساؤل عما إذا كانت هذه النتيجة، التي تكشف لنا عن الهوس المعاصر بالأخلاق والإيتيقيا ليست في تراجع، خاصة إذا ما قارناها بـ «التعاقدية الحديثة» التي على الأقل تعترف بالدور السياسي للعقد الاجتماعي.

لكن، قبل كل شيء، وجب أن نتساءل عما إذا كانت تعاقدية رولز تُشكّل عائقًا وخطرًا على التحديات الحديثة والديموقراطية وكيف لنا أن ننظر، بطريقة عقلانية، في هذه التحديات دون فهم طابعها الجد السياسي، دون معرفة الآخر، حججه وأسبابه، دون الاهتمام بالآثار الناتجة والعواقب عن هذا أو ببساطة دون التفاوض مع الآخرين؟

هل يمكن لتعاقدية رولز أن تكون في نهاية المطاف أمرًا آخر غير «عوامة نجاة تحفظية»؟ فرغم تأثيراتها المغرية على الكانطيين في عزّ هزيمتهم الميتافيزيقية، فإنّه لا يمكننا إيجاد أي مبررات لهذه «التعاقدية» إلا في إطار «دولة الحق والقانون» الغير الديمقراطية.

(31) J. Rawls, Libéralisme politique, p. 280 et p. 282

3- الديمقراطية كإجراء: La démocratie comme processus

إذا ما تكلمنا تاريخياً، نجد أنّ «التعاقدية الحديثة» قد سمحت لنا بمناصرة أشكال مختلفة من الديمقراطية الآتية، غير أنّ الأمر يتعلّق اليوم بالتخلي عن قيود فلسفة الحق الطبيعي والإيتيقيا- الأخلاقية والمراهنة على الإجراءات الديمقراطية. في الواقع يتعلّق الأمر بالتقبل التام بأنّه لا توجد مصادر أخرى تسمح لنا بالاختيار العملي والتشريع لـ: معاييرنا، وقوانيننا ومؤسّساتنا سوى الإجراءات الديمقراطية.

ما إن نصل إلى هذا المستوى من الاقتناع واليقين، ستحرّر الديمقراطية من كل أشكال الآتية وتأخذ نفس المكانة التي أخذتها التعاقدية قديماً.

ولكي ننظر في هذه الديمقراطية اللاآتية *cette démocratie non-instrumentale*، التي لن تخدم أية قضيّة ولن يكون لها أية غاية سوى ضمان نتائج ديمقراطية منبثقة من إجراءات ديمقراطية حقيقية، واقعية، وجب أولاً أن ننظر فيها إبستيمولوجياً. ولهذا يظهر أنّه من المناسب جدّاً الاعتماد على كتاب هابرماس: *Droit et démocratie entre fait et normes*⁽³²⁾.

3-1 التصور اللاآتية للديمقراطية: Une conception non-instrumentale de la démocratie

يمكننا أن نُلخّص تصوّر هابرماس للديمقراطية كالآتي: إنّ واجب الإجراءات الديمقراطية هو مساعدة المواطنين على الاختيار الحر للمعايير، الحقوق والمؤسّسات التي من حق المواطنين التطلّع إليها، ويأتي هذا بعد مناقشتها. تكتسب المعايير العامة، الحقوق، والمؤسّسات شرعيتها بفضل اتفاقات عقلانية، نتجت عن الحوار بين مختلف الجهات.

يتلخص هذا الشكل من أشكال الديمقراطية في مبدأ التخاطبية الديمقراطية *la discursivité démocratique* التي يحددها هابرماس كما يلي: «إنّ معايير الفعل التي تخصّ أفراداً معينين بطريقة أو بأخرى يجب أن تكون صحيحة وسارية المفعول، في حالة ما إذا استطاع هؤلاء الأفراد الاتفاق عليها

(32) J. Habermas, *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, Paris, Gallimard, 1997. Sur Habermas et le droit, voir B. Melkevik, *Horizons de la philosophie du droit*, Ste-Foy, Les Presses de l'Université Laval, et Paris, L'Harmattan, p. 91 - 150.

بصفتهم مساهمين في الحوار العقلاني»⁽³³⁾. وهذه الطريقة استُبدِل العقد الاجتماعي، الذي يُعتبر مرجعية في التقليد التعاقدية، بشرط مفاده تقديم أسباب وحجج في ظل منظور ديموقراطي للخطاب. وجب إذًا أن يُفهم الخطاب الديموقراطي على أنه خطاب عام قادر على خلق فضاء عمومي la mobilisation un espace public للتصنيف، la thématisation المداولات والتعبئة والتعبئة على وهذا تكتسب الديموقراطية «قيمة من ذاتها»، باعتبارها الفضاء الوحيد المتاح والقادر عمليًا على المصادقة على شرعية المعايير، القوانين والمؤسسات.

ينتج عن هذا أيضًا، وجوب الأخذ ببعض المفاهيم الرصينة من التعاقدية ومزاجتها بمفهوم «السيادة الشعبية» la souveraineté populaire من أجل التأسيس لمطلب قوي يخص التبادل الديموقراطية réciprocité démocratique اتجاه الخيارات التي على الجميع اتخاذها معًا، حيث يؤكد هذا المطلب على حقيقة أن كل الأوراق الراجعة التي في أيدي المواطنين، هي في قلب المساواة الديموقراطية l'égalité démocratique وهذا بشكل دائم⁽³⁴⁾.

3-2 الديمقراطية وإرادة الشعوب: Démocratie et volonté populaire

أخذًا بهذه الإثباتات، بتحليلها وجعلها نقطة انطلاق، أدركنا كيف يتناول هذا التصور «التعاقدية» ويعيد صياغة مباحثها، فمثلاً إذا ما عدنا لمراجعة «براديغم الإرادية» الذي تناولناه سابقًا في مقالنا هذا، بالضبط الشروط المتعلقة بالانضمام، التوازن التمثيلي والإجرائية فإننا سنركز على الاختلافات. سنبدأ أولاً بمسألة الانضمام الذاتي للمواطنين إلى نظام سياسي شرعي، كان هذا الانضمام في «التعاقدية» شرطياً، لكنه أصبح بالضرورة في الديموقراطية عملياً. ومنه يصبح لفظ «الانضمام» غير ملائم ونقترح استبداله بلفظ آخر يؤكد على أننا المحررين والمؤلفين لكل نظام قانوني وسياسي مستقل ذاتياً. وإذا وجب على الشخصيات المعنية تقاسم كل الأوراق الراجعة، بطريقة ديموقراطية، فيترتب عن ذلك أن لا نعتبر بأية هيئة شرعية سوى الإجراءات الديموقراطية المؤهلة، عملياً، لتحقيق هذا المطلب، وهكذا فإن الديموقراطية لا يمكنها الاعتراف إلا بشرعية ما تمت المصادقة عليه من طرف الإجراءات الديموقراطية.

(33) J. Habermas, Droit et démocratie. Entre faits et normes, p. 123. Des interrogations peuvent ici se poser quant à la traduction de «rationalen Diskurzen» par «discussions rationnelles»; voir J. Habermas, Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992, p. 138.

(34) B. Melkevik, «Habermas et l'État de droit. Le modèle communicationnel du droit et la reconstruction réflexive de l'État de droit contemporain», dans Horizons de la philosophie du droit, p. 133-150.

وأى شخص يرغب في الحصول على المصادقة على اقتراح معياري ما، عليه أن يستثمر في الإجراءات الديمقراطية كي يحصل على موافقة الآخرين.

وانطلاقاً من هنا، يمكننا أن نقول إنّ الديمقراطية هي كل ما يتعارض مع التعاقدية الكلاسيكية والعقد الأخلاقي لرولز، إنّ الديمقراطية هي مجموعة إجراءات حقيقية تُمكن المواطنين من إيجاد تبرير عملي لوجودهم باعتبارهم مؤلفين ومحررين للقوانين. وعلى عكس «أنا القانون» في التعاقدية التي تصادق على «القوانين والحقوق» وهي منزوية في مكانها، تفرض علينا الديمقراطية النظر في مسألة الشرعية كثمرة جهد عملي يقوم به الجميع.

في هذا الاتجاه، فإنّ الإجراءات الديمقراطية هي أسلوبنا الذي يثبت ذاتنا كمحررين للقوانين، وفوق هذا فإننا نحقق ديموقراطياً «نحن القانون». *Un nous juridique* أما عن التوازن التماثلي *l'équilibre symétrique*، فإنّه عبارة عن مضمون وهمي «لحالة الطبيعة» ضمنته التعاقدية.

باختصار، في الديمقراطية، نستطيع القول إن دولة الفعل الديموقراطي تحل محل «حالة الطبيعة»، وينبغي في هذه الحالة على الإجراءات الديمقراطية أن تضمن هذا التوازن، بعبارة أدق ولفظ أحسن، تضمن الإجراءات الديمقراطية، المساواة الديمقراطية من خلال دعمها لـ الحرية التواصلية للجميع، وعض تجسيد السيادة بـ الشعب، المنطق، الإيتيقا، تحقق الإجراءات الديمقراطية ما نسميه بـ «السيادة التواصلية للأفراد» *la souveraineté communicationnelle des individus*، ونقصد في هذا الموضع: الأفراد الذين يستثمرون الفضاء العمومي من أجل إعلاء الحجة الأمثل. ومن المؤكد أن المساواة الديمقراطية تحتاج إلى الاستقرار بصفة معيارية ضمن الإجراءات الديمقراطية، لكن مع الأخذ الدائم بعين الاعتبار للتباينات التي تهدّد حدائتنا⁽³⁵⁾. فما إن يضيف براديجم «حالة الطبيعة» الإيمان إلى «المساواة»، فإنّ الديمقراطية، على عكسه تماماً، لا يمكن إلا أن تكون بحثاً عن المساواة عبر الإجراءات الديمقراطية.

وأخيراً سنتطرق الآن لمسألة الفرضية الإجرائية *l'hypothèse procédurale* التي ينبغي عليها وضع تصوّر «طبيعي» أو على الأقل «إيتيقو-أخلاقي» للتعاقدية.

