فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

هيئة تحرير المجلة

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

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

هيئة التحرير

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

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

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

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

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

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

د. محمد الريوش
دكتوراه في الدراسات الإسلامية (المغرب)

سكرتير المجلة: إسماعيل الزمزمي.

مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studie

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز نماء للبحوث والدراسات:
دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، مجموعة باحثين
٢٢٩ ص، (مجلة دورية محكمة؛ العدد١٠). ١٧ × ٢٤ سم
١. علوم الوحي. ٢. العلوم الإنسانية. أ. العنوان.

ISBN: 978-614-466-997-6

تصميم وإخراج: أمل جمال

مركز نماء
للبحوث والدراسات

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

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

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

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

المدير العام:
ياسر ماطر المطرفي

الهيئة الاستشارية

لدورية نماء المحكمة(*)

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

د. إدريس نغش
أستاذ الفلسفة وتاريخ العلوم (المغرب)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

البروفيسور محمد فاضل
أستاذ القانون بجامعة تورونتو (كندا)

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

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

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

(*) مرتبة ألفبائيًا.

بسم الله الرحمن الرحيم

نماء
دورية
فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

العدد ١١ | خريف ٢٠٢٠ م

افتتاحية العدد

بقلم مدير التحرير:
د. عبد الغني سلطان الفقيه ٨

Editorial

By managing editor:
Dr. Abdulghani Sultan Alfakih ٨

الدراسات والأبحاث

Research Papers

التكامل المعرفي في التراث العربي: النحو والبلاغة أنموذجًا

عادل البقالي ١٢

ومصطفى العادل ١٢

"إشكاليّة توظيف المفاهيم الأنثروبولوجيّة في دراسة المجتمعات العربيّة".

نور الدّين كوسة ٣٨

التأسيس المقاصدي للمشترك الإنساني

وائل الحارثي ٥٨

ما لا يدخله فقه الموازنات دراسة تأصيلية تطبيقية

عراك جبر شلال ٨٦

Epistemological complementation in the Arabic tradition: grammar and rhetoric as examples

Adil El Baqali ١٢

Mustapha El Adel ١٢

The problematic of employing Anthropological Concepts in the Study of Arab societies".

Noureddine koussa ٣٨

The Maqasidi-foundations for a common humanity

Wael AL Harthi ٥٨

What is external to the 'jurisprudence of balancing': a theoretical and applicative study

Arrak Jbur Shallal ٨٦

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية
العدد ١١ | خريف ٢٠٢٠ م

مقالة الجيم لأرسطو طاليس دراسة وتحليل
سفيان البطل ١٠٦

Aristotle's 'Gamma': an analytical study
Soufiane El Batal ١٠٦

العلوم الإنسانية وسؤال التأويل من الإبستيمولوجيا إلى التأويليات النصية
العياشي ادراوي ١٢٢

Humanities and the question of interpretation: from epistemology to hermeneutics
EL Ayachy Draoui ١٢٢

ترجمات

Translations

ابن تيمية ووجود الله
مقال لـ وائل حلاق ١٤٨
ترجمة محمد سلامة ١٤٨

Ibn Taymiyya on the Existence of God.
Wael Hallaq ١٤٨
Mohamed Salama ١٤٨

تطبيق أحكام الشريعة في أوروبا (النطاق والحدود)
مقال لـ ماتياس روهه ١٦٦
ترجمة: محمد الريوش ١٦٦

APPLICATION OF SHARI'A RULES IN EUROPE-. SCOPE AND LIMITS.
By Mathias Rohe ١٦٦
Mohammed Eriouiche ١٦٦

مراجعات الكتب

Book Reviews

عرضٌ لكتاب
الرواية الإلحادية الجديدة
الرواية والفلسفة والجدل بعد ١١/٩
آرثر برادلي وآندرو تايت ١٨٨
خالد عثمان ١٨٨

The New Atheist Novel: Fiction, Philosophy and Polemic after 9/11.Continuum International Publishing Group, 2010.
Arthur Bradley and Andrew Tate ١٨٨
Khaled Othmen ١٨٨

نماء
دورية
فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

العدد ١١ | خريف ٢٠٢٠ م

صورة إفريقيا في القصص المصورة:
'تان تان في بلاد الكونغو' نموذجاً
بلقاسم حرود ٢٠٤

Africa's Image in Illustrated Stories:
'Tin Tin in the Congo' as case study
Belkacem Harroud .....

حوارات

Dialogues

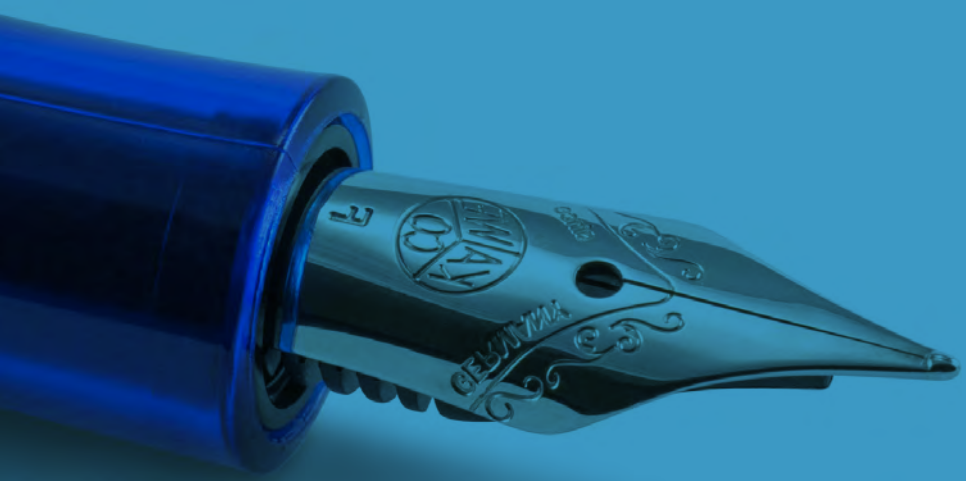
حوار مع: أ.د. محمد أبلاغ
تاريخ العلوم مفتاح التعرف على التراث
في كليته.
حاورته هيئة تحرير المجلة ٢٢٠
محمد أبلاغ ٢٢٠

A Conversation with Professor Dr. Muhammad Ablagh on the history of sciences as the key to a cognisance of the tradition
By the editorial board .....
Mohamed Aballagh .....

افتتاحية العدد

Editorial

بقلم مدير التحرير:
د. عبد الغني سلطان الفقيه
By managing editor, Dr. Abdulghani Sultan Alfakih



مقدمة:

الحمد لله وحده والصلاة السلام على من لا نبي بعده.

ترتبط المعرفة بمدى إدراك الإنسان لذاته بوصفه مكونًا جوهريًّا تفتقت من خلاله شتى معاني الحياة. والإنسان -بهذا القصد- واحد بالاسم متعدد بالأوصاف والأجناس والألوان... ولعل ذلك من أولى الصدمات المعرفية التي يدركها الإنسان حينما يدرك ذاته. وطوال وجوده لا تلفاه إلا سائرًا على إحدى الحالين: إما باحثًا عن نفسه في نفسه أو باحثًا عن نفسه في غيره، وهو بذلك إن بحث عن نفسه في نفسه اكفهرت سماء المعرفة أمامه فلم ير من الكأس إلا نصفها أو ربعها أو أقل من ذلك تناقصيًّا... وإن هو بحث عن نفسه في غيره تقطعت به السبل بسبب تنوع مشارب الغير بل اختلافها في كثير من الأحيان... وما دام الأمر كذلك، فلا سبيل أمامه إلا البحث والتنقيب والدراسة

التي تثير فيه غريزة السؤال الذي لا ينتهي...

ولأن الأسئلة لا تنتهي فإنه لا انفكاك عن تقديم اقتراحات نزاعة إلى كل حل من شأنه فك العزلة الوجودية عنا عربًا ومسلمين؛ إن الفلاح المعرفي والعلمي الذي تنشده الأمة اليوم رهين بقراءة جديدة للأفكار والعلوم؛ قراءة شمولية تجديدية تكون نتاج دراسات ابستمولوجية بديعة وبعيدة. ولنضرب نموذجًا لذلك: علوم اللغة في التراث العربي الإسلامي التي نشأت في ارتباط وثيق بالفلسفة والمنطق وعلوم الدين، ومختلف العلوم من جهة، ومن جهة أخرى حدث ارتباط وتداخل بين المستويات اللغة وعلومها...

ونموذج آخر عن البحوث الأنثروبولوجيّة التي أنجزها الباحثون الغربيّون حول المجتمعات العربيّة قد عُرفت برؤيتها الأحاديّة الجانب، لأنّها كانت محكومة بنزعة التّمركز العرقي، فإنّ هذا لا يُقلّل من قيمتها المعرفيّة، كونها وثّقت للحياة الاجتماعيّة والثّقافيّة للمجتمعات العربيّة، وهو ما يُوفّر للباحثين المحلّيين صورة عن مجتمعاتنا من منظور الآخر المُغاير، يمكن استثمارها وفق رؤية نقديّة لإثراء رصيد معارفنا الأنثروبولوجيّة حول عدد من القضايا المتّصلة بالتّراث الثّقافي والاجتماعي لمجتمعنا العربي. ولعله من المزالق التي يمكن تسجيلها على أغلب الدّراسات والبحوث الأنثروبولوجيّة التي أنجزها الباحثون الغربيّون حول المجتمعات العربيّة؛ هو وقوعها في فخّ الإسقاطات التعسّفيّة للمفاهيم، دون الأخذ بعين الاعتبار مسألة ملاءمتها في التّعبير عن الحمولة الدّلاليّة المقصودة خلال عمليّة التّوظيف، أو مراعاة مدى تماشي تلك المفاهيم مع السّياقات السّوسيو-ثقافيّة للمجتمع المحلي.

وفوق كل ذلك فإنه من الممكن إدراج مفهوم المشترك الإنساني بوصفه مقصدًا كلّيًّا ضمن مراتب المقاصد وأصناف الضروريات؛ لأنه يشكل تركيبة من الأفكار والسلوكيات والتصورات المتضمنة في منظومة مقاصد الشريعة الإسلامية؛ لأن المرجعية المشتركة المكونة لحالة الاشتراك في مفهوم سالف الذكر، ترجع إلى عدة مصادر منها: الفطرة، والعقل الصحيح، والمصلحة الاجتماعية التي يجتمع الناس عليها لتدبير شؤونهم واختلافهم.

بيد أن الانشغال بمسألة التأويل في مجال العلوم الإنسانية عامة في حقيقته انشغال بإشكال المعنى، في بعد من أبعاده المركزية، لأن الممارسة التأويلية تتيح، من ضمن ما تتيحه، بناء شروط جديدة للقراءة والتلقي، وللتفاعل والحوار بين القارئ والنص بحيث تفرض عليهما معاً تحديات جديدة وإكراهات خاصة تدفع المؤَول إلى بناء أنساق دلالية مغايرة قادرة على تدشين فضاءات معنى خصبة وتقديم أجوبة غير مسبوقة -لأسئلة طارئة- تتجدد معها العلاقة بالنصوص

والعلامات قبل أن يتجدد الفهم والإدراك. الأمر الذي يجعل من النشاط التأويلي أداة كشف عن الدلالة وآلية لتشكيلها في الآن نفسه، أو لنقل يصير نشاطًا يحتفي بالمعارف الجاهزة الناجزة ليس على سبيل حراستها والمحافظة على ثباتها وسكونها وإنما لإثرائها وإخصابها بـ«معانٍ مضافة» ودلالات غير مألوفة بمنأى عما يقضي به منطق «المفسر النوعي» أو «القارئ المثالي»، وبعيدًا أيضًا عما تُوجِبه «القراءة الرسمية» وإكراهات المحددات المرجعية التي تكون في الغالب الأعم مسكونة بوهْم الموضوعية والمركزية والإطلاقية وما إلى هذا مما يسهم في حصر المعنى ضمن دوائر ضيقة وحدود مخصوصة تعوق حرية «القراءة المبدعة» وتُجمد «الفهم الخلاق» اللذين يُعدان -كما هو معلوم- شرطيْن رئيسَيْن لتجديد النص وتطوير الفكر.

إن العدد الحادي عشر من دورية نماء يقدم للقراء الكرام فعلًا نخبة من المقالات التي سهر على إعدادها متخصصون يعالجون قضايا جدلية وخصبة. إذ دبجت أقلام الباحثين في محور الدراسات والأبحاث العناوين الآتية: التكامل المعرفي في التراث العربي النحو والبلاغة أنموذجًا، وإشكاليّة توظيف المفاهيم الأنثروبولوجيّة في دراسة المجتمعات العربيّة، والتأسيس المقاصدي للمشترك الإنساني، وما لا يدخله فقه الموازنات، ومقالة الجيم لأرسطو طاليس، والعلوم الإنسانية وسؤال التأويل. كما احتوى هذه العدد أيضًا على ترجمتين مهمتين الأولى عن ابن تيمية ووجود الله، والثانية اعتنت بموضوع تطبيق أحكام الشريعة في أوروبا؛ هذا إضافة إلى ركن ضم مراجعتين لكتابين وهما: كتاب الرواية الإلحادية الجديدة: الرواية والفلسفة والجدل، وكتاب تان تان في بلاد الكونغو. وكما عودّت الدورية قراءها الكرام فقد استضفنا في زاوية الحوارات حوارًا فلسفيًّا وثقافيًّا مع الأستاذ الدكتور المغربي محمد أبلاغ الذي حدثنا عن تاريخ العلوم وتاريخ الرياضيات على وجه الخصوص.

والله ولي التوفيق

الدراسات والأبحاث | Research Papers

التكامل المعرفي في التراث العربي: النحو والبلاغة أنموذجًا

Epistemological complementation in the Arabic tradition: Grammar and rhetoric as examples

عادل البقالي | Adil El Baqali [١]
ومصطفى العادل | Mustapha El Adel [٢]

(١) باحث في النحو والبلاغة، كلية اللغة العربية، جامعة القاضي عياض، مراكش، المغرب.
الإيميل: elbaqaliadil@gmail.com

(٢) باحث في اللسانيات العامة، كلية الآداب، جامعة محمد الأول، وجدة، المغرب.
الإيميل: mustaphaeladel123@gmail.com

ملخص البحث:

نروم من وراء هذا البحث التنبيه إلى قضية التكامل المعرفي، والتداخل بين العلوم في التراث العربي الإسلامي، سواء التكامل والتداخل بين المعارف والعلوم الإنسانية في عموميتها، أو التكامل والتداخل بين العلوم المنطوية تحت علم واحد كما هو الشأن بالنسبة لعلوم اللغة، أو ما يطلق عليه في اللسانيات الحديثة بالمستويات اللسانية. وتفترض الدراسة أن التكامل المعرفي والتداخل بين العلوم في التراث العرب الإسلامي مستمد من الوحي، ومن وحدانية الخالق، وأن التدكيك والتفكيك اللذين عرفتهما العلوم في العالم المعاصر أفقد الإنسان القراءة الكونية والشمولية للعالم والإنسان، وأن التخصص إنما نبع مع الحداثة الغربية وتأثر الأمة الإسلامية بها وتقليدها والابتعاد عن ماضي أجدادها وحضارتها. وقد اخترنا تقسيم هذا البحث إلى مقدمة ومبحثين وخاتمة. خصصنا المبحث الأول للحديث عن التكامل والتداخل بين المعارف والعلوم في التراث العربي، وعلاقة ذلك بقضية موسوعية العلماء، إضافة إلى التكامل بين المستويات اللغوية في التراث اللغوي العربي. أما المبحث الثاني فقد مثلنا لهذا التكامل اللغوي بعلمي النحو والبلاغة، واتخذنا عبد القاهر الجرجاني أنموذجًا؛ من خلال الاشتغال على قضية التقديم والتأخير في كتابه (دلائل الإعجاز)، حيث أدرك تكاملية العلاقة بين وظيفة علم النحو وعلم البلاغة، فسعى إلى المزج بين الوظيفتين. أما الخاتمة فقد جعلناها خلاصات ونتائج لأهم ما توصل إليه البحث.

الكلمات المفاتيح: التكامل المعرفي - التداخل بين العلوم - التراث العربي - علوم اللغة

Abstract

This research paper aims at raising awareness and shedding light on the concept of cognitive complementarity and the overlap between the sciences in the Arab-Islamic heritage. It traces not only the complementarity and the overlap between knowledge and the human sciences in their generality, but it also casts light on the complementarity and overlap between the sciences that are included in one science, namely language sciences. In modern linguistics, it is named "the linguistic levels". The study assumes that the cognitive complementarity and overlap between the sciences in the Arab-Islamic heritage derives from revelation and from the oneness of the Creator, and that deconstruction and dismantlement which the sciences have known in the contemporary world have made mankind lose the universal and comprehensive reading of the world and mankind. In addition, the specialization has appeared in the western modernity. Consequently, this has affected Islamic nation through imitation and leaving their ancestors' past and civilization. This research is divided into an introduction, two chapters and conclusion. The first topic is devoted to the complementarity and overlap between knowledge and science in the Arab world, its relationship with the issue of scholar's encyclopedia, in addition to the complementarity between linguistic levels in the Arab linguistic heritage. As for the second topic, we presented this linguistic integration in the sciences of grammar and rhetoric, and we took Abd al-Qaher al-Jarjani as a model. By working on the issue of "Hysteron-proteron" in his book (Evidnces of Miracles), he discovered the complementarity of the relationship between the function of grammar and rhetoric. He sought to combine the two functions. With respect to conclusion, it is a set of summaries and outcomes of the research.

Key words: cognitive Complementarity, overlap between the sciences, Arab heritage and language sciences

مقدمة:

يصاب المتأمل في نسق العلوم وانتظامها في التراث العربي بما يشبه الصدمة، خاصة إذا استهوته المناهج الحديثة

والنظريات اللسانية الغربية ردحًا من الزمن، حيث يتّبع المسالك الضيقة في التخصص وتخصص التخصص حتى إذا فقد معنى العلمية في البحث وشعر بالاصطدام، استفاق فأدرك أن الطريق الحديثة في التعاطي مع المعارف لا توصله إلى بر السلام ولا تنجيه من السير المتعب دون وجهة.

للعلوم في التاريخ الإسلامي فلسفة خاصة، ومنطق فكري خاص، ومرجعية معرفية محددة، لا يسلم الجاهل بها؛ الساعي إلى مواصلة السير على نهجها دون الرجوع إليها، ودون النظر إلى العلوم والمعارف المستوردة نظرة نقدية لا تقديسية إسقاطية. ولعل قضية التكامل المعرفي بين العلوم في التراث العربي من أهم هذه القضايا الفكرية المنهجية، حيث إنها ترتبط بالنشاط الفكري والممارسة البحثية، وطرق التعامل مع الأفكار[٣].

ولقد تم التعاطي مع المعارف الإسلامية بعد النهضة الأوروبية بأسلوب التقزيم والتفريع، ونهج أسلوب التفكيك والتدكيك تأثرًا بما جاءت به اللسانيات الحديثة والعلوم المعاصرة في الغرب؛ حيث مالت إلى الفصل والتجزؤ، وهو ما أفقد المعارف الإسلامية الحديثة علميتها وأصالتها. وبقي الحال كذلك طيلة القرون الأخيرة لا ينتج جديدًا، ولا يقدم معرفة حقيقية متكاملة، ولا نتائج حديثة ومواكبة لما يعرفه العالم من تطورات سريعة وتغيرات جذرية. حيث انتشر التخصص، وصار المتخصص في مجال وعلم واحد يبحث بدوره لتجزؤ تخصصه إلى فروع أطلق عليها بعد عجزه عن الفهم وميله إلى الكسل: علومًا مستقلة. وهكذا تشجّرت المعارف مصاحبة لتشجّر وموسوعية العلماء، فكان العالم الإسلامي القديم بمثابة الجذر، وكان العلماء المحدثون المتأثرون بالتخصص بمثابة الفروع بل الأوراق.

لقد قادتنا إشكالية التخصص اليوم، وما أدت إليه من تفكيك وتجزؤ للعلوم، وتدكيك أفقد الإنسان المعاصر النظرة الشمولية والكونية للعالم والإنسان والأشياء، بعدما كان العالم وحدة ينظر إليها العقل الإنساني على أنها صورة للخالق؛ مبدع الكون وصانعه، ينظر إليها ويسير في الأرض تدبرًا وتعبدًا.

ولقد تفرعت عن هذه الإشكالية أسئلة عدة تلخص في مجملها معاناة العلماء والباحثين اليوم من قصور في النظر، وعجز في الفهم العميق للوجود، لما غاب عنهم من أدوات النظر التي كان يمتلكها العلماء الموسوعيون زمن تكامل العلوم وتداخلها.

(٣) ملكاوي فتحي حسن، منهجية التكامل المعرفي: مقدمات في المنهجية الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي. الولايات المتحدة الأمريكية، ١٩٨١، ط٢، ٢٠١٦، ص٢٥

ولعل حالنا اليوم أشبه بمن وجد نفسه في غابة فدخلها وصعد شجرة، فجلس على فرع منها يتأمل الأوراق الصغيرة، وتستهويه الورقة الواحدة فيتأمل في خطوطها السميكة وجمال لونها... ضاع البحث، وغابت الغابة بكامل شساعتها عن الأذهان. فأنى لهذا الإنسان أن يعرف أن الغابة أشجار وأحجار وحيوانات ومياه وعصافير... وأنى له أن يعرف أن هذه المكونات تتكامل فيما بينها وتتداخل، ويحيا بعضها على حساب البعض الآخر.

هكذا بدأ التخصص في العلوم، حيث كانت وحدة متكاملة كلها تخدم الغاية الكبرى: طلب وجه الله ومعرفة الله، ثم تفرعت إلى علوم آلة وعلوم غاية، وعلوم نظرية وعلوم تطبيقية، ثم علوم حقة وعلوم إنسانية، وغيرها من عشرات الثنائيات الواردة في كتب تاريخ العلوم وفلسفتها. ثم تفرعت الفروع وفروع الفروع، حتى أصبح الباحث والدكتور وغيرهما من الأسماء المفخمة متخصصًا في حرف وصوت من حروف وأصوات اللساني العربي، لا يعرف عن باقي الأصوات شيئًا، فأنى له أن يعرف علوم اللغة مجتمعة، وأنى له أن يعرف أن اللغة إنما هي جزء من وحدة تتكامل في إطارها كل العلوم وتتداخل.

ولدراسة مختلف هذه الإشكاليات اخترنا تقسيم هذا البحث إلى مقدمة ومبحثين وخاتمة. خصصنا المبحث الأول للحديث عن التكامل والتداخل بين المعارف والعلوم في التراث العربي، وعلاقة ذلك بقضية موسوعية العلماء، إضافة إلى التكامل بين المستويات اللغوية في التراث اللغوي العربي. أما المبحث الثاني فقد مثلنا لهذا التكامل اللغوي بعلمي النحو والبلاغة، واتخذنا عبد القاهر الجرجاني أنموذجًا: من خلال الاشتغال على قضية التقديم والتأخير في كتابه (دلائل الإعجاز)، حيث أدرك تكاملية العلاقة بين وظيفة علم النحو وعلم البلاغة، فسعى إلى المزج بين الوظيفتين. أما الخاتمة فقد جعلناها خلاصات ونتائج لأهم ما توصل إليه البحث. آملين أن يكون هذا العمل بداية لنا في مسيرة البحث في قضية تكامل المعارف، وأن يثير اهتمام الباحثين بهذا المجال.

المبحث الأول:
التكامل المعرفي بين العلوم في التراث العربي

المحور الأول:
التكامل المعرفي بين العلوم وموسوعية العلماء

لقد بدأت اليوم بوادر الحياة في العالم الإسلامي فكان من الضروري إعادة النظر في طريقة التعاطي مع المعارف والعلوم، إذ الفلاح الذي تنشده الأمة الإسلامية اليوم رهين بفهم جديد ونظرة تجديدية لقراءة تاريخ العلوم وأنساقها المعرفية؛ التي يمكن أن تكون ثمرة عمل ابستمولوجي باعتبار الابستمولوجيا «علم العلوم أو الدراسة النقدية للعلوم»[٤]، ونظرًا

(٤) الجابري محمد عابد، مدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط٨، ص١٨.

لاهتمامها أيضًا «بتطور العلوم ومفاهيمها وطرق التفكير العلمية، وما ينشأ عن ذلك من قيام نظريات معرفية جديدة»[٥].

إن التكامل المعرفي إطار مرجعي للمنهجية الإسلامية، «وهو تكامل منهجي شامل في مصادر المعرفة، وفي أدوات المعرفة، وهو أيضًا تكامل بين الأدوات والمصادر، ويقوم التكامل المعرفي على أساس الفطرة والضرورة»[٦]. وهذا التكامل إنما يستمد مصدره من وحدة الهدف الذي نشأت هذه العلوم والمعارف كلها من أجله وهو خدمة النص القرآني وفهمه تقربًا إلى الله وطلبًا لنيل رضاه واستعدادًا للقائه.

إن استحضار المصير وما بعد الموت كان من العناصر الرئيسة في توجيه العلوم وتأسيسها، حيث إن هذه العلوم وجدت لخدمة الدين، ولعل حديث العلماء على التقسيم الثنائي بين علوم الآلة وعلوم الغاية، وبين علوم الرواية وعلوم الدراية لخير دليل على وحدة المصدر والوسائل والغايات، رغم التقسيم الوظيفي بين بعض العلوم، ورغم التصنيف الذي كان صورة من صور الازدهار الحضاري والعلمي في الحضارة العربية القديمة. يقول ملكاوي: «وفي سياق الخطاب الإسلامي المتعلق بوحدة العلوم، تحدث كثير من العلماء المسلمين في الماضي على ضرورة المحافظة على وحدة العلوم والمعارف، بحكم ارتباطها جميعها بمصدرها الواحد، وهو الله سبحانه، سواء أكانت وحيًا أوحى الله بها للإنسان بأساليب الوحي المعروفة، أم يسر للإنسان اكتشافها وتطويرها واكتسابها بأساليب البحث والسعي والنظر، ويكفي أن نشير في هذا المجال إلى جهود الغزالي وابن رشد وابن تيمية»[٧].

ويمكن أن نمثل لهذا الفهم العلمي بنصوص من التراث العربي الإسلامي، سواء عند المتقدمين أو المتأخرين. فمن المتقدمين على سبيل المثال لا الحصر ما أورده المبرد في قوله: «وأفضل ما قصد له من العلوم كتاب الله -جل ذكره- والمعرفة بما حل فيه من حلاله وحرامه وأحكامه. وإعراب لفظه وتفسير غريبه (...) وأفضل العلوم بعدُ علم اللغة وإعراب الكلام، فإن بذلك يقرأ القرآن، وعليه تروى الأخبار والأشعار، وبه يزين المرء كتابه ويحلي لفظه»[٨]. ومنه كذلك قول ابن الأنباري: «إن من أشرف العلم منزلة وأرفعه درجة، وأعلاه رتبة، معرفة معاني الكلام الذي يستعمله الناس في صلواتهم ودعائهم وتشجيعهم (...) في كتابي هذا، إن شاء الله، معاني ذلك كله، ليكون المصلي إذا نظر فيه، عالمًا بمعنى الكلام الذي يتقرب به إلى خالقه، ويكون الداعي فهمًا بالشيء يسأله ربه، ويكون المسبح عارفًا بما يعظم به سيده»[٩].

(٥) ملكاوي فتحي حسن، منهجية التكامل المعرفي: مقدمات في المنهجية الإسلامية، ص٤٢.

(٦) المرجع نفسه، ص١١.

(٧) المرجع نفسه ص٣٠.

(٨) المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد، الفاضل، تحقيق عبد العزيز الميمني، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط٢، ١٩٩٥م، ص٤.

(٩) الأنباري أبو بكر محمد بن القاسم، الزاهر في معاني كلمات الناس، ت: حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٩٩٦م، ص٣.

أما المتأخرون فقد اقتصرنا على الشيخ الطنطاوي باعتباره أنموذجًا فريدًا، من حيث السير على خطى المتقدمين. يقول الطنطاوي وهو يجعل الإيمان شرطًا في العالم الذي يؤخذ منه العلم: «إن هذا العلم دين فعلينا أن ننظر عمن نأخذ ديننا، وألا نأخذ العلم إلا عن رجل نثق بدينه كما نثق بعلمه. ونطمئن إلى إيمانه كما نطمئن إلى منطقه، فإن لم يكن إلا العلم والمنطق، لم ينفعاه عند الله شيئًا»[١٠].

يأتي هذا الكلام بعد وصف الطنطاوي لحاله في طلب العلم في الأزهر، وحال الناس في طلبهم للعلم دون أن يفصل ذلك عن الله تعالى والدين الإسلامي، باعتبارهما الغاية الأولى لطلب العلم. قال الطنطاوي: «لزمت عالمًا أزهريًّا متفننًا، فكنت أنصرف من المدرسة فأراجع دروسها على عجل... فأقعد مع الطلبة ننتظره حتى يفرغ من صلاته (...) منا تلميذ المدرسة، ومنا التاجر ومن الموظف ومنا الشاب ومنا الكهل، وما يبتغي أحد منا بالعلم، دنيا، ما نبتغي إلا العلم وحده لنعرف به الحلال من الحرام، نرى طلبه علينا فرضًا، وتحصيله عبادة، فكنا نجد في المطالعة لذة، وفي الحفظ مسرة، وفي التعب راحة، فنطالع الدرس قبل أن نقرأه، ونحقق مسائله ونحفظ شواهده ونفتش عن الشروح له والحواشي عليه»[١١].

إن وحدة المصدر، ووحدة الغاية والهدف تكسر الحواجز بين العلوم. «وحركة العلم عبر التاريخ كانت متداخلة إلى حدود الاتحاد، وكانت التخصصات متعاونة (...) فتداخل المعارف ليس مجرد لقاء عابر بين مختصين في حقول معرفية متنوعة، يتحدثون جماعة عن موضوع ما! ولكنه عملية دمج مسالك المعرفة في مسلك واحد متداخل، يوفر القدرة على التفسير الكلي للكون وظواهره المختلفة»[١٢]. وفي السياق الإسلامي هو سبيل للوصول إلى عظمة الخالق، التي تستوجب بدورها عبادته جل وعلا حق العبادة، والتقرب إليه، وطلب وجهه ونيل رضاه.

لقد كتب همام محمد كتابًا في غاية الأهمية وسمه بـ(تداخل المعارف ونهاية التخصص في الفكر الإسلامي العربي: دراسة في العلاقات بين العلوم)، صدر عن مركز نماء للبحوث والدراسات في لبنان سنة ٢٠١٧، في طبعته الأولى. وقد سعى الكاتب إلى «دراسة ما ينشأ بين العلوم من تداخل وتفاعل، من منطلق أن التاريخ كان ملتقى للعلوم والمعارف. برغم وجود لحظات قد يضعف فيها الاندماج والتفاعل بين العلوم؛ لأسباب علمية أو أخرى فكرية واجتماعية، ولكن تبقى العلاقات المتبادلة بين العلوم، من خلال ما يتشكل بينها من روابط»[١٣]. وقد خصص همام في دراسته محورًا قيمًا للحديث عن قضية التداخل المعرفي بين العلوم ممثلًا لذلك

(١٠) الطنطاوي علي، في سبيل الإصلاح، دار المنارة للنشر والتوزيع، جدة، ط١-١٩٥٩م، ط٤-١٩٩٦م، ص٢٦

(١١) المرجع نفسه، ص٢٢.

(١٢) همام محمد، تداخل المعارف ونهاية التخصص في الفكر الإسلامي العربي: دراسة في العلاقات بين العلوم، مركز نماء للبحوث والدراسات، دراسات فكرية (٩)، بيروت-لبنان، ط١، ٢٠١٨م، ص١٥٥.

(١٣) المرجع نفسه، ص٩.

بنماذج من قبيل الفلسفة وتداخلات علمي الاجتماع والتاريخ، وعلمي اللغة واللسانيات والجغرافيا والأنثروبولوجيا والعلوم السياسية وعلم البيئة الإيكولوجيا، ليخلص إلى أن التداخل هو «العملة الصعبة التي تحتاج إليها المعارف والعلوم، وكذا فروعها الأكثر تخصصًا، من أجل الاستمرار في مسيرة التقدم، وتطوير المفاهيم وتجديد المنهج، وتعميق النظريات، وخلق شروط أفضل لإبداع أنفع»[١٤].

ويرتبط التكامل المعرفي بالرؤية الإسلامية للعالم حسب ملكاوي، حيث مكنت العقل المسلم من تطوير الفهم السليم للكون والحياة والإنسان؛ التي تتحدد في قضايا يمكن الإشارة إليها كالآتي[١٥]:

- النظرة الشاملة للعالم: التي تأخذ جميع الأجزاء والعناصر والمكونات والنظم بالحسبان.
- الرؤية الشاملة لحقائق الأشياء، باعتبارها قواعد وأطر مرجعية للفكر والسلوك ضمن نظام القيم العام للمجتمع.
- صورة يدرك فيها العقل الإنساني دقائق الكون والحياة والإنسان
- الإجابة عن الأسئلة الوجودية والمعرفية والقيمية بخصوص هذه الحقائق والعلاقات بينها.