إنّ الديمقراطية لا تملك إلا الإجراءات الديمقراطية ولا تملك أي مدخل شرطي للعدالة، للأخلاق، أو ما شابه، وبالتالي لا يوجد تبريرات خارج الديمقراطية *extra-démocratiques* في الديمقراطية

(35) B. Melkevik, Horizons de la philosophie du droit, p. 146-149.

اللاأدائية، الذي يوجد هو إجراءات ديموقراطية بعدد، لا حصري، تترابط فيما بينها من أجل الحصول على نتائج ديموقراطية. وهكذا، ينبغي استبدال «الفرضية الإجرائية» (التي أساءت الفلسفة الليبرالية في استخدامها وقت ما شاءت) بـ «الإجراءات العملية الديمقراطية» التي تُمكن المواطنين من الاختيار وتجسيد المعايير، القوانين، المؤسسات وفوق كل هذا التفاوض فيما بينهم من أجل الوصول إلى اتفاق مقبول.

وإذا ما وجدنا بهذه الطريقة، البنية النموذجية التي تخدم المشروع القانوني الحديث منذ نشأته، ونلاحظ أيضًا أنّ هذه الصيغة قد حركت قوى مغايرة، فحيثما ارتكزت الحداثة الناشئة على اختبار تعاقدى شرطي، إن لم نقل على الضمير العقلاني للنخبة، تركز الصيغة الديمقراطية على قدرتنا، إرادتنا ومدى التزامنا في تفضيل الديمقراطية.

3-3 «نحن القانون» مطوّرة ديموقراطيًا: Un nous juridique développé démocratiquement

وفي نهاية المطاف، لا يتعلّق الأمر بإعلاء «قانون الحق الطبيعي» أو «العقد الاجتماعي» في اختياراته. بطريقة أكثر واقعية، (وأكثر ديموقراطية)، يتعلّق الأمر بمكثافة ودعم الإجراءات الديمقراطية الموجودة وبهذا فإنّ توديع التعاقدية لا يكون إلا نتيجة دعمنا للحق واعتباره كنتيجة ديموقراطية، أيضًا توديع التعاقدية لن يكون إلا بجعل الحق والقانون يتماشيان مع الإجراءات الديمقراطية، بل في قلب الإجراءات الديمقراطية التي تشغل مكانة حقيقية في المجتمع.

وبهذا، تضعنا الإجراءات الديمقراطية على طريق لا يجعلنا نتصوّر القانون مهوسًا بـ «المبادئ»، بل تجعلنا ندرك أنّ القانون يتعلّق بالأفراد ومصالحهم، وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار والجدية «إجراءات التفاوض» في الديمقراطية التي تتيح لنا التعلّم من الآخر ومعرفة أسبابه ومبرراته، وأيضًا بجرتنا في التأسيس لـ «نحن القانون»، نستطيع يومها أن نعتمد على مساهمة الجميع.

والنتيجة لن تكون حتمًا «تصوّرًا أرسطراطيًا لمبادئ القانون»، بل تصوّرًا سياسيًا حديثًا، أكثر واقعية، يضيف قيمة لمبدأ: الاتفاقات، المفاوضات، التسويات والأحكام المؤقتة التي تميّز فضاءنا القانوني، هذا الفضاء الذي يثبت فيه الأفراد المعنيين «الشخصيات المعنية» ذواتهم كمحررين للحقوق والقوانين عبر الإجراءات الديمقراطية.

ولكي ننتسب إلى هذا التّصور الديمقراطي للحق والقانون، يغدو وداع التعاقدية ضروريًا جدًّا ولا أحد يفاجئ بعد هذا من اختياراتنا.

4- مسألة فلسفية: La question de philosophie

تُركّز نتيجتنا أساسًا على حقيقة مفادها أنّ اختيارنا بين الفكر التعاقدية والفكر الديمقراطي يجد نظيره في طريقة فهمنا لدور الفيلسوف le rôle du philosophe وللشرعية الحديثة -la légitimation moderne. لذا سنبين أولًا أنّ أخذنا للديموقراطية بجديّة سيمنع علينا التفكير في الفلسفة في دورها كPlatzanweiser أي (الذي يشير إلى المكان) لصالح دور أكثر بساطة Platzhalter (الذي يشغل الوظيفة أو المكان)⁽³⁶⁾.

بعبارة أخرى، وجب علينا التّخلي عن دور «القاضي – المفتش» le juge – inspecteur (الذي نجده في التعاقدية من هوبز إلى رولز) لصالح «المفسّر- الوسيط» interprète- médiateur. وبالتالي وجب على الفلسفة أن تشغل، من الآن فصاعدًا، هذا المكان الذي يتمثّل في الديمقراطية اللادائية، أن تقوم بمرافقتها (في تطورها) وتقوم بتحديثها عبر وسائط ووسائل فلسفية. كما وجب على الفلسفة أيضًا أن تتنازل على التأسيسية التعاقدية le fondationnalisme contractualiste، وأن ترفض كل إجراء يحاول أن يحلّ، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، مكان الديمقراطية ويقلّص من دورها جاعلاً إياه دورًا أدائيًا.

إنّ التّخلي عن التعاقدية ليس فقط إعدامًا للتقليد التأسيسي الحديث للمؤسسات (والقانون)، بل يمكن اعتباره أيضًا صفارة إنذار تعلن أنّ فلسفة القانون سترافق عمليًا الشخصيات المعنوية⁽³⁷⁾، وأنّها من الآن فصاعدًا ستربط أيّ ارتباط بالإجراءات الديمقراطية، التي تأخذ مرجعيتها من حجج وأسباب فُكّر فيها مليًا.

أما فيما يخص الشرعية، فإننا نؤكد أنّه لا يوجد من الآن فصاعدًا أيّة طرق أخرى لضمان المعايير، الحقوق، المؤسسات إلّا بإخضاعهم للإجراءات الديمقراطية، ولكي نكون صريحين أكثر، سنعتبر من الآن فصاعدًا أيّ خطاب، بما في ذلك التعاقدية، كلامًا فارغًا.

(36) J. Habermas, «La redéfinition du rôle de la philosophie», dans Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle, Paris, Cerf, 1986, p. 23-40.

(37) B. Melkevik, «Pourquoi étudier la philosophie du droit? Quelques réflexions sur l'enseignement de la philosophie du droit», dans Réflexions sur la philosophie du droit, op. cit., p 7-16.

نُقصي أيضًا أيّة مبادئ، قواعد، دستورية فوقية لحقوق الإنسان أو لأي شخص آخر، « وكأنّها تطفو عاليًا فوقنا»، دون علمنا وإرادتنا مانحة الشرعية لمعاييرنا، حقوقنا، مؤسساتنا. إنَّ إرث هذا الماضي الميتافيزيقي الذي تحمّلناه وجب أن يخضع الآن لعملية «البحث عن الشرعية»، والتي لا يمكن الحصول عليها إلاّ عبر الإجراءات الديمقراطية. وباعتبار أنفسنا على صواب، فإن النتيجة ستكون رائعة حيث ستجبرنا الإجراءات الديمقراطية جميعًا على الدخول في منهج تعلّمي تطبيقي، مرتبط أولًا بالنتائج المرجو الحصول عليها، ثمّ بالأسباب التي تدفعنا لاختيار المعايير، الحقوق، والمؤسسات (حيث إن مشروعيتها ضرورية لنا)، وعوض أن نهوَس بجمال مفاهيم العدالة، يغدو واجبًا علينا أن نستنير بفهم أسباب الآخر وحججه. ومجمالاً، كانت هذه هي الأسباب التي جعلتنا نتخلّى عن الفكر التعاقدي، التي من أجلها نعتبر هذا الفكر ينتمي إلى ماض فلسفي تجاوزه الزمن.

قائمة المصادر والمراجع:

- S. Goyard-Fabre, *Interminable querelle du contrat social*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1983, p. 7 - 15.
- J. Habermas, *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, Paris, Gallimard, 1997; idem, *L'intégration républicaine*, Paris, Fayard, 1998; idem, *Après l'État-nation*, Paris, Fayard, 2000.
- S. Goyard-Fabre, op. cit. p. 225 - 308.
- B. Melkevik, « L'épistémologie hayékienne et la question de droit: analyse et critique » dans *Réflexions sur la philosophie du droit*, Ste-Foy, Les Presses de l'Université Laval, et Paris, L'Harmattan, 2000, p. 133-151.
- Bodin, *Les six Livres de la république*, Paris, Fayard, coll. «Corpus des œuvres de philosophie en langue française», six volumes, 1986 (orig. 1568).
- T. Hobbes, *Léviathan*, Paris, Éditions Sirey, 1971 (orig. 1651)
- N. Machiavel, *Le prince*, Paris, GF-Flammarion, 1980 (orig. 1513).
- J. Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge, Mass., Cambridge University Press, 1986. Voir également les travaux de Charles Yves Zarka sur Hobbes: *La déci-*

sion métaphysique de Hobbes, Paris, Vrin, 1re édition 1987, 2e édition 1999, et Hobbes et la pensée politique moderne, Paris, PUF, 1995.

- Thomas Hobbes, *Leviathan*, Paris, LGDJ, 1971 (orig. 1651).
- J. Locke, *Deuxième Traité du gouvernement civil*, Paris, Vrin, 1977 (1791).
- J.-J. Rousseau, *Le contrat social*, Paris, GF-Flammarion, 1992 (1762).
- Thomas Hobbes, *Léviathan*, Paris, Éditions Sirey, 1971, p. 128.
- John Locke, *Deuxième Traité du gouvernement civil*, Paris, Vrin, 1977, p. 78.
- Ibid, p. 79.
- J.-R. Rousseau, *Le contrat social*.
- B. Melkevik, «Kant et Habermas. Réflexions sur La Doctrine de droit et la modernité juridique», dans E. Moutsopoulos (dir.), *Droit et vertu chez Kant*, Athènes, Union Scientifique Franco-Hellénique, 1997, p. 323-330
- J. Rawls, *La théorie de la justice*, Paris, Seuil, 2e édition, 1997; idem, *Justice et démocratie*, Paris, Seuil, 1993, et idem, *Libéralisme politique*, Paris, PUF, 1995.
- R. Nozick, *Anarchie, État et Utopie*, Paris, PUF, 1988.
- J. M. Buchanan, *The Limits of Liberty. Between Anarchy and Leviathan*, Chicago, University of Chicago Press, 1975.
- David P. Gauthier, *The Logic of Leviathan*, Oxford, 1969, et idem, *Morale et contrat : recherche sur les fondements de la morale*, Liège, Mardaga, 2000.
- J. Rawls, *La théorie de la justice*, p. 20 : «J'ai tenté de généraliser et de porter à un plus haut degré d'abstraction la théorie traditionnelle du contrat social telle qu'elle se trouve chez Locke, Rousseau et Kant».
- J. Hampton, «Contracts And Choices: Does Rawls Have a Social Contract Theory» in *Journal of Philosophy*, vol. 77, 1980, p. 315-338; le jugement de Hampton consiste à dire: «What I will contending, at bottom, is that Rawls, far from relying on the traditional social-contract argument, has constructed a new, highly Kantian device for legitimating a political theory» (p.

335/336). Bref, Rawls légitime uniquement une théorie politique particulière en lui réservant illégitimement un statut royal. Voir également J. Hampton, «Contract and Consent» dans R. E. Godin et Philip Pettit (dir.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Cambridge, Mass., Blackwell, 1993, et idem, *Hobbes and the Social Contract Tradition*.

- R. P. Wolff, *Understanding Rawls. A Reconstruction and Critique of A Theory of Justice*, Princeton, Princeton University Press, 1977, p. 15 : «Rawls proposes to advance beyond the point at which the moral theories of utilitarianism and intuitionism have bogged down by invoking a version of the theory of social contract in its Rousseauian form. By so doing, he will unite moral and social philosophy in a way more reminiscent of Plato than of Locke or Bentham or Mill».

- B. Melkevik, «Avez-vous lu Rawls?», dans *Philosophiques*, vol. XXIV, n° 1, 1997, p. 3-7.

- J. Rawls, *Libéralisme politique*, p. 29-30; comparer avec J. Rawls, *Théorie de la justice*, p. 91.

- J. Rawls, *Libéralisme politique*, p. 30

- J. Rawls, *Libéralisme politique*, p. 280 et p. 282

- J. Habermas, *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, Paris, Gallimard, 1997. Sur Habermas et le droit, voir B. Melkevik, *Horizons de la philosophie du droit*, Ste-Foy, Les Presses de l'Université Laval, et Paris, L'Harmattan, p. 91 - 150.

- J. Habermas, *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, p. 123. Des interrogations peuvent ici se poser quant à la traduction de «rationalen Diskurzen» par «discussions rationnelles»; voir J. Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992, p. 138.

- B. Melkevik, «Habermas et l'État de droit. Le modèle communicationnel du droit et la reconstruction réflexive de l'État de droit contemporain», dans *Horizons de la philosophie du droit*, p. 133-150

- B. Melkevik, Horizons de la philosophie du droit, p. 146-149.
- J. Habermas, «La redéfinition du rôle de la philosophie», dans Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle, Paris, Cerf, 1986, p. 23-40.
- B. Melkevik, «Pourquoi étudier la philosophie du droit? Quelques réflexions sur l'enseignement de la philosophie du droit», dans Réflexions sur la philosophie du droit, op. cit., p 7-1



مراجعات الكتب Book Reviews



OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 2023-1-17
تاريخ القبول: 2023-2-25

وائل حَلَّاق وانسداد باب الاجتهاد - (عرض ونقد)

محمد مجدي السيد مصباح⁽¹⁾

mmad72404@gmail.com

الملخص:

تهدف هذه المراجعة إلى استعراض الأفكار الأساسية في دراسة الدكتور وائل حلاق المنشور في ثمانينيات القرن العشرين والمعنونة في ترجمتها العربية بـ "هل سُدَّ باب الاجتهاد؟" التي تناول فيها مسألة غلق باب الاجتهاد وتاريخها. وبيان مواطن القوة التي تميز بها البحث، بالإضافة إلى مناقشة المؤلف في بعض المواضيع من نحو إغفاله اعتماد بعض المصادر المهمة في بحثه.

الكلمات المفتاحية:

الاجتهاد، حلاق، الفقه، الاستشراق، علم الكلام.

(1) باحث دكتوراه، قسم الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، جامعة الفيوم. (مصر)

للاقتباس: مصباح، محمد مجدي السيد، وائل حَلَّاق وانسداد باب الاجتهاد - (عرض ونقد)، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج7، ع1، 2023، 196-204.

© نشر هذا البحث بموجب ترخيص (CC BY-NC 4.0) المفتوح، الذي يسمح لأي شخص تنزيل البحث وقراءته والتصرف به مجاناً، مع ضرورة نسبته إلى صاحبه بطريقة مناسبة، مع بيان إذا ما قد أُجرى عليه أي تعديلات، ولا يمكن استخدام هذا البحث لأغراض تجارية.

OPEN ACCESS

Received: 17-1-2023

Accepted: 25-2-2023



Wael Hallaq and closing the door of ijtiḥad:

A review and critique

Mohamed Magdy El-Sayed Mesbah⁽¹⁾mmad72404@gmail.com

Abstract:

This paper aimed to review the major themes in the Dr Wael Hallaq's study published in the 80s of the last century entitled: "has the door of ijtiḥad been closed? It deals with the idea of closing and history of ijtiḥad. The paper also showed the strong points that characterize Hallaq's study and highlighted some important aspects which he did not focus on in his study, such as referring to some essential sources.

Keywords:

Ijtiḥad, Hallaq, Fiqh, Orientalism, Theology.

(1) PhD researcher, Department of Islamic Philosophy, Faculty of Dar Al Uloom, Fayoum University. (Egypt)

Cite this article as: Mesbah, Mohamed Magdy El-Sayed, Wael Hallaq and closing the door of ijtiḥad: A review and critique, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 7, issue 1, 2023, 196-2.04.

© This research is published under an open license (CC BY-NC 4.0), which allows anyone to download, read and use the research for free, provided it is properly acknowledged, indicating if any modification has been made to it. This research shall not be used for commercial purposes..

تُعدُّ مسألة غلق باب الاجتهاد مِنْ عدمه واحدة مِنْ أهمِّ وأبرز المسائل الأصولية التي أريق فيها حبر كثير، والمتتبع للآراء حولها ليجدها انقسمت ما بين طائفة تقول بغلقه تمامًا، وطائفة ترى أنَّ باب الاجتهاد لم يغلق ولا يصح أن يغلق، وأنَّ الدعوى الرائجة بغلقه زائفة واهنة جملة وتفصيلاً. وقد أرجع أنصار الرأي القائل بانسداد ذلك الباب إلى عوامل سياسية وفكرية وفقهية، الأمر الذي دفع المؤرخ ابن خلدون (ت: 808هـ) إلى تبرير ذلك في مقدمته معتبراً أنَّه يعود إلى كثرة تشعب الاصطلاحات في العلوم، مما عاق عن الوصول إلى رتبة الاجتهاد، فخشي من إسناد ذلك إلى غير أهله ومَنْ لا يُوثق برأيه ولا بدينه، الأمر الذي حدا بالفقهاء إلى التصريح بالعجز والإعواز عن الوصول إلى تلك المرتبة، وردوا الناس إلى تقليد الأئمة⁽²⁾.

لم تقتصر هذه المناقشات الأصولية على علمائنا القدامى وحدهم، بل تعدت إلى رجالات الفكر الحديث والمعاصر، ومِنْ أشهر مَنْ عالَج هذه القضية الدكتور وائل حلاق ذو الأصل الفلسطيني⁽³⁾، وهو من أبرز الباحثين المعاصرين في الفكر الإسلامي، ومن أكثرهم إنتاجاً، ومطالعة، وتأثيراً. فكتب على سبيل الذِّكر: فيما يخص الفقه: «دراسات في الفقه الإسلامي، ومقالات في الفقه»، وفيما يخص الشريعة: «القرآن والشريعة، وما هي الشريعة، ومدخل إلى الشريعة الإسلامية»، كما كتب: «الدولة المستحيلة، وقصور الاستشراق، والسلطة المذهبية»، وغيرها الكثير، وكلها مُترجمة إلى العربية الآن. ومن بين ما كتبه حلاق ونُقل إلى العربية مطلع العام الماضي كتابه الموسوم بعنوان: «هل سُدَّ باب الاجتهاد؟»⁽⁴⁾، والكتاب في الأصل ورقة بحثية نشرها حلاق في العدد الأول من المجلة الدولية لدراسات الشرق الأوسط بأمريكا، مارس 1984م⁽⁵⁾. وجاء البحث في: مقدِّمة، وعشرة عناصر، وخاتمة. وقد انطلق حلاق في بحثه من مسلمة، خلاصتها: «باب الاجتهاد لم يكن منسداً، لا نظرياً ولا عملياً... وأنَّ الاجتهاد أمر أساسي في أصول الفقه، وأنَّه شكّل الوسيلة الوحيدة التي تمكَّن الفقهاء مِنْ خلالها الوصول إلى الأحكام الشرعية التي قضاها الله»⁽⁶⁾.

(2) ابن خلدون، المقدمة، حقق نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه: عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب- دمشق، ط 1/1425هـ = 2004م (2/188).

(3) ولد الدكتور وائل حلاق في عام 1955م في مدينة الناصرة، وتلقى تعليمه الأول في مدرسة الناصرة، ثم حصل على درجة البكالوريوس من جامعة حيفا عام 1978م بتخصص مزدوج في العلوم السياسية وتاريخ الشرق الأوسط، وانتقل بعدها إلى جامعة واشنطن وحصل على الماجستير منها عام 1979م، والدكتوراه من ذات الجامعة عام 1983م: انظر مزيداً من التفصيل حول ترجمته: [د. فهد الحمودي، دراسة كتب وائل حلاق المترجمة إلى اللغة العربية، ضمن كتاب: مقالات في الفقه، الشبكة العربية للأبحاث والنشر- بيروت، ط 1/2014م، ص 11 وما بعدها].

(4) ترجمة: سعد خضر، مركز نماء للبحوث والدراسات، القاهرة - بيروت، ط 1/2022م.

(5) Was the Gate of Ijtihad Closed, International Journal of Middle East Studies, Vol. 16, No. 1 (Mar., 1984), pp: 3-41.