ومما ينبغي التنبيه إليه هو أن هذا التكامل والتداخل بين العلوم والمعارف ما كان ينبغي أن يكون له وجود فعلي فيما بين العلوم لولا أن استقر في أذهان وعقول العلماء المسلمين (الموسوعيين).

وموسوعية العالم تكون إما في تآليفه المنطوية تحت مجالات مختلفة وعلوم متعددة كالعلوم الحقة والعلوم الإنسانية وعلوم الدين. وإما في استحضاره لهذا التداخل وأدق التفاصيل المتعلقة بعلم من العلوم أثناء تأليفه في علم معين.

أما الحقيقة الأولى فيمكن النظر فيما تركه الرازي وابن رشد وابن سينا وجابر ابن حيان وصولًا إلى ابن خلدون وغيرهم. أما الحقيقة الثانية فيمكن أن نمثل لها ببعض النماذج من تصانيف التراث العربي الإسلامي، من ذلك قول ابن قتيبة في أدب الكاتب: «وليست كتبنا هذه لمن لم يتعلق من الإنسانية إلا بالجسم، ومن الكتابة إلا بالاسم، ولم يتقدم من الأداة إلا بالقلم والدواة، ولكنها لمن شدا شيئًا من الإعراب، فعرف الصدر والمصدر، والحال والظرف، وشيئًا من التصاريف والأبنية، وانقلاب الباء عن الواو، والألف عن الياء، وأشباه ذلك.

ولا بد له -مع كتبنا هذه- من النظر في الأشكال لمساحة الأرضين، حتى يعرف المثلث القائم الزاوية، والمثلث الحادّ، والمثلث المنفرج، ومساقط الأحجار، والمربعات المختلفات، القِسيّ والمدورات، والعمودين، ويمتحن

(١٤) همام محمد، تداخل المعارف ونهاية التخصص في الفكر الإسلامي العربي: دراسة في العلاقات بين العلوم، ص١٤٣.

(١٥) ملكاوي فتحي حسن، منهجية التكامل المعرفي: مقدمات في المنهجية الإسلامية، ص٤١-٤٢.

معرفته بالعمل في الأرضين لا في الدفاتر، فإن المُخبر ليس كالمُعَاين، وكانت العجم تقول: (من لم يكن عالمًا بإجراء المياه، وحفر فرض المشارب وردم المهاوي، ومجاري الأيام في الزيادة والنقص، ودوران الشمس، ومطالع النجوم، وحال القمر في استهلاله وأفعاله، ووزن الموازين، ودرع المثلث والمربع والمختلف الزوايا، ونصب القناطر والجسور والدوالي والنواعير على المياه، وحال أدوات الصناع ودقائق الحساب كان ناقصًا في حال كتابته.

ولا بد له من النظر في جمل الفقه، ومعرفه أصوله: من حديث رسول الله ﷺ وصحابته ﷺ، كقوله البينة على المدّعي واليمين على المدعى عليه، (...) ولا بد له مع ذلك من مدارسة أخبار الناس، وتحفظ عيون الحديث، ليدخلها في تضاعيف سطوره ممثلًا إذا كتب، ويصل بها كلامه إذا حاور»[١٦].

إن هذا النص ينم عن تكامل المعارف في ذهن ابن قتيبة، وقد جمع هذا النص بين علوم اللغة والأدب، والجغرافيا وعلوم الأرض، والهندسة، والفلك، والفيزياء، والكيمياء، والعلوم الشرعية.

ومن جهة أخرى يقول ابن الأثير: «موضوع كل علم هو الشيء الذي يسأل فيه عن أحواله التي تعرض لذاته فموضوع الفقه هو أحوال المكلفين، والفقيه يسأل عن أحوالها التي تعرض لها من الفرضية والاستحباب، والحل والحرمة، والندب والإباحة، وغير ذلك. وموضوع الطب هو بدن الإنسان، والطبيب يُسأل عن أحواله التي تعرض له من صحته وسقمه. وموضوع الحساب هو الأعداد، والحاسب يُسأل عن أحوالها التي تعرض لها من الضرب والقسمة والنسبة وغير ذلك. وموضوع النحو هو الألفاظ والمعاني، والنحوي يُسأل عن أحوالهما في الدلالة من جهة الأوضاع اللغوية. وكذلك يجري الحكم في كل علم من العلوم. وبهذا الضابط انفرد كل علم برأسه ولم يختلط بغيره»[١٧]، ليدل بدوره عن حضور مختلف العلوم وتداخلها وتكاملها في ذهنه، إذ يستعصي تحديد موضوع العلم إلا على من اطلع على العلم، وأخذ حظًّا وافرًا.

نخلص من خلال ما سبق إلى ما ميز العلوم في الثقافة الإسلامية من تكامل وتداخل وترابط وتواصل؛ الناتجة عن عقلية العالم الموسوعي، حيث تأتي هذه العلوم كلها من المصدر الإلهي، مما يشكل عند هؤلاء العلماء الأساس المشترك لتكامل المعرفة ووحدتها[١٨]، وخدمتها للغاية الأساس؛ غاية الله.

وإذا كان هذا شأن العلاقة بين مختلف العلوم والمعارف فإن في التخصص والعلم الواحد تكاملًا وتداخلًا بين مكوناته كذلك. وفيما يلي إطلالة على التكامل الحاصل بين العلوم

(١٦) ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم، أدب الكاتب، حققه وعلق حواشيه ووضع فهارسه: محمد التالي، مؤسسة الرسالة، سوريا. ص.

(١٧) ابن الأثير ضياء الدين، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، قدمه وعلق عليه: أحمد الحوفي وبدوي طبانه، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، ص٣٧.

(١٨) ملكاوي فتحي حسن، منهجية التكامل المعرفي: مقدمات في المنهجية الإسلامية، ص ٣٤.

اللغوية، أي ما يطلق عليه في الدرس اللساني الحديث بالمستويات اللغوية.

المحور الثاني: تكامل المستويات اللغوية وتداخلها في التراث اللغوي العربي

لقد كانت العلاقة بين العلوم والمعارف علاقة تداخل وتكامل، ووصل البحث فيها إلى قضية تاريخ العلوم ونظرية المعرفة[١٩]. واليوم قد بدأت في الساحة الفكرية والمعرفية، واللغوية بالخصوص قضية التكامل من جديد، حيث ظهرت النظريات اللسانية، تعبيرًا عن صورة دقيقة من التخصص، بدأت بدراسة اللسان من جانب طابعه الفردي، وبعزله عن مختلف العوالم الخارجية مع لسانيات سوسير. ثم اختلفت وجهات نظر اللسانيات الكثيرة إلى الظاهرة اللغوية، وتعدد مناهج وطرائق دراسة الألسن، حتى ظن اللسانيون إمكانية دراسة اللغة أو اللسان من جهة واحدة، والنظر إليه من زاوية خاصة.

إن الدقة المنهجية والنظرية العلمية في اللسانيات الحديثة، وعند معظم اللسانيين هي التي تعالج قضايا لسان طبيعي في مستوى محدد، ولا قيمة للدراسة التي تجمع بين المستوى التركيبي للسان بمستواه الدلالي والصوتي والصرفي والمعجمي والتداولي. كان هذا هو التصور السائد في اللسانيات البنيوية واللسانيات التوليدية، ولم يظهر النظر إلى السياق والوظيفة -من حيث التنظير اللساني- إلا بعد انتشار اللسانيات الوظيفية والتداولية، وظهور اللسانيات التطبيقية، خاصة بعض الفروع التي صارت اليوم مستقلة، منها: اللسانيات الاجتماعية، واللسانيات النفسية. ومن جهة أخرى فقد ظهرت اللسانيات السياقية في بريطانيا بقيادة فيرث؛ حيث رفض دراسة اللغة في مستوياتها الجزئية، التركيبية والصرفية والصوتية والدلالية، ودون ربطها بسياقها الاجتماعي والثقافي والنفسي، وقد ذهب فيرث إلى أن للكلام وظيفة اجتماعية باعتباره وسيلة للاتصال، وطريقة للاتصال، وطريقة لتمييز المجموعات الاجتماعية المختلفة، كما أن دراسة الكلام دون الرجوع إلى المجتمع الذي يتحدث به هو استبعاد لاحتمالات وجود تفسيرات اجتماعية للأبنية والصيغ المستخدمة في الكلام»[٢٠].

لقد برزت التخصصات الضيقة في اللسانيات خلال القرنين التاسع عشر والعشرين. وبالرغم مما تشهده اللسانيات اليوم من تفرع في النظريات فقد «بدأ الارتباط من جديد في إطار تداخل على مستوى المفاهيم والمناهج والمضامين»[٢١]. وقد جاء هذا التجانس من جديد بعدما أدرك العلماء واللسانيون أن

(١٩) همام محمد، تداخل المعارف ونهاية التخصص في الفكر الإسلامي العربي: دراسة في العلاقات بين العلوم، ص١٥.

(٢٠) مختار أحمد عمر، علم الدلالة، دار العروبة للنشر والتوزيع، ١٩٨٢م، ص٦٨، كزار حسن، اللسانيات الاجتماعية في الدراسات العربية الحديثة، التلقي والتمثلات، دار الرافدين للطباعة والنشر والتوزيع، العراق، ط١، ٢٠١٨م، ص ٨١-٨٢.

(٢١) همام محمد، تداخل المعارف ونهاية التخصص في الفكر الإسلامي العربي: دراسة في العلاقات بين العلوم، ص١٦.

التخصص حجز عن العلماء والباحثين كل ما دون تخصصهم من معارف وخبرات، بل إن التخصص في نظرهم هو المسئول الأول عن عجزنا في فهم مختلف قضايا مجتمعاتنا[٢٢]، وارتباطًا بعلم اللغة؛ العجز في فهم مختلف قضايا اللغة واللسان العربي.

يجدر بنا التذكير هنا بأن علوم العربية «قامت منذ نشأتها على أسس كلامية وأصولية تشهد بتماسك مشروع التصنيف العلمي في الذهنية العربية الإسلامية، وتجانس العلوم العربية الإسلامية، وانسجامها وعدم تعارضها»[٢٣]. في الوقت الذي اعتبرت فيه علوم اللغة آلة لفهم النصوص وبلوغ معانيها، لذلك «قام الأصوليون بالربط بين القواعد اللغوية وعملية استنباط الأحكام من النصوص، ووضعوا موازين تعين على المعاني الصحيحة من ألفاظ اللغة وتراكيبها، ووضعوا سلمًا يمثل تدرج وضوح الدلالات والروابط بين الألفاظ، ودققوا في فهم كلام العرب، إلى درجة لم يصلها النحاة ولا اللغويون، وأعملوا نظرهم الأصولي الثاقب، فزادوا في الاستقراء على استقراء اللغويين»[٢٤].

ولأن ما يهمنا في هذا المقام هو التكامل والتداخل الحاصل بين علوم اللغة العربية، فقد «كان الحرص على صون الاتصال ودفع الانفصال عاملًا من العوامل المهمة في الحفاظ على تراث العلوم العربية الإسلامية، وعدم اهتزازه وسقوطه أمام التحولات التاريخية الكبرى التي عصفت بالأمة، فكانت مقولة الاتصال والانسجام والمصالحة بين المعارف والعلوم من أهم المقولات التي ضمنت للذات استمرار الارتباط بالأصول الراسية التي شكّلت المنطلقات الأولى، والنسج على منوالها لإعادة إنتاج الذات بما يضمن استمرار القيم والأفكار والمفاهيم المؤسسة، ويربط الماضي بالحاضر ربطًا تفاعليًّا يحدد نوع الإنتاج الفكري والتصنيف العلمي...»[٢٥].

ومن التكامل في التراث اللغوي العربي وتداخله، خاصة في علاقة النحو بباقي المستويات اللغوية، ما وصف به من قيامه على المعيارية وتخلف النزعة الوصفية حينًا، والبحث فيه عن الأصول اللسانية الوصفية حينًا آخر، فقد ألفت في السنوات الأخيرة تآليف في غاية الأهمية في استنطاق بعض المناهج الحديثة في التعامل مع اللغة من خلال التراث، وحاولت التأصيل لبعض النظريات اللسانية من خلال إعادة قراءته وفق المناهج الجديدة والمفاهيم الحديثة المؤسِّسة لكل نظرية واتجاه.

توصلت بعض الدراسات إلى حقائق كثيرة، منها: أن «الدرس اللغوي العربي كان قائمًا

(٢٢) نبيل علي، الثقافة الغربية وعصر المعلومات، سلسلة عالم المعرفة، رقم ٢٥٦، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يناير ٢٠٠١م، ص٤٤، همام محمد، تداخل المعارف ونهاية التخصص، ٢٠١٨م، ص٥٢.

(٢٣) بودرع عبد الرحمن، الأسس المعرفية للغويات العربية، دار ورد الأردنية للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١٣م ص٩، (تقديم ط ٢).

(٢٤) همام محمد، تداخل المعارف ونهاية التخصص في الفكر الإسلامي العربي: دراسة في العلاقات بين العلوم، ص١٩٤.

(٢٥) بودرع عبد الرحمن، الأسس المعرفية للغويات العربية، دار ورد الأردنية للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١٣م ص: ٩-١٠.

على ثلاثة أصناف هي المعيارية الوصفية والتفسيرية وليس مجرد صنفين»[٢٦]. وهذه الأصناف الثلاثة في اللسانيات تمثل مرحلة اللسانيات التاريخية والمقارنة التي بدأت منذ القرن السابع عشر، ومرحلة اللسانيات البنيوية الوصفية مع دو سوسير، ومرحلة اللسانيات التوليدية التفسيرية مع تشومسكي.

ونظرًا لأهمية النحو (التركيب) بالنسبة لباقي العلوم اللغوية فقد اهتم بعض الباحثين والعلماء، خاصة المستشرقين بالتراث العربي والنحو خاصة وعلاقته بالقضايا الفلسفية والمنطقية وقيامه على قواعد رياضية وصورية محضة، حتى قالو بأن «خلو العلوم من الافتراض الذي عيب على اللغويين العرب مستحيل وغير وارد، إذ تصبح مجرد معارف سطحية تقتصر على الظاهرة دون استكناه لما وراءه من أنظمة وقوانين»[٢٧]، قال همام: «يعلم النحاة أن كثيرًا من التفسيرات أو التبريرات الدلالية والرمزية لمجموعة من الجمل والتراكيب توجد خارج علم النحو، أي عند علوم أخرى، كعلم النفس والمنطق مثلًا. وهذا ما يجعل علوم اللغة تنفتح على حقول أخرى في إطار تداخل متعدد المستويات»[٢٨]. وإذا كان القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف هما المصدران في الرؤية الشمولية، ورؤية العالم في الفكر الإسلامي اليوم، فإن إدراك القرآن وفهم دقائق التفسير، وأحاديث الرسول ﷺ وأصول العقائد، وأدلة الأحكام، وما يتبع ذلك من مسائل فقهية، وبحوث شرعية مختلفة مشروط بمعرفة علم النحو[٢٩]، باعتباره دعامة كل العلوم العربية وقانونها الأعلى.

وللنحو علاقة بعلم التصريف والبلاغة والدلالة وعلوم البيان وغيرها. قال ابن جني: والتصريف «وسيلة بين النحو واللغة يتجاذبانه، والاشتقاق أقعد في اللغة من التصريف، كما أن التصريف أقعد إلى النحو من الاشتقاق، يدلك على ذلك أنك لا تجد كتابًا في النحو إلا والتصريف في آخره»[٣٠]. والنحو إنما بنيت قواعده للدلالة، وإلا فما التمييز بين الحال والصفة، وبين التمييز والبدل، وبين الفاعل والمفعول، وبين أنواع المفاعيل إلا للتمييز الدلالي التداولي.

أما موضوع علم البيان فهو الفصاحة والبلاغة وأحوالهما اللفظية والمعنوية، ويشتركان هو والنحو في أن النحو ينظر في دلالة الألفاظ على المعاني من جهة اللغوي، في حين ينظر البيان في فضيلة تلك الدلالة[٣١]. وفي المبحث القادم رصد لأوجه التكامل بين علم البلاغة والبيان وعلم النحو.

(٢٦) عبد الدايم محمد عبد العزيز، النظرية اللغوية في التراث العربي، دار السلام للطباع والنشر والتوزيع والترجمة، مصر، ط١، ٢٠٠٦م، ص٦٣.

(٢٧) المرجع نفسه، ص٦١.

(٢٨) همام محمد، تداخل المعارف ونهاية التخصص في الفكر الإسلامي العربي: دراسة في العلاقات بين العلوم، ص١٣٤.

(٢٩) عباس حسن، النحو الوافي، دار المعارف، مصر، ط٣، ١٩٧٤م، ص١.

(٣٠) ابن جني أبو الفتح عثمان، المنصف: شرح لكتاب التصريف للإمام أبو علي المازني النحوي البصري، تر: لجنة علمية منها الأستاذان إبراهيم مصطفى وعبد الله أمين، إدارة إحياء التراث القديم، ط١، ١٩٦٠، ج١، ص٢.

(٣١) ابن الأثير ضياء الدين، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ص٣٧.

المبحث الثاني:
التكامل في التراث اللغوي العربي القديم (النحو والبلاغة أنموذجًا)

المحور الأول:
مدخل عام إلى التكامل بين النحو والبلاغة في التراث اللغوي العربي

حظي القرآن الكريم منذ نزوله بانتباه المسلمين وعنايتهم، فبالإضافة إلى تلاوتهم له وفهم نصوصه؛ حرصوا على إدراك أسراره، واهتموا بمعرفة أغراضه ومضامينه. وهو ما دفعهم إلى تشييد بنيانهم العلمي الأصيل، فكان القرآن المصدر الذي نشأت في كنفه علوم شتى. ومن بين العلوم التي تأسست في كنف القرآن الكريم علما النحو والبلاغة، اللذان اتحدا معًا لخدمته، وفهمه، ومعرفة إعجازه ومزاياه وأسراره، ونظرًا لأهمية هذين العلمين في فهم القرآن والدفاع عنه وبيان مواطن إعجازه، فقد حظيا باهتمام كبير من لدن العلماء العرب وخاصة القدماء منهم، مما جعلهم ينهضون إلى التأليف فيهما؛ ذلك أنهم ألفوا كتبًا ضخمة في المجالين، يعكسون من خلالها وظيفة كل علم، ويسعون من خلالها إلى بناء قواعد عامة تضبط كل علم حتى يتمكن من أداء وظيفته المنوطة به، وهي وظيفة ذات فروع متعددة، كل فرع تجد له امتدادات في علم آخر، مما يعكس العلاقة الوثيقة الرابطة بين جل العلوم العربية، والتساند القائم بين وظائفها عمومًا وعلمي النحو والبلاغة خصوصًا، إلا أن هذه العلاقة القوية لم يكتب لها الاستمرار عند الكثير من العلماء، خاصة بعد نضج العلوم العربية، إذ بدأ كل علم يستقل بنفسه؛ وبمصطلحاته وقواعده، ومنهجه، وبدأ يُنظر إلى كل علم في استقلال عن العلم الآخر وفي معزل عنه، مما نتج عنه التضييق في وظيفة كل علم.

ولعل السبب في ذلك انفصالُ كل علم عن أخيه وأسرته التي تربط بين أفرادها رابطة موحدة ممثلة في خدمة القرآن وفهمه، وقد أحس طائفة من العلماء بأهمية العلاقة التكاملية بين وظائف العلوم العربية خاصة في فهم القرآن الكريم، وفي إدراك وجه إعجازه؛ مدركين أن توظيف كل علم في معزل عن العلم الآخر سينتج عنه فهم جزئي للقرآن، وإدراك جزئي لوجه إعجازه، في حين أن توظيف كل العلوم العربية توظيفًا صحيحًا في إطار علاقة تكاملية بينهما سينتج معرفة متكاملة وناضجة، وفهمًا دقيقًا لمقاصده. ومن أبرز هؤلاء العلماء الذين أدركوا العلاقة التكاملية بين علمي النحو والبلاغة العالم عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١ هـ) فقد اعتبر أن «التركيب النحوي له معنى أول يدل على ظاهر الوضع اللغوي، وله معنى ثانٍ ودلالة إضافية تتبع المعنى الأول، هذا المعنى الثاني وتلك الدلالة الإضافية هي المقصد والهدف في البلاغة، وقد جهد عبد القاهر في سبيل هذا الهدف، وشقي في الوصول إلى ذلك الغرض، حتى خرج بقاعدة لا تختلف، وقانون لا يقبل النقض، وهو أن دقة

النظم والبلاغة والبراعة والبيان كامنة في معاني النحو، ومطوية في التركيب اللغوي»[٣٢] ومن ثم لم يقف الجرجاني عند النحو في حدود شكليته، إذ لا يعير القواعد التي تضمن السلامة في الكلام اهتمامًا كبيرًا معتبرًا ذلك من مقتضيات النص المراد دراسته، وإنما تجاوز ذلك للوقوف على مكامن المزية في التراكيب النحوية، من خلال إدراك الفروق بين طرائق التركيب، إيمانًا منه بأن المزية في التراكيب النحوية كالتقديم والتأخير، والذكر والحذف، والتعريف والتنكير، والفصل والوصل... ليست في ذاتها، ولكن مزيتها تعرض لها بحسب المقام، وبحسب المعاني والأغراض التي يوضع لها الكلام، ثم بحسب موقع بعضها من بعض، واستخدام بعضها لبعض.

ومن ثم يكون عبد القاهر الجرجاني قد «وجد في دراسته النحوية مفتاحًا لقضية النظم محط الإعجاز وموطن الفصاحة، فالنحو عنده لم يقف عند صنع العبارة السليمة من الخطأ، بل تعدى إلى صنع العبارة البليغة»[٣٣]، ذلك أن القارئ والمتأمل لكتابه «دلائل الإعجاز» سيجد أن عبد القاهر قد «أنفق من الجهد شيئًا كثيرًا جدًّا، يؤكد لك أن البلاغة هي النحو، وأن النحو هو البلاغة، فجنح بالبلاغة إلى النحو في أقل تقدير، لأن معنى النظم الذي عليه مدار البلاغة والتعلق النحوي ليس غير»[٣٤]. ومن ثم يكون عبد القاهر من أبرز العلماء الذين وظفوا النحو والبلاغة توظيفًا متكاملًا، دون أن يقف عند مستوى الصحة والخطأ في التركيب بل تجاوز هذا المستوى إلى مستوى آخر وهو مستوى البحث في الأسرار الفنية التي تكون وراء المستوى الأول، وللوقوف عند هذا التكامل لا بأس من العودة إلى بعض الأبواب من كتابه «دلائل الإعجاز» وسنقف مع باب التقديم والتأخير كنموذج، لنبرز منه هذا التكامل.

المحور الثاني:
تكامل النحو والبلاغة في كتاب (دلائل الإعجاز) لعبد القاهر الجرجاني، باب التقديم والتأخير أنموذجًا

يعتبر عبد القاهر الجرجاني -كما سبق الذكر- من أبرز هؤلاء العلماء الذين أدركوا حقيقة تكاملية العلاقة بين العلوم العربية في فهم كتاب الله تعالى، لذلك سعى إلى بلورة نظرية لغوية قائمة الأركان، جاعلًا من توخي معاني النحو وأحكامه قلبها النابض، وموظفًا إياها في فهم القرآن، ومُرجعًا إليها وجه إعجازه، وكان منطلقه فيها علم النحو وأحكامه، فوظفه توظيفًا فنيًّا تجاوز به مستواه الأول المتمثل في البحث عن الصحة والخطأ إلى المستوى الثاني المتمثل في البحث عن المزايا واللطائف التي تكون وراء المستوى الأول، فكان النحو الذي سلكه في نظريته هو النحو البلاغي الذي سعى إلى إبراز تجلياته ومظاهره في كتابه (دلائل الإعجاز).

(٣٢) لاشين، عبد الفتاح، التراكيب النحوية من الوجهة البلاغية، دار المريخ للنشر، ص ٦.

(٣٣) خفاجي عبد المنعم، والسعدي محمد، وشرف، عبد العزيز، الأسلوبية والبيان العربي، الدار المصرية اللبنانية، ص ٧٢.

(٣٤) مرزوق، حلمي على، في فلسفة البلاغة العربية (علم المعاني)، دار الفرقان للطباعة والنشر، ص ٣١

مما لا شك فيه أن باب التقديم والتأخير من الأبواب التي تظهر فيها المواهب والقدرات، وتبرز فيها قوة التمكن في الفصاحة، وحسن التصرف في مكونات الكلام عمومًا والجملة خصوصًا وذلك من خلال الدقة في وضعها الموضع الذي يتناسب والمعنى من خلال استحضار خصوصيات المتلقي، حتى يكون له أحسن موقع في قلوب المخاطبين.

وقد تناول سيبويه باب التقديم والتأخير في أثناء معالجته للمسائل النحوية ووضع القواعد التي تضمن عند مراعاتها الصواب في الكلام، فأشار في ذلك إلى أن هذا الباب يرتبط بتركيب الجملة وبترتيب عناصرها، وقد بيّن معظم النحاة أن الأصل في الجملة الفعلية أن يأتي عنصر الفعل أولًا، وعنصر الفاعل ثانيًا، وعنصر المفعول به ثالثًا، وأن الأصل في الجملة الاسمية أن يأتي عنصر المبتدأ أولًا ثم يليه الخبر ثانيًا، فكان «النحويون يهتمون به (التقديم والتأخير) انطلاقًا من مبدأ (الرتبة) أو مراعاة الأصل»[٣٥]، كما اعتبروا أن كل تغيير في ترتيب عناصر الجملة الأصلية يرتبط بمقصد من المقاصد عند المتكلم، كمقصد العناية والاهتمام الذي أشار إليه سيبويه في أثناء حديثه عن ذلك في باب (الفاعل الذي يتعدى فعله إلى مفعول). وبعد أن تتبع النحاة رتب عناصر التركيب في كلام العرب، وجدوا أن هناك رتبًا لا يجوز دخول التقديم والتأخير فيها، وأن هناك رتبًا يجوز فيها التقديم والتأخير، فاصطلحوا على تسمية الأول بـ(الرتبة المحفوظة)، وتسمية الثاني بـ(الرتبة غير المحفوظة)، فمن الرتب المحفوظة في التركيب العربي «أن يتقدم الموصول على الصلة، والموصوف على الصفة، ويتأخر البيان عن المبين، والمعطوف بالنسق على المعطوف عليه، والتوكيد عن المؤكد، والبدل عن المبدل، والتمييز عن الفعل ونحوه، وصدارة الأدوات في أساليب الشرط، والاستفهام والعرض والتحضيض ونحوها، وهذه الرتبة لها (صدارة الأدوات) هي التي دعت النحاة إلى صوغ عبارتهم الشهيرة (لا يعمل ما بعدها فيما قبلها)، ومن الرتب المحفوظة أيضًا تقدم حرف الجر على المجرور، وحرف العطف على المعطوف، وأداة الاستثناء على المستثنى، وحرف القسم على المقسم به، وواو المعية على المفعول معه، والمضاف على المضاف إليه، والفعل على الفاعل أو نائب الفاعل، وفعل الشرط على جوابه»[٣٦]، أما الرتب غير المحفوظة فنحو «رتبة المبتدأ والخبر، ورتبة الفاعل والمفعول به، ورتبة الضمير والمرجع، ورتبة الفاعل والتمييز بعد نعم، ورتبة الحال والفعل وتقوم الرتبة في كل ذلك قرينة من القرائن المتضافرة على تعيين معنى الباب»[٣٧]، ولم يقفوا عند هذا الحد فحسب، بل امتدوا إلى الحديث عن رتب عناصر التركيب عندما تنتفي العلامة الإعرابية ويتعذر ظهورها نحو (ضَرَبَ مُوسَى عِيسَى) واحتكموا في ذلك إلى الرتبة

(٣٥) محمد، أحمد سعد، الأصول البلاغية في كتاب سيبويه وأثرها في الدرس البلاغي، ص ٣٩.

(٣٦) حسان، تمام، اللغة العربية معناها ومبناها، عالم الكتب، ص ٢٠٧.

(٣٧) اللغة العربية، معناها ومبناها، ص ٢٠٧-٢٠٨.

الأصلية في التركيب العادي وذلك لأمن اللبس، فجعلوا (موسى) فاعلًا، و(عيسى) مفعولًا.

ومن ثم فالنحاة بينوا الرتب التي يجوز فيها التقديم والتأخير والرتب التي لا يجوز فيها، ووضعوا في ذلك قواعد ينتج عند احترامها صواب في الكلام وسلامة في التركيب. إلا أن اهتمام النحاة بهذا الباب ظل مرتبطًا بمبدأ مراعاة الأصل، وهو المبدأ الذي انطلق منه البلاغيون في بحثهم عن الأسرار والمزايا التي تكون وراءه، مما جعل هذا الباب يشترك في دراسته كل من النحويين والبلاغيين، إلا أنهما اختلفا فقط من جهة التناول، إذ تناوله النحاة من جهة البحث في الصحة والصواب وسلامة التركيب، في حين تناوله البلاغيون من جهة البحث في الأسرار والمزايا واللطائف التي تحدث وراء كل تغيير في الترتيب الأصلي لعناصر التركيب.

ويعتبر عبد القاهر الجرجاني من العلماء الذين تناولوا باب التقديم والتأخير، حيث انطلق فيه مما انتهى إلى عصره من قواعد وضوابط في هذا الباب وتجاوزه ليبحث فيه عن النكات البلاغية والمزايا الفنية التي تمثل أحد تجليات النحو البلاغي، التي تبرز من خلال حديثه عن تلك الفروق الدلالية التي بين التقديم والتأخير في عناصر التركيب، وهي فروق لم يقف فيها عبد القاهر عند سلامة التركيب، بل امتد بها إلى فنية التركيب، إذ ربطه بمقامات الكلام ومقاصد المتكلمين، مما ينتج عنه مزايا وفوائد تبرز مكانة باب التقديم والتأخير، فهو «من الأبواب التي تظهر بها مزية الكلام، ويعلو بها أسلوب على أسلوب، ويبدو بها إعجاز القرآن»[٣٨]، فهو يرى أنه باب عظيم المحاسن، تتعدد طرقه وأساليبه بتعدد نوع المقدم وموقعه، ونوع الأسلوب الذي يقع فيه، ونظرًا لاتساع مجالاته ومقاماته، لا يمكن الوصول إلى نهاية محاسنه، إذ كلما كثر فيه التأمل نجده يلوح لنا منه بميزة طريفة، بل كلما تأملناه نكتشف سرًّا مكنونًا فيه.

ومِن ثَمَّ فباب التقديم والتأخير الذي يمثل أحد أبواب معاني النحو عنده هو «باب كثير الفوائد، جم المحاسن، واسع التصرف، بعيد الغاية، لا يزال يفترلك عن بديعة، ويفضي بك إلى لطيفة، ولا تزال ترى شعرًا يروقك مسمعه، ويلطف لديك موقعه، ثم تنظر فتجد سبب أن راقك ولطف عندك، أن قدم فيه شيء، وحول اللفظ عن مكان إلى مكان»[٣٩]، وتحدث عن أوجه تقديم الشيء، وبين أن هناك تقديمًا يكون فيه المقدم محتفظًا بحكمه وجنسه كما عند التأخير وهو ما سماه (التقديم على نية التأخير) كالخبر الذي يقدم على المبتدأ نحو (مُنْطَلِقٌ زَيْدٌ)، والمفعول إذا قدم على الفاعل نحو (ضَرَبَ عَمْرًا زَيْدٌ)... وأن هناك تقديمًا لا يقصد فيه أن يبقى المقدم على حكمه الذي كان عند التأخير، وهو ما سمّاه (التقديم لا على نية التأخير).

لم يقتنع عبد القاهر بما قدمه سيبويه في بيان أغراض التقديم والتأخير الذي جعلها في

(٣٨) بدوي، أحمد أحمد، عبد القاهر الجرجاني (أعلام العرب)، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ص ١٣٩.

(٣٩) الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، ص ١٠٦.

العناية والاهتمام، نلمس ذلك من قوله «واعلم أنا لم نجدهم اعتمدوا فيه شيئًا يجري مجرى الأصل، غير العناية والاهتمام. قال صاحب الكتاب، وهو يذكر الفاعل والمفعول: (كأنهم يقدمون الذي بيانه أهم لهم، وهم ببيانه أعنى، وإن كانا جميعًا يُهِمَّانهم ويعنيانهم) ولم يذكر في ذلك مثالًا»[٤٠]، وهذا إن دل فإنما يدل على أن عبد القاهر يدرك أن لباب التقديم والتأخير أغراضًا ومزايا أخرى لا تنحصر فقط في غرض العناية والاهتمام الذي أشار إليها سيبويه، ومن ثم لا ينبغي الاكتفاء بالقول بأن غرض التقديم والتأخير يتجلى فقط في العناية والاهتمام، ذلك أنه «قد وقع في ظنون الناس أنه يكفي أن يقال: (إنه قدم للعناية، ولأن ذكره أهم)، من غير أن يذكر، من أين كانت تلك العناية؟ وبم كان أهم؟ ولتخيلهم ذلك، قد صغر أمر (التقديم والتأخير) في نفوسهم، وهونوا الخطب فيه، حتى إنك لترى أكثرهم يرى تتبعه والنظر فيه ضربًا من التكلف. ولم تر ظنًّا أزرى على صاحبه من هذا وشبهه»[٤١]، فرغم اقتصارهم على القول بأنه للعناية والاهتمام لم يبرزوا مصدر العناية، ولم يذكروا سبب الاهتمام، وتركوا الكلام مجملًا مبهمًا، مما جعل أمر التقديم والتأخير يصغر في نفوسهم لأنهم غير قادرين على اكتشاف باقي أسراره الخفية، ولعجزهم عن ذلك اعتبروا النظر فيه ضربًا من التكلف.

مما يجعلنا ندرك أن عبد القاهر لم يكتف بالدفاع عن النحو في فصول محددة من كتابه، وإنما سعى إلى الدفاع عنه في كل قضية وفي كل باب من الأبواب النحوية التي تطرق لها، مما يدل على مكانة النحو وأهميته البارزة في معرفة أسرار التراكيب. ولأجل ذلك «مضى عبد القاهر يسوق أمثلة مشيرًا فيها إلى جمال التعبير النحوي، وحسن ما يداخله من صيغة فعلية أو تقديم وتأخير أو وضع للفاء، أو ثم، أو فصل للكلام واستئناف، أو تنكير أو تعريف»[٤٢].

وقد انطلق عبد القاهر في تبيان أسرار هذا الباب من بيان الفرق بين:

تقديم الفعل وتقديم الفاعل في الاستفهام

بيّن عبد القاهر أن تقديم الاستفهام بالفعل يختلف عن تقديم الاستفهام بالاسم؛ فتقديم الاستفهام بالفعل يفيد مزية فنية تتجلى في إفادة (الشك في الفعل) نحو (أفعلت؟) ليكون الغرض هو السؤال عن الفعل (وقع أم لم يقع) دون الحاجة إلى معرفة فاعل ذلك الفعل. في حين يختلف الأمر عند تقديم الاستفهام بالاسم، الذي يفيد أيضًا مزية الشك نحو (أأنت فعلت؟) لكن هذه المرة ليس في الفعل وإنما في الفاعل من هو؟ وزاد عبد القاهر في توضيح هذا الفرق بين تقديم الفعل وتقديم الاسم في الاستفهام الحقيقي والمزايا الفنية التي هي وراء هذا التقديم في التركيب بقوله «ومثال ذلك أنك تقول: (أَبَنَيْتَ الدَّارَ الَّتِي كُنْتَ عَلَى أَنْ تَبْنِيهَا؟)، (أَقُلْتَ الشِّعْرَ الَّذِي كَانَ فِي نَفْسِكَ أَنْ تَقُولَهُ؟)،

(٤٠) دلائل الإعجاز، ص ١٠٧.
(٤١) الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، ص ١٠٨.
(٤٢) ضيف، شوقي، البلاغة تاريخ وتطور، ص ١٧١.

(أَفَرَغْتَ مِنَ الكَتَائِبِ الَّذِي كُنْتَ تَكْتُبُهُ؟)، تبدأ في هذا ونحوه بالفعل، لأن السؤال عن الفعل نفسه والشك فيه، لأنك في جميع ذلك متردد في وجود الفعل وانتفائه، مجوز أن يكون. قد كان، وأن يكون لم يكن. وتقول: (أَأَنْتَ بَنَيْتَ هَذِهِ الدَّار؟)، (أَأَنْتَ قُلْتَ هَذَا الشِّعْرَ؟)، (أَأَنْتَ كَتَبْتَ هَذَا الكِتَاب؟)، فتبدأ في ذلك كله بالاسم، ذاك لأنك لم تشك في الفعل أنه كان. كيف؟ وقد أشرت إلى الدار مبنية، والشعر مقولًا، والكتاب مكتوبًا، وإنما شككت في الفاعل من هو؟»[٤٣].

ومن ثم يتضح أن المسئول عنه بالهمزة هو ما يليها من فعل أو اسم، فلكل موضعه الخاص به ولا يصح وضع أحدهما موضع الآخر؛ لأن ذلك يؤدي إلى فساد التركيب النحوي، فمن الأمثلة التي أعطاها عبد القاهر لتوضيح هذا الفساد في التركيب الناتج عن وضع الاسم موضع الفعل، ووضع الفعل موضع الاسم قولك: (أَأَنْتَ بَنَيْتَ الدَّارَ الَّتِي كُنْتَ عَلَى أَنْ تَبْنِيَهَا؟)، فتقديم الاسم في المثال يشعر أنه هو المشكوك فيه وأن الفعل ثابت لا شك فيه، مع أن الشك إنما هو في ثبوت الفعل لا في الفاعل. لذلك نرى عبد القاهر حريصًا على سلامة التركيب، وذلك من خلال التنبيه إلى المواضع التي لا تقبل التقديم والتأخير.

وبيّن أيضًا أنه لا يصح أن تقول (أَبَنَيْتَ هَذِهِ الدَّار؟)، إذ إن تقديم الفعل يفيد أنه شاك في بنائها مع أن الإشارة إليها تدل على أنها مبنية مشاهدة وإنما الشك في الباني.

(٤٣) الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، ص ١١١.

تقديم الفعل وتقديم الاسم في الاستفهام التقريري

تحدث عبد القاهر عن الفرق بين تقديم الفعل وتقديم الفاعل في الاستفهام التقريري قائلًا: «واعلم أن هذا الذي ذكرت لك في (الهمزة وهي للاستفهام) قائم فيها إذا هي كانت للتقرير. فإذا قلت: (أَأَنْتَ فَعَلْتَ ذَاكَ؟)، كان غرضك أن تقرره بأنه الفاعل، يبين ذلك قوله تعالى، حكاية عن قول نمرود: ﴿ءَأَنتَ فَعَلْتَ هَٰذَا بِـَٔالِهَتِنَا يَـٰٓإِبْرَٰهِيمُ ۝٦٢﴾[٤٤] لا شبهة في أنهم لم يقولوا ذلك له ﷺ وهم يريدون أن يقر لهم بأن كسر الأصنام قد كان، ولكن أن يقر بأنه منه كان، وكيف؟ وقد أشاروا له إلى الفعل في قولهم: ﴿ءَأَنتَ فَعَلْتَ هَٰذَا﴾، وقال هو ﷺ في الجواب: ﴿بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا﴾[٤٥]، ولو كان التقرير بالفعل لكان الجواب: (فعلت، أو: لم أفعل)»[٤٦]. فيتضح من الآية التي أوردها عبد القاهر أن الكفار أرادوا من خلال استفهامهم لإبراهيم ﷺ أن يقرروه بأنه الفاعل، لذلك قدموا الاسم على الفعل، وذلك لاهتمامهم بالفاعل لا بالفعل، خاصة أن الفعل ظاهر أمامهم ومشار إليه فلا معنى للتقرير به، إذ لو كان هدفهم من استفهامهم التقرير بالفعل لكان جواب إبراهيم ﷺ (فعلت أو لم أفعل)، لكنه أجاب بنسبة الفعل إلى (كبيرهم)، فكان ذلك نفيًا لما طلبوه من نسبة الفعل إليه دون غيره، مما يتضح أن الغرض والمزية الفنية من الاستفهام

(٤٤) سورة الأنبياء، الآية، ٦٢.

(٤٥) سورة الأنبياء، الآية ٦٣.

(٤٦) الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، ص ١١٣.

في الآية هي التقرير بالفاعل وليس بالفعل، ويوضح الفرق بين التقرير بالفعل والتقرير بالاسم، ذلك أنك إذا قدمت الفعل فقلت «أقتلت؟» فإنك تقرر بحصول القتل منه، من غير أن تقرر على غيره بالقتل، فجائز أن يكون غيره قد قتل، وجائز ألا يكون، ولكن إذا قدمت الاسم فقلت (أَأَنْتَ قَتَلْتَ؟) فإنك تقرر بأنه القاتل دون غيره، فيكون تقديم الفاعل في هذا التركيب قد أفاد مزية فنية تتجلى في (التخصيص).

تقديم الفعل، وتقديم الفاعل، تقديم المفعول في الاستفهام الإنكاري

انتقل عبد القاهر للحديث عن التقديم والتأخير في الاستفهام الإنكاري، معتبرًا المنكَّر يجب أن يلي الهمزة سواء أكان المنكَّر فعلًا أو فاعلًا أو مفعولًا أو غير ذلك. وسعى إلى استقدام الشواهد الموضحة لذلك.

ففيما يخص الإنكار بالفعل الماضي، فقد استشهد عبد القاهر بقوله تعالى ﴿أَفَأَصْفَىٰكُمْ رَبُّكُم بِٱلْبَنِينَ وَٱتَّخَذَ مِنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنَٰثًا ۚ إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا ﴿٤٠﴾﴾[٤٧]، وقوله تعالى: ﴿أَصْطَفَى ٱلْبَنَاتِ عَلَى ٱلْبَنِينَ ﴿١٥٣﴾ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿١٥٤﴾﴾[٤٨]، فأفاد تقديم الاستفهام بالفعل مزية تتجلى في (الإنكار) واستبعادًا للفعل، فاعتبر عبد القاهر ذلك ردًّا على المشركين وتكذيبًا لهم في قولهم ما يؤدي إلى هذا الجهل العظيم، ذلك أنه كان من المشركين زعم ينطوي على جهل عظيم، وهو أن الله تعالى خصهم بالبنين واتخذ من الملائكة بناتًا اصطفاهم، فكانت هاتان الآيتان ردًّا على المشركين وتكذيبًا لهم في هذا الزعم بواسطة الاستفهام الإنكاري، وقد دخل على الماضي مما يدل على أنه لم يكن ولم يحدث، وتتابعُ الاستفهام في آية الصافات جعل سياقها حافلًا بالتأنيب والتبكيت، ومِن ثَمَّ يتضح أن الاستفهام الإنكاري استفهام توبيخي لفعل قد وقع، واستفهام تكذيبي لفعل لم يقع ولكن ادعى أحد أنه وقع فيكذب فيه.

أما الإنكار بالفعل المضارع، فبين عبد القاهر أنه إذا قلت: (أَتَفْعَل؟) كان المعنى على أنك أردت أن تقرره بفعل هو يفعله، وكنت كمن يوهم أنه لا يعلم بالحقيقة أن الفعل كائن، واستشهد بقول امرئ القيس:

أَيَقْتُلُنِي وَالْمَشْرَفِيُّ مُضَاجِعِي... وَمَسْنُونَةٌ زُرْقٌ كَأَنْيَابِ أَغْوَالِ؟[٤٩]

ليبين من خلاله أن الاستفهام بالفعل المضارع قد أفاد معنى الإنكار، إذ إن امرأ القيس كذّب من خلال تقديم الفعل المضارع بعد همزة الاستفهام الإنسان الذي يريد قتله، وكشف من خلال هذا الاستفهام إنكاره لهذا الفعل واستحالة تحققه أو حصوله، فلما كانت المزية في إنكار الفعل قدم الفعل المضارع إذ هو محل الاهتمام.

(٤٧) سورة الإسراء، الآية ٤٠.

(٤٨) سورة الصافات، الآية ١٥٣-١٥٤.

(٤٩) ٤٧- امرؤ القيس، ديوان امرئ القيس، اعتنى به عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية ٢٠٠٤م، ص١٣٧.

وإذا كان غرض المتكلم إنكار الاسم أي الفاعل والمفعول وجب تقديمه وتأخير الفعل المضارع بعده «فإن بدأت بالاسم فقلت: (أَأَنْتَ تَفْعَلُ؟) أو قلت (أَهُوَ يَفْعَلُ؟)، كنت وجهت الإنكار إلى المذكور نفسه، وأبيت أن تكون بموضع أن يجيء منه الفعل وممن يجيء منه، وأن يكون بتلك المثابة»[٥٠]، فمثال إنكار الفاعل أن تقول لشخص يريد منع حقك (أَأَنْتَ تَمْنَعُنِي حَقِّي؟) وقصدك في ذلك أن غير ذلك الشخص يستطيع منعه، أما الشخص ذاته فلا، ومن ثم يستفاد من استفهامك وتقديم الفاعل إنكارك له.

أما تقديم المفعول في الإنكار، فنحو قولك (أَزَيْدًا تَضْرِبُ؟) فأنت لا تنكر صدور الضرب من المخاطب، وإنما تنكر أن يكون المضروب (زيدًا) لأنه مما لا يصح أن يُجترَأ عليه، ولم يقف عند هذا الحد بل امتد إلى بيان مزية تقديم المفعول في الاستفهام الإنكاري أيضًا في القرآن الكريم من خلال استشهاده بقوله تعالى ﴿قُلْ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا﴾[٥١]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَءَيْتَكُمْ إِنْ أَتَىٰكُمْ عَذَابُ ٱللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمُ ٱلسَّاعَةُ أَغَيْرَ ٱللَّهِ تَدْعُونَ﴾[٥٢]، فسعى إلى الإقناع بمزية التقديم من خلال نهجه سبيل المقارنة بين التقديم والتأخير الآيتين حتى يقف الناظر بنفسه على مزية التقديم، إذ نجده معلقًا على تقديم المفعول وإبراز مزيته الفنية قائلًا: «وكان له من الحسن والمزية والفخامة، ما تعلم أنه لا يكون لو أخر فقيل: (قُلْ أَأَتَّخِذُ غَيْرَ اللَّهِ وَلِيًّا). و(أَتَدْعُونَ غَيْرَ الله؟) وذلك لأنه قد حصل بالتقديم معنى قولك: (أَيَكُونُ غَيْرَ اللَّهِ بِمَثَابَةِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلِيّاً؟ وَأَيَرْضَى عَاقِلٌ مِنْ نَفْسِهِ أَنْ يَفْعَلَ ذَلِكَ؟ وَأَيَكُونُ جَهْلٌ أَجْهَلَ وَعَمًى أَعْمَى مِنْ ذَلِكَ؟)، ولا يكون شيء من ذلك إذا قيل: (أَأَتَّخِذُ غَيْرَ اللَّهِ وَلِيّاً). وذلك لأنه حينئذ يتناول الفعل أن يكون فقط، ولا يزيد على ذلك، فاعرفه»[٥٣].

ومن ثم يتضح أن لتقديم المفعول كما هو ظاهر في الآيتين السالفتين الذكر مزيتان، تتجلى المزية الأولى في (الاختصاص)، إذ يتوجه الإنكار إلى المقدم خصوصًا، مما يشير ضمنيًّا إلى المزية الثانية المتمثلة في (الاستخفاف) بما اتخذوه من دون الله ودعوه، مع تبشيع ما فعلوه وأنه لا يليق بمن له عقل، لأنه ترك للقادر الذي هو الله عز وجل، وتوجه للعاجز الذي هو غير الله تعالى.

ويخلص عبد القاهر إلى أن المقصد من التقديم والتأخير في الاستفهام الدال على الإنكار يتجلى أساسًا في «تنبه السامع حتى يرجع إلى نفسه فيخجل ويرتدع ويعيي بالجواب، إما لأنه قد ادعى القدرة على فعل لا يقدر عليه، فإذا ثبت على دعواه قيل له: (فافعل)، فيفضحه ذلك وإما لأنه هم بأن يفعل ما لا يستصوب فعله، فإذا روجع فيه تنبه وعرف الخطأ وإما لأنه جوز وجود أمر لا يوجد مثله، فإذا ثبت على تجويزه قبح على نفسه، وقيل له: (فأرناه في موضع وفي حال، وأقم شاهدًا على أنه كان في وقت)»[٥٤].

(٥٠) الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، ص ١١٦.
(٥١) سورة الأنعام، الآية ١٤.
(٥٢) سورة الأنعام، الآية ٤٠.
(٥٣) الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، ص ١٢١ -١٢٢.
(٥٤) الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، ص ١١٩-١٢٠.

تقديم الفعل وتقديم الفاعل، وتقديم المفعول في الخبر

بعدما انتهى من بيان مسائل التقديم في الاستفهام سواء الحقيقي أو التقريري أو الإنكاري، انتقل إلى بيان مواضع التقديم في الخبر. ولما كان الخبر ينقسم إلى خبر مثبت وخبر منفي، بدأ عبد القاهر حديثه عن مسائل الخبر المنفي، فبيّن أن تقديم الفعل نحو (مَا فَعَلْتُ) يفيد مزية نفي فعل لم يثبت أنه مفعول، في حين يفيد تقديم الفاعل (مَا أَنَا فَعَلْتُ هَذَا) مزية تتجلى في نفي فعل قد ثبت أنه مفعول، ومِن ثَمَّ فالفرق بين تقديم الفعل وتقديم الفاعل في الخبر المنفي يتجلى في أن تقديم الفعل يفيد مزية (نفي الفعل)، في حين يفيد تقديم الفاعل يفيد أن الفعل قد وقع وأنه منفي عن المسند إليه خصوصًا، وأنه مثبت لغيره بطريق الفحوى، ويزيد عبد القاهر في توضيح هذا الأمر بجملة من الأمثلة، مبيّنًا الفرق بين تقديم الفعل وتقديم الفاعل في الخبر المنفي، ثم ينتقل للحديث عن تقديم المفعول في الخبر المنفي، فيبرز أن تقديم المفعول يفيد تخصيص المفعول بالنفي نحو (مَا زَيْدًا ضَرَبْتُ) إذ أفاد تقديم المفعول (زَيدًا) تخصيصه بنفي الضرب عنه، وهذا يدل ضمنيًّا على أن ضربًا وقع منك على غيره. وبيّن أن تقديم المفعول يفيد غير ما يفيده تقديم الفعل على نحو ما سبق مع الفاعل؛ فقد وضّح أنه يصح عند تقديم الفعل أن تقول (مَا ضَرَبْتُ زَيْدًا، وَلَا أَحَدًا مِنَ النَّاسِ) ولا يصح ذلك عند تقديم المفعول، إذ لا يمكن القول (مَا زَيْدًا ضَرَبْتُ، وَلاَ أَحَدًا مِنَ النَّاسِ) لأن تقديم المفعول قد أفاد نفي الضرب عنه خصوصًا، وهذا لا يمنع أن غيره قد ضرب، لكن لا يمكن نفي وقوع الضرب على كل أحد.

وقد انتقل عبد القاهر للحديث عن التقديم في الخبر المثبت، فبيّن أنه إذا عمدت إلى الذي تريد أن تحدث عنه بفعل، فإنك تقدم ذكره، ثم تبني الفعل عليه، فقلت (زَيْدٌ قَدْ فَعَل) اقتضى أن يكون القصد إلى الفاعل إلى أن المعنى ينقسم في ذلك إلى قسمين: يتجلى القسم الأول عند عبد القاهر في كونك قد أردت أن تنص على أن الفعل لواحد دون واحد، أو دون كل أحد.

في حين يتجلى القسم الثاني عنده أنك تريد أن تحقق للسامع أنه قد فُعل، وتمنعه من الشك، فأنت لذلك تبدأ بذكره، وتقدمه لكي تباعد السامع من الشبهة وتمنعه من الإنكار، فأعطى في توضيح هذين القسمين جملة من الأمثلة الموضحة لهما، إلى أن قال: «وهذا الذي قد ذكرت من أن تقديم ذكر المحدث عنه يفيد التنبيه له، قد ذكره صاحب الكتاب في المفعول إذا قدم فرفع بالابتداء، وبني الفعل الناصب كان له عليه وعدي إلى ضميره فشغل به. كقولنا في (ضَرَبْتُ عَبْدَ اللهِ)، (عَبْدَ اللَّهِ ضَرَبْتُهُ)، فقال: و(إنما) قلت: (عبد الله)، فنبهته له، ثم بنيت عليه الفعل، ورفعته بالابتداء»[٥٥]، وبذلك يتضح أن جذور التقديم والتأخير قد نبتت في تربة النحاة، وشهادة عبد القاهر بنقله عن

(٥٥) الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، ص ١٣١.

سيبويه سواء في هذا الموضع أو غيره من المواضع يمثل أبرز دليل على ذلك، ذلك أن سيبويه قد لفت إلى أن في هذا التقديم تنبيهًا للمقدم، وذلك قبل بناء الفعل عليه، إلا أن عبد القاهر قد نقلها إلى نوع آخر من التقديم وهو تقديم الفاعل على الفعل، وفصّل فيه وحلل في سياق حديثه عن شواهد لا يكون التقديم فيها للتخصيص فقط، وإنما للتنبيه إلى المقدم، مما يدل على أن عبد القاهر لا ينغلق على أفكار السابقين وإنما يسعى إلى إنضاجها وقطف ثمارها، ولا ينسى في ذلك أن ينسب الفضل إلى أهله، فيذكر كما في هذا الصدد أن فكرة تقديم ذكر المحدث عنه يفيد (التنبيه).

وفي هذا السياق يقول عبد القاهر: «وجملة الأمر أنه ليس إعلامك الشيء بغتة غفلًا، مثل إعلامك له بعد التنبيه عليه والتقدمة له، لأن ذلك يجري مجرى تكرير الإعلام في التأكيد والإحكام. ومن ههنا قالوا: إن الشيء إذا أضمر ثم فسر، كان ذلك أفخم له من أن يذكر من غير تقدمة إضمار. ويدل على صحة ما قالوه: أن نعلم ضرورة في قوله تعالى: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ﴾[٥٦]، فخامة وشرفًا وروعة، لا نجد منها شيئًا في قولنا: (فَإِنَّ الأَبْصَارَ لَا تَعْمَى)، وكذلك السبيل أبدًا في كل كلام كان فيه ضمير قصة. فقوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَا يُفْلِحُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴿١١٧﴾﴾[٥٧]، يفيد من القوة في نفي الفلاح عن الكافرين، ما لو قيل: (إن الكافرين لا يفلحون)، لم يستفد ذلك. ولم يكن ذلك كذلك إلا أنك تعلمه إياه من بعد تقدمة وتنبيه، أنت به في حكم من بدأ وأعاد ووطد، ثم بنى ولوح ثم صرح. ولا يخفى مكان المزية فيما طريقه هذا الطريق»[٥٨]، ومن ثم يكون استشهاد عبد القاهر بالآيتين مبينًا لما فيهما من تفسير بعد إضمار يحقق ما يحققه التقديم من مزية (التفخيم والتشويق) اللذين بواسطتهما يشرف المعنى ويقوى بها الأسلوب.

وهكذا مضى عبد القاهر يتحدث عن التقديم والتأخير في عدة مواضع، ويفصل القول فيها مبرزًا مكانة التقديم والمعاني التي تترتب عنه مما قد لا يتحصل دون التقديم والتأخير. فتحدث عن التقديم الذي يكون بعد واو الحال، وكذلك التقديم في الخبر المنفي، وتعرض لتقديم مثل وغير، وتحدث عن عدة مسائل متعلقة بالتقديم والتأخير.. حريصًا في ذلك على بيان السر البلاغي والمزية الفنية التي تكون وراء السلامة النحوية في التركيب من خلال تقديم كل عنصر من عناصر الجملة أو الجمل في مختلف مواضع الكلام، يتضح ذلك من خلال توجيهه للأذهان إلى ما للتقديم من أثر في الوجدان، ويوجه النظر إلى المزايا الناتجة عن التغييرات الظاهرة في التركيب من تقديم وتأخير، إذ تعود بدورها إلى ما في النفس من ترتيب المعاني وفق ما يقتضي المقام ويتطلبه. دون أن يخرج عن القواعد النحوية التي أسسها النحاة، والتي سعى إلى إلباسها الثوب الذي يجب أن يكون لها، واستطاع أن يروي جذور هذه القواعد بينابيع

(٥٦) سورة الحج، الآية ٤٦.

(٥٧) سورة المؤمنون، الآية ١١٧.

(٥٨) الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، ص ١٣٣.

فكره النيّر، حتى أصبحت قواعد مثمرة تبرز معها المزية في الكلام. ومن ثم ارتقى بباب التقديم والتأخير من مستوى سلامة التركيب إلى مستوى فنية التركيب.

وخير دليل على هذا الارتقاء تحليل عبد القاهر لبعض الآيات القرآنية، كقوله تعالى: ﴿وَجَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَآءَ ٱلْجِنَّ﴾[٥٩]، فيبرز في هذه الآية مزية تقديم شركاء من خلال تحليله الرائع الذي يصور عمق تفكيره والنفاذ إلى ما وراء التركيب للوصول إلى المزية المقصودة التي تمثل أحد تجليات النحو البلاغي في الآية، نلمس ذلك من تحليله الدقيق، وفي ذلك يقول: «ليس بخافٍ أن لتقديم (الشركاء) حسنًا وروعة ومأخذًا من القلوب، أنت لا تجد شيئًا منه إن أنت أخرت فقلت: (وَجَعَلُوا الجِنَّ شُرَكَاءَ اللَّهِ)، وأنك ترى حالك حال من نقل عن الصورة المبهجة والمنظر الرائق والحسن الباهر، إلى الشيء الغفل الذي لا تحلى منه بكثير طائل، ولا تصير النفس به إلى حاصل. والسبب في أن كان ذلك كذلك، هو أن للتقديم فائدة شريفة ومعنى جليلًا لا سبيل إليه مع التأخير. بيانه، أنا وإن كنا نرى جملة المعنى ومحصوله أنهم جعلوا الجن شركاء وعبدوهم مع الله تعالى، وكان هذا المعنى يحصل مع التأخير حصوله مع التقديم، فإن تقديم (الشركاء) يفيد هذا المعنى، ويفيد معه معنى آخر، وهو أنه ما كان ينبغي أن يكون لله شريك، لا من الجن ولا غير الجن وإذا أخر فقيل: (جَعَلُوا الجِنَّ شُرَكَاءَ اللَّهِ)، لم يفد ذلك، ولم يكن فيه شيء أكثر من الإخبار عنهم بأنهم عبدوا الجن مع الله تعالى، فأما إنكار أن يعبد مع الله غيره، وأن يكون له شريك من الجن وغير الجن، فلا يكون في اللفظ مع تأخير «الشركاء» دليل عليه. وذلك أن التقدير يكون مع التقديم: أن (شركاء) مفعول أول لجعل، و(الله) في موضع المفعول الثاني، ويكون (الجن) على كلام ثانٍ، وعلى تقدير أنه كأنه قيل: (فَمَنْ جَعَلُوا شُرَكَاءَ لِلَّهِ تَعَالَى؟)، فقيل: (الجِنَّ). وإذا كان التقدير في (شُرَكَاءَ) أنه مفعول أول، و(لله) في موضع المفعول الثاني، وقع الإنكار على كون شركاء لله تعالى على الإطلاق، من غير اختصاص شيء دون شيء. وحصل من ذلك أن اتخاذ الشريك من غير الجن قد دخل في الإنكار دخول اتخاذه من الجن، لأن الصفة إذا ذكرت مجردة غير مجراة على شيء، كان الذي تعلق بها من النفي عامًّا في كل ما يجوز أن تكون له تلك الصفة»[٦٠].

ومن خلال هذا التحليل الدقيق لعبد القاهر الذي يبرز فيه دقة التركيب القرآني في التعبير عن أغراضه، ذلك أن كل تقديم أو تأخير في التركيب القرآني يكون مقصودًا ووراءه أهداف وغايات، فإذا عدنا إلى تحليل عبد القاهر للآية السالفة الذكر سنجد أن المعنى الأول الذي يظهر من ظاهر الآية هو (الإخبار) بأن المشركين جعلوا الجن شركاء وعبدوهم مع الله تعالى، وهذا المعنى حاصل مع التأخير نحو (جَعَلُوا الجِنَّ شُرَكَاءَ اللَّهِ)، لكن تقديم (شُرَكَاءَ) أفاد هذا المعنى، وأفاد معنى آخر هو

(٥٩) سورة الأنعام، الآية ١٠٠.

(٦٠) الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، ص ٢٨٦-٢٨٧.

المقصود من التركيب النحوي للآية وفيه تتجلى المزية التي هي إحدى ثمار النحو البلاغي، وأحد تجلياته في التقديم والتأخير الحاصل في الآية، وتتجلى هذه المزية في المعنى الثاني للآية الذي يكمن وراء تقديم (شُرَكَاءَ) وتأخير (الجن) ممثل في (الاستنكار)، أي أن الله سبحانه وتعالى يستنكر على المشركين هذا الفعل المتمثل في جعلهم الجن شركاء وعبدوهم مع الله، وبذلك «فإن تقديم الشركاء أولى، لأن المقصود التوبيخ على الشرك بخلاف ما لو أخر»[٦١]، فلا ينبغي أن يُجعل مع الله شريكًا لا من الجن ولا من غير الجن. وهذا المعنى لا يمكن الوصول إليه بالتأخير والاكتفاء بالترتيب الأصلي لعناصر الجملة في الآية والقول: (جَعَلُوا الجِنَّ شُرَكَاءَ اللَّهِ) لأن هذا الترتيب إنما يستفاد منه (الإخبار) فقط الذي هو المعنى الأول، في حين أفاد تقديم (شركاء) في قوله تعالى: (وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ) المعنى الأول المتمثل في (الإخبار)، وأفاد معه معنى آخر، يمكن اعتباره المعنى الثاني أو معنى المعنى، والمتمثل في (الاستنكار)، ومن ثم فالمزية الفنية وراء تقديم (شركاء) وتأخير (الجن) في قوله تعالى: (وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ) تتجلى أساسًا في (الاستنكار). ومن ثم «فقد حرصت الجملة في القرآن، على أن يكون هذا التقديم، مشيرًا إلى مغزى، دالًّا على هدف»[٦٢].

نخلص مما سبق إلى أن عبد القاهر في دراسته للتقديم والتأخير سواء في الاستفهام الحقيقي، أو الاستفهام التقريري، أو الاستفهام الإنكاري، أو في الخبر سواء المثبت أو المنفي، وما أبرز في ذلك من فروق بين تقديم الفعل وتقديم الاسم أو تقديم الفعل وتقديم الفاعل وتقديم المفعول، دراسة تميزت بالعمق والدقة في بيان المزايا التي تكون وراء كل تركيب فيها تقديم وتأخير، فلم يقف في ذلك عند بيان ما قدم وما أخر فقط، وإنما امتد إلى استخراج المزايا الفنية التي تمثل أحد تجليات النحو البلاغي في باب التقديم والتأخير.

خاتمة:

نستنتج من خلال ما سبقت الإشارة إليه في هذا البحث الخلاصات الآتية:

- إن للعلوم والمعارف في الفكر الإسلامي القديم منطقًا خاصًّا يستمده من المنطلقات الفكرية والخلفيات الفلسفية الخاصة.
- تم التأثر في العالم الإسلامي بعد النهضة بالمناهج التي سلكتها الحضارة الغربية واعتمدتها في التعاطي مع العلوم والمعارف، فظهر التفكيك والتدكيك، وظهر التخصص ففقدت المعرفة الدراسات التكاملية الشاملة.
- إن الفلاح المعرفي والعلمي الذي تنشده الأمة اليوم حسب البحث رهين بقراءة جديدة للأفكار والعلوم: قراءة شمولية

(٦١) البحراني، كمال الدين ميثم (ت٦٧٩هـ)، أصول البلاغة، تحقيق عبد القادر حسين، دار الشروق، ١٩٨١م، ص ٩٩.

(٦٢) بدوي، أحمد أحمد، من بلاغة القرآن، نهضة مصر القاهرة، ٢٠٠٥م، ص ٩٠.

تجديدية تكون نتاج دراسات ابستمولوجية بديعة وبعيدة.

- يستمد التكامل المعرفي مصدره وأسسه من وحدة الهدف، ووحدة الوسائل، حيث نشأت العلوم لخدمة النص القرآني، وكتب العلماء رغبة في محبة الله وطلبًا لرضاه، استمدادًا من وحدانية الله.
- في المصنفات العربية الإسلامية القديمة والحديثة نصوص دقيقة في الأصول المعرفية للعلوم الإسلامية تبين ارتباطها بالإيمان وخدمتها جميعًا للغاية الإيمانية وقيمة التوحيد باعتبارها قيمة مرجعية عليا.
- نشأت حقيقة التكامل المعرفي في التراث الإسلامي مستمدة أصالتها من حقيقة الموسوعية التي ميزت العلماء المسلمين سواء من خلال مختلف العلوم التي ألفوا فيها، أو استحضارهم لدقائق مختلف العلوم في تناولهم لقضية علم معين.
- كانت العلوم اللغوية موحدة متداخلة باعتبارها علوم آلة نشأت لخدمة النص القرآني وحفظه وتوضيح معانيه وألفاظه، فتكاملت فيما بينها لتحقيق الغاية الموحدة.
- أسهمت اللسانيات الحديثة في تفكيك العلوم اللغوية وتدكيكها، فظهرت نظريات جزئية، واهتم اللسانيون بفروع اللغة ومستوياتها، مما أفقد الكثير منهم النظر الصحيح والسليم للظاهرة اللغوية وقضايا الألسن الطبيعية. هذا بالرغم من ظهور اتجاهات لسانية ترى التكامل بين المستويات اللغوية حاجة ضرورية وملحة لفهم أعمق للغة واللسان.
- نشأت علوم اللغة في التراث العربي الإسلامي في ارتباط وثيق بالفلسفة والمنطق وعلوم الدين، ومختلف العلوم من جهة، ومن جهة أخرى حدث ارتباط تداخل بين المستويات اللغة وعلومها.
- بدأ التوجه من جديد نحو التكامل والتداخل المعرفيين في جملة من الكتب الحديثة، خاصة في مجال الفكر الإسلامي، وهو ما ينم عن حس دقيق بخطورة التخصص وأثره على الحياة العلمية للأمة.
- نخلص مما سبق أن عبد القاهر الجرجاني قد أدرك تكاملية العلاقة بين وظيفة علم النحو وعلم البلاغة، لذلك سعى إلى المزج بين الوظيفتين فنتج عنه نحو بلاغي جعله القلب النابض لنظريته في النظم، إذ لم يوظف النحو بالمفهوم الذي انتهى إلى عصره، وإنما سعى إلى ربطه بالمقامات ومقتضيات الأحوال، وبأغراض المتكلمين، وهذه الأمور هي ما تبحث فيه البلاغة، مما أعطى ذلك النحو الذي وظفه كسوة بلاغية فنية تأثيرية.