(6) حلاق، هل سد باب الاجتهاد، ص 10.

أضف إلى ذلك تأكيده على أنَّ «الاجتهاد لم يكن يُمارس في الواقع فحسب، بل إنَّ كل الجماعات والأفراد الذين عارضوه قد أقصوا في نهاية المطاف من مذهب أهل السُّنة»⁽⁷⁾.

كما أبدى اعتراضه على بعض أرباب الخطاب الاستشراقي حول المسألة ذاتها، خاصة أولئك الذين قالوا بانسداد باب الاجتهاد في أواخر القرن الثالث الهجري / التَّاسع الميلادي، مثل⁽⁸⁾:

-المستشرق جُوزيف شاخت Joseph Schacht، إذ يرى أنَّ: «بداية القرن الرَّابِع الهجري ظهرت فكرة انسداد باب الاجتهاد، حين رأى الفقهاء أنَّ كل المسائل الضرورية قد بُحثت باستفاضة واستقر القول فيها، كما بدأ يتشكل الإجماع تدريجيًّا حول أنَّه لم يعد هناك من الآن فصاعدًا مَنْ يملك مقومات الاجتهاد...»⁽⁹⁾.

-أضف إلى ذلك نقده لكل من: المستشرق أندرسون j. n. d. anderson، وهاملتون جيب HA Gibb، ومونتجمري وات Montgomery Watt⁽¹⁰⁾.

-وأيضًا أولئك الذين قالوا بانسداده في القرن السَّابع، مثل المستشرق⁽¹¹⁾: أوستروج C. L. Ostrorog. كل ذلك بنزعة نقدية جديرة بأن تُدرس على التفصيل⁽¹²⁾.

لم تكن هذه المرة الأولى التي ينقد فيها حَلَّاق أولئك في هذه المسألة؛ فقد سبق وأن تحفَّظ على أطاريح بعضهم في (نشأة الفقه الإسلامي وتطوُّره، وتاريخ النظريات الفقهية في الإسلام، والشريعة). ولا يخفى أنَّ رؤية حَلَّاق لهذا الموقف الاستشراقي تجاه مسألة غلق باب الاجتهاد تأتي من يقينه «أنَّ الاستشراق ومقولاته- كمقولة غلق باب الاجتهاد- استهدفت بالأساس دعم المشروع الإمبريالي الغربي عن طريق تقويض ثقة المجتمعات الإسلامية في منظومتها التشريعية والقانونية وجعلها أكثر قابلية لتبني المنظومة الغربية»⁽¹³⁾.

(7) حلاق، هل سد باب الاجتهاد، ص11.

(8) حلاق، هل سد باب الاجتهاد، ص8-9.

(9) شاخت، أصول الفقه المحمدي، ترجمة: رياض الميلادي، المدار الإسلامي- بيروت، 2018م، ص409. وهو ذاته ما ذهب إليه تلميذه المستشرق كولسون Coulson في كتابه: [في تاريخ التشريع الإسلامي، ترجمة: محمد أحمد سراج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1/1992م].

(10) مونتجمري وات، الفكر السياسي الإسلامي، ص103، ص128.

(11) حلاق، هل سد باب الاجتهاد، ص8-9.

(12) سبق وأن دُرِسَتْ هذه الفكرة على نحو بسيط ومتعجل، وهذا لا يتناسب والمادة العلمية الغزيرة التي أنتجها حلاق، الكاشفة بجلاء عن منهجه النقدي من أرباب الخطاب الاستشراقي؛ فلم تبين هذه الدراسة على نحو واضح منهج حَلَّاق في النقد ولا سمات ولا تأديبات ولا مصادر ولا دوافع هذا المنهج. فقط بعض النماذج التطبيقية حول الفكرة: انظر: [كمال رضاني، الاجتهاد وجدل الاستشراق، نقد وائل حلاق لمقولة «غلق باب الاجتهاد»، مجلة المعيار، مجلد: 25، عدد: 61، سنة: 2021م].

(13) فاطمة حافظ، التعليم الشرعي من منظور وائل حلاق، إسلام أون لاين (فكر)، الثلاثاء 2022-6-22م.

واتساقاً مع هذه الرؤية راح حلاق يؤكد وجهة نظره من واقع المدونات الأصولية؛ فاستدل أول ما استدل بكتاب المعتمد لأبي الحسين البصري (ت:436هـ)، واللّمع للشيرازي (ت:467هـ)، والمُستصفى للغزالي (ت:505هـ)، والإحكام للآمدي (ت:632هـ)، وغيرها.

وترجع عنايته بهذه الفترة الزمنية والتركيز عليها إلى اعتقاده أنّ أعلامها «قدموا عددًا من أكثر المصنفات تأثيرًا في مسار التطورات الأصولية في القرون اللاحقة...»⁽¹⁴⁾.

وتؤيد حلاق في رؤيته استحالة انسداد ذلك الباب؛ فالاجتهاد «ليس شيئاً مادياً ملموساً ليفتح ويغلق بمرسوم سُلطاني، فهو أمر بشري يتعلّق بالعقل والتفكير، ولا سلطان لأحد من البشر على هذا الجانب»⁽¹⁵⁾.

والكتاب في مجمله ورقة علمية مركزة ناقش فيها حلاق تلك الإشكالية ببراعة وشجاعة، وهو على صغر حجمه يجمع بين البساطة والعمق. وقد تضمن طائفة من الأفكار المهمة التي ربما تصلح لعقد دراسات مقارنة موسعة، منها:

أولاً: فكرة تجزؤ الاجتهاد⁽¹⁶⁾؛ فهل يمكن القول بذلك؟ وهل يمكن أن ينال المرء رتبة الاجتهاد في بعض الأحكام دون بعض؟ ومن أجاز ذلك وما حجته؟ ومن منع أيضاً؟

ثانياً: تحرير مصطلح الحشو⁽¹⁷⁾ على نحو موضوعي لا كما تناولته بعض الأقلام تحت تأثيرات مذهبية؛ إذ يذهب حلاق إلى أنّ الحشوية كانت لقباً مستهجناً وغامضاً يُستخدم بشكل عشوائي ضد مجموعات متنوعة يُرى ضعف إمكانياتهم العقلية واعتمادهم على الوحي بشكل كبير.

وتأسيساً على ذلك رفض حلاق رأي المستشرق هنري لاؤوست Henri Laoust الذي اعتبر الحشوية جزءاً من المذهب الحنبلي. ويраهم حلاق «جماعة غالية من أهل الحديث ولم يكونوا حنابلة، ولم يكن لهم مذهب فقهي مُكتمل، كما كان اهتمامهم منصباً بالأساس على أصول الدين وليس الفقه»⁽¹⁸⁾.

ثالثاً: إشكالية شرعية الآراء بنسبتها إلى كبار العلماء والأنمة؛ فقد نسب العلماء المبدعون في القرن الرابع مذهبهم الخاصة إلى إمام كبير. وبذلك استطاعوا تجنب الهجمات التي جاءت كرد فعلٍ لتقائ

(14) حلاق، الشريعة «النظرية والممارسة والتحول»، ترجمه وقدم له: د. كيان أحمد حازم يحيى، المدار الإسلامي، ط2/2018م، ص183.

(15) زياد سلامة، نظرية إغلاق باب الاجتهاد، هدى الإسلام «وزارة الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية»، مجلد41، عدد3، سنة 1997م، ص52.

(16) حلاق، هل سد باب الاجتهاد، ص20.

(17) حلاق، هل سد باب الاجتهاد، ص27.

(18) حلاق، هل سد باب الاجتهاد، ص27، ص28.

على التوجهات الانقسامية، كما اكتسبوا بلا شك اعترافاً فورياً بمجرد وضع آرائهم تحت مظلة فقيه عظيم كالشافعي مثلاً⁽¹⁹⁾. وقد كانت مناقشات حلاق في هذا السياق موفقة إلى حد كبير، وذهب محققاً إلى أنه من الناحية النظرية على الأقل لا يوجد ما يشير إلى أن الاجتهاد قد توقف أو أُلغي⁽²⁰⁾.

أضف إلى ذلك رصانته في مناقشة دور الاجتهاد في تطوير الفقه، والخلاف حول وجود المجتهدين، ورأيه في دعاوى السُّيوطي (ت: 911هـ) في الاجتهاد والتجديد.

لم تقتصر مدافعة حلاق على الاجتهاد ورجاله في هذا الكتاب فقط، بل وجدناه في كتابه عن الشريعة يؤكد «أن الأصوليين المجتهدين لا يُجوزون الفتيا وتولي القضاء والأمور الحسبة إلا للمجتهد خاصة. أمّا الأخباريون فيعمدون إلى ما يُتوقع منهم، وهم أنكروا الاجتهاد، إذ يحيلون هذه المهمات على الراوي الخبير بالأخبار المروية عن أهل البيت وطرق نقلها»⁽²¹⁾.

ولعل ما ميز كتاب حلاق أنه يأتي ضمن مشروعه الطموح الذي يهدف من ورائه إلى زعزعة الخطاب الاستشراقي وتقويضه ومناهضته بمشروع أكاديمي منفصل بنيوياً عن خطاب الهيمنة الغربي⁽²²⁾.

وبالطبع لا يمكن تحقيق ذلك من خارج نطاق هذا الفكر الاستشراقي، فإن هذا الفكر هو عبارة عن خطاب متمنع ومحصن في داخل دور العلم الغربية ويشكل جزءاً عضوياً من هذا النظام الفكري. ومن هنا فقد نجح الفكر الاستشراقي في التهميش الكامل لجميع الانتقادات التي قدمها الكاتب العربي والإسلامي من خارج هذه المعادل⁽²³⁾.

غير أن هذه الحسنات وكثرتها لا تعني كمال بحثه -كغيره من الجهد البشري-؛ فقد جانب حلاق الصواب في بعض المواضع، وهي أمور منهجية أكثر منها فقهية أو أصولية، وقد يكون من المفيد الوقوف عليها ومناقشتها، ومن بين هذه المواضع ما يلي:

أولاً: فيما يخص القاضي الباقلاني

قد يُؤخذ على حلاق إغفاله للقاضي الباقلاني (ت: 403هـ) ولو في إشارة وجيزة وهو بصدد الحديث عن اجتهاد الأئمة ووضع الاجتهاد من شروط الإمامة، وهي نقطة منهجية غاية في الأهمية. حيث ركز

(19) حلاق، هل سد باب الاجتهاد، ص 34.