البيبليوغرافيا:

١- الأنباري أبو بكر محمد بن القاسم، الزاهر في معاني كلمات الناس، ت: حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٩٩٦م.

٢- بدوي، أحمد أحمد، عبد القاهر الجرجاني (أعلام

العرب)، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة.

٣- بدوي، أحمد أحمد، من بلاغة القرآن، نهضة مصر القاهرة، ٢٠٠٥م.

٤- البحراني، كمال الدين ميثم (ت٦٧٩هـ)، أصول البلاغة، تحقيق عبد القادر حسين، دار الشروق، ١٩٨١م.

٥- ابن الأثير ضياء الدين، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، قدمه وعلق عليه، أحمد الحوفي، وبدوي طبانه، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة.

٦- ابن جني أبو الفتح عثمان، المنصف: شرح لكتاب التصريف للإمام أبو علي المازني النحوي البصري، تر: لجنة علمية منها الأستاذان إبراهيم مصطفى وعبد الله أمين، إدارة إحياء التراث القديم، ط١، ١٩٦٠.

٧- ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم، أدب الكاتب، حققه وعلق حواشيه ووضع فهارسه، محمد التالي، مؤسسة الرسالة، سوريا.

٨- بودرع عبد الرحمن، الأسس المعرفية للغويات العربية، دار ورد الأردنية للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١٣م

٩- الجابري محمد عابد، مدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط٨.

١٠- حسان، تمام، اللغة العربية معناها ومبناها، عالم الكتب.

١١- خفاجي عبد المنعم، والسعدي محمد، وشرف، عبد العزيز، الأسلوبية والبيان العربي، الدار المصرية اللبنانية.

١٢- عباس حسن، النحو الوافي، دار المعارف، مصر، ط٣، ١٩٧٤م.

١٣- عبد الدايم محمد عبد العزيز، النظرية اللغوية في التراث العربي، دار السلام للطباع والنشر والتوزيع والترجمة، مصر، ط١، ٢٠٠٦م.

١٤- الطنطاوي علي، في سبيل الإصلاح، دار المنارة للنشر والتوزيع، جدة، ط١-١٩٥٩م، ط٤-١٩٩٦م.

١٥- كزار حسن، اللسانيات الاجتماعية في الدراسات العربية الحديثة، التلقي والتمثلات، دار الرافدين للطباعة والنشر والتوزيع، العراق، ط١، ٢٠١٨م.

١٦- لاشين، عبد الفتاح، التراكيب النحوية من الوجهة البلاغية، دار الريخ للنشر.

١٧- المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد، الفاضل، تحقيق عبد العزيز الميمني، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط٢، ١٩٩٥م.

١٨- محمد، أحمد سعد، الأصول البلاغية في كتاب سيبويه وأثرها في الدرس البلاغي.

١٩- مختار أحمد عمر، علم الدلالة، دار العروبة للنشر والتوزيع، ١٩٨٢م.

٢٠- مرزوق، حلمي على، في فلسفة البلاغة العربية (علم المعاني)، دار الفرقان للطباعة والنشر.

٢١- امرؤ القيس، ديوان امرئ القيس، اعتنى به عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية ٢٠٠٤م.

٢٢- ملكاوي فتحي حسن، منهجية التكامل المعرفي: مقدمات في المنهجية الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي. الولايات المتحدة الأمريكية، ١٩٨١، ط٢، ٢٠١٦

٢٣- همام محمد، تداخل المعارف ونهاية التخصص في الفكر الإسلامي العربي: دراسة في العلاقات بين العلوم، مركز نماء للبحوث والدراسات، دراسات فكرية (٩)، بيروت-لبنان، ط١، ٢٠١٨م.

الدراسات والأبحاث | Research Papers

"إشكاليّة توظيف المفاهيم الأنثروبولوجيّة في دراسة المجتمعات العربيّة".

"The problematic of employing Anthropological Concepts in the Study of Arab societies".

نور الدّين كوسة | Noureddine koussa [1]*

(1) * أستاذ محاضر في اختصاص الأنثروبولوجيا الثّقافيّة، بقسم علم الاجتماع جامعة سطيف -٢-، الجزائر.
الإيميل: koussanoureddine@yahoo.fr

ملخص البحث:

يهدف هذا البحث إلى إثارة مسألة توظيف المفاهيم الأنثروبولوجيّة في دراسة المجتمعات العربيّة، وهي مسألة تنطوي على عناصر إشكاليّة ترتبط بمحور "المفاهيم"، وهذا من خلال قراءة في نماذج من تلك المفاهيم الواردة ضمن الدّراسات الأنثروبولوجيّة التي أجراها بعض الباحثين الغربيين حول المجتمعات العربيّة، والجدير بالإشارة أنّ هيمنة المركزيّة الغربيّة المرتبطة بسياقات إنجاز الدّراسات والبحوث الأنثروبولوجيّة، قد أثّرت في توجيه الرّؤى والتصوّرات والأفكار ذات الصّلة بالثقافات المحلّية، وكذا عمليّة توظيفها ونقلها إلى لغة الباحث، وهو ما أفضى إلى تطويع تلك الدّراسات الأنثروبولوجيّة بما يتماهى والنّسق الثّقافي الذي ينتمي إليه الباحث الغربي، ممّا أدّى إلى إسقاط وفرض مفاهيم تعسّفيّة مُستقاة من ثقافة الأنثروبولوجي، وليس من ثقافة المجتمع المدروس، وهو ما يبرز بجلاء وفي مواضِعَ وشواهد كثيرة من الدّراسات التي أنجزها الباحثون الغربيون حول المجتمعات العربيّة، وعلى وجه الخصوص ضمن المحاور ذات الصّلة بالخصوصيّات الاجتماعيّة والثّقافيّة.

كلمات مفتاحيّة: الأنثروبولوجيا، الثّقافة، المجتمع العربي، الباحث الغربي.

Research Title:

"The problematic of employing Anthropological Concepts in the Study of Arab societies".

Abstract:

This study aims at raising the problematic of employing Anthropological Concepts in the Study of Arab societies, which is an examination that includes problematic elements, associated with the axis of "concepts". This study is conducted through reading examples of concepts contained within the anthropological studies led by some Western researchers about Arab societies. It is worth noting that the prevalence of Western centralism, which is linked to contexts for the completion of anthropological studies and research, has affected the directing of visions, perceptions and ideas related to local cultures. Moreover, the process of interpreting and transferring these concepts into the researcher's language, which has led to the adaptation of those anthropological studies to what is consistent with the cultural pattern to which the Western researcher belongs, caused them to drop and impose arbitrary concepts derived from the anthropological culture and not from the culture of the studied society. This becomes evident in many studies carried out by Western researchers on Arab societies, particularly within themes associated with social and cultural specificities.

Key Concepts: anthropology, culture, Arab society, western researcher.

مقدّمة:

تُشكّل عمليّة البحث في المفاهيم وما تعلّق بها من قضايا النّشأة والتّداوُل وكذا التّوظيف؛ واحدة من المسائل المهمّة في حقل الدّراسات ذات الصّلة بعائلة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، وهذا بفعل مركزيّة المفاهيم باعتبارها أحد المفاتيح الأساسيّة في صياغة أيّ خطاب علميّ وبلورة مضامينه المعرفيّة، حيث سيكون مدار اشتغالنا في هذا البحث منصبًّا بشكل أساسي على حقل الدّراسات الأنثروبولوجيّة، باعتبارها من العلوم التي بدأت تأخذ طريقها إلى التوسّع والانتشار خلال المرحلة الحديثة،

والتي تزامنت مع وقوع البلدان العربيّة تحت وطأة الاحتلال، ممّا جعلها مجالًا خصبًا لتلك الدّراسات التي أُنْجِزت من قبل الباحثين المنتمين للمدارس الغربيّة، وهي دراسات انصبّت بوجه خاص على الخصوصيّات الثّقافيّة والاجتماعيّة.

ولعلّ أهم ما لُوحظ عن تلك الدّراسات الأنثروبولوجيّة هو الشّق المتعلّق بالجهاز المفاهيمي، الذي ميّزه سوء التّوظيف، حيث تمّ استخدام بعض المفاهيم الوافدة من النّسق السّوسيو-ثقافي الغربي بشكل تعسّفي، دون مراعاة انسجام الحمولة الدّلالية لتلك المفاهيم للتّعبير عن القضايا المدروسة المرتبطة بالمجتمع العربي موضوع تلك الدّراسات، ووفق ما تشكّل لدينا من تصوّرات بخصوص ضرورة النّظر في تلك المفاهيم، اندرج بحثنا الذي جاء بعنوان: إشكاليّة توظيف المفاهيم الأنثروبولوجيّة في دراسة المجتمعات العربيّة، من خلال قراءة في نماذج من المفاهيم الواردة ضمن تلك الدّراسات حول المجتمعات العربيّة.

وقد جاء هذا البحث في مجموعة من العناصر، فكانت البداية بتناول مسار تبلور البحوث الأنثروبولوجيّة باعتبارها أحد المداخل لمعرفة صورة المجتمعات العربيّة، ثم يأتي العنصر الموالي ليكون منصبًّا على نقاش محدّدات إنتاج مضامين الخطاب الأنثروبولوجي، مركّزين بوجه خاص على المحدّدات المرتبطة بإكراهات البيئة الاجتماعيّة والثّقافيّة لمُنتِج الخطاب، وكذا ما ارتبط بحضور الآخر بشكل مباشر وغير مباشر خلال عمليّة الكتابة الأنثروبولوجيّة، وهو ما شكّل أرضيّة لرصد انعكاسات مُحدّدات إنتاج مضامين الخطاب الأنثروبولوجي التي تمّ استعراضها على المفاهيم، بما أتاح إعطاء أمثلة عن بعض المفاهيم، من خلال استعراض لنماذج من هذه الأخيرة التي طالها الخلل في عمليّة التّوظيف ضمن الدّراسات الأنثروبولوجيّة الغربيّة، لنأتي إلى العنصر الأخير الذي يُعدُّ بمثابة مُقترح عملي لإعادة النّظر في تلك المفاهيم، ثم خاتمة اشتملت على بعض النّتائج الأوليّة.

١. مسار تبلور البحوث الأنثروبولوجيّة باعتبارها أحد المداخل لمعرفة صورة المجتمعات العربيّة:

لقد أسهمت ظروف ومُلابسات نشأة الأنثروبولوجيا منذ النّصف الثّاني من القرن التّاسع عشر، وتبلورها فيما بعد كتخصّص علميّ قائم بذاته ضمن حيز الممارسة الأكاديميّة الفعليّة في الجامعات الغربيّة، بداية بالولايات المتّحدة الأمريكيّة ثم بريطانيا

وبقيّة البلدان الأوربيّة لاحقًا، في رسم الملامح الأساسيّة التي ميّزت الأنثروبولوجيا طيلة فترة زمنيّة ناهزت قرنًا من الزّمن تقريبًا، من خلال تميّزها بالتوجّه الأُحادي في دراسة المجتمعات، ضمن سياق ما عُرف بالآخر غير الغربي[٢]، مُمثّلًا في كل من المجتمعات البدائيّة "... التي كانت على وشك الاختفاء تجاه توسّع الحضارة الأوربيّة"[٣]، وكذا المجتمعات التّقليديّة غير البدائيّة التي خضعت للاستعمار[٤]، وهذا بمقابل تغييب دراسة المجتمعات الغربيّة باعتبارها المجتمعات التي ينتمي إليها أغلب الباحثين في الأنثروبولوجيا خلال هذه المرحلة.

إنّ التوجُّه الأُحادي الذي ميّز الدّراسات الأنثروبولوجيّة المنجزة من قبل الباحثين الأنثروبولوجيين الغربيين، وهم شخصيّات ذوو مشارب فكريّة وانتماءات سوسيو ثقافيّة متباينة، سواء من المنتمين إلى المؤسّسة العسكريّة أو أولئك المنتمون إلى وظائف إداريّة مختلفة، إضافة إلى كون هذه الدّراسات أيضًا قد تمّ إنجازها في ظلّ مناخ تاريخيّ أحاطت به جملة من المُلابسات التي طبعتها أجواء فكريّة وسياسيّة خاصّة، قد أسهمت في توجيهها -الدّراسات والأبحاث- نحو الانكباب على دراسة المجتمعات غير الغربيّة ومن ضمنها المجتمعات العربيّة، إذ «... طبعت ظروف الغزو الاستعماري بعمق تطوّر الدّراسات الإثنولوجيّة والأنثروبولوجيّة...»[٥]، وهو تطوّر كان ميدانه والموضوع المفضّل له أغلب المجتمعات التي وقعت تحت هيمنة الاحتلال ومن ضمنها المجتمعات العربيّة.

حيث اندرجت تلك الدّراسات الأنثروبولوجيّة ضمن سياق التزامها بمشروع تغذية المعارف عن الآخر غير الغربي، بغرض تعميق الفُهوم ذات الصّلة بمختلف القضايا والمجالات الخاصّة بالمجتمعات التي كانت مجالًا لتلك الدّراسات، ممّا جعلها تُوصف في أغلب المراجع المهتمّة بهذا النّوع من الدّراسات بأنّها قد اندرجت في خدمة الأهداف الاستعماريّة، بحكم أنّ «الإمبرياليّة الاستعماريّة المعاصرة تتوافق زمنيًّا مع الأنثروبولوجيا المعاصرة فكلتاهما تعودان إلى النّصف الثّاني من القرن التّاسع عشر»[٦]، إذ شكّل «... البحث الدّقيق في أحوال -المجتمعات العربيّة- وتقصّي أخبارها في الماضي والحاضر...»[٧]، أحد الأهداف

(٢) حول مجال الاهتمامات الأولى التي تميّزت بها البحوث الأنثروبولوجيّة انظر:
Auzias, Jean-Marie, **L'anthropologie Contemporaine,** Paris, Puf, (1976), (p/30-53).-

(٣) أوجيه، مارك، وكولاين، جون بول، الأنثروبولوجيا، ترجمة جورج كتّورة، بيروت، دار الكتاب الجديدة المتّحدة، (٢٠٠٨)، (ص/٢٤).

(٤) لكلرك، جيرار، **الأنثروبولوجيا والاستعمار**، ترجمة جورج كتّورة، بيروت، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، (١٩٩٠)، (ص/١٢).

(5) 1-Pierre, Bonte, et Michel, Izard, **Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie,** Paris, puf, (2002), (p/19).

(٦) لكلرك، جيرار، (المرجع السّابق)، (ص/١٢).

(٧) بوطالب، إبراهيم، **البحث الكولونيالي حول المجتمع المغاربي في الفترة الاستعماريّة،** ضمن سلسلة ندوات ومناظرات رقم ١٤، بعنوان **«البحث في تاريخ المغرب - حصيلة وتقويم»**، المغرب، منشورات كلّية الآداب والعلوم الإنسانيّة بالرّباط، (١٩٨٨)، (ص/ ١٠٨).

التي ارتكزت عليها تلك الدّراسات، غير أنّ ذلك لا يمثّل مبرّرًا كافيًا للتّقليل من شأنها فيما يتعلّق بقيمتها العلميّة على وجه الخصوص.

إذ لا يمكن إنكار أهمّية تلك الدّراسات الأنثروبولوجيّة في رصد كثير من ملامح التّاريخ الاجتماعي والثّقافي للمجتمعات العربيّة، حيث اعتبرها بعض الباحثين العرب؛ بأنّها «... فتحت المجال أمامنا لنرسم صورة عن أنفسنا بمعرفة ماضينا الاجتماعي والسّياسي والثّقافي والوقوف على أبرز ما عرفته المنطقة من تحوّلات ميّزت القرنين الماضيين»[٨]، ولذا كان من المنطقي أن يتّفق أغلب الباحثين المحلّيين على تميُّز تلك الدّراسات الأنثروبولوجيّة، وتحت جميع مسمّياتها[٩]، بجانب إيجابي لا يمكن إنكاره، مُعتبرين إيّاها «بمثابة بَنْك معلوماتي يستحيل القفز عليه»[١٠]، ولذا فإنّ تلك الدّراسات تُمثّل دون شك أرضيّة خصبة للباحثين المعاصرين -سواء كانوا محلّيين أو أجانب- لا مناص من الرّجوع إليها، بغرض إنجاز بحوث ودراسات ذات صلة بمختلف جوانب الحياة الخاصّة بالمجتمعات العربيّة، ومن جهة أخرى وبرغم الأهميّة العلميّة لهذه الدّراسات كما أشرنا إلى ذلك آنفًا، فإنّه لا ينبغي لنا بأي حال أن نقفز بها عن سياقها الزّمني، وهذا فيما يتعلّق بمنظومتها المنهجيّة والنّظريّة التي استندت إليها ضمن مقارباتها، فهي وإن كانت قد قاربت كل المجتمعات التي درستها «بخلفيّات أيديولوجيّة مستوحاة من المشروع الاستعماري الذي كان يؤطّرها، فإنّها استعملت من النّاحية التّحليليّة النّظريّات والأدوات المفاهيميّة التي كانت سائدة في وقتها»[١١].

والجدير بالإشارة أنّ مسار البحوث الأنثروبولوجيّة لم يستمر على هذا الحال، حيث شكّلت سنوات الخمسينيّات وبداية الستّينيّات من القرن العشرين مرحلة فارقة ضمن مسار تحوّل اهتمامات تلك البحوث والدّراسات، فالأنثروبولوجيا منذ هذا التّاريخ «لم يعد موكول لها دراسة المجتمعات التي هي في طور الاضمحلال»[١٢]، وهذا بفعل الأزمة الإبستيمولوجيّة التي عرفتها الأنثروبولوجيا، نتيجة الإفراط في الاشتغال على المحاور نفسها، وكذا ابتذال موضوعات البحث ذات الصّلة

(٨) الجويلي، محمّد الهادي، **مجتمعات للذّاكرة مجتمعات للنّسيان،** تونس، سراس للنّشر، (١٩٩٤)، (ص/٢١).

(٩) تَجدُر الإشارة إلى الاختلاف المسجّل في الكتابات المعاصرة بشأن التّسميات التي تُطلق على تلك الدّراسات التي أنجزها الباحثون الغربيون بشكل عام على اختلاف جنسيّاتهم حول المجتمعات العربيّة، فمنهم من يميل إلى تسميتها بـ«السّوسيولوجيا الكولونياليّة»، ومنهم من يسمّيها الإثنوغرافيا تارة والإثنولوجيا تارة أخرى، ومنهم من يسمّيها الأنثروبولوجيا فقط.

(١٠) معتوق، جمال، **علم الاجتماع في الجزائر- من النّشأة إلى يومنا هذا،** الجزائر، منشورات دحلب، (٢٠٠٦)، (ص/٧١).

(١١) منديب، عبد الغني، **الدّين والمجتمع - دراسة سوسيولوجيّة للتديّن بالمغرب،** الدّار البيضاء، منشورات إفريقيا الشّرق، (٢٠٠٦)، (ص/٢٨).

(١٢) أوجيه، مارك، **مهنة الأنثروبولوجي - المعنى والحريّة،** ترجمة محمّد الجويلي، بيروت، الدّار العربيّة للعلوم ناشرون، ط١، (٢٠١٠)، (ص/٣١).

بالمجتمعات البدائيّة وكذا المجتمعات التّقليديّة المُستعمَرة، إلى جانب الحراك التّصاعدي الذي شهدته مناهج ونظريّات الأنثروبولوجيا منذ النّصف الثّاني من القرن العشرين، التي أسهمت مجتمعة في وضع حدّ لذلك التوجّه الأُحادي الذي ميّز البحوث الأنثروبولوجيّة طيلة عقود طويلة، من خلال انكبابها على دراسة الآخر غير الغربي كما أشرنا إلى ذلك آنفًا، "... فلقد عرف هذا الفرع المعرفي أزمة هُويّة كادت تقضي عليه، بعدما صارت شعوب الأرض كافّة متأثّرة من قريب أو بعيد بتوسُّع المجتمع الصّناعي، وبعدما أدّت مقاومة الاستعمار إلى تغيير عميق في البنية الحقوقيّة والنّفسيّة لهذه الشعوب داخل المجتمع الدّولي"[١٣]، وقد أدّى ذلك إلى إحداث نقلة نوعيّة في حقل التّفكير الأنثروبولوجي، وهو ما "استدعى مراجعات جذريّة لدور وقضايا الدّراسات الأنثروبولوجيّة، وهذا ما سمح ليس فقط بالابتعاد عن التّقوقع في دراسات تدور حول المجتمعات العجائبيّة، وإنّما قاد لدراسات أنثروبولوجيّة عن بعض المجتمعات المركّبة..."[١٤].

٢. محدّدات إنتاج مضامين الخطاب الأنثروبولوجي[١٥]:

على اعتبار أنّ الخطاب الأنثروبولوجي يمثّل حصيلة تفاعل لجملة من العناصر النّاظمة لبنيته، حيث يُنتج وفق شروط معيّنة ليظهر في الأخير ككلّ متكامل، قد يكون متطابقًا ومنسجمًا وقد لا يكون، غير أنّه ليس إنتاجًا عشوائيًّا، وضمن هذا السّياق تُطرح بشكل متكرّر وبحدّة أسئلة تتعلّق بصياغة الخطاب الأنثروبولوجي وكيفيّة إنتاجه، وبمقابل ذلك لا تُطرح أسئلة أخرى وبالاهتمام نفسه حول المحدّدات المتحكّمة في إنتاج ذلك الخطاب، حيث يتم التّركيز على المضامين والأشكال، دون الخوض في الشّق الذي يتعلّق بكيفيّة تبلور تلك المضامين والأشكال ذات الصّلة بالخطاب الأنثروبولوجي، ولماذا لم تتشكّل بشكل آخر، ولماذا يرُكّز الخطاب الأنثروبولوجي على بعض المضامين بالذّات دون غيرها من المضامين الأخرى، ويمكن في ضوء ما تقدّم أن نحصر محدّدات إنتاج مضامين الخطاب الأنثروبولوجي في عنصرين أساسيّين، نرى إمكانيّة استعراضهما على النّحو الآتي:

(١٣) إيرني، بيار، **إثنولوجيا التّربية**، ترجمة عدنان الأمين، بيروت، معهد الإنماء العربي، (١٩٩٢)، (ص/٣٨،٣٧).

(١٤) باقادر، أبو بكر أحمد، **الدّراسات الأنثروبولوجيّة في التّرجمات العربيّة، ضمن كتاب ندوة «ترجمة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة في العالم العربي المعاصر»**، تحت إشراف ريشار جاكمون، المغرب، منشورات مؤسّسة الملك عبد العزيز للدّراسات الإسلاميّة والعلوم الإنسانيّة بالدّار البيضاء، (٢٠٠٨)، (ص/٥٩).

(١٥) إنّ اعتبار الدّراسات الأنثروبولوجيّة بمثابة خطاب لا ينفي بأيّ حال علميّة الأنثروبولوجيا، بل هو محاولة للإلمام بالمحدّدات التي تحكُم التّفكير الأنثروبولوجي بوصفه خطابًا متجسّدًا ضمن فعل الكتابة، حول هذه المسألة يُنظر: أوجيه، مارك، وكولاين، جون بول، **الأنثروبولوجيا**، (المرجع السّابق)، **الفصل الخامس** «الكتابة»، (ص/٨٦، ٩٠).

١-٢- ما ارتبط بإكراهات البيئة الاجتماعيّة والثّقافيّة لمُنتِج الخطاب:

لا شكّ أنّ من ضمن المحدّدات التي تؤطّر بنية الخطاب الأنثروبولوجي تلك المرتبطة ببيئة وبشخصيّة مُنتِجه، التي تُدرجه في خضم علاقة جدليّة بمجموعة من الإكراهات المباشرة وغير المباشرة، ممّا يجعله منطويًا على جملة من القوانين المرتبطة بتلك الإكراهات المُشار إليها، التي تظهر بشكل غير واعٍ وغير مقصود في غالب الأحيان، أمّا بخصوص الإكراهات الاجتماعيّة، فهي تتعلّق في المقام الأوّل ببيئة مُنتج ذلك الخطاب، وانتماءاته الأسريّة، وطبقته الاجتماعيّة، وكذا تمثّلاته لذاته ولبيئته الاجتماعيّة التي انحدر منها، في حين أنّ الإكراهات الثّقافيّة تتعلّق بمستواه التّعليمي، وانتمائه الأكاديمي، ونوعيّة تخصّصه ومصادر قراءاته، وكذا الخصوصيّات المُميّزة لبيئته الثّقافيّة؛ من حيث درجة انفتاحها على ثقافة الآخر القريب والبعيد، أو انغلاقها.

٢-٢- ما ارتبط بحضور الآخر بشكل مباشر وغير مباشر خلال عمليّة الكتابة:

يبدو من المتعذّر إغفال فكرة أنّ الخطاب الأنثروبولوجي هو في المقام الأوّل خطاب عن الآخر، ولذا فإنّ إدراك أهميّة حضور الآخر بشكل مباشر وغير مباشر تُعدُّ في جميع فترات إنتاج الكتابة الأنثروبولوجيّة مفتاحًا لتحديد وفهم مضامين الخطاب الأنثروبولوجي وتفسيره وفك رسائله، لما تمارسه هذه المسألة أيضًا من إكراهات صريحة وضمنيّة في فرض مُفردات ذلك الخطاب وبلورة أفكاره وتضمينه لجملة من الرّسائل حول هذا الآخر باعتباره محورًا لهذه الكتابة الأنثروبولوجيّة، إذ "يُخضع الأنثروبولوجي وهو يكتب لغيره من النّاس الواقع الذي يصفه، ويجعل منه موضوعًا أنثروبولوجيًّا يعرضه للنّقاش ويطرحه للمقارنة"[١٦].

حيث اندرجت الكتابات التي أنجزها الباحثون الغربيّون عن المجتمعات غير الغربيّة، ومنها المجتمعات العربيّة بوجه خاص "بوصفها المجتمع الآخر المختلف"[١٧]، كما أنّ الخطاب الأنثروبولوجي المُنتج يحتمل أنّه موجّه إلى داخل النّسق الذي مُورست ضمنه الكتابة الأنثروبولوجيّة مثلما يحتمل أيضًا أنّه موجّه إلى خارج هذا النّسق، وبهذا فإنّ الآخر يكون حاضرًا ضمن جميع حيثيّات إنتاج الخطاب الأنثروبولوجي بشكل مُعلن أو غير مُعلن، فالباحث الأنثروبولوجي في ضوء ما تقدّم حسب رأي الأنثروبولوجي **(مارك أوجيه-Marc Augé)** «يطمح إلى إنتاج معرفة موجّهة إلى جمهور، جمهور مختص بل ومهنيّ؟، أو جمهور أكثر شمولًا؟، وهذا يُشكّل أحد رهانات الكتابة، وهي مسألة

(١٦) أوجيه، مارك، **مهنة الأنثروبولوجي - المعنى والحريّة**، (المرجع السّابق)، (ص/٤٥).

(١٧) باقادر، أبو بكر أحمد، (المرجع السّابق)، (ص/٥٧).

تُطرح على الأنثروبولوجي، كما تُطرح على الفيلسوف والمؤرّخ»[١٨].

ووفق المعطيات الآنفة الذّكر أضحى من الضّروري خلال عمليّات القراءة النّقديّة للدّراسات الأنثروبولوجيّة الغربيّة حول المجتمعات العربيّة؛ مراعاة تلك المحدّدات المُشار إليها ضمن العنصرين السّابقين، مع ضرورة انفتاح تلك القراءة أيضًا على عناصر أخرى مساعدة، منها بوجه خاص ما تعلّق بالسّياقات الزمانيّة لتلك الدّراسات، بغرض فهم كيف أسهمت هذه السّياقات في إنتاجها، وكخلاصة لما سبق، يمكن القول بأنّ الرّؤى والأفكار الثّاوية ضمن الخطاب الأنثروبولوجي تتداخل فيها التّجربة الشّخصيّة للكاتب والذّوق العام السّائد، إلى جانب نوعيّة الجمهور الذي يستهدفه ذلك الخطاب، بما يجعل تلك الخلفيّات المشار إليها بمثابة البنية النّاظمة لذلك الخطاب الأنثروبولوجي التي تعمل على تحديد مضامينه وأشكاله ونوعيّة المفردات التي يتم توظيفها، إضافةً إلى الجهاز المفاهيمي بشكل خاص الذي يمثّل جوهر الخطاب الأنثروبولوجي وركيزته الأساسيّة.

٣. انعكاسات مُحدّدات إنتاج مضامين الخطاب الأنثروبولوجي على المفاهيم:

يقودنا إمعان النّظر في كثير من المفاهيم المتعلّقة بالخصوصيّات الاجتماعيّة والثّقافيّة للمجتمعات العربيّة الواردة ضمن البحوث والدّراسات الأنثروبولوجيّة الغربيّة، إلى أنّها تفتقد الارتباط الوثيق بالنّسق الحاضن لها، وبالحمولة الثّقافيّة ذات الصّلة بالبيئة التي نشأت ضمنها تلك المفاهيم، وهي لا تعدو أن تكون مُلامسة نظريّة في الغالب، إذ لا تملك صلة متينة بالواقع، وهذا بفعل افتقاد تلك الدّراسات الأنثروبولوجيّة إلى الآليات التي تجعلها تلِج إلى لبِّ الخصوصيّات الاجتماعيّة والثّقافيّة وتغوص في تفاصيلها الدّقيقة، الأمر الذي يُتيح فهمها بشكل أفضل، وليس كما حصل في كثير من تلك الدّراسات المُشار إليها، فبحكم تعذّر استيعاب الدّلالات الرّمزيّة الكامنة ضمن المفاهيم المُعبِّرة عن تلك الخصوصيّات، فقد ترتّب عن ذلك سوء فهم لازم اندراج هذه المفاهيم في الدّراسات الأنثروبولوجيّة.

وعلى اعتبار أنّ هناك إكراهات معرفيّة ذات صلة بخصوصيّة البحوث الأنثروبولوجيّة من حيث طبيعتها الميدانيّة، ضمن سياق ما يُعرف بمقتضيات التّواصل مع مجتمع الدّراسة بغرض الحصول على مادّة علميّة حول

(١٨) أوجيه، مارك، **مهنة الأنثروبولوجي - المعنى والحريّة**، (المرجع السّابق)، (ص/٤٥).

الموضوع، فإنّ هذه المقتضيات قد فرضت على الباحث الأنثروبولوجي توظيف نمط معيّن من الخطاب يَعُجُّ بمفردات لغة المجتمع المدروس، لأنّ جزءًا لا يُستهان بأهمّيته من المعارف الأنثروبولوجيّة حول المجتمعات العربيّة عبارة عن أبحاث ترتكز على دراسة الثقافة بشقّيها المادّي واللّامادّي، وبالتّالي فإنّ هذه الأخيرة اقتضت من الباحث التّفاعل والاشتغال على مدوّنة من المفردات والمعاني التي تفرض دراية واسعة بلغة المجتمع المدروس وحمولتها الثّقافيّة، إذ "لا يمكن أن نفصل اللّغة عن ثقافة مُتكلّميها ونظرتهم إلى العالم ووعيهم بالتّاريخ والوجود والعدم"[١٩]، وهو ما ألقى بتبعات إضافيّة على كاهل هؤلاء الباحثين الغربيين في انتقاء قاموس تلك اللّغة؛ الذي يُراعي خصوصيّة مجتمع الدّراسة لضمان التّواصل الفعّال معهم، بما ينعكس على أهداف البحث الأنثروبولوجي وما ينطوي عليه من نتائج.

ولا شكّ أنّ هيمنة المركزيّة الغربيّة المرتبطة بسياقات إنجاز الدّراسات والبحوث الأنثروبولوجيّة حول ثقافة المجتمعات العربيّة، قد أثّرت في توجيه الرُّؤى والتصوّرات والأفكار ذات الصّلة بالثقافات المحلّية، وكذا عمليّة توظيف المفاهيم ونقلها إلى لغة الباحث، وهو ما أفضى إلى تطويع تلك الدّراسات الأنثروبولوجيّة بما يتماهى والنّسق الثّقافي الذي ينتمي إليه الباحث الغربي، من خلال "إعطاء الذّات الدّارسة الحق في الوصاية على المجتمع المدروس وذلك عن طريق أسلوب تقديمه... ومِن ثَمَّ فإنّه يعكس ذلك في أسلوب كتابة وُثوقيّة عن هذه المجتمعات"[٢٠]، ممّا أدّى إلى إسقاط وفرض مفاهيم تعسّفيّة مُستقاة من ثقافة الأنثروبولوجي، وليس من ثقافة المجتمع المدروس، ولكون الكتابة الأنثروبولوجيّة ليست نقلًا حرفيًّا للواقع، بل هي تأويل لهذا الواقع من خلال نقله عبر عمليّة التّحرير والتّدوين من منظور الآخر الذي يمارس فعل الكتابة، فإنّ عمليّة توظيف المفاهيم التي تمت عبر الكتابات الأنثروبولوجيّة حول ثقافة المجتمعات العربيّة، لم تكن تُعبّر في غالب الأحيان عن وجهة نظر أفراد مجتمعات الدّراسة وتمثّلاتهم ورُؤاهم المختلفة للأشياء، بل تمّت في غالب الأحيان استنادًا إلى رؤية الباحث وتمثّلاته للأشياء والأفكار تبعًا لانتماءاته السّوسيوثقافيّة وخلفياته الأيديولوجيّة، انطلاقًا من بيئته تارة وكذا انطلاقًا من مركزيّة تفكيره تارة أخرى.

وقد أفضى ذلك إلى القيام بجهد تعلّق بالسّعي إلى تحوير معانيها، من خلال اقتباس معانٍ مُستلّة من السّجل الثّقافي للآخر المُمارس لفعل الكتابة، وهو ما يبرز بجلاء وفي مواضِع وشواهد كثيرة من تلك الدّراسات المُشار إليها، الأمر الذي يوحي بوجود خلل في عمليّة التّوظيف وما يرتبط بها من حيثيّات، ضمن سياق حقل البحوث الأنثروبولوجيّة التي أنجزها الباحثون الغربيون حول المجتمعات

(١٩) أوجيه، مارك، **مهنة الأنثروبولوجي-المعنى والحريّة**، (المرجع السّابق)، (ص/٠٩).

(٢٠) باقادر، أبو بكر أحمد، (المرجع السّابق)، (ص/٥٨).

العربيّة على سبيل المثال، وعلى وجه الخصوص تلك المحاور ذات الصّلة بالعناصر الاجتماعيّة والثّقافيّة للمجتمعات العربيّة.

٤. استعراض لنماذج من المفاهيم التي طالها الخلل في عمليّة التّوظيف:

إذا كان من المتعذّر حصر كل المفاهيم التي طالها الخلل ضمن الدّراسات الأنثروبولوجيّة الغربيّة حول المجتمعات العربيّة، فإنّنا سنقتصر على استعراض عدد محدود من تلك المفاهيم التي يمكن وصفها بالمفتاحيّة، نظرًا لما تحتلّه هذه الأخيرة من حضور لافت ضمن الدّراسات الأنثروبولوجيّة الغربيّة، باعتبارها مفاهيم مرتبطة بالبنية الاجتماعيّة للمجتمعات العربيّة بقدر ارتباطها أيضًا بالبنية الثّقافيّة، وهذا بفعل جملة من الاعتبارات المتّصلة بمهام الأنثروبولوجيين الغربيين خلال مرحلة مبكّرة من تاريخ البحث الأنثروبولوجي حول المجتمعات العربيّة، حيث ركّزوا على بعض المفاهيم دون غيرها، وهي مفاهيم انسجمت وخصوصيّة البحث الأنثروبولوجي خلال تلك المرحلة، كما ارتبطت بالسّياقات التي طبعت علاقة المجتمع العربي بالآخر الغربي، والتي ميّزها سعي هؤلاء الأنثروبولوجيين الحثيث لاكتشاف البناء الاجتماعي والثّقافي للمجتمع العربي، من خلال الانكباب على إنجاز دراسات ذات الصّلة بمواضيع الاشتغال المُشار إليها.

٤-١- مفهوم القبيلة:

لقد أُعتُبِر مفهوم القبيلة من ضمن المفاهيم المحوريّة الذي عُرِف بحضوره اللّافت ضمن حقل الدّراسات الأنثروبولوجيّة، حيث رافق هذا التخصّص المعرفي منذ بداياته الأولى، وواكب أيضًا مسيرة تبلور أُسُسه النّظريّة والمنهجيّة؛ ولا شكّ أنّ اندراج القبيلة كمفهوم محوريّ ضمن الدّراسات الأنثروبولوجيّة مردّه كون التّنظيمات القبليّة شكّلت واحدة من أبرز مجالات البحث التي طبعت مسار الدّراسات الأنثروبولوجيّة الغربيّة حول المجتمعات العربيّة؛ التي استقطبت اهتمام الأنثروبولوجيّين الغربيّين عبر كامل الفضاء الجغرافي للمنطقة العربيّة ضمن مراحل مختلفة وسياقات متباينة، وضمن هذا السّياق فقد «كشف **(غولدييه-Goldier)** كيف أبانت أزمة مفهوم القبيلة على الأُسس التّجريبيّة للمسيرة الأنثروبولوجيّة»[٢١]، بما عزّز طموح الأنثروبولوجيّين لمضاعفة جهودهم بغرض تقديم أطروحات تُفضي إلى مُلامسة بعض نقاط الظّل التي تُميّز هذا المفهوم الحيوي.

ولا شكّ أنّ المسيرة التي قطعتها الدّراسات الأنثروبولوجيّة قد أسهمت في إعادة النّظر في كثير من المسلّمات المرتبطة بمفهوم القبيلة، فبعد أن كان التصوّر السّائد لدى الأنثروبولوجيّين يميل إلى اعتبار التّنظيم

(21) Bonte, Pierre et Izard, Michel, (op.cit), (p/720).

القبلي يتميّز بخاصّية التّشابه في البنيات المكوّنة له والأنساق التّنظيميّة التي تحكمه[٢٢]، وهي الفكرة التي تبنّاها التطوُّريّون لفترة طويلة[٢٣]، فقد انبثقت رؤى جديدة انبنت على الرّصيد المعتبر من الأبحاث المعمّقة التي تُقر بـ«البُعد الإقليمي للقبيلة»[٢٤]، وهو ما أفضى إلى دحض فكرة الخصوصيّة المشتركة للتّنظيمات القبليّة، وفتح الباب على رؤى جديدة؛ تعزّزت بإنتاج مداخل نظريّة ومفاهيم إجرائيّة ساعدت على وضع حدّ لتلك الإسقاطات التّعسّفية المرتبطة بمفهوم القبيلة بمعزل عن سياقاتها الزّمانيّة وأنساقها السّوسيوثقافيّة.

ولعلّ أهم ما قدّمته المُقاربات الأنثروبولوجيّة من مكاسِب منهجيّة بخصوص البحوث ذات الصّلة بموضوع القبيلة بشكل عام، قد تمثّل في إفراز رُؤى جديدة ذات صلة بالمفاهيم الإجرائيّة المرتبطة بهذه الأخيرة، إذ لم يَعد مقبولًا وفق تلك الرّؤى الأنثروبولوجيّة تبنّي المفهوم الشّائع عن القبيلة، وهو المفهوم المطلق والمنفتح؛ التّبسيطي في دلالاته، بل أضحى من الضّروري مراعاة عامل الخصوصيّة، من خلال استحضار الحمولة الأنثروبولوجيّة التي تؤثّث مفهوم القبيلة؛ بأبعاده التّاريخيّة المُتشابكة بالمكوّن الاجتماعي والثّقافي، وعلى اعتبار أنّ تلك المقترحات المنهجيّة المُشار إليها كانت عبارة عن تصوّرات نظريّة؛ إذ لم تُقرن بفضاء جغرافي مُعيّن، فقد كان للمفكّر **(جاك بيرك-Berque.j)**، الفضل في إكسابها بعض المشروعيّة، من خلال وضع تلك المقترحات موضع الاختبار[٢٥].

ولذا فإنّ بيرك «كان أوّل من نبّه إلى خطر اعتبار قبائل شمال إفريقيا بغير ما هي عليه»[٢٦]، وهو ما جعل هذا الرّأي من البصمات التي تُضاف إلى مساهمات هذا المفكّر في مجال البحوث ذات الصّلة بموضوع القبيلة بشكل خاص، من حيث «القدرة على وضع الجزئي في إطار الكلّي، وتفسير الكلّي على ضوء عناصره المتفاعلة بمنظور لا يُغفل امتدادها التّاريخي»[٢٧]، الذي أفضى إلى تخليص مفهوم القبيلة مما لازمه من سوء فهم مجافٍ للموضوعيّة الأنثروبولوجيّة، وهي رؤية يمكن إسقاطها على كل تنظيم قبلي بالبلدان العربيّة، بشرط الامتثال للخصوصيّة المتفرّدة التي تميّز كل تنظيم قبلي على حدة ودراسته بالصّورة التي هو عليها دون الوقوع في فخ التّعميم.

(22) Auzias, Jean-Marie, (op.cit), (P/99).

(٢٣) يتأسّس المنظور التطوّري على اعتبار كل الأشكال من المُمارسات والمؤسّسات تمر بشكل موحّد من التحوّلات، وفق مسار خطّي تصاعدي، ولا مجال للخصوصيّة المحلّية، للتوسّع أكثر يُنظر«De la tribu a l'ethnie»، من كتاب: Auzias, Jean-Marie, (op.cit), (p/99-106).-

(24) Bonte, Pierre et Izard, Michel, (op.cit),(p/720).-

(٢٥) للاطّلاع بالتّفصيل على مُقترح **جاك بيرك** المرتبط بمفهومه للقبيلة بشمال إفريقيا، انظر:
- بيرك، جاك، **في مدلول القبيلة بشمال إفريقيا**، ضمن كتاب الأنثروبولوجيا والتّاريخ حالة المغرب العربي، ترجمة عبد الأحد السّبتي وعبد اللّطيف الفلق، الدّار البيضاء، دار توبقال للنّشر، ط٢، (٢٠٠٧)، (ص/١١٣-١٢٥).

(٢٦) أنجلس روك، ماريا، **أنثروبولوجيّة الحياة اليوميّة في المتوسّط**، ترجمة حسن بن منصور، الجزائر، دار زرياب للنّشر، (٢٠٠٥)، (ص/٩٧).

(٢٧) ولد خليفة، محمّد العربي، **بيرك المفكّر والإنسان- من فرنسة إلى سان جوليان-، مجلّة الثّقافة**، الجزائر، منشورات وزارة الثّقافة الجزائريّة، السّنة العشرون، العددان١١٠-١١١، سبتمبر- ديسمبر (١٩٩٥)، (ص/٣٦).

٢-٤- مفهوم الولي:

يُشكِّل مفهوم «**الولي**» المنحدر من «الولاية» وجمعه «أولياء» الذي يقترن بموضوع التصوّف، أحد المفاهيم التي تحضُر بقوّة ضمن البحوث والدّراسات الأنثروبولوجيّة للباحثين الغربيّين، والذي يرد تحت مُسمّى **"Saint"**، بمعنى "القدّيس"، حيث تمّ توظيف هذا المفهوم بكثرة ولا سيما من لدن الأنثروبولوجيّين المنتمين للمدرستين الفرنسيّة والبريطانيّة، خلال مناقشة الإشكاليّات المرتبطة بالممارسة الصّوفيّة بوجه خاص، باعتبارها جزءًا لا يتجزّأ من الحقل الدّيني في الفضاء العربي الذي مثّل مجال اهتمام هؤلاء الأنثروبولوجيّين، على اعتبار أنّ فترة احتلال البلدان العربيّة قد شهدت تضييقًا كبيرًا على أغلب التّنظيمات الدّينية ومن بينها التّنظيمات الصّوفيّة، نظرًا لما اضطلعت به هذه الأخيرة من أدوار محوريّة في تأطير المجتمع، وقد أدركت السّلطات الاستعماريّة خلال مرحلة مبكّرة من الاحتلال أهمية احتواء تلك التّنظيمات الصّوفيّة، من خلال تشجيع الدّراسات الإثنوغرافيّة حولها بغرض اختراقها وفهم بنيتها التّنظيميّة.

حيث جاء تركيز تلك الدّراسات الأنثروبولوجيّة على النّشاط الذي اضطلع به قادة تلك التّنظيمات الصّوفيّة المعروفين بشيوخ التصوّف، والذين تُطلِق عليهم تلك الدّراسات (الأولياء-les **Saints**)، "لأنّ العمل الذي يقوم به هؤلاء الرّجال وكل من يقتدي بآثارهم ليحملوا النّاس على الانصياع للأوامر، يعتبر بحق عملًا جبّارًا، ومن السّذاجة ألّا نعرف كيف نوظّفه لصالحنا"[٢٨]، ولذا فإنّ تتبّع نماذج من الكتابات الأنثروبولوجيّة التي جاءت ضمن مسار زمني تصاعدي، يُفضي إلى إعطائنا صورة واضحة بخصوص شيوع مفهوم "**Saint**" بمعنى "القدّيس" ضمن تلك الكتابات، بما يؤكّد على اقتناع هؤلاء الباحثين في الأنثروبولوجيا على اختلاف المدارس الأنثروبولوجيّة التي ينتمون إليها، بصواب فكرة اختيارهم لهذا المفهوم وجدوى توظيفه ليفي بالحمولة الدّلاليّة لمفهوم الولي ضمن لغة مجتمع الدّراسة، حيث يورد أحد الأنثروبولوجيّين المهتمّين بالمسألة الدّينية في المجتمعات العربيّة ما يدعّم هذا التوجّه، فحسب رأيه "عندما يريد المسلمون وصف أحد بالقداسة، فإنّهم يفضّلون استعمال كلمة ولي الذي يأخذ معنى القريب من اللّه"[٢٩].

إنّ حضور مفهوم "القدّيس"، كمرادف لمفهوم الولي في الكتابات الأنثروبولوجيّة الغربيّة منذ وقت مبكّر[٣٠]، ما لبث يأخذ سنده المعنوي بفعل كتابات بعض أقطاب

(28) Lucas, Philipe, et Vatin, Jean-Claude, **L'Algérie des anthropologues**, Paris, François Maspero, (1975), (P/100).

(29) -Doutté, Edmond, **Les Marabouts-Notes sur L'islam Maghrébin**- Paris, Ernest- Leroux, (1900),(P/28).

(٣٠) منها على سبيل المثال لا الحصر كتاب (دوتي-Doutté) المُشار إليه الذي طُبع سنة ١٩٠٠.

الأنثروبولوجيا، ويأتي على رأسهم الأنثروبولوجي البريطاني الشّهير **(غيلنر-Gellner)**، حيث أضحت دراسته التي جاءت بعنوان «**Saints of the Atlas**»[٣١]، مرجعًا لكثير من الباحثين المعاصرين في مجال الأنثروبولوجيا الدّينيّة، وهي دراسة كان لها صدى واسع في جعل مفهوم **"Saints"** الذي اعتمده عبر كامل عناصر دراسته للدّلالة على الولي والأولياء، يعرف رواجًا وانتشارًا في أغلب الكتابات الأنثروبولوجيّة الغربيّة، خاصّة تلك النّاطقة باللّغة الإنجليزيّة.

غير أنّ تلك البحوث والدّراسات الأنثروبولوجيّة لا تذهب إلى التّمييز بين أصناف الأولياء ولا مراتبهم ولا المُسمّيات المتعلّقة بسُلَّم الارتقاء إلى درجة الولاية، من خلال انتقاء عبارات وتسميات موحية بذلك، بل تجمعُهم ضمن لفظ «Saint» دون تحليل، على اعتبار أنّ هذا الأخير يرتبط بالقداسة والتّقديس وينطوي على خلط يتعلّق بدمج جميع التّجارب الرّوحيّة تحت مُسمى واحد، والتي تحيل على دلالة القدّيس، في حين أنّ مفهوم «الولي» المتداول ضمن اللّهجات الشّفويّة المحلّية الشّعبيّة أي اللّغة الدّارجة وكذا في اللّغة العالمة في الفضاء العربي، ينطوي على تمييز بين أنواع تلك التّجارب الرّوحيّة.

ولعلّ ما تنبغي الإشارة إليه أنّ مفهوم «الولي» يحوز على تمثّلات روحيّة قائمة بذاتها، لا تنفصل عن سياق الرّؤى والممارسات الدّينيّة في بُعدِها الصّوفي، إذ يتميّز هذا المفهوم أيضًا بتنوُّع مضامينه ودلالاته الظّاهرة وكذا تشعّب إيحاءاته الرّمزيّة، كما يحوز على بنية مفهوميّة تتأسّس على تمثّلات وتصوّرات ذات صلة بفضاءات سوسيوثقافيّة خاصّة بممارسي التصوّف، تخضع لمحدّدات الخاصّة والعامّة من النّاس في صلتهم بموضوع الولاية الذي تحكمه المسافة المعنويّة، وقد استفاضت المعاجم الصّوفيّة المتخصّصة في هذا المفهوم برصد العناصر النّاظمة لبنيته وشرح حمولته الدّلاليّة، بما ينسجم مع المنظور الصّوفي تمثّلًا وممارسة[٣٢].

٣-٤- مفهوم جمعيّات المجتمع المدني:

يُعتبر مفهوم جمعيّات المجتمع المدني من ضمن المفاهيم التي وردت هي الأخرى بشكل مثير للانتباه في البحوث والدّراسات الأنثروبولوجيّة الغربيّة حول المجتمع العربي، والذي يُقصد منه تلك التّنظيمات الاجتماعيّة المحلّية المعروفة بمسمّيات مختلفة تبعًا لخصوصيّة كل منطقة عربيّة[٣٣]، حيث إنّ

(31) E, **Saints of the Atlas**, Chicago, The University of Chicago Press, (1969). Gellner,-

(٣٢) انظر التّفصيل الدّقيق والشّرح المستفيض لمفهومي الولاية والولي ضمن المعجم المتخصّص الآتي:
- أبو خزام، أنور فؤاد، معجم المصطلحات الصّوفيّة، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، ط١، (١٩٩٣)، (ص/١٨٨-١٨٩).

(٣٣) للاطّلاع على نماذج من تسميات التّنظيمات الاجتماعيّة المحليّة، انظر: - أنجلس روك، ماريا، (المرجع السّابق)، (ص/١٠٠).

تلك البحوث والدّراسات الأنثروبولوجيّة قلّما تستعمل المفاهيم المحليّة، بل تستعيض عنها بمفهوم جمعيّات المجتمع المدني على غرار ما هو موجود في البيئات الغربيّة، وهو ما يُعدُّ بهذا المعنى بمثابة إسقاط لمفاهيم مُستلّة من نسق سوسيو-ثقافي غربي مغاير للنّسق السّائد في المجتمعات العربيّة، التي توحي بدلالات تعكس مسارًا سياسيًّا واجتماعيًّا خاصًّا بالفضاء الغربي، والذي أفضى إلى ميلاد جمعيّات المجتمع المدني في أوربا، وهي جمعيّات تخضع لإطار تنظيمي وقانوني واضح المعالم جاء كنتيجة لهذا المسار، في حين أنّ المجتمع المدني كمفهوم عام تنضوي تحته جملة من المفاهيم الجزئيّة، من ضمنها جمعيّات المجتمع المدني يُعدُّ «من المفاهيم التي دأبت التّحاليل المعاصرة على استعمالها بكلّ دلالاته السياسيّة والتّاريخيّة المعروفة، وقد حظي هذا المفهوم بالعديد من التّعريفات المتباينة جوهرًا ومضمونًا»[٣٤].

فلهذا المفهوم امتدادات ترجع إلى الفكر الأوربّي الحديث، بفعل مجموعة من الاعتبارات التّاريخيّة والسياسيّة، إذ جاء كنتيجة وكثمرة للتغيّر الحاصل على مستوى أنماط الأنظمة السّائدة في أوربا، من أنظمة إقطاعيّة مستبدّة إلى أنظمة جمهوريّة مُنتخبة، وقد أسهمت المعطيات الجديدة بعد الثّورة الفرنسيّة بما حملته من تحوّلات عميقة في شتّى المجالات، بقسط لا يُستهان به في رسم المعالم وتعبيد الطّريق نحو ترسيخ مفهوم المجتمع المدني، والانتقال به من حيز التصوّرات النّظريّة إلى حيز الممارسة على أرض الواقع، حيث ظهرت بعد الثّورة الفرنسيّة عدّة مفاهيم «صارت كمعالم الطّريق للمجتمع المدني»[٣٥]، وقد تجسّد المجتمع المدني على أرض الواقع في القوى المُمثلة للفئات والشّرائح الاجتماعيّة المستقلّة عن السّلطة، والمهيكلة ضمن جمعيّات ومنظّمات مدنيّة لخدمة المشاريع والتوجّهات الخاصّة بهذه القوى الاجتماعيّة في مقابل قوى السّلطة، وقد بات أمرًا معروفًا أنّ المجتمع المدني قرين الفكر الغربي، ومع هذا فقد خضع لسيرورة تطوّر تاريخي، كانت ذات تعبيرات واستخدامات ليس لها مضمون موحّد، إنّها تعني في كل مرّة شيئًا مختلفًا، لأنّها تأتي في سياق متغيّر بنيويًّا وتاريخيًّا يولّد حاجات جديدة وأسئلة جديدة يجيب عنها المفهوم[٣٦].

ولعلّ من ضمن الأسباب الجوهريّة التي تقف وراء سوء استخدام مفهوم جمعيّات المجتمع المدني الذي وُظّف للدّلالة على التّنظيمات الاجتماعيّة المحلّية، كونها من ضمن المفاهيم الغربيّة التي تمّ إدراجها في الخطابات الأنثروبولوجيّة الغربيّة حول

(٣٤) سليمان، الرّياشي وآخرون، **الأزمة الجزائرية- الخلفيّات السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والثقافيّة**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، (١٩٩٩)، (ص/٢٣٩).

(٣٥) أبو بلال، عبد الله الحامد، **ثلاثيّة المجتمع المدني**، بيروت، الدّار العربيّة للعلوم، (٢٠٠٤)، (ص/ ١٨).

(٣٦) الصبيحي، أحمد شكر، **مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، (٢٠٠٠)، (ص/١٧).

المجتمع العربي، إنّما تكمن في عدم الانسجام بين التصوّرات النظريّة للمفهوم من حيث سياقاته ومرجعيّاته الفكريّة والأيديولوجيّة، والواقع السّياسي والاجتماعي والثّقافي العربي الحاضن لشكل مُغاير من الجمعيّات الذي يبدو ظاهريًّا مشابهًا لجمعيّات المجتمع المدني الغربي، ممّا أدّى إلى وقوع التباس في معاني المفهوم، أوقعت الباحثين عند تعاملهم معه في صعوبات عدّة، لأنّ التّنظيمات الاجتماعيّة المحلّية لها خصوصيّاتها التّنظيميّة المميّزة لها، فهي «إحدى المُميِّزات الثّقافيّة الرّئيسيّة للعمل التّشاركي»[٣٧]، التي تشتهر بعراقتها، فهي تضرب بجذورها في عمق البنية الثّقافيّة والاجتماعيّة للمجتمعات العربيّة بأبعادها التّاريخيّة والدّينيّة، وهي بالإضافة إلى ذلك عبارة عن تنظيم اجتماعي ذكوري بامتياز، حيث تخضع لجملة من القوانين العرفيّة المتوارثة، وتعمل على تأطير المجتمع في مختلف الجوانب[٣٨]، باعتبارها «السّلطة الوحيدة لدشرة أو قرية»[٣٩].

٥. إشكاليّة إعادة النّظر في المفاهيم التي طالها الخلل في الدّراسات الأنثروبولوجيّة الغربيّة:

تضعنا عمليّة استعراض بعض النّماذج من المفاهيم ضمن الدّراسات الأنثروبولوجيّة الغربيّة حول المجتمعات العربيّة ضمن صلب سؤال إشكاليّ: يتعلّق في المقام الأوّل بكيفيّة تقديم مقترحات عمليّة وموضوعيّة بغية إعادة النّظر في هذا التّراث الأنثروبولوجي الغربي؛ وبوجه خاص ما تعلّق بعدد من المفاهيم المفتاحيّة التي طالها الخلل ضمن عمليّة التّوظيف، ويبدو أنّ من ضمن المقترحات الموضوعيّة التي يمكن تجسيدها إذا توفّرت الإرادة الأكاديميّة لدى الباحثين العرب المنتمين إلى حقل الدّراسات الأنثروبولوجيّة، هي تلك المقترحات التي تقوم على حصر شامل للمفاهيم الأكثر تداولًا وحضورًا ضمن الدّراسات الأنثروبولوجيّة الغربيّة حول المجتمعات العربيّة في مرحلة أولى، ثم القيام بجهد معرفيّ إضافي؛ يتمثّل في تفعيل عمليّة التّرجمة إلى اللّغات التي كُتبت بها تلك المفاهيم المفتاحيّة، وهي في الغالب لا تخرج عن اللّغتين الإنجليزيّة والفرنسيّة؛ وذلك بإدراجها في شكل معاجم مُتخصّصة.

إنّ الحديث عن أهمية تفعيل التّرجمة بغرض تصويب المفاهيم التي طالها الخلل في الدّراسات الأنثروبولوجيّة الغربيّة، من خلال

(٣٧) أنجلس روك، ماريا، (المرجع السّابق)، (ص/١٠٠).

(٣٨) يمكن الاطّلاع على أطروحة الدّكتوراه في الأنثروبولوجيا المنشورة لـ"**Mahé Alain**"، والتي يشرح عبرها بالتفصيل نموذج من التّنظيمات الاجتماعيّة المحلّيّة العريقة في الجزائر، المُسمّى «**تاجماعت**»، إبّان مرحلة الاحتلال الفرنسي للجزائر، انظر:

-Mahé, Alain, **Histoire de la Grande Kabylie -Anthropologie historique du lien social dans les Communautés villageoises-,** Paris, Editions Bouchene, (2006), (p/177-178).

(٣٩) أنجلس روك، ماريا، (المرجع السّابق)، (ص/١٠٠).

إنجاز معاجم متخصّصة، ليست مجرّد نقل حرفيّ لما هو موجود عندنا من مفاهيم إلى لغة الآخر، أي من اللّغة المترجمة إلى اللّغة المترجَم إليها، بل إنّ هذه العمليّة أعمق بكثير، خاصّة حين يتعلق الأمر بالمفاهيم المفتاحيّة في الأنثروبولوجيا، حيث بات المعيار اللّغوي شغل الباحثين الشّاغل في الدّراسات التّرجميّة التي احتّلت فيها مسألة المفاهيم الدّرجة الأولى من اهتمامهم، لأنّ «التصوّر النّظري والمنهاجي يُوجِبُ حين ترجمة مفهوم من المفاهيم إمعان النّظر، قبل التّرجمة، والتأمّل في الأبعاد والنّتائج المؤدّية إليها في الثّقافة الخاصّة حتى يمكن أن يَتَلاءَمَ ما يُترجم مع تلك الثقافة، ويجد سندًا له فيه حتى يشيع وينتشر ويؤدّي وظائفه الثقافيّة والعلميّة والوصفيّة والتأويليّة والعمليّة»(٤٠).

وممّا لا شكّ فيه أنّ المفاهيم ذات الصّلة بالممارسات الثقافيّة لجميع المجتمعات الإنسانيّة دون استثناء -بغضّ النّظر عن مسألة تطوُّرِها أو تخلّفها- تحوز على حمولة رمزيّة ذات دلالات ومعانٍ متشعّبة، وبالتّالي فإنّ هذه الأخيرة لا يمكن فهمها إلّا ضمن سياق النّسق السّوسيوثقافي المُنتِج لها، ولذا فإنّ التّعبير عن تلك المفاهيم من خلال توظيفها وكذا نقلها إلى لغة الباحث الدّارس للمجتمعات الغربية عن نسقه السّوسيو-ثقافي، يجب أن تتم في أغلب الأحيان من وجهة نظر الفاعلين وليس من وجهة نظر الباحث، أي كيف يتمثّل الفاعلون لممارساتهم؟ وكيف يُعبّرون عنها؟، إذ إنّه من غير المنطقي أن نُحدِث قطائع إبستيمولوجيّة أو حواجز فاصلة بين اللّغة من جهة، وثقافة مُتكلِّميها وممارساتهم المادّية واللّامادية بما تنطوي عليه من تمثّلات ورؤى وأفكار من جهة ثانية.

إنّ ترجمة المفاهيم في العلوم الاجتماعيّة بشكل عام والأنثروبولوجيا على وجه الخصوص ينبغي أن تتم بحذر، لأنّ هذه المفاهيم قد نشأت ضمن مناخات سوسيو-ثقافية وتاريخيّة مغايرة للمناخات السّوسيو-ثقافيّة التي تُنقل وتُترجم إليها، بحيث تعكس تصوّرات ومفاهيم المجتمع والبيئة الحضاريّة الأصليّة لها، بما تنطوي عليه من مرتكزات تاريخيّة ورؤى نفسيّة واجتماعيّة، وقد أجمع كثير من الدارسين أنّ للمفاهيم هويّة ثقافية واجتماعيّة وتاريخيّة ولسانيّة، وهذه الخاصّية تنسحب على جميع المفاهيم ضمن عائلة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، ووفق هذا المنحى الآنف الذّكر فلن يكون من المجدي خلال عملية التّرجمة إغفال أثر الهويّة التي ترتكز عليها المفاهيم المترجمة، ولذا فإنّ العمليّة المنوطة بالمترجم في نقل تلك المفاهيم قد تصطدم ببعض المزالق في هذا الشّأن، بالرغم مما يتوفّر للمترجم من آليات وإمكانيّات معرفيّة ولغويّة، ممّا يجعل عمليّة التّرجمة للمفاهيم صعبة التحقّق على الوجه الأتمّ، وهذا في حالة ما تمّ إغفال الإلمام بالدّلالات والأبعاد الهوياتيّة التي نشأت

(٤٠) مفتاح، محمّد، **المفاهيم المعالم- نحو تأويل واقعي-**، بيروت، المركز الثّقافي العربي، (١٩٩٩)، (ص/١٥).

ضمنها هذه المفاهيم، وهو الأمر الذي قد يخل بالمعاني الحقيقية للمفاهيم المترجمة، إذ إنّ عمليّة التّرجمة "...كثيرًا ما تخضع للحظّ فتصيب فتكون رمية من غير رامٍ، وتخطئ أحيانًا كثيرة فيؤدّي الخطأ إلى نتائج وخيمة في المجال العلمي والثّقافي والسّياسي"[٤١].

خاتمة:

يبدو من الأهميّة الملحّة ونحن نُنهي هذا البحث الذي جاء بعنوان: إشكاليّة توظيف المفاهيم الأنثروبولوجيّة في دراسة المجتمعات العربيّة، من خلال قراءة في نماذج من المفاهيم الواردة ضمن الدّراسات حول المجتمعات العربيّة، أن نخلُص إلى بعض النّقاط التي نعتبرها بمثابة نتائج أوّليّة، نرى إمكانيّة استعراضها على النّحو الآتي:

- إذا كانت البحوث الأنثروبولوجيّة التي أنجزها الباحثون الغربيّون حول المجتمعات العربيّة قد عُرفت برؤيتها الأحاديّة الجانب، لأنّها كانت محكومة بنزعة التّمركز العرقي، فإنّ هذا لا يُقلّل من قيمتها المعرفيّة، كونها وثّقت للحياة الاجتماعيّة والثّقافيّة للمجتمعات العربيّة، وهو ما يُوفّر للباحثين المحلّيين صورة عن مجتمعاتنا من منظور الآخر المُغاير، يمكن استثمارها وفق رؤية نقديّة لإثراء رصيد معارفنا الأنثروبولوجيّة حول عدد من القضايا المتّصلة بالتّراث الثّقافي والاجتماعي لمجتمعنا العربي.

- لعلّ من ضمن المزالق والمطبّات التي يمكن تسجيلها على أغلب الدّراسات والبحوث الأنثروبولوجيّة التي أنجزها الباحثون الغربيّون حول المجتمعات العربيّة: هو وقوعها في فخّ الإسقاطات التعسّفيّة للمفاهيم، دون الأخذ بعين الاعتبار مسألة ملاءمتها في التّعبير عن الحمولة الدّلاليّة المقصودة خلال عمليّة التّوظيف، أو مراعاة مدى تماشي تلك المفاهيم مع السّياقات السّوسيو- ثقافيّة للمجتمع المحلّي موضوع الدّراسة.