(20) حلاق، هل سد باب الاجتهاد، ص 15.

(21) حلاق، الشريعة، ص 259.

(22) حلاق، من مقدمة: نشأة الفقه الإسلامي وتطوره، ترجمة: رياض الميلاوي، دار المدار الإسلامي، ط 1/2007م، ص 10.

(23) حلاق، من مقدمة: تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام، ترجمة: أ.د أحمد موصلي، دار المدار الإسلامي، ط 1/2007م، ص 6.

حلاق كلامه على البغدادي (ت:429هـ) والماوردي (ت:450هـ)، والجويني (ت:478هـ)، والغزالي (ت:505هـ) وأبان مواقفهم من ذات المسألة. وواقعية الجويني فيها، ومتابعة الغزالي أستاذه في ذلك. ويستنتج في نهاية المطاف أن «النظرية السياسية للجويني والغزالي ناهيك عن نظرية الماوردي والبغدادي وغيرهما، تؤدي إلى استنتاج مفاده أن الاجتهاد اعتُبر عنصراً أساسياً في الحياة السياسية والفقهية للإسلام حتى نهاية القرن الخامس الهجري»⁽²⁴⁾.

في حين أن القاضي الباقلاني له السبق الزمني في ذلك، وأكد في غير موضع من كتبه شرط الاجتهاد المتعلق بالحاكم –أو الإمام-، فذكر مثلاً في رسالته «الخبرة» أنه من الواجب على العلماء دون العامة «القيام بالفتيا في أحكام الدين، والاجتهاد، والبحث عن طرق الأحكام...»⁽²⁵⁾.

وصرح في موضع آخر بأن «الإمامة لا تصلح إلا لمن تجتمع فيه شرائط، منها: أن يكون قرشياً... والثانية: أن يكون مجتهداً من أهل الفتوى؛ لأن القاضي الذي يكون من قبله يفتقر إلى ذلك، فالإمام أولى»⁽²⁶⁾. كما ألمح إلى ذلك أيضاً في كتابه «تمهيد الأوائل»⁽²⁷⁾.

ويبدو أن حلاق تابع في ذلك إرفن روزنتال Rosenthal الذي ركز مادة كتابه على الفكر السياسي الإسلامي في العصور الوسطى⁽²⁸⁾، وقد أحال إلى كتابه هذا وهو بصدد الحديث عن الماوردي⁽²⁹⁾.

ثانياً: فيما يخص كتاب المُعتمد لأبي الحسين البصري

قد لا يُجارى حلاق في حكمه بأن كتاب «المُعتمد في أصول الفقه» لأبي الحسين البصري (ت:436هـ)

(24) حلاق، هل سد باب الاجتهاد، ص47.

(25) الباقلاني، الإنصاف، تحقيق: الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث: القاهرة، ط/ 2019م=1440هـ، ص23.

(26) الباقلاني، الإنصاف، ص75.

(27) الباقلاني، التمهيد، تحقيق: د. الخضيرى – د. أبو ريدة، دار الفكر العربي- القاهرة، ص181. زد على ذلك كتابه في «مناقب الأئمة ونقض المطاعن على سلف الأمة»، الذي يعد من بواكير الكتب التي كتبت في الإمامة على رسوم المذهب الأشعري، وإن لم يصل إلينا بتمامه. يضاف إلى ما سبق أن الاجتهاد كان من جملة المسائل المهمة لدى الباقلاني؛ إذ خصص له فصول ومسائل على حدة في كتابه التقريب والإرشاد وكان كثير الإحالة عليه، قائلا: «على ما نبينه من بعد في فصول القول في الاجتهاد»، وقائلاً: «سنذكره في باب الكلام في الاجتهاد من هذا الكتاب إن شاء الله»؛ انظر: [الباقلاني، التقريب والإرشاد الصغير، قدم له وحققه وعلق عليه: د. عبد الحميد بن علي أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان، ط1418هـ = 1998م (2/185)، (3/212)].

(28) إرفن روزنتال، الفكر السياسي الإسلامي في العصور الوسطى- رؤية تمهيدية، مركز نماء، ترجمة: د. أحمد محمود إبراهيم، د. أسامة شفيع السيد، ط1/ بيروت 2020م.

(29) حلاق، هل سد باب الاجتهاد، 41 حاشية (3)، وهو ما ورد في النسخة المترجمة في ص131 وما بعدها.

هو أقدم عمل تام منشور عن أصول الفقه⁽³⁰⁾ يذكر المؤهلات المُشترطة في المُجتهدين⁽³¹⁾.

أليس الإمام محمد بن إدريس الشافعي (ت: 204هـ) أسبق في ذلك! فقد ورد في «الرسالة» تلك المؤهلات على التفصيل. فكان يتعين عليه أن يشير له ولو في وجازة ليبين للقارئ الأسبقية الزمنية على الأقل، والمنابع الأولى لهذه الفكرة، فضلا عن الفضل في هذا الباب.

يقول الشافعي -على سبيل التمثيل لا الحصر-: «لم يجعل الله لأحدٍ بعد رسول الله أن يقول إلا من جهة علمٍ مضى قبله، وجهة العلم بعد الكتاب والسنة والإجماع والآثار وما وصفت من القياس عليها»⁽³²⁾.

كما وصف الشافعي حال ذلك الذي يقيس -أي المجتهد- وشروطه ومؤهلاته قائلا: «ولا يقيس إلا من جمع الآلة التي له القياس بها، وهي العلم بأحكام كتاب الله: فرضه، وأدبه، وناسخه، ومنسوخه، وعاقبه، وخاصه، وإرشاده، ويستعين على فهم مراد الله تعالى فيما احتمل التأويل بسنن رسول الله -ﷺ-، وإن لم يجد فإجماع المسلمين، وإن لم يجد فبالقياس. ثم يبين أن المقبل على القياس، لا بد له من العلم بما مضى قبله من السنن، وأقاويل السلف، وإجماع الناس، واختلافهم، ولسان العرب، ويكون صحيح العقل...»⁽³³⁾.

والرسالة -كما هو معلوم- تُعد أول مدونة في أصول الفقه، يقول الرازي (ت: 606هـ): «كانوا قبل الإمام الشافعي يتكلمون في مسائل من أصول الفقه، ويستدلون، ويعترضون. ولكن ما كان لهم قانون كلي مرجوع إليه في معرفة دلائل الشريعة، وفي كيفية معارضتها وترجيحاتها، فاستنبط الشافعي علم أصول الفقه، ووضع للخلق قانونًا كليًا يرجع إليه في معرفة مراتب أدلة الشرع، فثبت أن نسبة الشافعي إلى علم الشرع كنسبة أرسطو إلى علم العقل»⁽³⁴⁾.

ولا يخفى أن رسالة الشافعي وكتما كتب حلاق بحثه هذا كانت مُحققة ومنشورة. فقد صدرت بشرح وتحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر سنة 1938 م، والمعتمد للبصري صدر في طبعته الأولى سنة 1964 م.

(30) حلاق، هل سد باب الاجتهاد، ص 15.

(31) البصري، المعتمد، اعتنى بهذيبه وتحقيقه: محمد حميد الله، وآخرون، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية بدمشق، 1385هـ = 1965 م. وقد وردت تلك المؤهلات في المجلد الثاني ص 929 وما بعدها، تحت باب: «الصيغة التي معها يجوز للإنسان أن يفتي نفسه ويفتي غيره ويحكم عليه».

(32) الشافعي، الرسالة، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي: مصر، 1357هـ = 1938 م، ص 508.

(33) الشافعي، الرسالة، ص 509-510.

(34) الرازي، مناقب الشافعي، تحقيق: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية: القاهرة، ص 153، ص 157.

فربما لو أرجع حلاق هذه الشروط وتلك الصفات والمؤهلات إلى ذاكها الأول ثم تابع كلامه عن البصري وكتابه المعتمد - بوصفه مدونة أصولية رائدة ناقشت ذات المسألة - لكان أجدى وأليق. المفارقة العجيبة أنه وبعد صفحات من تأكيده على أن كتاب المعتمد أتم كتب الأصول المنشورة التي ناقشت مؤهلات المجتهد، يصرح حلاق بأن «أقوال عبد الجبار والبصري حول الاجتهاد والتقليد رغم أنها معتزلية في جوهرها إلا أنها تُعبّر عن المذهب النموذجي للإسلام السني»⁽³⁵⁾. أضف إلى ذلك تأكيده في كتاب آخر أن الشافعي عندما أعيد اكتشافه بعد قرن من الزمان بعد وفاته «لم تكن نظريته في خطوطها العريضة من قبيل المسلمات فحسب وإنما صار يُنظر إليها على أنها نظرية تمثل مرحلة البدايات الخام والتأسيس الأولى»⁽³⁶⁾.

وأخيراً، فيما يخص ترجمة الكتاب

ممّا لا شك فيه أنّ النّص المنقول إلى العربيّة يبيّن بوضوح أنّ المترجم -الزميل الباحث سعد خضر- كان جاداً في ترجمته، حريصاً على سلامتها؛ ليوصل لنا مقاصد حلاق وعباراته كما أرادها هو في كتابه؛ فجاءت لغة النّص سلسلة لا غُموض فيها، محبوكة لا خلل يعتريها. ولعل زميلنا لو سمح لنفسه بالتدخل والتعقيب، وهو يقدر على ذلك بلا شك -ولو في وجازة- لكان في ذلك منفعة كبيرة للقارئ. هذا، والحمد لله رب العالمين.

(35) حلاق، هل سد باب الاجتهاد، ص 39.

(36) حلاق، نشأة الفقه الإسلامي وتطوره، ص 206.