- من الضّروري التّعامل مع المقترحات المتعلّقة بإعادة النّظر في المفاهيم الواردة ضمن الدّراسات الأنثروبولوجيّة الغربيّة حول المجتمع العربي بشيء من الحذر والتريّث، وعدم إطلاق الأحكام المتسرّعة: حول النّتائج التي يُمكن أن تُضفي إليها تلك المقترحات المُشار إليها، بخصوص بعض جوانب الإضافة المُحقّقة، وما تُتيحُه من رؤى جديدة في إثراء التصوّرات المرتبطة بتلك المفاهيم.

البيبليوغرافيا:

أ- العربية:

١- أبو بلال، عبد الله الحامد، ثلاثيّة المجتمع المدني، بيروت، الدّار العربيّة للعلوم، (٢٠٠٤).

٢- أبو خزام، أنور فؤاد، معجم المصطلحات الصّوفيّة، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، ط١، (١٩٩٣).

(٤١) مفتاح، محمّد، (المرجع السّابق)، (ص/١٥).

٣- أنجلس روك، ماريا، أنثروبولوجيّة الحياة اليوميّة في المتوسّط، ترجمة حسن بن منصور، الجزائر، دار زرياب للنّشر، (٢٠٠٥).

٤- أوجيه، مارك، مهنة الأنثروبولوجي-المعنى والحريّة-، ترجمة محمّد الجويلي، بيروت، الدّار العربيّة للعلوم ناشرون، ط١، (٢٠١٠).

٥- أوجيه، مارك، وكولاين، جون بول، الأنثروبولوجيا، ترجمة جورج كتّورة، بيروت، دار الكتاب الجديدة المتّحدة، (٢٠٠٨).

٦- إيرني، بيار، إثنولوجيا التّربية، ترجمة عدنان الأمين، بيروت، معهد الإنماء العربي، (١٩٩٢).

٧- بوطالب، إبراهيم، البحث الكولونيالي حول المجتمع المغاربي في الفترة الاستعماريّة، ضمن سلسلة ندوات ومناظرات رقم ١٤، بعنوان «البحث في تاريخ المغرب -حصيلة وتقويم-»، المغرب، منشورات كلّية الآداب والعلوم الإنسانيّة بالرّباط، (١٩٨٨).

٨- باقادر، أبو بكر أحمد، الدّراسات الأنثروبولوجيّة في التّرجمات العربيّة، ضمن كتاب ندوة «ترجمة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة في العالم العربي المعاصر»، تحت إشراف ريشار جاكمون، المغرب، منشورات مؤسّسة الملك عبد العزيز للدّراسات الإسلاميّة والعلوم الإنسانيّة بالدّار البيضاء، (٢٠٠٨).

٩- بيرك، جاك، في مدلول القبيلة بشمال إفريقيا، ضمن كتاب الأنثروبولوجيا والتّاريخ حالة المغرب العربي، ترجمة عبد الأحد السّبتي وعبد اللّطيف الفلق، الدّار البيضاء، دار توبقال للنّشر، ط٢، (٢٠٠٧).

١٠- لكلرك، جيرار، الأنثروبولوجيا والاستعمار، ترجمة جورج كتّورة، بيروت، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، (١٩٩٠).

١١- الجويلي، محمّد الهادي، مجتمعات للذّاكرة مجتمعات للنّسيان، تونس، سراس للنّشر، (١٩٩٤).

١٢- معتوق، جمال، علم الاجتماع في الجزائر-من النّشأة إلى يومنا هذا-، الجزائر، منشورات دحلب، (٢٠٠٦).

١٣- مفتاح، محمّد، المفاهيم المعالم -نحو تأويل واقعي-، بيروت، المركز الثّقافي العربي، (١٩٩٩).

١٤- منديب، عبد الغني، الدّين والمجتمع -دراسة سوسيولوجيّة للتديّن بالمغرب-، الدّار البيضاء، منشورات إفريقيا الشّرق، (٢٠٠٦).

١٥- سليمان، الرّياشي وآخرون، الأزمة الجزائرية -الخلفيّات السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والثقافيّة-، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، (١٩٩٩).

١٦- الصبيحي، أحمد شكر، مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، (٢٠٠٠).

١٧- ولد خليفة، محمّد العربي، بيرك المفكّر والإنسان -من فرندة إلى سان جوليان-، مجلّة

الثّقافة، الجزائر، منشورات وزارة الثّقافة الجزائريّة، السّنة العشرون، العددان١١٠-١١١، سبتمبر-ديسمبر، (١٩٩٥).

ب- الأجنبية:

18- Auzias, Jean-Marie, **L'anthropologie Contemporaine,** Paris, Puf, (1976).

19- Doutté, Edmond, **Les Marabouts-Notes sur L'islam Maghrébin-** Paris, Ernest- Leroux, (1900).

E, **Saints of the Atlas,** Chicago, The University of Chicago Press, Gellner, (1969).

21- Lucas, Philipe, et Vatin, Jean-Claude, **L'Algérie des anthropologues,** Paris, François Maspero, (1975).

22- Mahé, Alain, **Histoire de la Grande Kabylie –Anthropologie historique du lien**

Social dans les Communautés villageoises-, Paris, Editions Bouchene, (2006).

23 - Pierre, Bonte, et Michel, Izard, **Dictionnaire de l'ethnologie et de 'anthropologie**, Paris, puf, (2002).

الدراسات والأبحاث | Research Papers

التأسيس المقاصدي للمشترك الإنساني

The Maqasidi-foundationsfor a common humanity

Shared Humanity as a Principle of Maqāṣid

وائل الحارثي | Wael Alharthi [1]

(١) أستاذ أصول الفقه المساعد بكلية الشريعة بجامعة أم القرى، بمكة المكرمة.
الإيميل: wshh77@hotmail.com

ملخص البحث:

يحاول هذا البحث المساهمة في تأصيل مفهوم (المشترك الإنساني) وهو مفهوم عالمي يتقاطع مع بعض المفاهيم الإسلامية الأصيلة، والمندرجة ضمن علم مقاصد الشريعة.

حيث أبان البحث عن أهم المفاهيم والمصادر والأصول الشرعية التي تؤسس هذا المفهوم في الرؤية الإسلامية.

كما حاول البحث تقديم أطروحة لإدماج مفهوم (المشترك الإنساني) ضمن منظومة مقاصد الشريعة، من خلال الكشف عن المداخل المقاصدية لمشروعية أصل المشترك الإنساني، وكيف يمكن أن يؤثر في نظرية الاجتهاد المقاصدي.

الكلمات المفتاحية: المشترك الإنساني، مقاصد الشريعة، الأخلاق العالمية، نظرية المقاصد.

Abstract:

This paper explores the concept of “shared humanity”, a global concept that overlaps with some fundamental Islāmic principles that are essential to Maqāṣid al-Sharīʿah.

This paper expounds on the most important principles of the Sharīʿah that underpin this concept from an Islāmic perspective.

It lays out a proposal to incorporate the concept of “shared humanity” into the framework of Maqāṣid al-Sharīʿah, while exploring the principles of Maqāṣid that lay the foundation for it. It further explores how this concept can influence Maqāṣid-driven legal reasoning (ijtihād).

Keywords: shared humanity, objectives of the Sharīʿah, Maqāṣid al-Sharīʿah, universal principles, Maqāṣid Theory, ijtihād.

مقدمة

لا زالت كثير من المفاهيم المتداولة في الخطاب الثقافي العالمي لم تأخذ حقها من النظر والبحث والتأصيل والمراجعة في الخطاب الإسلامي، خاصة تلك المفاهيم والمعاني ذات الجذور العميقة والمتأصلة في نصوص الوحي.

ولعل مفهوم المشترك الإنساني من تلك المفاهيم كثيرة التداول، التي لاقت رواجًا وقبولًا لدى مختلف العقلاء والمنظرين والمفكرين في شتى الخطابات الثقافية، حتى تداعى المنظّرون لتقريرها وترويجها وتأصيلها.

ومن هذا المنطلق وهو تأصيل المعاني الإنسانية المشتركة تأتي هذه المقاربة المقاصدية التي تظهر شيئًا من كمالات شريعة الإسلام ومدى استيعابه لمحامد ومكارم المعاني والأخلاق والأفكار والتصورات، وأنه أينما كان الخير والصلاح فثمَّ شرع الله.

ولما كانت خاصية المقاربة المقاصدية هي الاستناد للكليات العقلية والفطرة السليمة والوحي الصحيح =كانت هي أجدر المناهج لبيان أصالة المفاهيم الإنسانية التي يجتمع عليها العقلاء. ولذلك كان القرآن الحكيم هو المصدر الأول لتأصيل المقاصد الإنسانية المشتركة التي تؤسس لمفهوم المشترك الإنساني، يقول الشاطبي (ت: ٧٩٠هـ): «إن الكتاب قد تقرر أنه كُلّية الشريعة، وعمدة الملة، وينبوع الحكمة، وآية الرسالة، ونور الأبصار والبصائر، وأنه لا طريق إلى الله سواه، ولا نجاة بغيره، ولا تمسك بشيء يخالفه، وهذا كله لا يحتاج إلى تقرير واستدلال عليه؛ لأنه معلوم من دين الأمة»[٢].

ومن جهة أخرى؛ فإن البحث في المشتركات الإنسانية يقع في دائرة خصائص رسالة الإسلام لأنها رسالة عالمية، للبشرية جمعاء، لأصل نوع "الإنسان" ذلك المخلوق الذي اختصه الله بالإنعام والتفضيل والتكريم: ﴿*وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴿٧٠﴾﴾ [الإسراء،٧٠]، لذلك كانت الرسالة الإسلامية رحمة للعالمين: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿١٠٧﴾﴾ [الأنبياء،١٠٧].

ولا شك أن هذه الخصائص-التكريم والتفضيل والرحمة، وغيرها- لها مستلزمات ومقتضيات ولوازم، منها الاشتغال على المعاني التي تحقق عالمية هذه الرسالة الإسلامية وتُبِين عن رحمتها بالتواصل والتشارك مع البشر كافة الموافقين منهم والمخالفين.

***

(٢) الموافقات (٤/ ١٤٤)، بتحقيق: مشهور حسن سلمان.

وجريًا على سنن النَّهج الأكاديمي قُسّمت الدراسة على مبحثين وعدة مطالب؛ على النحو الآتي:

المبحث الأول: المشترك الإنساني؛ المفهوم والأصول ومصادر الاشتراك.

ويتضمن ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مفهوم المشترك الإنساني.

المطلب الثاني: أصول المشترك الإنساني في نصوص الوحي.

المطلب الثالث: مصادر وعوامل الاشتراك الإنساني.

المبحث الثاني: التأسيس المقاصدي والمشترك الإنساني.

ويشمل ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: خصائص ومميزات التأسيس المقاصدي للمشترك الإنساني.

المطلب الثاني: المداخل المقاصدية لمشروعية المشترك الإنساني.

المطلب الثالث: التنظير المقاصدي والمشترك الإنساني.

***

المبحث الأول
المشترك الإنساني؛ المفهوم والأصول ومصادر الاشتراك.

المطلب الأول:
مفهوم المشترك الإنساني

يمكن مراجعة مفهوم (المشترك الإنساني) باعتبارين:

الأول: باعتبار مفرداته، حيث يمكن النظر لمفهومي الاشتراك، والإنسان.

فالاشتراك لغة من مادة «(شَرَكَ) الشين والراء والكاف أصلان، أحدهما يدل على مقارنة وخلاف انفراد، والآخر يدل على امتداد واستقامة.

فالأول الشركة، وهو أن يكون الشيء بين اثنين لا ينفرد به أحدهما. ويقال: شاركت فلانًا في الشيء، إذا صرت شريكه. وأشركت فلانًا، إذا جعلته شريكًا لك. قال الله جل ثناؤه في قصة موسى: ﴿وَأَشْرِكْهُ فِيٓ أَمْرِي ۝٣٢﴾ [طه: ٣٢]. ويقال في الدعاء: اللهم أشركنا في دعاء المؤمنين، أي اجعلنا لهم شركاء في ذلك، وشركت الرجل في الأمر أشركه.

وأما الأصل الآخر فالشرك: لقم الطريق، وهو شراكه أيضًا. وشراك النعل مشبه بهذا. ومنه شرك الصائد، سمي بذلك لامتداده»[٣].

(٣) مقاييس اللغة، لابن فارس (٣/ ٢٦٥).

وذكر ابن منظور في (لسان العرب) أن: «الشركة والشركة سواء: مخالطة الشريكين. يقال: اشتركنا بمعنى تشاركنا، وقد اشترك الرجلان وتشاركا وشارك أحدهما الآخر...

وطريق مشترك: يستوي فيه الناس. واسم مشترك: تشترك فيه معانٍ كثيرة كالعين ونحوها فإنه يجمع معاني كثيرة»[٤].

والمشترك في هذا المقام يفارق المعنى الشائع في المعاجم والمراجع التراثية التي تخصّ لفظ المشترك بـ(المشترك اللفظي)، وعامة التعريفات المذكورة في ذلك السياق لا علاقة لها بالمعنى الاصطلاحي المعاصر.

ووصف (الاشتراك) في التركيب الاصطلاحي لمفهوم (المشترك الإنساني) هو وصف لنوع العلاقة وطبيعة وظيفتها.

***

أما مفهوم (الإنسان) في السياق اللغوي؛ فإنه ينتهي إلى خاصية **الاستئناس** التي تقتضي الاجتماع والتقارب مع كل مألوف، يقول ابن فارس في (مقاييس اللغة): «(أنس) الهمزة والنون والسين أصل واحد، وهو ظهور الشيء، وكل شيء خالف طريقة التوحش. قالوا: الإنس خلاف الجن، وسموا لظهورهم...»[٥].

وذكر الرّاغب الأصفهاني (ت: ٥٠٢هـ) في (مفرداته) مؤكدًا على خاصية الاجتماع/الاشتراك في مفهوم الإنسان: «الإنس: خلاف الجن، والأُنس: خلاف النفور، والإنسيّ منسوب إلى الإنس يقال ذلك لمن كثر أنسه، ولكلّ ما يؤنس به...

والإنسيّ من كل شيء: ما يلي الإنسان، والوحشيّ: ما يلي الجانب الآخر له.

والإنسان قيل: سمّي بذلك لأنه خلق خلقة لا قوام له إلا بإنس بعضهم ببعض، ولهذا قيل:

الإنسان مدنيّ بالطبع، من حيث لا قوام لبعضهم إلا ببعض، ولا يمكنه أن يقوم بجميع أسبابه، وقيل: سمّي بذلك لأنه يأنس بكلّ ما يألفه»[٦].

وهذا المعنى اللغوي الذي تواضع الناس عليه يؤسس حتى على المستوى اللغوي للمشترك الإنساني باعتبار أن الإنسان هو الكائن المتميّز بالأنس، أي الكائن الاجتماعي المدني بطبعه، ومقتضى ذلك هو أصالة خاصية التعامل الأنيس أو المؤنس مع الآخرين بالمودة والتفاهم والتوافق وسواها من مقومات الأُنْس.

ووصف (الإنساني) في التركيب الاصطلاحي لمفهوم (المشترك الإنساني) هو وصف لمصدر العلاقة ومجال اشتغالها/ أو موضوع علمها وعملها.

***

(٤) لسان العرب (١٠/ ٤٤٩).

(٥) مقاييس اللغة، لابن فارس (١/ ١٤٥).

(٦) المفردات في غريب القرآن، للراغب الأصفهاني (ص: ٩٤).

وبالمفهوم المركّب: قيل في بيان المراد بالمشترك الإنساني: إنها «القيم الإنسانية الموجودة في جوهر كل الأديان والحضارات والمدارس الفكرية، التي تلبّي حاجيات الإنسانية الفطرية من حيث هو إنسان»[٧].

فهي قيم ومبادئ عابرة للخصوصيات الثقافية للأمم، كإقامة العدل وإنصاف المظلوم وبغض الظلم، وكتحقيق الحرية وكرامة الإنسان، وكالحفاظ على النفس الإنسانية وتأمين حاجاتها المختلفة، إلى غيرها من القيم المشتركة الأخرى التي لا تختص بها أمة ولا حضارة ولا دين ولا ملة[٨].

وقيل: «مجموع القواسم المشتركة الكبرى التي تجمع بني الإنسان على اختلاف مرجعياتهم، وتتمثل هذه القواسم في الخلقة الآدمية والأرض والحياة والمصلحة والقيم الأخلاقية والمبادئ العامة»[٩].

ويمكن القول بأن **المشترك الإنساني: هو مجموع الأفكار-التصورات، المبادئ، المفاهيم- والسلوكيات التي يتفق أو يتوافق ويتواطأ الناس -كلّهم أو جُلّهم إلا ما شذَّ- على القول بها فطرة وعقلًا واجتماعًا، وما يترتب عليها من حقوق وواجبات.**

فالمرجعية المشتركة المكونة من ثلاثة مصادر هي المرجعية المؤثرة في تشكيل المفهوم المشترك (للمشترك الإنساني) وهي:

الفطرة، والعقل الصحيح، والمصلحة الاجتماعية التي يجتمع الناس عليها لتدبير شؤونهم واختلافهم.

وهذه المرجعية تثبت أنَّ ثمة مُشتركًا ومؤتلفًا بين الناس يجدر بهم التمسك به من أجل تحقيق مطلب التعايش والسِّلم المجتمعي، الذي يكفل الحقوق والحريات الفردية والفكرية التي تضمن الحدّ المناسب من العلاقات الإنسانية، مع احترام حدود الاختلاف والخصوصيات الهوياتية الدينية والفكرية والاجتماعية التي يتطلبها مبدأ التعددية والتنوّع والاختلاف الذي قدّره الخالق جل وعلا كما في قوله تعالى ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [هود: ١١٨].

ومن جهة أخرى، يجدر التأكيد على أن مطلب المشترك الإنساني لا يقضي على الخصوصيات الثقافية.

***

- **مستويات الاشتراك الإنساني،** تظهر في ثلاثة أسس:

– **الاشتراك في الخلق والوجود**، كما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ﴾ [النساء،1]، وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ﴾ [الأنعام،98]، وقوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِى

(٧) النظر الشرعي في بناء الائتلاف وتدبير الاختلاف، محماد بن محمد رفيع (ص: ١٧).

(٨) انظر: المنهج القرآني في بناء المشترك الإنساني، محماد رفيع، مجلة إسلامية المعرفة، عدد (رقم: ٦٤).

(٩) المشترك الإنساني مدخلًا للتعايش الحضاري، أحمد الفرّاك، تقرير في شبكة ضياء https: //diae.net/50594/.

خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ﴾ [الأعراف،189]. وقوله: ﴿خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ﴾ [الزمر،6].

- **الاشتراك في القيم والمبادئ الكلية/ العليا.**
- **الاشتراك في المصالح الدنيوية، المادية والمعنوية.**

***

- **المشترك الإنساني والمفاهيم المقارِبة:**

يمكن الإشارة إلى أن مفهوم المشترك الإنساني قد تداوله العديد من الباحثين والمثقفين في أنساق مختلفة وبمصطلحات متعددة لكن بمعانٍ متقاربة في المضمون.

ومن تلك المصطلحات والمفاهيم: القيم المشتركة، أو المشترك الحضاري البشري، أو الإنسانية المشتركة، أو الأخلاق العالمية أو المشترك الأخلاقي[١٠].

***

المطلب الثاني: أصول المشترك الإنساني في نصوص الوحي.

اشتملت كثير من نصوص الوحيين على أصول ومعانٍ ومبادئ تنتهي إلى تقرير وتأكيد تلك المساحات المشتركة والمتجذّرة في أصل النوع الإنساني، التي لا يختلف عليها أحد.

ومن تلك الأصول المنصوصة:

- **أصل الوجود والخلق:** وهو أسّ الاشتراك حيث يشترك البشر في أصل الخلقة، حيث يقول الله تعالى: ﴿خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ﴾ [النساء: 1، الأعراف: 189]، وغيرها كما تقدّم.
- **أصل التكريم والتفضيل المشترك:** ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ [الإسراء، 70]، وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِيٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ۝٤﴾ [التين: 4].

قال القرطبي: «وإنما التكريم والتفضيل بالعقل»، وقال: «والصحيح الذي يُعوّل عليه أن التفضيل إنما كان بالعقل الذي هو عمدة التكيف، وبه يعرف الله، ويفهم كلامه»[١١].

وقال أبو بكر بن العربي عند تفسير قوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِيٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ۝٤﴾، قال: «ليس لله تعالى خلقٌ هو أحسن من الإنسان؛ فإن الله خلقه حيًّا، عالماً، قادرًا، مريدًا، متكلمًا، سميعًا، بصيرًا، مدبرًا، حكيمًا، وهذه صفات الرب»[١٢].

- **أصل التعارف الفكري:** ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ﴾ [الحجرات، 13].

(١٠) انظر: الأخلاق العالمية، محمد المطيري (ص: ٤٨)، أطروحة دكتوراه بجامعة الإمام محمد بن سعود، قسم الثقافة، غير منشورة.

(١١) تفسير القرطبي (٢٩٤/١٠).

(١٢) أحكام القرآن، لابن العربي (٤١٥/٤)، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، د.ت.

ويظهر هنا النداء الرباني بوصف الإنسانية ليشير إلى عموم توجيه الخطاب لأهل الإيمان وأتباع الأديان وغيرهم، وامتنّ الله بخلقهم متنوعين بوصفهم الإنساني لهدف مباشر وهو التعارف. ويلاحظ التنصيص على أصول الأوصاف التي تجمع أصل النوع الإنساني من حيث الفردية (ذكر وأنثى)، ومن حيث صورة الاجتماع الأولية (شعوبًا وقبائل) قبل طروء الخلاف، هذا الامتنان الرباني بهذا التنوع والاختلاف يفيد بأن من مقاصد الخلق أن يبقى الناس على هذا التنوع والاختلاف من أجل أن يتحقق الاحتياج والتعارف للتكامل في إعمار الأرض.

وليس المقصود في الآية هو مطلق التواصل أو تعامل الأمم بعضها مع بعض، وإنما تواصلها من أجل المعروف وأن تتعامل بالمعروف، بدليل ربط التعارف بالكرامة والتقوى[١٣].

ولازم التعارف: التأثير والتأثر، وأساسه التداخل والتقارب والاشتراك، والاختلاف والتنوع والتعدد سنّة وإلهية وقدرٌ كوني، ويبقى الإشكال في تدبيره وإدارته حتى يتحقق به التعارف والتكامل في مساحات المشترك الإنساني.

- **أصل التدافع الإنساني**: كما في قوله جلّ وعلا: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ﴾ [البقرة، 251]، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَٰجِدُ﴾ [الحج، 40].

(١٣) انظر: الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، طه عبد الرحمن (ص: ٢١).

يقول الراغب الأصفهاني «والدفع صرف الشيء من مكان إلى مكان، أو عن حالة إلى حالة»[١٤].

ومفردة (التدافع) تحمل معنى المفاعلة والتحفيز والتفاعل والتنافس والتنوّع والتعدّدية، بل وحتى بالتعاون والتكامل، وهي لا تحمل -بالضّرورة- معنى التدافع المادّي بالقتال، بل تحمل كلّ أنواع المقابلة والمعارضة بين مختلف الثنائيات الفكرية أو الثقافية أو السّياسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية، وتصحيح الاختلالات بين المختلفين من أجل تحقيق التوازن والعدل والأصلح.

لذلك فإن الحمولة الدلالية لمفهوم التدافع تتضمن المستوى التفاعلي الإيجابي بين المختلفين، بما يسهم في إعادة بناء فاعلية الإنسان في الاتجاه الأصلح أو الأقل مفسدة.

ولعل أطروحة التدافع الإنساني تصلح بديلًا من أطروحات الصراع المتطرف، بما تحمله من مضامين التنافس والتزاحم من أجل تأخير خيارات الاقتتال والصراع الذي يعود بالهلاك على الإنسانية. ويؤكد هذا المعنى وهو تقديم العدل والإحسان مع المخالفين لتحقيق حد من التعايش السّلمي= قوله تعالى: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْ﴾ [الممتحنة،٨].

بل نصّ التوجيه الرباني بأن يكون الدفع

(١٤) تفسير الراغب الأصفهاني (٥١٣/١).

بالحسنى، يقول الله تعالى: ﴿ٱدۡفَعۡ بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ ٱلسَّيِّئَةَۚ﴾ [المؤمنون،٩٦]، ﴿ٱدۡفَعۡ بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِي بَيۡنَكَ وَبَيۡنَهُۥ عَدَٰوَةٞ كَأَنَّهُۥ وَلِيٌّ حَمِيمٞ ٣٤﴾ [فصلت، ٣٤]، وهذه النتيجة هي من بركات منهج التدافع بالحسنى الذي قد يؤثر في تحويل العدو إلى صديق وولي.

فالتدافع لا يلغي الاختلاف والتنوع، لكنه ينبّه على أهمية النظر للجانب الإيجابي للاختلاف ومحاولة تضييق هوامش الصراع والمظالم.

كما أن التدافع يحفّز نحو التطوّر من خلال الاستفادة من الاختلاف الإنساني بشكل لا يعود على الأصول والمحكمات بالنقض والإبطال.

ومن معاني التدافع: الدفع بأن يفسح أحدهم مكانًا للآخر وهذا يعني التعايش والتنافس وقبول الآخر.

هذه المعاني تلتقي بشكل أو آخر في ساحة المشتركات الإنسانية، وتستوعب مفاهيم التدافع والتنافس والتزاحم من أجل تحقيق مساحة للعيش المشترك مع بقاء الاختلاف.

- **أصل الاستخلاف** في عمارة الأرض: ﴿هُوَ ٱلَّذِي جَعَلَكُمۡ خَلَٰٓئِفَ فِي ٱلۡأَرۡضِۚ﴾ [فاطر39] وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي جَعَلَكُمۡ خَلَٰٓئِفَ ٱلۡأَرۡضِ وَرَفَعَ بَعۡضَكُمۡ فَوۡقَ بَعۡضٖ دَرَجَٰتٖ لِّيَبۡلُوَكُمۡ﴾ [الأنعام، 165]
- **أصل الدعوة للدخول في السلم**: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱدۡخُلُواْ فِي ٱلسِّلۡمِ كَآفَّةٗ وَلَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيۡطَٰنِۚ﴾ [البقرة، 208].
- **أصل الرحمة**: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ١٠٧﴾ [الأنبياء، 107]
- **أصل التتميم الأخلاقي**: لحديث: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»[١٥].

***

المطلب الثالث: مصادر وعوامل الاشتراك الإنساني.

الاشتراك قدرٌ كوني وسنّة من سنن الحياة له مصادره وعوامله التي خُلقت وأُسست البشرية عليها أو تطوّر التاريخ البشري من خلالها.

وأبرز هذه العوامل والمصادر التي سببت هذا الاشتراك:

- أولًا: الفطرة:

وهي العقل الغريزي الذي وهبه الخالق جل وعلا الإنسانَ، المشتمل على المعارف الضرورية والمبادئ الأولية والبديهيات ونحوها من العلوم التي يشترك فيها جميع العقلاء من مبادئ التفكير المركوز في النفوس بلا تعلّم ولا تحصيل، كما أنها هي المعرفة الأساس التي تستند إليها جميع المعارف.

يقول أبو زيد البلخي (ت: ٣٢٢هـ) في كتابه (مصالح الأبدان والأنفس): «إن الله جَلَّ ذِكْرُه **خصَّ الإنسان بقوة التمييز ليعرف**

النافع فيجتلبه والضار فيجتنبه ليكون ذلك سببًا إلى صلاح معاشه ومعاده وذريعة إلى إحراز خير عاجله وآجله، وآلته في اجتلاب المنافع واجتناب المضار نفسه فبدنه، فبصلاحهما يتهيأ له بلوغ الواجب من ذلك عليه إذ ليس للإنسان سواهما.

وهما قسما كونه وسببا وجوده في هذا العالم: فلذلك يحق على كل عاقل أن يعمل جهده واجتهاده فيما يستديم سلامتهما وصحتهما ويدفع عنهما عوارض الأذى والآفات، وحوادث العلل والأسقام. وأن لا يُفِيتَ نفسه حظًّا من العلم بالأشياء التي يُصل بمعرفتها واستعمالها إلى صلاحهما. وأن يجعل ذلك من أهم أموره إليه، وأولاها بأن يقصر عنايته عليه»[١٦].

ويقول الراغب الأصفهاني (ت: ٥٠٢هـ): «الإنسان مفطور على إصلاح النفس، الإنسان مفطور في أصل الخلقة على أن يصلح أفعاله وأخلاقه وتمييزه وعلى أن يفسدها وميسَّر له أن يسلك طريق الخير والشر وإن كان منهم من هو بالجملة إلى أحدهما أميل. وعلى تمكنه من السبيلين دلَّ الله بقوله: (إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفورا) وقوله تعالى: (وهديناه النجدين) أي عرَّفناه الطريقين، وكما أنه مفطور على اكتساب الأمرين في ابتدائه مفطور على أنه إذا تعاطى أحدهما إن خيراً وإن شراً ألفه، فإذا ألفه تعوَّده، وإذا تعوده تطبع به، وإذا تطبع به صار له طبعاً وملكة فيصير فيه بحيث لو أراد أن يتركه لم يمكنه»[١٧].

وقال ابن القيم (ت: ٧٥٦هـ) في بيان علاقة الشريعة بالفطرة: «الشرائع إنما جاءت بتكميل الفِطَر وتقريرها، لا بتحويلها وتغييرها، فما كان في الفطرة مستحسنًا جاءت الشريعة باستحسانه... وما كان في الفطرة مستقبحًا جاءت الشريعة باستقباحه...»[١٨].

وعقد الطاهر بن عاشور (ت: ١٣٩٣هـ) فصلًا بيّن فيه أن مبنى مقاصد الشريعة على الوصف الأعظم للشريعة وهو: وصف الفطرة التي هي أصل العقلانية وأساس الاشتراك بين بني الإنسان، فقال: «ابتناء المقاصد على وصف الشريعة الإسلامية الأعظم: وهو الفطرة[١٩].

قال الله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [الروم: ٣٠].

والفطرة: الخِلقة، أي النّظام الذي أوجده الله في كل مخلوق... وهي الحالة التي خلق الله عليها عقل النوع الإنساني سالمًا من الاختلاط بالرعونات والعادات الفاسدة»[٢٠].

(١٦) مصالح الأبدان والأنفس، أبو زيد البلخي (ص: ١١٠)، تقديم ودراسة: مالك بدري، ومصطفى عشوي، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، عام ١٤٢٤هـ.

(١٧) تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين، للراغب الأصفهاني (ص: ٩٧)، دار مكتبة الحياة، بيروت - لبنان، ١٩٨٣ م.

(١٨) مفتاح دار السعادة، لابن القيم (٢/٢٧-١٠٢).

(١٩) مقاصد الشريعة الإسلامية، لابن عاشور (ص: ٢٥٩)، بتحقيق الميساوي.

(٢٠) ابن عاشور، المصدر السابق (ص: ٢٦١-٢٦٣).

ثم يقول في بيان علاقة الفطرة بالمقصد الشرعي: «ونحن إذا أجدنا النظر في المقصد العام من التشريع... نجده لا يعدو أن يساير حفظ الفطرة والحذر من خرقها واختلالها»[٢١].

ثم يبيّن ابن عاشور دلالة هذه الوصف في التأسيس التشريعي: «فوصف الإسلام بأنه الفطرة معناه أنه فطرة عقلية، لأن الإسلام عقائد وتشريعات؛ وكلها أمور عقلية أو جارية على وفق ما يشهد به العقل ويدركه»[٢٢].

ويؤكد علّال الفاسي (ت: ١٣٩٤هـ) أن الإسلام «اعتبر نفسه دين الفطرة؛ وبمقتضى ذلك قيّد كل نظرة أو اعتبار للنواميس أو مراعاة للمصالح (بالمعروف) من أخلاق الفطرة: أي تلك الأسس الأخلاقية التي أقرتها جميع الديانات والمذاهب السابقة على اختلاف نزعاتها وطبيعتها»[٢٣].

بل ذهب علال الفاسي إلى القول بأن التشريع الإسلامي خاضع للعُرف الإنساني الذي تعارفت عليه الإنسانية منذ نشأتها، ولم يخرج عنه دين من الديانات ولا مذهب من المذاهب السليمة[٢٤].

وكأن الفاسيّ ينبّه إلى أن ثمة اتفاقًا بين الناس يمكن وصفه بـ(الإجماع الإنساني)، فإذا ثبت مثل هذا الإجماع فإنه سيكون مؤثرًا في التشريعات المشتركة أو المتقاطعة، ولا شك أن مفهوم المشترك الإنساني يبحث في درجات الاتفاق والاجتماع الإنساني كافة حتى يقرره كقاعدة أساسية للعيش المشترك.

- **ثانيًا: العقل السليم/الصريح:** أو قطعيات العقل وإجماعات العقل الإنساني/الجمعي، فإنها مصدر معتبر للكشف عن المشتركات الإنسانية والمصالح المشتركة، ويشهد لذلك تقرير العزّ بن عبد السلام (ت: 660هـ) في قواعده بأن: «معظم المصالح الدنيا ومفاسدها معروفة بالعقل، وذلك معظم الشرائع»[٢٥].

وقال في موطن آخر: «**وأما مصالح الدنيا** وأسبابها ومفاسدها **فمعروفة بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرات**، فإن خفي شيء من ذلك طُلب من أدلته.

ومن أراد أن يعرف المناسبات والمصالح والمفاسد، راجحها ومرجوحها؛ فليعرض ذلك **على عقله بتقدير أن الشرع لم يرد به**، ثم يبني عليه الأحكام فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك إلا ما تعبد الله به عباده ولم يقفهم على مصلحته أو مفسدته»[٢٦].

والمقصود بالعقل في هذا المقام هو العقل المكتسب المبني على المقدمات الضرورية وحصيلة مبادئ الفطرة وما نتج عن

(٢١) المصدر السابق (ص: ٢٦٦).

(٢٢) مقاصد الشريعة الإسلامية (ص: ٢٦٢).

(٢٣) انظر: مقاصد الشريعة ومكارمها، علال الفاسي (ص: ١٩٤).

(٢٤) انظر: مقاصد الشريعة ومكارمها (ص: ١٩٥).

(٢٥) قواعد الأحكام، للعزّ بن عبد السلام (٦/١)

(٢٦) القواعد الكبرى = قوعد الأحكام (١٣/١) بتحقيق حماد وضميرية، دار القلم.

التجربة واستنبطه العقل بيقين[٢٧].

وعقد ابن القيم (ت: ٧٥٦هـ) فصلًا قال في صدره: «الشَّرَائِع كلها في أُصولها -وإنْ تباينت- متفقةٌ مركوزٌ حُسْنها في العقول ولو وقعت على غير مَا هِيَ عَلَيْهِ لَخَرَجت عَن الْحِكْمَة والمصلحة وَالرَّحْمة»[٢٨].

ثم أبان عن أنَّ أوامر الشرع ترد على وفاق طبائع العقل، فقال: «... أَمرهم بالمعروفِ الَّذِي تعرفه العقول وتُقرُّ بحسنه الفِطَر، فأمرهم بما هو معروف في نفسه عند كل عقل سليم، ونهاهم عما هو منكر في الطباع والعقول بحيث إذا عُرض على العقول السليمة أنكرته أشدّ الإنكار، كما أن ما أمر به إذا عُرض على العقل السليم قبله أعظم قبول وشهد بحسنه»[٢٩].

حتى إنَّ للعقل الإنساني الصحيح سهمًا في الكشف عن قسم من مقاصد الشريعة، يشير لذلك الطاهر بن عاشور بقوله: «المقاصد الشرعية نوعان: معانٍ حقيقية ومعانٍ عرفية عامة... فأما المعاني الحقيقية فهي التي لها تحقق في نفسها بحيث **تدرك العقول السليمة** ملاءمتها للمصلحة أو منافرتها لها... إدراكًا مستقلًّا ألفتها نفوس الجماهير وأدركت حسنها بالتجربة»[٣٠].

ويقرر عبد الله ابن بيّه بداهة الاشتراك في المعاني بناءً على قاعدة العقل؛ قائلًا: «إنه مهما استغرق المرء في مجادلات فكرية حول المبدأ المطلق والنسبي، وتلوّث به النظريات الفلسفية في معارج منعرجات لا نهاية لها، فإن من البديهي أنه توجد قيم مشتركة وأنَّ العقل الذي هو أحسن الأشياء توزيعاً بين الناس كما يقول ديكارت واللغة هما خير برهان على ذلك.

فكل عقل وكل لغة يعتبر فيها "العدل" كلمة نبيلة حبيبة على النفوس، وكلمة "الصدق"، وكلمة الحرية، التسامح، الوفاء، وغيرها من الألفاظ المحمودة عند كل الأقوام.

وفيها نقيض تلك الألفاظ وهو مذموم لا يقبله أحد مثل: الجور، الظلم، فلو قلت لأشد الناس جورًا إنه جائر لسخط من ذلك وأحب أن يوصف بالعدل، حتى الكذّاب لا يريد أن يوصف بذلك.

التعصب، الخيانة، الغدر: إنها صفات مذمومة كريهة إلى النفوس ممقوتة من جميع الأقوام، الفطرة والعقل يمجّانها. أليس ذلك دليلاً عمليًّا وبرهانًا ساطعًا على وجود قيم مشتركة»[٣١].

***

ثالثًا: بقايا الشرائع والأديان السماوية = شرعُ من قبلنا:

(٢٧) يقول الغزالي: «... والعقل الغريزي ليس كافيًا في تفهم مصالح الدين والدنيا وإنما تفيدها التجربة والممارسة». إحياء علوم الدين (٢/ ٢٤١) دار المعرفة-بيروت.

(٢٨) مفتاح دار السعادة، لابن القيّم (٨٦٤/٢).

(٢٩) مفتاح دار السعادة (٨٧٤/٢).

(٣٠) مقاصد الشريعة الإسلامية، لابن عاشور (ص: ٢٥١).

(٣١) القيم المشتركة، عبد الله ابن بيّه، مقالة، موقعه على النت.

كما قال تعالى: ﴿وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ ﴿٢٤﴾﴾ [فاطر٢٤]، وقد اتفقت الرسل على الدعوة إلى أصول الأخلاق وصالح الأعمال.

يقول الطاهر بن عاشور مشيرًا إلى إقرار الشرع لبقايا الشرائع الوضعية والسماوية وما فيها من خير وصلاح وتعزيزها والبناء عليها: «الشريعة في تشريعاتها إنما جاءت لتغيير أحوال الناس، والتحقيق أن للتشريع مقامين:

الأول: تغيير الأحوال الفاسدة وإعلان فسادها، وهذا هو المشار إليه بقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾ [البقرة: ٢٥٧]

والثاني: تقرير أحوال صالحة قد اتبعها الناس، وهي الأحوال المُعَبَّرُ عنها بالمعروف في قوله تعالى: ﴿يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [الأعراف: ١٥٧]. وأنت إذا افتقدت الأشياء التي انتحاها البشر منذ القدم وأقاموا عليها قواعد المدنية الإنسانية تجدها أمورًا كثيرة من الصلاح والخير تُورِّثت من نصائح الآباء والمعلمين والمربين والرسل والحكماء والحكام العادلين حتى رسخت في البشر مثل إغاثة الملهوف، ودفع الصائل، وحراسة القبيلة والمدينة، والتجمع في الأعياد... فالنظر إلى اختلاف الأمم والقبائل والأحوال من أهم ما تقصده شريعةٌ عامة...

وليس مرادنا بالتغيير تغييرَ أحوال العرب خاصة، ولا بالتقرير تقرير أحوالهم كذلك، بل مرادُنا تغيير أحوال البشر وتقريرُها سواء كانوا العرب أم غيرهم. وذلك أن جماعات البشر كانوا غير خالين من **أحوال صالحة، هي بقايا الشرائع أو النصائح أو اتفاق العقول السليمة.**

فقد كان العرب على بقية من الحنيفية، وكانت اليهود على بقية من شريعة عظيمة، وكانت النصارى على بقية منها ومن تعاليم المسيح ﷺ. **وكان مجموع البشر على بقية من مجموع الشرائع الصالحة نحو شرائع المصريين واليونان والروم، وعلى اتباع ما دلت عليه الفطرة السليمة** مثل عدِّ قتل النفس جريمة...

ومن رحمة الشريعة أنها أبقت للأمم معتادها وأحوالها الخاصة، إذا لم يكن فيها استرسال على فساد»[٣٢].

ويقول أحمد الريسوني في السياق ذاته مؤكدًا أن: «الكتب المنزلة متعددة مختلفة باعتبارات، ومتحدة مشتركة باعتبارات أخرى. الكتب المنزلة -والشرائع المبثوثة فيها- تتفق في أمور وتختلف في أمور.

وما دام موضوعها هو: الإنسان، في جوهره وطبيعته، في خصائصه ونقائصه، وفي صفاته ومقوماته، في ميوله واحتياجاته الأساسية، في هذه الأمور كلها: الإنسان هو، من آدم إلى آخر ولد آدم.

ما دام الأمر كذلك، فلا بد أن تكون هناك

(٣٢) مقاصد الشريعة الإسلامية، لابن عاشور (ص: ٣٤٠ - ٣٤٤)

أشياء كثيرة يشترك فيها الناس، على الأقل في أصولها وجملتها»[٣٣].

***

المبحث الثاني
التأسيس المقاصدي والمشترك الإنساني

المطلب الأول:
خصائص ومميزات التأسيس المقاصدي للمشترك الإنساني.

تمتاز زاوية البحث المقاصدي في تأسيس المفاهيم وتأصيل المعاني المتعلقة بالمشترك الإنساني بميزات؛ منها:

- **محورية الإنسان في المسألة المقاصدية،** والإنسان في النظر المقاصدي هو مركز المصلحة، وليس مركز الكون كما في أطروحة الأنسنة المغالية في المادية والذاتية الفردانية.

ولعل ابن القيم وُفّق في صياغة أبرز المحددات المقاصدية للشريعة والتشريع في الإسلام، من خلال عبارته السائرة: «الشريعة مبناها وأساسها على الحِكَم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدلٌ كلها، ورحمةٌ كلها، وحكمةٌ كلها، ومصلحةٌ كلها، فكلُّ مسألةٍ خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث= فليست من الشريعة؛ وإن أُدخلت فيها بالتأويل»[٣٤].

ويلاحظ أن ابن القيم (ت: ٧٥٢هـ) وضع محددات إنسانية لمضمون وجوهر الشريعة، وهي:

العدل، الرحمة، المصلحة، الحكمة.

وأبان عن أن طبيعة التشريع الإسلامي تتقصد الإنسان في حياتيه الدنيوية والأخروية.

ويؤكد هذا المعنى علّال الفاسي حينما يقول: «الذي لا شك فيه أن الشريعة الإسلامية مبنية على مراعاة المصلحة العامة في كل ما يرجع للمعاملات الإنسانية؛ لأن غايتها هي تحقيق السعادة الدنيوية والأخروية لسكان البسيطة»[٣٥].

وفي هذا المقام يمكن الاستشهاد بأطروحة الدكتور طه عبد الرحمن في توصيفه لموضوع علم المقاصد بأنه: "علم الصلاح الإنساني" باعتبار أن مقاصد الشريعة الإسلامية تبحث في وجوه صلاح الإنسان في الدنيا والآخرة، و"الصلاح قيمة خُلُقية"، لذلك فعلم المقاصد هو علم الأخلاق الإسلامي، أو علم المقاصد هو علم أخلاقي موضوعه الصلاح الإنساني[٣٦].

***

(٣٣) الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية، لأحمد الريسوني (ص: ٤٥-٤٦).

(٣٤) إعلام الموقّعين، لابن قيّم الجوزيّة (٣٣٣/١).

(٣٥) مقاصد الشريعة ومكارمها، لعلّال الفاسي (ص: ١٩٢).

(٣٦) رؤية علمية لتجديد مقاصد الشريعة، طه عبد الرحمن، ضمن كتاب: سؤال المنهج، (ص: ٧١-٧٤). وهو البحث ذاته المنشور في مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد ١٨، ١٤٢٢/٢٠٠٢، (ص: ٢٠٨-٢٣١).

- **اشتغال البحث المقاصدي على مستوى الكليات العليا التي هي أساس المشتركات**، وهي المُحكمات والثوابت المتعالية على التاريخ والزمان والمكان، التي لا تقبل النسخ ولا التغيير، وهذه هي الخاصية المحورية لمفهوم المشترك الإنساني.
- من خصائص البحث المقاصدي **التأسيس البرهاني/ العقلاني** الذي يمثّل الأداة المشتركة للتفكير الإنساني، التي تسهم كذلك في توسيع دائرة الاحتجاج والإقناع، وتقوية موقف الجدل والحوار، ومقاربة مساحة الاختلاف وتعزيز دائرة الائتلاف.

***

المطلب الثاني: المداخل المقاصدية لمشروعية المشترك الإنساني.

١. عمارة الأرض[٣٧].

وقد شهدت مجموعة من نصوص الوحي المقدس على قصد الشريعة وطلبها عمارة الأرض واستخلاف الإنسان على تنفيذ هذه المهمّة، قال تعالى: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود: ٦١]، فقوله: ﴿ٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ أي: جعلكم عُمَّارها وسكَّانها؛ وقيل: «أمركم بعمارة ما تحتاجون إليه فيها من بناء مساكن وغرس أشجار»، وقال ابن العربي: «قال بعض علماء الشافعية: الاستعمار طلب العمارة، والطلب المطلق من الله تعالى على الوجوب»، وعليه فدلالة الأمر الإلهي تفيد وجوب عمارة الأرض[٣٨].

قال الجصّاص في (أحكام القرآن): «وقوله: ﴿ٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ يَعْنِي: أَمَدّكم مِنْ عِمَارَتِهَا بِمَا تَحْتَاجُونَ إلَيْهِ. وَفِيهِ الدَّلَالَةُ عَلَى وُجُوبِ عِمَارَةِ الْأَرْضِ لِلزِّرَاعَةِ، وَالْغِرَاسِ، وَالْأَبْنِيَةِ»[٣٩].

ودخول هذا المبدأ في مفهوم (المشترك الإنساني) يظهر بملاحظة اعتبارين:

الأول: اعتبار أنها مهمة مشتركة بين كل الناس، والأمر متوجّه لأصل الإنسان، وهي مُهمّة دنيوية/كونية.

والثاني: باعتبار أن عمارة الأرض من مقاصد خلق الإنسان وإيجاده.

واستحضارا لهذا الأصل اعتبر الرّاغب الأصفهاني (ت: ٥٠٢هـ) "عمارة الأرض" من المقاصد المحورية التي يدور حولها خلق الإنسان وإيجاده، حتى إن معيار التفاوت والتفاضل بين الناس يعود لمدى تحقيق هذه المقاصد، حيث يقول تحت عنوان: **(ما لأجلِهِ**

(٣٧) مفهوم عمارة الأرض: لغة: مشتقة من عَمَر المكان أي أصلحه وبناه، وضده الهدم والخراب. واصطلاحًا: تعمير الأرض بالعمل الصالح المادي والمعنوي المؤدي إلى الانتفاع بخيراتها بلا إفساد، واستصلاح أحوالها بما ييسر للإنسان الحياة الطيبة، وبما يحقق مرضاة الله تعالى.

(٣٨) انظر: تفسير القرطبي= الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي (٥٦/٩).

(٣٩) أحكام القرآن، للجصّاص (٢١٣/٣).

أُوجِدِ الإنسان): «الإنسان من حيث هو إنسان كلٌّ واحد كالآخر، كما قيل: "فالأرض من تُربة، والناس من رجل"، وإنما شرفه بأنه يوجد كاملًا في المعنى الذي أوجد لأجله.

وبيانُ ذلك: أنَّ كُلَّ نوعٍ أوجده اللَّه تعالى في هذا العالم، أو هدى بعض الخلق إلى إيجاده وصنعه فإنَّه أُوجِدَ لفعلٍ يختصُّ به، ولولاه لما وجد، وله غرضٌ لأجله خُصَّ بما خُصَّ به...

والفعل المُختصُّ بالإنسان ثلاثةُ أشياء:

١ - عمارة الأرض المذكورة في قوله تعالى: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود: ٦١]، وذلك تحصيل ما به تزجية المعاش لنفسه ولغيره.

٢ - وعبادته المذكورة في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ [الذاريات: ٥٦]، وذلك هو الامتثال للباري -عز وجل- في أوامره ونواهيه.

٣ - وخلافته المذكورة في قوله تعالى: ﴿وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ﴿١٢٩﴾﴾ [الأعراف: ١٢٩]، وغيرها من الآيات، وذلك هو الاقتداء بالباري سبحانه على قدر طاقة البشر في السياسة باستعمال مكارم الشريعة»[٤٠].

ويؤكد ابن خلدون (ت: ٨٠٨هـ) أن بحث المقاصد وتعليل الأحكام الشرعية المتداول على لسان الفقهاء إنما ينتهي لخدمة عمارة الأرض وإصلاح وترشيد العمران البشري، يقول في تمهيد مقدمته: «... ما يذكره الفقهاء في تعليل الأحكام الشّرعيّة بالمقاصد في أنّ الزّنا مخلط للأنساب مفسد للنّوع وأنّ القتل أيضًا مفسد للنّوع وأنّ الظّلم مؤذن بخراب العمران المفضي لفساد النّوع وغير ذلك من سائر المقاصد الشّرعيّة في الأحكام= فإنّها كلّها مبنيّة على المحافظة على العمران»[٤١].

- **ومقصدية عمارة الأرض** تثبت من وجهين:

الأول: كونها من مقاصد الخلق والتكوين.

الثاني: وكذلك من مقاصد التشريع.

ويقرر ذلك الشيخ علال الفاسي بقوله: «المقصد العام للشريعة الإسلامية هو عمارة الأرض، وحفظ نظام التعايش فيها، وصلاحها بصلاح المستخلفين فيها، وقيامهم بما كلفوا به من عدل واستقامة ومن صلاح في العقل وفي العمل وإصلاح في الأرض واستنباط لخيراتها وتدبير لمنافع الجميع»[٤٢].

- **مستويات الاشتغال على إعمال مقصد الإعمار** تكون على مستويين:

الأول: الإعمار المادي.

الثاني: الإعمار الروحي.

- **مقتضيات ومستلزمات عمارة الأرض:**

١) إصلاح الإنسان نفسه = وهو المستخلف والمكلَّف بإعمار الأرض.

(٤٠) الذريعة إلى مكارم الشريعة، للراغب الأصفهاني (ص: ٨٢- ٨٣).

(٤١) مقدمة ابن خلدون (ص: ١٥).

(٤٢) مقاصد الشريعة ومكارمها، علال الفاسي (ص: ٤١-٤٢).

٢) تأسيس المشتركات الإنسانية التي تسمح بتحقيق وإنجاز الإعمار المطلوب. ومنها: مطلب التعايش والتساكن والألفة التي تسمح بالأرضيات المشتركة للعمل المشترك.

ويترتب على ذلك مقاصديًّا: **التصحيح والمراجعة** ونقد كل أسباب التنازع والتفرّق والتشرذم ليس بين أبناء الملّة الواحدة فقط بل بين كل الإنسانية بغضّ النظر عن معتقدها ودينها.

والمقصود هو **البحث عن مساحات التوافق والسّلم** قدر الإمكان استجابةً لدعوة القرآن العظيم (ادخلوا في السلم كافة)، (تعالوا إلى كلمة سواء)، (شعوبا وقبائل لتعارفوا) ونحوها من النصوص المؤسسة لأرضية ومساحات الاشتراك الإنساني.

ومن ضوابط البحث عن مساحات المشتركات **البحث في حدود (الممكن الشرعي)** من خلال مراجعة مجال المظنونات والفرعيات والتفاصيل الاجتهادية التي لا تعود على الأصول والمحكمات بالنقض والإبطال، ما لم تكن هناك ضرورات وحاجات عامّة قد تسوّغ الرخصة المؤقتة!

٣) ومن مقتضيات الاشتراك/ والتعايش المشترك: **التفاوض والقبول بالتسويات المصلحية**، والاشتغال باستراتيجيات التعليق والتأجيل في بعض الأحكام والتشريعات أو التعطيل والإلغاء الظرفي كما حصل في أحكام الرقّ وسهم المؤلفة قلوبهم الذي عطّله عمر بن الخطاب، وكذلك ما فعله النبيﷺ في صلح الحديبية، وعَمَلُ عمر ﷺ كذلك في العراق واجتهاده في أرض السواد ونحوها مما ورد العمل بنحوه عند الصحابة وأهل العلم والفقه، مما يُثبت وجود مستوى من المرونة التشريعية والمفاوضة والتسويات التي تعين على إثبات صلاحية الشريعة واستيعابها للظروف والمتغيرات ومختلف الوقائع والبيئات كافة.

***

٢. المدخل الثاني: المدخل الأخلاقي/ القيم والأخلاق:

وذلك باعتبار مركزية الأخلاق في الشريعة ومحوريتها في النظر المقاصدي، حتى إنها مثّلت غاية الشريعة الكبرى ومقصدها الأول لحديث (إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق) كما يفيدنا بذلك الطاهر بن عاشور مُعلّقًا على هذا النصّ بقوله: «فجعل أصل شريعته إكمال ما يحتاجه البشر من مكارم الأخلاق في نفوسهم... فكما جعل الله رسوله ﷺ على خُلق عظيم جعل شريعته لحمل الناس على التخلّق بالخُلُق العظيم بمنتهى الاستطاعة»[٤٣].

بل إن الجويني (ت: ٤٧٨هـ) ينص على ربط الشريعة بالأساس الأخلاقي كما ورد في قوله: «فلا يخفى أن الشريعة مجامعها الحث

(٤٣) التحرير والتنوير، لابن عاشور (٦٤/٢٩)، وانظر: الموافقات، للشاطبي (١٨٤/٤).

على مكارم الأخلاق والنهي عن الفواحش والموبقات»[٤٤].

ويقول أبو الوليد بن رشد (ت: ٥٩٥هـ): «الأحكام المعقولة المعاني في الشرع أكثرها هي من باب محاسن الأخلاق أو من باب المصالح»[٤٥].

وقال الشاطبي (ت: ٧٩٠هـ): «والشريعة كلها؛ إنما هي تخلّق بمكارم الأخلاق»[٤٦].

ويؤكد محمد دراز عناية القرآن العظيم بالمشتركات الأخلاقية للإنسانية، فيقول: «وفي القرآن أكثر من ألف موضع يدعو فيها إلى الفضيلة لما فيها من طُهر وسموّ، وينهى فيها عن الرذيلة لما فيها من فُحش وسقوط؛ بغضّ النظر عن كل اعتبار آخر غير الاعتبار الأخلاقي»[٤٧].

وعَنْون علّال الفاسي فصلًا في كتابه (مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها) بقوله: «مكارم الأخلاق مقياس كل مصلحة عامة وأساس كل مقصد من مقاصد الإسلام»[٤٨]، وقرر في ثناياه بأنه: «راعى الإسلام هذه الحقيقة فبيّن للناس أن مقياس كل مصلحة هي الخُلُق المستمد من الفطرة»[٤٩]، وأن الإسلام «اعتبر نفسه دين الفطرة؛ وبمقتضى ذلك قيّد كل نظرة أو اعتبار للنواميس أو مراعاة للمصالح (بالمعروف) من أخلاق الفطرة؛ أي تلك الأسس الأخلاقية التي أقرتها جميع الديانات والمذاهب السابقة على اختلاف نزعاتها وطبيعتها»[٥٠].

***

ويترتب على ذلك أن إصلاح القيم وتهذيب الأخلاق وتحصيل التزكية= أصبحت مقصدًا قرآنيًّا (وإنّك لعلى خُلُق كريم) ومحورًا تشريعيًّا تدور حوله أحكام الشريعة.

وبما أن الفطرة الإنسانية هي مصدر أساس من مصادر تكوين الأخلاق؛ لذلك يشترك الناس في الأخلاق بسبب (فطرية الأخلاق) لأن جميع الناس يشتركون في المعاني والطبائع الفطرية.

وكذلك فجميع الأخلاق الفطرية هي أخلاق قرآنية، لأن القرآن يؤكد على مقتضيات الفطرة وموجباتها.

لذلك؛ فالقيم الأخلاقية القرآنية تصلح أساسًا قويًّا لبناء الأرضيات المشتركة الجامعة بين الناس باعتبارها قيمة فطرية إنسانية، وقد ذهب «محمد عبد الله دراز في دراسته الرائدة حول الأخلاق في القرآن الكريم

(٤٤) البرهان، للجويني (٨٧٣/٢).

(٤٥) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لابن رشد الحفيد (٨٢/١)، دار الحديث - القاهرة، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.

(٤٦) الموافقات (٥٨/٢)، (٧٧/٤).

(٤٧) دراسات إسلامية في العلاقات الدولية والاجتماعية، محمد دراز (ص: ٧٤).

(٤٨) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، علّال الفاسي (ص: ١٩١).

(٤٩) المصدر السابق (ص: ١٩٤).

(٥٠) انظر: مقاصد الشريعة ومكارمها، علّال الفاسي (ص: ١٩٤).

إلى أن القرآن صريح في القول بأسبقية قانون الضمير (الفطرة)، فالشعور بالخير والشر والعدل والظلم مفطور في النفس البشرية، فما تقوم به الشرائع هو تأكيد هذا القانون الطبيعي وتكميله وتوضيحه»[٥١].

***

ولعل هذا المدخل (الأخلاقي) من أليق وألصق المداخل بمقاصد الشريعة، نظرًا لاشتغال علم المقاصد بالبحث في وجوه صلاح الإنسان في الدنيا والآخرة، و"الصلاح قيمة خُلُقية"، لذلك فعلم المقاصد هو علم الأخلاق الإسلامي، أو **علم المقاصد هو علمٌ أخلاقي** موضوعه **الصلاح الإنساني**[٥٢].

***

ومن هذا المدخل أيضًا؛ يمكن استحضار الدعوة التي ظهرت في العقود الأخيرة[٥٣] بنحت مفهوم جديد للمشترك الإنساني ينطلق من زاوية (الأخلاق) وهي الدعوة إلى "**الأخلاق العالمية**"[٥٤] أو "**الأخلاق الكونية**" وهو موضوع بحث يستحق التعميق والإشادة والتنصيب حتى يأخذ مكانته المؤثرة في ساحة البحث في المشتركات الإنسانية التي يصلحُ أنْ تتداعى إليها الأمم ويجتمع عليها العقلاء ويتقارب بها المختلفون.

والعالمية: هي نزعة إنسانية وتوجّه نحو التفاعل بين الحضارات، والتلاقح بين الثقافات، والمقارنة بين الأنساق الفكرية، والتعاون والتعارف بين الأمم والشعوب، بحيث يصبح العالم منتدى حضارات، بينها مساحات كبيرة من المشترك الإنساني العام، ولكل منها هوية ثقافية تتميز بها، ومصالح وطنية وقومية وحضارية واقتصادية وأمنية لا بدَّ من مراعاتها في إطار توازن المصالح[٥٥].

والعالمية تقوم على نشر فكرة، أو عقيدة، أو دعوة، وهي بذلك تقابل الخصوصية، وتحيل إلى ما هو كلي وعام.

أما مفهوم "**الأخلاق العالمية**" بحسب ما طرحه منظّروه فيقصد به:

«الحد الأدنى من التوافق الأساسي لبعض

(٥١) انظر: الدين والسياسة والأخلاق، عبد الله السيّد ولد أبّاه (ص: ١٦٠-١٦١).

(٥٢) رؤية علمية لتجديد مقاصد الشريعة، طه عبد الرحمن، ضمن كتاب: سؤال المنهج (ص: ٧١-٧٤). وهو البحث ذاته المنشور في مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد ١٨، ١٤٢٢/٢، ٢٠٠٢، ص٢٠٨-٢٣١.

(٥٣) يذكر طه عبد الرحمن أنه تأخر وضع مصطلح (الأخلاق العالمية) إلى سنة ١٩٩٠م، لكن بوادر التفكير في (أخلاق تجمع أمم العالم) ظهرت ربما من قرن ونيّف في إطار النشاط الحواري الذي مارسته مختلف التيارات الدينية منذ تمّ عقد المؤتمر العالمي الأول للأديان في شيكاغو ١٨٩٣م، الذي عُرف فيما بعد ببرلمان العالم.
انظر: الأخلاق العالمية: مداها وحدودها، سلسلة ورقات طابة، العدد ١، يونيو ٢٠٠٨.

(٥٤) كانت العناية الأكبر لمفهوم الأخلاق العالمية على يد البروفسور (هانس كونج)، في مشروع كبير وشامل يقدمه في بيان دور الأديان العالمية في مسائل الأخلاق وحقوق الإنسان لمواجهة أخلاق العولمة المدمرة. انظر بحث: الأخلاق العالمية، محمد المطيري (ص: ٤٥).

(٥٥) انظر: العولمة، ممدوح منصور (ص: ١٧)، والقيم الأخلاقية بين الفكرين الإسلامي والغربي في عصر العولمة، موزة أحمد العيار (ص: ٤٠-٤١)، بواسطة أطروحة دكتوراه: (الأخلاق العالمية)، محمد المطيري، كلية الشريعة- قسم الثقافة، جامعة الإمام محمد بن سعود، غير منشورة (ص: ٤٥-٤٩).

القيم والقواعد والمواقف من أجل تعايش جدير بالإنسان»[٥٦].

«إن الأخلاق العالمية الكونية تمثل: الحد الأدنى الذي تشترك فيه أديان العالم في المجال الأخلاقي، وهو ما يسمى بالأخلاق النحيلة أو النحيفة؛ أي الحد الأدنى الذي يمكن الإجماع عليه في الأخلاق».

أو «الحد الأدنى الضروري من القيم الأخلاقية المشتركة والمواقف الأساسية والمعايير لكل الأمم والمناطق الجغرافية وجماعات المصالح، التي يمكن أن تدعمها، وبعبارة أخرى قيم أخلاقية مشتركة للإنسانية»[٥٧].

كما يقاربها المفكر المغربي طه عبد الرحمن بقوله: «عناصر سلوكية كلية مبثوثة في الثقافات بثاً، تهتدي إليها كل منها على حدة من تلقاء ذاتها، وإنْ ألبستها لباساً خاصاً، ونَحتْ بها منحىً متفرداً»[٥٨].

وقد عبّر بعض الباحثين والعلماء المعاصرين عن الأخلاق العالمية بما يقاربها، كالمشترك الإنساني، أو القيم المشتركة، أو المشترك الحضاري البشري، أو الإنسانية المشتركة، أو المشترك الأخلاقي.

(٥٦) انظر: هانس كونج، مشروع أخلاقي عالمي - دور الديانات في السلام العالمي (ص: ٦٢).

(٥٧) انظر: الأخلاق الكونية في السياسة والاقتصاد عند هانز كونج مع مقارنة بموقف الإسلام منها، محمد عبد الرزاق (ص: ٢٨-٢٩). النقولات والمراجع السابقة نقلًا عن بحث: الأخلاق العالمية، محمد المطيري.

(٥٨) تجديد المنهج في تقويم التراث، طه عبد الرحمن (ص: ٣٨٨).

وأكثرهم قصد بها: الأخلاق العالمية، حتى إن كلماتهم دارت حول «الحد الأدنى من مستوى التعاون بين الناس من خلال مجموعة أو منظومة من الأخلاق والقيم المشتركة فيما بينهم»[٥٩].

***

٣. مدخل التعارف والتعاون الإنساني.

انطلاقًا من الأصل القرآني والدعوة الإلهية في توجيه الحق تبارك وتعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ﴾ [الحجرات: ١٣].

مع ملاحظة أن الشارع قد أشار للاختلاف وأنه -سبحانه- خلقهم هكذا شعوبًا وقبائل، ثم وجههم لهذا المقصد من التنوّع والتعدد؛ وهو طلب التعارف ومستلزماته وما يتبعه من التقارب والبحث في مساحات الاشتراك ووسائله.

ومن الثابت شرعاً؛ أن الباري سبحانه قدَّر كوناً سُنَّة التدافع الإنساني والتراكم المعرفي الحضاري، حيث أُسِّسَت الطِّباع على أن تكون مدنيَّة مستفيدة بفطرتها، ويشهد لذلك عموم القول الإلهي: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٥١﴾﴾ [البقرة: ٢٥١].

(٥٩) الأخلاق العالمية، محمد المطيري (ص: ٤٨).

وقد أشار ابن خلدون (ت: ٨٠٨هـ) إلى أن فطرة الإنسان وطبعه تنزع نحو الاجتماع والتعاون الإنساني لتحقيق حاجاته المختلفة، نظرًا لتنوع حاجات الإنسان وتعددها مما لا يمكنه القيام بها بنفسه ووحده لذلك كانت هذه المقدمة "**الاشتراك الإنساني**" ضرورية لتأسيس العمران البشري والاجتماع الإنساني، يقول ابن خلدون في مقدمته الافتتاحية: «في أنَّ الاجتماع الإنساني ضروري، ويُعبّر عنه الحكماء بقولهم الإنسان مدنيّ بالطبع، أي لا بُدَّ له من الاجتماع الذي هو المدنيّةُ في اصطلاحهم.

وبيانُه: أن الله سبحانه خلق الإنسان وركَّبه على صورةٍ لا يصحُّ حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء، وهداه إلى التماسه بفطرته وبما ركَّب فيه من القدرة على تحصيله، إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرةٌ عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء غير مُوفيةٍ له بمادّة حياته منه...

وإذا كان التعاون حصَّل له [=أي للإنسان] القوتَ للغذاء، والسلاحَ للمدافعة، وتمَّت حكمة الله في بقائه وحفظ نوعه.

فإذن: هذا الاجتماع ضروريٌّ للنوع الإنساني، وإلا لم يَكمُل وجودُهم وما أراده الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه إياهم، وهذا هو معنى (العمران) الذي جعلناه موضوعاً لهذا العلم»[٦٠].