تقارير Reports

OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 2023-3-1
تاريخ القبول: 2023-3-10

نحو منهاج جامع لعلوم الوحي وعلوم الإنسان؛

الحلقة الأولى: الأسس الإبيستمولوجية

يوسف عكراش⁽¹⁾

y.aakrache@gmail.com

ملخص:

يهدف هذا التقرير إلى استعراض وقائع مؤتمر: نحو منهاج جامع لعلوم الوحي وعلوم الإنسان؛ الحلقة الأولى: الأسس الإبيستمولوجية، الذي نظمه فريق البحث في هندسة المنهاج التابع للمركز التربوي الجهوي لمهن التربية والتكوين لجهة الشرق، بشراكة مع أكاديمية الدراسات الفكرية والتربوية، ومختبر مناهج العلوم في الحضارة الإسلامية وتجديد التراث بكلية الآداب وجدة، ومختبر العلوم الشرعية وقضايا الإنسان بالكلية المتعددة التخصصات جامعة مولاي إسماعيل، وقد اشتمل على عدة محاضرات قدمه عدد ممن المتخصصين حول علاقة علوم الوحي والعلوم الإنسانية من مناهج وجهات مختلفة، وكانت من أهم مخرجاته وتوصياته: تعميق النظر في فلسفة العلوم الإسلامية، لإبراز خارطة علوم الوحي وامتداداتها في الأفاق والأنفس تأصيلاً لمرجعية الاستمداد والإمداد بين علوم الوحي وعلوم الإنسان، تقويم الأطاريح العلمية والتجارب التربوية العملية التي عنيت بمشاريع: إسلامية المعرفة، والتكامل المعرفي، والتقريب والتجسير بين العلوم... على مستوى التنظير والإعمال بناء على مبدأ التكامل المعرفي، واستصحاب لشرطية سبق التقويم على البناء والتجديد، تعزيز الشراكات مع مراكز علمية وجامعية وأكاديمية بالعالم العربي والإسلامي خدمة لمشروع بناء المنهاج الجامع.

الكلمات المفتاحية:

العلوم الإنسانية، علوم الوحي، التكامل المعرفي، المقاصد، الوحدة المعرفية.

(1) أستاذ بالأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين، وباحث في الدراسات القرآنية والقضايا الفكرية والتربوية. (المغرب).

للاقتباس: عكراش، يوسف، نحو منهاج جامع لعلوم الوحي وعلوم الإنسان؛ الحلقة الأولى: الأسس الإبيستمولوجية، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج 7، ع 1، 2023، 206-216.

© نشر هذا البحث بموجب ترخيص (CC BY-NC 4.0) المفتوح، الذي يسمح لأي شخص تنزيل البحث وقراءته والتصرف به مجاناً، مع ضرورة نسبته إلى صاحبه بطريقة مناسبة، مع بيان إذا ما قد أجرى عليه أي تعديلات، ولا يمكن استخدام هذا البحث لأغراض تجارية.

OPEN ACCESS

Received: 1-3-2023

Accepted: 10-3-2023

Towards a Comprehensive Curriculum for Divine Revelation and Human Sciences

(Part I): Epistemological Foundations

Youssef Aakrache⁽²⁾y.aakrache@gmail.com

Abstract:

This report aims to present the proceedings of the conference entitled: "Towards a comprehensive curriculum for the Divine Revelation and human sciences (Part I): epistemological foundations", that was organized by the curriculum research team at the Eastern Regional Center for Educational Professions in partnership with the Academy of Intellectual and Education Studies, the Laboratory for Science Curriculum in Islamic Civilization in the Faculty of Arts, Wajda, and the Laboratory for Sharia Sciences and Human Issues at the Multidisciplinary Faculty, the University of Moulay Ismail. The conference included a number of talks presented by specialists on the relation of Divine Revelation and human sciences from various aspects. The most important outcomes and recommendations of the conference include: conducting deeper studies on the philosophy of Islamic sciences in order to highlight areas and scope of Divine Revelation and its impact on people to show the link between such Divine science and human sciences; evaluating dissertations and educational experiences that are concerned with Islamic knowledge, knowledge integration, bridging the gap between theory and practice based on knowledge integration, and that evaluation be based on reconstruction of thought; and strengthening partnerships with Arab, Islamic and international academic centers to support the project of developing a comprehensive curriculum.

Keywords:

Human sciences, Divine Revelation, knowledge integration, Objectives, knowledge unity

(2) A teacher at the Regional Academy for Education and Training, and a researcher in Quranic studies and intellectual and educational issues. (Morocco)

Cite this article as: Aakrache, Youssef, Towards a Comprehensive Curriculum for Divine Revelation and Human Sciences (Part I): Epistemological Foundations, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 7, issue 1, 2023: 206-216.

© This research is published under an open license (CC BY-NC 4.0), which allows anyone to download, read use the research for free, provided it is properly acknowledged, indicating if any modification has been made to it. This research shall not be used for commercial..

موضوع المؤتمر:

نحو منهج جامع لعلوم الوحي وعلوم الإنسان؛ الحلقة الأولى: الأسس الإبستمولوجية.

الجهة المنظمة:

فريق البحث في هندسة المنهج التابع للمركز التربوي الجهوي لمهن التربية والتكوين لجهة الشرق، بشراكة مع أكاديمية الدراسات الفكرية والتربوية، ومختبر مناهج العلوم في الحضارة الإسلامية وتجديد التراث بكلية الآداب وجدة، ومختبر العلوم الشرعية وقضايا الإنسان بالكلية المتعددة التخصصات جامعة مولاي إسماعيل.

تاريخ المؤتمر:

14-15 جمادى الأولى 1444هـ / الموافق لـ 9 و10 دجنبر 2022م.

انعقدت برحاب كلية الآداب والعلوم الإنسانية وجدة، قاعة نداء السلام فعاليات المؤتمر الدولي الأول الموسوم بـ: نحو منهج جامع لعلوم الوحي وعلوم الإنسان؛ الحلقة الأولى: الأسس الإبستمولوجية، من تنظيم فريق البحث في هندسة المنهج التابع للمركز التربوي الجهوي لمهن التربية والتكوين لجهة الشرق، بشراكة مع أكاديمية الدراسات الفكرية والتربوية، ومختبر مناهج العلوم في الحضارة الإسلامية وتجديد التراث بكلية الآداب وجدة، ومختبر العلوم الشرعية وقضايا الإنسان بالكلية المتعددة التخصصات جامعة مولاي إسماعيل، بمشاركة نخبة من الأساتذة والباحثين من داخل البلد وخارجه، وقد استمرت أشغال المؤتمر يومين متتاليين.

اليوم الأول:

الجمعة (14 جمادى الأولى 1444هـ، الموافق لـ 9 ديسمبر 2022م)

الجلسة الافتتاحية برئاسة الدكتور حميد مسرار (كلية الآداب والعلوم الإنسانية بوجدة)

استُهلّت الجلسة الافتتاحية من الفعالية العلمية بتلاوة آيات بينات من الذكر الحكيم، وسماع النشيد الوطني، لثُفِّتَتْ بعدها كلمات الجهات المنظمة التي تمثلت في كلمة كل من السيد عميد كلية

الأداب والعلوم الإنسانية بوجدة، وكلمة الدكتور محمد بوكلاح المدير المساعد المكلف بالتكوين المستمر والبحث العلمي، ثم تلتها كلمة الدكتور الجيلالي السبيع باسم مختبر مناهج العلوم في الحضارة الإسلامية وتجديد التراث، ثم كلمة الدكتور مصطفى صادقي، المنسق العام للمؤتمر، ومنسق فريق البحث في هندسة المنهاج.

المحاضرة الافتتاحية: الدكتور مصطفى المرباط (رئيس مركز مغارب للدراسات في الاجتماع الإنساني، الرباط)

وقد كانت محاضرتة بعنوان: علوم الوحي وعلوم الإنسان أسئلة المعنى والعلاقة؛ قارب فيها الموضوع بنهج استشكالي يعرض إشكالات حارقة حول مفهوم التكامل ومدى دلالته على حقيقة الترابط بين علوم الوحي وعلوم الإنسان، مرتكزا في عرضه على اختلاف سياق نشأة كل مجال وفق ثلاثية الزمان والمكان والثقافة، حيث عرض نقدا إبستمولوجيا لسياق نشأة العلوم الإنسانية وتطورها، وعرج على تقويم المدارس الفكرية التي اجتهدت في التجسير بين علوم الوحي وعلوم الإنسان ضمن مشاريع إسلامية المعرفة، والتكامل المعرفي، والتجسير بين العلوم... ودعا في محاضرتة إلى تعميق النظر في جهود الوصل بين المجالين باستصحاب خصوصية السياق، والاجتهاد في النقد والتقويم بقصد بناء الجسور بين فروع المعرفة.

المحور الأول: العلوم الشرعية؛ مرجعيات في البناء والبنية والعلاقة.

وقد استهلّت هذه الجلسة بمداخلة الدكتور مهدي العرج (المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين فاس-المغرب) التي حملت عنوان: «الخطاب القرآني ونمذجة علوم الفهم من خلال إحياء علوم الدين للغزالي» مبينا فيها مفهوم الخطاب وتشكل علوم الفهم، مع مناقشة إشكالية إنهاك العلم التي قد تحدث في كل زمان ومكان، كما بين من خلال كتاب الغزالي المذكور أنه نموذج رؤية نسقية متبصرة لإشكالية العلم والعمل من خلال الإشارة إلى خصائصه ولا سيما التسلسل، والتشاكل والتداخل، والإضمار.

بينما ألقى فراس بن ساسي (باحث في العلوم الإسلامية، والتنمية المستدامة- تونس) مداخلة بعنوان: «دور إعادة صياغة علوم الحديث في إبراز علاقتها بالعلوم الإنسانية والاجتماعية» حيث قارب من خلالها مسالك التجديد في صياغة علوم الحديث على عدة مستويات الهيكلية والمعرفية والاصطلاحية

والمنهجي والعقلاني والشكلي، مع مراعاة ضابط المرجعي والمنهجي والإبستمولوجي والهرمينوطيقي، مع تقديم محاور هذه المقاربة التجديدية.

ثم تلتها مداخلة الدكتور محمد بن حسين الأنصاري (باحث في الدراسات الشرعية والفكرية - مكة المكرمة) التي حملت عنوان: «موقع التخصصات الدنيوية من خارطة علوم الوحي تأصيل منهجي الفقه وأصول الفقه أنموذجاً» بين فيها خارطة العلوم في الحضارة الإسلامية وبنية التمايز بين الديني والدنيوي، مع بيان القواعد المؤسسة لمشروعية التخصصات الدنيوية، وما مدى التفاعل المنهجي والاعتبار المعرفي بين المجالين.

وبعدها ألقى الدكتور رمضان محمد بن عبد المعطي (أستاذ مشارك الفقه وأصوله بجامعة المدينة العالمية-ماليزيا) مداخلة بعنوان: «التكامل المعرفي وعلم أصول الفقه شروط المجتهد المعاصر أنموذجاً: دراسة تحليلية نقدية»، وقد قدم لها بتمهيد يبين مفهوم الاجتهاد الفقهي وأهميته في العصر الراهن، ثم عرج على ذلك ببيان مفهوم التكامل المعرفي ودوره في علم أصول الفقه، بالإضافة إلى إبراز أثر التكامل المعرفي في أدوات المجتهد، ثم الاجتهاد المعاصر في ضوء هذا التكامل المنشود.

ثم تلتها مداخلة بعنوان: «الفقه دلالاته الإبستمولوجية، وامتداداته وعلاقته بالعمران البشري» للدكتور عبد الفتاح خياري (باحث في الدراسات الإسلامية والعمران البشري-المغرب)، والذي استلهمها ببيان مفهوم الفقه من حيث اللغة والاصطلاح، ثم سياق التاريخي لمفهوم الفقه وأسباب تغييره، ثم انتقل لبيان الجانب الإبستمولوجي للفقه في سياق القرآن، ثم اختار تفسير المنار ليكون نموذجاً للتوظيف العمراني للفقه.

وقدم الدكتور محمد بنتاجة (باحث في الفكر الإسلامي وفلسفة الدين-المغرب) مداخلة بعنوان: «التكامل النطاقات المعرفية في سورة العصر: نحو تأصيل الاستمداد القرآني» بين من خلالها مفهوم النطاقات المعرفية القرآنية وأهميتها، ووظيفة الزمن الوجودية في المعرفة الإسلامية، ثم الانسان بين سنن الخسر والفوز، مع بيان الوجود الغيبي والتكامل المعرفي من خلال الإيمان بالله، ثم العمل الصالح ونقيح المغرفة، ليختم مداخلته بالحديث عن منظومة القيم القرآنية والتكامل المعرفي.

وتلتها بعد ذلك مداخلة الدكتور محمد أزهر (باحث في علوم الحديث ومنهج التدريس-المغرب) التي كانت بعنوان: «قضايا البحث الإبستمولوجي في علوم الحديث، أهميتها المنهجية» وقد قسمها إلى ثلاثة محاور، الأول بين فيه أصول النقد الحديثي ومنهج السنن، أما المحور الثاني فقد خصصه

للحديث عن مناهج البحث والتأليف عند المحدثين، ثم المحور الثالث الذي بين من خلاله قضية البحث الإستمولوجي ووظيفة المعرفة الحديثة.

وبين الدكتور طريق زيتون (المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين-المغرب) في مشاركته التي حملت عنوان: «النحو العربي نحو مقاربة معرفية تكاملية» المنظور الإستمولوجي للنحو العربي، ومرجعية الأشباه والنظائر في النحو الأصولية، وتلتها مداخلة الدكتور سعيد بن بخيت بيت مباركة (أستاذ مساعد بجامعة ظفار-سلطنة عمان) الذي بين فيها موضوعان رئيسيين بالنسبة للجانب الشرعي للغة العربية، إلا أنهما أثرا سلباً على استقرار اللغة مجتمعياً وحياتياً؛ مما أفقدنا الأثر التربوي الاجتماعي لها، وهذان الموضوعان هما: النحو العربي، وتعليم اللغة العربية.

ثم اختتم هذا المحور بمشاركة الدكتور عمر بن سكا (باحث في الفكر الإسلامي وتاريخ الأديان-المغرب) التي كانت بعنوان: «العلوم الإسلامية بين السؤال الإستمولوجي ومنظور تكامل ووحدة النسق المعرفي: علم مقارنة الأديان نموذجاً» حيث أبرزت تقاليد المعرفة العلمية في الفكر الإسلامي، وسؤال إستمولوجيا علوم الوحي....، وفي ختامها بين علم مقارنة الأديان في سياق البحث الإستمولوجي.

المحور الثاني: العلوم الاجتماعية والانسانية، مراجعات في التصور والتناول

افتتح هذا المحور بمداخلة حملت عنوان: «التكامل المعرفي بين علوم الشريعة وعلوم الانسانية: إمكانية الاستفادة من علم النفس في خدمة مقاصد الشريعة الإسلامية أنموذجاً» للدكتور سعيد الشوية (باحث في علوم الشريعة-المغرب)، وقد استهلها ببيان مفهوم كل من مقاصد الشريعة وعلم النفس، لينتقل للحديث عن الكليات الخمسة في التشريع الإسلامي، ثم بيان جوانب من إسهام علم النفس في خدمة المقاصد.

ثم تلتها مداخلة الدكتور أحمد الفراك (أستاذ الفكر الإسلامي، كلية أصول الدين تطوان-المغرب)، التي وسمها بـ: «صعوبات بحثية منهجية بين العلوم الطبيعية والعلوم الانسانية» حيث افتتحها بإبراز مشكلة العلمية في العلوم الإنسانية بين الاستيراد والابداع، ثم الصعوبات الموضوعية بين العلوم الطبيعية والعلوم الانسانية، ثم بعد هذه المداخلة كانت مشاركة الدكتور مبروك بهي الدين رمضان الدعدر (كرسي الأمير سلطان للدراسات الإسلامية المعاصرة-جامعة الملك سعود)، التي حملت عنوان: «فقه الاستشراف-بيت النظرية المعرفية/الإستمولوجيا والموروث الحضاري»: دراسة تحليلية في

الفقه المعاصر»، وقد بين فيها فقه الاستشراف وضرورته المعاصرة، ثم مناهج الفقه بين الموروث الحضاري والفقه الاستشراف.

أما الدكتور عبد العاطي فنان (أستاذ الفلسفة، وباحث في الفكر الإسلامي-المغرب) فقد بين في مداخلته «العلوم الإنسانية من ضيق التفسير إلى سعة الفهم: علم الاجتماع نموذجاً»، منهج التفسير في علم الاجتماع، ثم الظاهرة الاجتماعية موضوعاً، مع بيان قواعد العمل في علم الاجتماع، ثم سعة الفهم في العلوم الإنسانية، ثم تلها مداخلة الدكتور علي مزيان (المركز الجهوي لمن التربية والتكوين لجهة الشرق-المغرب)، التي حملت عنوان: «التاريخ: موقعه بين العلوم وعلاقته بالتكامل المعرفي»، وقد بين فيها بعد المقدمة تصنيف العلوم وموقع التاريخ فيها من خلال إدراك البنية الداخلية لكل علم، ثم تنظيم المضمون العلمي مع الوقوف على قضية تميز مناهج العلوم.

اليوم الثاني:

السبت (15 جمادى الأولى 1444هـ، الموافق لـ 10 ديسمبر 2022م)

المحور الثالث: المشكلات المعرفية في العلوم الشرعية والإنسانية

وأثرها في بناء المنهاج

استُهل هذا المحور بمداخلة الدكتور الحسان شهيد (أستاذ التعليم العالي، جامعة عبد الملك السعدي، كلية أصول الدين-المغرب)، بعنوان: «علوم الوحي وفلسفة العلم: سؤال التاريخ والمنهج» الذي سعى للإجابة عن الأسئلة التالية: ما على النظر الفلسفي في علوم الوحي؟ وما حدود العلاقة بين فلسفة العلوم وبين فلسفة علوم الوحي؟ ما خصوصيات النظر الفلسفي لعلوم الوحي؟ ما المقاصد العلمية من تشكل العلوم في المجال الإسلامي؟ ثم كيف تنظر فلسفة العلوم إلى جدلية الاتصال والانفصال فيها؟

تلها مداخلة بعنوان «الإشكال الإبستمولوجي الأكبر في قضية تطور الفكر الإسلامي: أهمية الاعتبار البنائي للقرآن الكريم في مسألة بناء المنهاج الجامع لعلوم الوحي وعلوم الإنسان»، للدكتور محمد الحبيب البدر (باحث في علوم القرآن والفكر الإسلامي-المغرب)، وقد بين فيها الاتجاهات والمشاريع الفكرية الإسلامية المعاصرة بين التعسف والإخفاق، ممثلاً ببعض هذه المشاريع الفكرية كمشروع محمد عابر الجابري، ومحمد شحرور، وحسن حنفي، ومحمد أركون... وغيرهم، ثم انتقل

بعدها لبيان ماهية المنهاج المتبع في العلوم الإسلامية إلى الآن، ثم أورد إضاءات بخصوص البنية القرآنية اللازمة لصياغة منهج جديد للفكر الإسلامي.

أما مداخلة الدكتور مصطفى امقدوف (أستاذ زائر بكلية الآداب والعلوم الإنسانية مكناس-المغرب)، التي كانت بعنوان «سؤال التكامل المعرفي بين العلوم الإسلامية والعلوم الإنسانية الحديثة من المغالطة إلى إعادة الإبداع»، حيث تطرق فيها إلى أمرين هما، أولاً: موانع التكامل المعرفي بين العلوم الإسلامية والعلوم الإنسانية الحديثة، الثاني: المحددات الإستمولوجية التكامل الإبداعي بين العلوم الإسلامية والعلوم الإنسانية الحديثة.

ثم أتت بعدها مداخلة (فريق البحث في هندسة المنهاج)، والمكون من الدكتور مصطفى صادقي، والدكتور محمد بوكلاح، والدكتور أحمد حالي، التي استهلّت بمقدمة في ماهية المعرفة الشرعية، ثم بيان أصول المشكلة المعرفية، مع إبراز ضرورة التفكير المنهاجي، ثم طرح رؤية في تصنيف المعرفة الشرعية، وأما مداخلة الدكتور مصطفى عطية جمعة جودة (أستاذ الأدب العربي والنقد والإسلاميات-الكويت)، التي حملت عنوان: «فقه الواقع المعاصر قراءة في منظور وحدة المعرفة وقضايا العصر» وقد استهلها ببيان التأصيل اللغوي لمصطلح فقه الواقع، ثم إبراز إشكالية المعاصرة وخطابها الفقهي، ثم بيان أهمية الحاجة إلى فقه الواقع شرعياً وحياتياً، ثم قضايا متعلقة بفقه الواقع المعاصر.

وبعد ذلك قدم الدكتور عثمان مصباح (أستاذ التعليم العالي بالمركز الجهوي لمهن التربية والتكوين-الرباط-المغرب)، مداخلة بعنوان: «نظرية في مقاصد القرآن: نحو إعادة تأسيس العقل»، وقد بين في القسم الأول منها مسألة الفطرة والمقاصد التأسيسية، أما القسم الثاني فقد خصصه لاختلاف الناس والمقاصد الاستدراكية.

أما المداخلة ما قبل الأخيرة في هذا المحور فقد حملت وسم «وظيفة الفقه وأصوله وأسئلة الجدوى والمواكبة»، للدكتور عيسى بنكرين (باحث في الفقه وقضايا المجتمع المعاصر-الرباط-المغرب)، حيث قصد من مداخلة إعادة النظر في التربية التدرسية التي يتلقى فيها الإنسان علم الفقه وأصوله، وذلك بضرورة استحضار الأبعاد التالية: الوظيفية، والجدوى، والمواكبة، بغية تحقيق القول في الأساس المعرفي الذي يجب أن يبني عليه تدريس الفقه وأصوله.

أما المداخلة الأخيرة من المحور الثالث فكانت من لدن الدكتور حميد الداودي (أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة محمد الأول-وجد. المغرب)، وقد حملت عنوان: «قراءة النص القرآني بين محمد عابد الجابري وعزة دروزة من خلال أسباب النزول»، وقد بين من خلالها أهمية علم أسباب النزول

وفوائده، ثم أهم دوافع تفسير القرآن حسب ترتيب أسباب النزول عند كل من محمد عابد الجابري وعزة دروزة....، مع إيراد بعض الانتقادات والردود على هذا المنهج.

المحور الرابع: المشاريع النظرية والمنهجية حول وحدة المعرفة وتكاملها: رصد ونقد

واسمُهل هذا المحور بمدخله كل من الدكتور عبد الغني سلطان الفقيه (باحث في الفقه وأصوله وفقه السياسة الشرعية، ومدير أكاديمية نماء للعلوم الإسلامية والإنسانية)، والدكتور سمير الساعدي (باحث في علم الاجتماع، ومسؤول الفريق العلمي بأكاديمية نماء للعلوم الإسلامية والإنسانية)، وقد حملت عنوان: «التكامل بين العلوم الإسلامية والإنسانية بين الواقع والمأمول: تجربة أكاديمية نماء للعلوم الإسلامية والإنسانية نموذجًا»، وبعد المقدمة شرعا في بيان البنية المفاهيمية للمدخلة، لينتقل بعدها الحديث إلى بيان أطروحة التكامل المعرفي بين المؤيد والمعارضة مبرزًا منطلق كل اتجاه، ثم عرض فكرة التكامل المعرفي لدى أكاديمية نماء بوصفه مشروعًا فكريًا انبنت عليه أسس هذه الأكاديمية، ثم بعد ذلك تم مناقشة المرتكزات الأساسية -الدبلومات والمقررات- التي تسعى أكاديمية نماء لتحقيق التكامل المعرفي من خلالها ببيان أوجه التداخل والانسجام بينها. ثم كانت المدخلة الثانية من المحور الرابع للدكتور هارون الرشيد بن موسى (مركز البحث في العلوم الإسلامية والحضارة بالأغواط-الجزائر) بعنوان: «ابن رشد (595هـ) ومنهجه التوفيق بين الحكمة والشرعية: نقد وتقويم»، حيث بين بعد المقدمة ما يلي: أولًا: المجال التاريخي للفكر الرشدي، ثانيًا: محاولات التوفيق قبل ابن رشد، ثالثًا: محاولات ابن رشد (المبهرات- المنهج- التقويم)، رابعًا: انعكاساتها على الفكر الإسلامي.

تلته مدخلة البروفيسور إدريس خرشاف (أستاذ التعليم العالي، تحليل البيانات وبناء الخرائط الشجرية، جامعة محمد الخامس، كلية العلوم)، التي كانت بعنوان: «الذكاء الاصطناعي وأبعاد خطبة حجة الوداع المقاصدية، أي تكامل معرفي»، وقد سعى من خلالها لبيان أول آية باعتبارها مسيرة انطلاق علوم الوحي، وتوضيح مقاصد الشريعة باستعمال حجة الوداع، ثم التركيز على جعل نظرية تكامل علوم الوحي والتقنيات الرقمية المعاصرة معتقدا حضاريا لكل إنسان كوني، وتوليد فضاء مشترك يتحاور فيه الفقيه والطبيب، وعالم الرياضيات وعالم الدراسات الإسلامية، ثم إتاحة فرصة

للإنسان الكوني للتعرف على حقيقة التكامل بين علوم الوحي وعلوم المعارف الاحترافية... وغيرها من أهداف التي تسعى لمد جسور التكامل المعرفي بين العلوم.

وبعد ذلك كانت مداخلة بعنوان: «الأصول المرجعية التكامل المعرفي بين علوم الوحي والعلوم الإنسانية»، للدكتور يونس محسن (دكتوراه في الفكر الإسلامي ومناهج التربية-المغرب)، وقد قدم لها بمقدمات تأسيسية، ليخصص الحديث بعدها عن أصول مرجعية التكامل بين علوم الوحي والعلوم الإنسانية من خلال الأسس المصدري، والأساس العقدي، والأساس المنهجي، والأساس العلمي، والأساس المقاصدي.

أما المداخلة التي بعدها حملت وسم: «إبستمولوجيا التعقيد في إدغار موران: بحث في المشروع والأسس والحدود»، للدكتور محمد بوكريبات (أستاذ الفلسفة، باحث في الإبستمولوجيا والمنطقات المعاصرة-المغرب)، الذي بين فيها بعد المقدمة المسوغات النظرية لإبستمولوجيا التعقيد، من خلال مآزق التصور التقليدي للعالم ومآلاته، ثم الأسس الإبستمولوجيا لفكر التعقيد من خلال العناصر والمقولات. أما مداخلة الدكتور إقبال بن خلف الله (باحث في الفكر الإسلامي والدراسات الشرعية-تونس)، فقد حملت عنوان: «في نظرية القبض والبسط: عبد الكريم سروش نموذجاً»، الذي سعى لمقاربة إشكالية أزمة المعرفة الدينية ودواعي تجديدها على مستوى المنهج والموضوع، كما قام أيضاً بشرح مقاربة عبد الكريم سروش لإشكالية المعرفة الدينية من خلال نظريته «القبض والبسط» في الشريعة، محلات مبادئ هذه النظرية والأفاق المعرفية التي يمكن أن تطرحها في النهوض بالفكر الإسلامي المعاصر.

وقد اختتمت أشغال المؤتمر يوم السبت 10 ديسمبر 2022 زوالاً بكلمة ختامية للمنسق العام للمؤتمر الدكتور مصطفى صادقي؛ تقدم فيها بالشكر للمشاركين في المؤتمر من داخل المغرب وخارجه، وللجهات المنظمة من المؤسسات الجامعية والمراكز البحثية في أجواء علمية وتواصلية مميزة. وكان من أهم مخرجات المؤتمر؛ أنه أوصى بالتوصيات التالية:

1. تعميق النظر في فلسفة العلوم الإسلامية، لإبراز خارطة علوم الوحي وامتداداتها في الأفاق والأنفس تأصيلاً لمرجعية الاستمداد والإمداد بين علوم الوحي وعلوم الإنسان.
2. التوجيه إلى الاهتمام- بحثاً ومُدرسة- بسياق نشأة العلوم الإنسانية وخصائصها الإبستمولوجية، والنحت في صلتها بمعارف الوحي من حيث المصدر والمنهج والمقصد؛ ضمن رؤية توحيدية واستخلافية وحضارية.

3. تقويم الأطاريج العلمية والتجارب التربوية العملية التي عنيت بمشاريع: إسلامية المعرفة، والتكامل المعرفي، والتقريب والتجسير بين العلوم... على مستوى التنظير والإعمال بناء على مبدأ التكامل المعرفي، واستصحاب لشرطية سبق التقويم على البناء والتجديد.
4. الدعوة إلى تأسيس فريق موسع لهندسة المنهاج، من الخبراء والعلماء والمتخصصين في علوم الوحي والعلوم الإنسانية وعلوم المناهج...
5. تعزيز الشراكات مع مراكز علمية وجامعية وأكاديمية بالعالم العربي والإسلامي خدمة لمشروع بناء المنهاج الجامع.
6. الاجتهاد الجماعي في استكمال حلقات مشروع المؤتمر بمناولة الأسس الفلسفية والنفسية والاجتماعية والتربوية، التي استقر عليها النظر والعمل في بناء المناهج التربوية.

«تَحْرِيرُ مَفْهُومِ شِرْكِ الْعِبَادَةِ»

(والرَّدُّ على غُلاةِ التكفير بِحُجَّةٍ وَقَوَعِ المسلمين في شِرْكِ الْعِبَادَةِ)
أ.د/ الشريف حاتم بن عارف العوني

تشكل التفسير الكلاسيكي

تفسير القرآن للثعلبي (ت. 427هـ / 1035م)

د. وليد صالح

ترجمة: محمد إسماعيل خليل

العالم والزعيم

«المؤسسة الدينية في تونس: سنوات الاحتضار»

د. احميده بن محمد المأمون النيفر

إعادة التفكير في العنف الديني

وليام ت. كافينو - أنطونيو سيريل - سكوت توماس -

جيريون جانينج - ريتشارد جاكسون

ترجمة: طارق عثمان

ما بعد العلمانية

«دراسات نقدية»

تشارلز تايلور - خوسيه كازانوف - سيندر بانجستاد -

عقيل بلجرامي - كاتيرينا دالأكورا - غريغوري ستارت

ترجمة: طارق عثمان

السعادة المتناقضة

«مقالة عن مجتمع الاستهلاك المفرط»

جيل ليوفيتسكي

ترجمة: الشيماء مجدي - مراجعة: د. بشير زندال