فالتأثير والتأثر سنة قدريّة طبيعية، وعادةٌ جارية لا يمكن أن ينفك عنها الإنسان بطبعه، وبذلك تقوم الإنسانية جمعاء بحضارتها، وتبني أفكارها، وتنتظم معيشتها، حيث لا حواجز بين العصور، ولا بين أفكار البشر التي تتعرّض لأشكال التسرُّب والتشكُّل والتأقلم والنقد والتصفية.

كما أنه لا يمكن إنكار ظاهرة التشابك الحضاري والانفعال الفكري التي تنشأ في ظل السيرورة الحضارية المعتادة، وإن اختلفت الأصول وحدود التفاعل.

ثم إن التعارف الفكري هو أحد أشكال التعارف الإنساني الذي قدّره الباري جل وعلا حينما خلق البشرية شعوباً وقبائل، لا يمكن أن يقع على شخوص مجردة من غير معرفةِ عقولها وأفكارها وأمزجتها وعاداتها.

ويبقى أنَّ محل التحدِّي في التمييز والتصفية والبناء من أجل إحداث حالة "استقلال فكري".

والفكر الإسلامي بما فيه من أصول وتراث يحمل في طيَّاته القدرة على التواصل والتفاعل الواعي مع الحضارات السابقة والمجاورة كافة، كما أن الأمة لا تستطيع أن تتشكل معالمها الحضارية في غيبة عن التفاعل مع باقي الحضارات الأخرى.

يشير الطاهر بن عاشور لفطرية النشوء الحضاري والتلاقح الفكري مما يدل على أحقية الجميع للتشارك في المنتج الفكري/العقلي: «والحضارة الحق من الفطرة؛ لأنها من آثار حركة العقل الذي هو من الفطرة، وأنواع المعارف الصالحة من الفطرة؛ لأنها نشأت عن تلاقح العقول وتفاوضها، والمخترعات من

(٦٠) مقدمة ابن خلدون (ص: ٧٠).

الفطرة؛ لأنها متولدة عن التفكير، وفي الفطرة حب ظهور ما تولَّد عن الخِلقة»[٦١].

هذه المقدمة تفيد في رفع الصورة السلبية عن حركة التأثير والتأثُّر، التي تُصوَّر بأنها تساوي التبعيَّة وتعني الذَّوبان، وتهدم الأصالة وتنافي الاستقلال. وهذه الصورة بهذه الكيفية مُنتقَدة مرفوضة إذا كان المآل الناتج عن التأثُّر على هذا النحو، لكن الواقع أن التأثير والتأثر قضية لا يمكن الانفكاك عنها وجوداً وعدماً، كما أن وجود التأثير لا يعني بالضرورة التبعيَّة والتقليد خاصةً في مجال الحركة التفاعلية الواعية التي تُرشِّح المفيد وتبني عليه، كما تستقل بجملة من الأصول كما هو الحال في الفكر الإسلامي، فعناصر التأثير في الوسط الإسلامي ونحوه من الأوساط المشُبَّعة بثقافة خاصة وأصول مستقلة؛ لا تجول في فضاء فارغ أو في عقول خالية، فلا يمكنها أن تتمكن على وجه يفرض التقليد والاستنساخ غير المرُشَّد، بل ستواجه جملة من المعايير والمُرشِّحات والأصول الصالحة لبناء تركيبة خاصة تتلاءم مع الرؤية الإجمالية للبيئة التي تَفِد عليها، وهذا ما يمكن وصفه: "بالتفاعل الواعي الرشيد".

كما أن استئناف الإبداع والإضافة المعرفية لا تتوقف على الممانعة، والتصدِّي لمنتجات الآخر، ولا بتهمة الذات والقطيعة مع التراث، بل في الاستقبال الواعي الواثق الذي يتضمن النقد والترشيح والتطوير بموازاة الإنتاج الأصيل المُستقل. حتى مع وجود جدل الممانعة، بأي صيغةٍ كان، فإنه سيعطي مزيداً من الترشيد، ويعني مزيداً من التحرير في معايير الفحص المعرفي، وضمانات الجودة في استقبال علوم الآخر.

المطلب الثالث: التنظير المقاصدي والمشترك الإنساني.

يمكن ملاحظة عناية علماء الأصول والمقاصد بالمعاني الإنسانية الأساسية/ المشتركة من خلال تأصيلات النظر المقاصدي لمراتب المقاصد الثلاثة: الضروريات، الحاجيات، التحسينات.

فالأصل في المقاصد أنها مقاصد إنسانية، لأنها متمحورة حول تحقيق الصلاح الإنساني على المستوى المادي والمعنوي - الروحي/ الديني والدنيوي/ الدنيوي والأخروي.

فالمصالح الضرورية: تمثل المصالح الإنسانية الأساسية التي لا غنى للإنسان عنها، وضابطها المقرر في التقرير الأصولي/ المقاصدي مرتبط بمناط دنيوي مشترك، وهو في عبارة الشاطبي: «ما إذا فُقدت لم تَجر مصالح الدنيا على استقامة»[٦٢].

فالملاحظ أن المناط/الرابط المؤسس لفكرة الضروريات: مناط إنسانيٌّ محض لا تختلف عليه العقول ولا الشرائع والأديان.

كما أن التقسيم للكليات/ الضروريات

(٦١) مقاصد الشريعة الإسلامية، لابن عاشور (ص: ٢٦٥).

(٦٢) الموافقات، للشاطبي (٢/١٧).

الخمس هو تقسيم موضوعي استقرائي كلي/ عقلاني، فكل الشرائع السماوية والوضعية تشتغل وتدور حول هذه المحاور حتى وإن اختلفت محتوياتها ومضامينها وتوجهاتها، بما فيها كلّي الدين! وما فيه من تصورات وجودية ونحوها لا زال الإنسان في الأعم الأغلب يعترف ويقرّ بأن الأديان مطلوبة وضرورة للإنسان. حتى إن فيلسوف التنوير الفرنسي فولتير كان يردد: «لو لم يكن الله موجوداً لاخترعناه»[٦٣].

وقد تنبّه الفقهاء والأصوليون لمحورية الضروريات الخمس ومركزيتها في العقل الإنساني/الكوني... حتى عبّر الغزالي (ت: ٥٥٠هـ) باستحالة «ألا تشتمل عليها ملّة من الملل وشريعة من الشرائع التي يُراد بها إصلاح الخلق»[٦٤].

وقد أكد هذا المعنى القرافي (ت: ٦٨٥هـ) بقوله: «الكليات الخمس لم تخلُ شريعة عنها...»[٦٥].

كما قرر الشاطبي (ت: ٧٩٠هـ) هذا المعنى بقوله: «ومجموع الضروريات خمسة، وهي: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل، وقد قالوا: إنها مراعاة في كل ملة»[٦٦].

وقال ابن العربي: «ولم يخلُ زمان آدم ولا زمن من بعده من شرع، وأهم قواعد الشرائع حماية الدماء عن الاعتداء وحياطته بالقصاص كفًّا وردعًا للظالمين والجائرين، وهذه من القواعد التي لا تخلو عنها الشرائع والأصول التي لا تختلف فيها الملل»[٦٧].

وكذلك الحال في **مرتبة المقاصد الحاجية**: كان المناط/الرابط/الضابط الذي قرره الأصوليون متمحورًا حول الإنسان ومصالحه، كما أبان الشاطبي في ضابط الحاجيات: «أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب؛ فإذا لم تراعَ دخل على المكلفين -على الجملة- الحرجُ والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة»[٦٨]. وقال في موضع آخر: «ومن تشوَّف إلى مزيد؛ فإنَّ دوران الحاجيات على التوسعة والتيسير ورفع الحرج والرفق»[٦٩].

ولا شك أنَّ مناط المشقة ورفع الحرج متمحور حول مراعاة طبيعة الإنسان في مختلف أحواله.

وكذا الحال في **مرتبة التحسينيات**: فالشاطبي يقرر في مفهوم التحسينيات المقاصدية بأنها: «الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب الأحوال المدنسات، التي

(٦٣) رسالة في التسامح، فولتير.

(٦٤) المستصفى (٢٨٦/١)، وتمام نصّ الغزالي: «وتحريم تفويت هذه الأصول الخمسة والزجر عنها، يستحيل ألا تشتمل عليه ملة من الملل وشريعة من الشرائع التي أريد بها إصلاح الخلق، ولذلك لم تختلف الشرائع في تحريم الكفر والقتل والزنا والسرقة وشرب المسكر».

(٦٥) شرح تنقيح الفصول، للقرافي (ص: ١٦٤).

(٦٦) الموافقات (٢٠/٢).

(٦٧) أحكام القرآن، لابن العربي (٨٨/٢).

(٦٨) الموافقات (٢١/٢).

(٦٩) الموافقات (٣٥٠/٤).

تأنفها العقول الراجحات، ويَجمعُ ذلك قسمُ مكارم الأخلاق»[٧٠].

وأشار ابن عاشور للبُعد الإنساني والحضاري للمصالح التحسينية بقوله: «والمصالح التحسينية هي -عندي- ما كان بها كمال حال الأمة في نظامها، حتى تعيش آمنة مطمئنة، ولها بهجةُ منظر المجتمع في مرأى بقية الأمم، حتى تكون الأمة الإسلامية مرغوبًا في الاندماج فيها أو التقرب منها. فإنَّ لِمحاسنِ العادات مدخلًا في ذلك... والحاصل أنها تُراعى فيها مدارك البشر الراقية»[٧١].

واستشهد ابن عاشور كذلك بكلام الغزالي في توضيح المفهوم ذاته بقوله: «ما لا يرجع إلى ضرورة ولا إلى حاجة، ولكن يقع موقع التحسين والتزيين والتيسير... ورعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات»[٧٢].

وأحسن المناهج والطرائق والوسائل ونحوها هي مناطٌ إنساني عقلًا وعادةً، وهي من قبيل المشتركات والمعقولات الإنسانية التي يتداولها الناس بينهم.

حتى استحقَّت بعض هذه العوائد والمناهج أن تأخذ وصفًا تشريعيًّا كما يقول ابن عاشور: «متى اشتملت عوائد الأمم على مصلحة ضرورية أو حاجية، أو ظهرت فيها مفسدة معتبرة لأهلها، يُصار بتلك العوائد إلى الانزواء تحت القواعد التشريعية العامة من وجوب أو تحريم»[٧٣].

***

المشترك الإنساني وتسكين المفهوم في التنظير المقاصدي.

يمكن الاشتغال على مفهوم المشترك الإنساني وإدماجه وتوطينه في نظرية المقاصد على مستويين:

المستوى الأول: المشترك الإنساني كمقصد كلّي شمولي يستوعب مجموعة المعاني والأخلاق والمبادئ المشتركة التي تجتمع وتندرج تحت هذا المفهوم، ويترتب على ذلك العمل على تفعيل مقاصد المشترك الإنساني من حيث: الوجود والعدم:

- **من حيث الوجود**: في إيجاد وتوفير وتحصيل كل ما يحقق المشتركات الإنسانية والتأصيلات المعززة لها علميًّا وعمليًّا ومحليًّا وعالميًّا.
- **من حيث العدم**: في إبطال ونقد كل ما يعرقل أو ينقض أو يناقض المشترك الإنساني.

المستوى الثاني: مفهوم المشترك الإنساني كآلية للكشف عن المقاصد،

(٧٠) الموافقات (٢/٢٢).

(٧١) مقاصد الشريعة الإسلامية، لابن عاشور (٣٠٧- ٣٠٨).

(٧٢) المستصفى، للغزالي (١/٤١٨).

(٧٣) مقاصد الشريعة الإسلامية، للطاهر بن عاشور (ص: ٢٦٧).

باعتبار مصادر هذا الاشتراك المؤسِّسة لهذا المفهوم.

فالأصل أن العقل الإنساني بمجموعه/ أو إجماعه، وبما هو مركّب فيه من الفطرة السليمة والعقل الصريح/الصحيح، والعقل الجمعي/الفطري= مؤهلٌ لإدراك المصالح والمحامد والمحاسن والمفاسد والرذائل، وإنما جاءت نصوص الوحي متمّمة له ومسدّدة للنقص الذي قد يعتريه والوهم الذي قد يعرض له والخطأ والهوى الذي قد يصرفه عن مدرك الحق.

وتقدّمت جملة من النقولات عن أهل العلم التي تشهد لهذا المعنى، كما في قول العز بن عبد السلام (ت: ٦٦٠هـ) في قواعده بأن: «معظم المصالح الدنيا ومفاسدها معروفة بالعقل، وذلك معظم الشرائع»[٧٤].

وقول ابن القيم: «الشَّرَائِع كلها في أُصولها -وإنْ تباينت- متفقةٌ مركوزٌ حُسْنها في العقول ولو وقعت على غير مَا هِيَ عَلَيْهِ لَخَرَجت عَن الْحِكْمَة والمصلحة وَالرَّحْمة»[٧٥].

وأما الطاهر بن عاشور فقد نصَّ على أنَّ قسمًا من المقاصد يكشفه العقل ويدركه؛ كما في قوله: «المقاصد الشرعية نوعان: معانٍ حقيقية ومعانٍ عرفية عامة... فأما المعاني الحقيقية فهي التي لها تحقق في نفسها بحيث **تدركها العقول السليمة** ملائمتها للمصلحة أو منافرتها لها... إدراكًا مستقلًّا ألفتها نفوس الجماهير وأدركت حسنها بالتجربة»[٧٦].

***

وهكذا، لا زالت العقول وساحات التداول الإنساني والجدل الحضاري والتحوّلات الزمانية والمكانية تدفع بمزيد من الأفكار والمفاهيم والحالات والأحوال التي تحتاج إلى تحرير وتأصيل ونقد وترشيح وفق المرجعيات الأصيلة التي تتشكل منها الذات والهوية، ولعل النظر المقاصدي أليق وأقدر الأدوات المعيارية الإسلامية لقراءة المفاهيم المتجددة على مختلف العصور التي يفرزها الواقع نظرًا للقدرة الاستيعابية لخصائص البحث المقاصدي التي تثبت مدى صلاحية الشريعة الإسلامية وملائمتها للحياة ومواكبتها للواقع.

***

الخاتمة

مما يمكن تحصيله من مجمل هذه الدراسة ما يأتي:

أن وعاء مقاصد الشريعة هو الإطار الأنسب لاستيعاب المفاهيم والتصورات والأفكار والسلوكيات التي يمكن أن تجلب المصالح وتدفع المفاسد عن الناس أجمعين.

(٧٤) قواعد الأحكام، للعزّ بن عبد السلام (٥/١)

(٧٥) مفتاح دار السعادة، لابن القيم (٨٦٤/٢).

(٧٦) مقاصد الشريعة الإسلامية، لابن عاشور (ص: ٢٥١).

أن مفهوم (المشترك الإنساني) هو مفهوم جامع لمجموعة من المبادئ الفطرية والأخلاقيات السليمة والسلوكيات النافعة التي يتشارك عموم الناس الاهتمام بها والحرص عليها.

أن المشترك الإنساني: هو مجموع الأفكار -التصورات، المبادئ، المفاهيم- والسلوكيات التي يتفق أو يتوافق ويتواطأ الناس -كلّهم أو جُلّهم إلا ما شذَّ- على القول بها فطرةً وعقلًا واجتماعًا، وما يترتب عليها من حقوق وواجبات.

أن المرجعية المشتركة المكونة لحالة الاشتراك في مفهوم (المشترك الإنساني) ترجع إلى عدة مصادر، منها: الفطرة، والعقل الصحيح، والمصلحة الاجتماعية التي يجتمع الناس عليها لتدبير شؤونهم واختلافهم.

من أبرز المداخل التي تستوعب مفاهيم وتصورات (المشترك الإنساني): مبدأ عمارة الأرض، ومبادئ الفطرة، ومدخل الأخلاق، ومدخل التعارف والتعاون الإنساني.

أن من الممكن إدراج مفهوم (المشترك الإنساني) كمقصد كلّي ضمن مراتب المقاصد وأصناف الضروريات؛ لأنه يشكل تركيبة من الأفكار والسلوكيات والتصورات المتضمنة في منظومة مقاصد الشريعة الإسلامية.

أن الأصل في المقاصد أنها مقاصد إنسانية، لأنها متمحورة حول تحقيق الصلاح الإنساني على المستوى المادي والمعنوي - الروحي/ الديني والدنيوي/ الدنيوي والأخروي.

أن المناط/ الرابط المؤسس لفكرة المقاصد الضروريات: مناط إنسانيٌّ محض لا تختلف عليه العقول ولا الشرائع والأديان، وهو من أهم مضامين (المشترك الإنساني).

وكذلك الحال في مرتبة المقاصد الحاجية والتحسينية؛ كان المناط / الرابط / الضابط الذي قرره الأصوليون متمحورًا حول الإنسان ومصالحه.

أن المشترك الإنساني كمقصد كلّي شمولي يستوعب مجموعة المعاني والأخلاق والمبادئ المشتركة التي تجتمع وتندرج تحت هذا المفهوم، ويترتب على ذلك العمل على تفعيل مقاصد المشترك الإنساني من حيث: الوجود والعدم.

يمكن استخلاص ضوابط من مفهوم (المشترك الإنساني) تصلح كمحددات آلية للكشف عن المقاصد، باعتبار مصادر هذا الاشتراك لهذا المفهوم المركّبة فيه من الفطرة السليمة والعقل الصريح/ الصحيح، والعقل الجمعي/الفطري= مؤهلٌ لإدراك المصالح والمحامد والمحاسن والمفاسد والرذائل.

***

البيبليوغرافيا:

- **أحكام القرآن**، أبو بكر بن العربي المعافري المالكي، مراجعة وتعليق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الثالثة، 1424هـ/ 2003م.
- **أحكام القرآن**، أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي، تحقيق: عبد السلام محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1415هـ/1994م.
- **الأخلاق العالمية: دراسة نقدية في ضوء الإسلام**، أطروحة دكتوراة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية الشريعة-قسم الثقافة، الرياض، 1438هـ/ 2017م. غير منشورة.
- **الأخلاق العالمية: مداها وحدودها**، طه عبد الرحمن، سلسلة ورقات طابة، العدد 1، يونيو 2008م.
- **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، لابن القيم، تحقيق مشهور حسن سلمان، دار ابن الجوزي، الدمام-السعودية، ط: الأولى، 1423هـ.
- **البرهان في أصول الفقه**، أبو المعالي الجويني، تحقيق: عبد العظيم الديب، دار الوفاء، مصر، الطبعة الرابعة، 1418هـ.
- **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، أبو الوليد ابن رشد الحفيد، دار الحديث - القاهرة، 1425هـ - 2004م.
- **التحرير والتنوير**، محمد الطاهر ابن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م.
- **تجديد المنهج في تقويم التراث**، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، الطبعة الثالثة، 2007م.
- **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين**، للراغب الأصفهاني، دار مكتبة الحياة، بيروت - لبنان، 1983م.
- **الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي**، أبو عبد الله شمس الدين القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، الثانية، 1384هـ - 1964 م.
- **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، تحقيق: د. أبو اليزيد أبو زيد العجمي، دار النشر: دار السلام - القاهرة 1428هـ - 2007م.
- **سؤال المنهج: في أُفق التأسيس لأنموذج فكري جديد**، طه عبد الرحمن، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، الطبعة الأولى، لبنان - بيروت، 2015م.
- **شرح تنقيح الفصول**، شهاب الدين القرافي، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الفكر، الطبعة الأولى، 1393هـ

- **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، عز الدين بن عبد السلام، راجعه وعلق عليه: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة، 1414هـ - 1991م.
- **القيم المشتركة**، عبد الله ابن بيّه، مقالة، موقعه على النت.
- **لسان العرب**، محمد بن مكرم بن على، ابن منظور الأنصاري، دار صادر، بيروت، الطبعة: الثالثة، 1414هـ.
- **الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية**، أحمد الريسوني.
- **المستصفى من علم الأصول**، أبو حامد الغزالي، تحقيق: محمد الأشقر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1417هـ.
- **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة**، ابن قيم الجوزية، تحقيق: عبد الرحمن قائد، دار عالم الفوائد، مطبوعات مجمع الفقه الإسلامي- جدة، الطبعة الأولى، 1432/2012.
- **المقدمة**، عبد الرحمن ابن خلدون، دار الكتاب اللبناني، 1979م.
- **الموافقات**، للشاطبي، دار ابن عفّان، السعودية، الطبعة الأولى، 1417هـ/1997م.
- **مقاصد الشريعة الإسلامية**، الطاهر بن عاشور، تحقيق ودراسة: محمد طاهر الميساوي، دار النفائس، الأردن، الطبعة الثالثة، 1432هـ/2011م.
- **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، علّال الفاسي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الخامسة، 1993م.
- **معجم مقاييس اللغة**، أحمد بن فارس القزويني، عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ - 1979م.
- **المفردات في غريب القرآن**، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، المحقق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية - دمشق بيروت، الطبعة: الأولى 1412هـ.
- **مصالح الأبدان والأنفس**، أبو زيد البلخي، تقديم ودراسة: مالك بدري، ومصطفى عشوي، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، عام 1424هـ.
- **النظر الشرعي في بناء الائتلاف وتدبير الاختلاف**، محماد بن محمد رفيع، دار السلام- مصر، الطبعة الأولى، 1433هـ/ 2012م.

***

الدراسات والأبحاث | Research Papers

ما لا يدخله فقه الموازنات
دراسة تأصيلية تطبيقية

What is external to the 'jurisprudence of balancing': a theoretical and applicative study

(ا) Arrak Jbur Shallal | عراك جبر شلال

(ا) أستاذ مساعد دكتور أصول الفقه - الجامعة العراقية - العراق - بغداد.الإيميل: agsh41@gmail.com

ملخص البحث:

لقد حظي موضوع فقه الموازنات في التعاطي البحثي المعاصر بمزيد من العناية، على صعيد التأليف، أو الملتقيات الحوارية والنقاشية، في عالمنا الواقعي أو الافتراضي، وكل شيء من شأنه أن يكون محط تسليط الأضواء أن يحصل فيه إفراط وتفريط، في الرؤية أو المعالجة، يهدف هذا البحث إلى شد الانتباه على المناطق التي لا يتم إخضاعها لتجاذبات الموازنات، ومحاولة فصلها عن تلك التي تكون ميادين الدراسة في فقه الموازنات، وذلك عن طريق الاستعانة ببعض المحددات المعرفية، التي يعوّل عليها أهل العلم كثيراً في مدوناتهم الفقهية والأصولية، كنظرية التعليل، والتعبديات، والثوابت، والمصالح الموهومة، حرصاً على ديمومة الشريعة، فالمفاهيم السيالة دهليز التحريف.

كلمات مفتاحية: فقه، الموازنات، التعليل، المصالح، الثوابت.

Abstract:

The issue of the jurisprudence of budgets in contemporary research dealing has received more attention, at the level of authorship, or dialogue and discussion forums, in our real and virtual world, and everything that would be the focus of the spotlight would occur in it excessive and negligence, in vision or treatment, this research aims To draw attention to areas that are not subjected to the tensions of budgets, and to try to separate them from those that

are fields of study in the jurisprudence of budgets, by using some cognitive determinants that scholars rely on greatly in their jurisprudential and fundamentalist codes, such as the theory of reasoning, devotion, and constants, Phantom interests, in order to ensure the permanence of the Sharia, as fluid concepts are the corridor of distortion.

Key words: Jurisprudence, budgets, reasoning, interests, constants.

الحمدُ لله الذي يعلم المُصلح من المفسد، والذي أغنى وأقنى وخلق فأوجد، تعالى وتقدّس ما أعلى شانه، بصفات الجلال قد تفرّد، والصلاة والسلام على النبي المصطفى ذي القول المسدد، والذكر المتجدد، وعلى الصحب والتابعين، ينابيع العلم التي لا تنفد.

أهمية البحث: يُعدُّ فقه الموازنات من الموضوعات التي لا يستغني عنها الفقيه المعاصر، سواء علينا في النظر في مصادر التشريع، أم في الاجتهاد التنزيلي، ولا سيما وقد تداخلت أمور الحياة في هذا العصر بشكل كبير، فكان لا بد من التنقيب عن الضوابط لهذا الفقه، وسبر المصادر للتفتيش عن محددات تؤطر مجالاته، كيلا يلج فيه من ليس له بأهل، ولتتضح معالمه أمام طلاب العلم والباحثين، ومن الأشياء المهمة الواجب توضيحها هو بيان المواضع التي لا يعمل فيها بفقه الموازنات، وقد رأيت كثيرًا من البحوث في فقه الموازنات، لكني لم أجد من أفرد ذلك بدراسة مستقلة[٢]، فجاء هذا البحث واضعًا بعض المحددات لهذا اللون من الفقه، ليحصل العمل المنضبط، بعيدًا عن العشوائية والارتجال.

أهداف البحث: توضيح المجالات والمواطن التي لا يجوز للناظر أنْ يعمل فيها بفقه الموازنات، وتكون ما عداها مجالات كثيرة يمكن تنزيله عليها. كما يحاول البحث معالجة الأخطاء الصادرة من المفتين والمؤلفين في هذا الموضوع، والمتمثلة بإعمال فقه الموازنات في مواطن لا يجوز إعماله فيها.

خطة البحث: اقتضت طبيعة البحث أن يتكون من المباحث الآتية:

مقدمة وتمهيد.

المبحث الأول: مجال أصول الإسلام.

المبحث الثاني: مجال التعبديات. وفيه خمس مسائل:

المسألة الأولى: معنى التعبديات.

المسألة الثانية: الفرق بين العبادات والتعبديات.

المسألة الثالثة: التعبديات والمعلل بالعلة القاصرة.

(٢) ينظر على سبيل المثال: ناجي إبراهيم السويد، فقه الموازنات بين النظرية والتطبيق، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، (٢٠٠٢م)، فقد تكلم عن ضوابط فقه الموازنات في (ص١١٧)، لكن لم يتعرض لهذا الموضوع، وكذلك سائر الكتب الأخرى.

المسألة الرابعة: الحكمة من تشريع التعبديات.

المسألة الخامسة: التعليل.

المبحث الثالث: مجال مكارم الأخلاق.

المبحث الرابع: مجال المصالح الملغاة.

وفيه أربع مسائل:

المسألة الأولى: أقسام المصالح.

المسألة الثانية: معنى المصلحة الملغاة.

المسألة الثالثة: أنواع المصلحة الملغاة.

خاتمة وأهم النتائج فالمصادر.

تمهيد

مصطلح (فقه الموازنات) مكون من لفظتين فنعرّج على تعريفهما بإيجاز:

الفقه لغة: الفِقْهُ، بالكسر هو العِلْمُ بالشيءِ، والفَهْمُ له، والفِطْنَةُ، وغَلَبَ على عِلمِ الدينِ لشَرَفِه[٣].

واصطلاحًا: العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية[٤].

الموازنة لغةً: من الفعل وَزنَ، يُقال: وازنه: أي عادله وقابله وحاذاه[٥]. فالموازنة هي المعادلة والمقابلة والمحاذاة، والجمع موازنات.

واصطلاحًا: تعارض المصلحتين وترجيح أحدهما[٦].

أو: تحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، ودفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما[٧].

ويمكن القول بأنّ فقه الموازنات: هو مجموعة القواعد التي يُعرف بها المقابلة بين المصالح المتعارضة، أو المفاسد المتعارضة، أو المصالح والمفاسد المتعارضة[٨].

وهذا النوع من الفقه -أقصد فقه الموازنات- لم يكن اسمه موجودًا لدى المتقدمين، لكن معناه كان حاضرًا في علومهم ومصنفاتهم.

وهو يحصل عند التزاحم إما بين مصلحتين فأكثر، أو مفسدتين فأكثر، أو مصلحة ومفسدة فأكثر[٩].

ومن متطلباته: فقه الحال، وفقه الأولويات، وفقه الواقع، وفقه تنزيل الأحكام، وفقه النفس[١٠].

---

(٣) الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب (المتوفى: ٨١٧هـ)، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسُوسي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٨، ٢٠٠٥م، (ص١٢٥٠).

(٤) الشربيني، محمد بن أحمد الخطيب الشافعي (المتوفى: ٩٧٧هـ)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٤م، (٩٣/١). وقد عزا ناجي إبراهيم في كتابه (فقه الموازنات بين النظرية والتطبيق)، (ص٢٠) هذا التعريف للإمام الشافعي، وأحال على روضة الطالبين للنووي، ولا وجود لهذا الكلام في الروضة، وقد تلقفه عنه بدون تمحيص أحمد خالد محمد عكاشة في بحثه (فقه الموازنات ودوره في النوازل الاقتصادية المعاصرة)، وهذا الوهم حصل بسبب عدم الرجوع للمصادر الأصلية.

(٥) القاموس المحيط، (ص١٢٣٨).

(٦) العز بن عبد السلام، أبو محمد السلمي الدمشقي (المتوفى:٦٦٠هـ)، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، بيروت، مؤسسة الريان، ١٩٩٠م، (ص٤٨).

(٧) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم الحراني، مجموع الفتاوى، جمع عبد الرحمن بن قاسم النجدي، الرياض، عالم الكتب، ١٩٩١م، (٤٨/٢٠).

(٨) ينظر: السوسوة، عبد المجيد محمد، فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية، دبي، دار القلم، ط١، ٢٠٠٤م، (ص١٣).

(٩) ينظر: المصدر السابق، الصفحات: (٢٩، ٦٧، ١٠٥).

(١٠) ينظر: فقه الموازنات بين النظرية والتطبيق، الصفحات: (١٦٣، ١٦٩، ١٧٧، ١٨٣).

المبحث الأول:
مجال أصول الإسلام

إنّ أصول الملة، وقواعدها الكبرى، وكليات الشريعة، لا يمكن أنْ تكون محطَّ نظر للموازنات، ومن الشواهد الدالّة على ذلك:

أولاً: محكمات الشريعة، وقد عبّر عنها القرآن الكريم باسم «المحكمات»[١١]، قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧]، هذه المحكمات يجب أنْ تكون ثابتة لا تتغير، لا بتغير الزمان ولا بتغير المكان ولا باختلاف البيئة ولا بتنوع المعطيات، فلا بد أن تكون ثابتة، لا تتغير ولا تتبدل، ولا تعدل ولا تطور، ولا تلغى ولا يزاد عليها. وقد جاء التعبير القرآني عنها بلفظ «أمّ الكتاب» للدلالة على أنها الأصول التي ترجع إليها سائر الفروع، وهي الموئل والمرجع والمرتكز عند حصول الاختلاف واضطراب الرأي وتعدد الأفهام، فتفصل بين المتنازعين، وتحكم بين المختصمين، وتجلي المتشابه، وتضع الأمور في نصابها. وبالتالي يتحصل لدينا أنّ صفات المحكمات تتمثل في: الثبات، والكلية، والوضوح، والمرجعية. ومن أمثلة ذلك: أركان الإسلام والإيمان، فوجوب عبادة الله وحده، وتحريم الشرك والكفر والظلم والنفاق، تعدُّ مسلمات في الشريعة، وهي تحافظ على الدين والدنيا معاً، وهي تمثل الضروريات الخمس: الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل[١٢]. هذه الضروريات الخمس هي التي توضح لنا أنّ الشريعة مصلحة كلها، وحكمة كلها، وعدل كلها، ورحمة كلها، وأي قضية خرجت من الرحمة إلى خلافها، ومن الحكمة إلى خلافها، ومن المصلحة إلى المفسدة، ومن العدل إلى الجور فليست من الشريعة ولو أُدخلت عليها بألف تأويل[١٣].

ثانيًا: قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱدْخُلُواْ فِى ٱلسِّلْمِ كَآفَّةً وَلَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَٰنِ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿٢٠٨﴾﴾ [البقرة: ٢٠٨]، والمراد بالسلم هو الإسلام على الصحيح من أقوال أهل العلم[١٤]؛ لأن الكلام في سياق تقسيم الناس إلى مؤمن وكافر ومنافق[١٥]. وفي هذه الآية ينادي الحقُّ تبارك وتعالى عباده المؤمنين آمراً إياهم بالدخول في الإسلام دخولاً شموليًّا، بحيث لا يتخيرون بين شرائعه وأحكامه، فما وافق مصالحهم وأهواءهم قبلوه وعملوا به،

(١١) قال الرازي: «وهي التي تكون مدلولاتها متأكدة إما بالدلائل العقلية القاطعة وذلك في المسائل القطعية، أو يكون مدلولاتها خالية عن معارضات أقوى منها». الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن (المتوفى: ٦٠٦هـ)، مفاتيح الغيب، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط٣، ١٤٢٠هـ، (١٤٢/٧).

(١٢) ينظر: الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي، الموافقات (المتوفى: ٧٩٠هـ)، تحقيق مشهور بن حسن آل سلمان، السعودية، دار ابن عفان، ط١، ١٩٩٧م، (٢٠/٢).

(١٣) ينظر: ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب (المتوفى: ٧٥١هـ)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق محمد عبد السلام، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩١م، (١١/٣).

(١٤) ينظر: الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (المتوفى: ٣١٠هـ)، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط١، ٢٠٠٠م، (٢٥١/٤).

(١٥) ينظر: القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر (المتوفى: ٦٧١هـ)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، القاهرة، دار الكتب المصرية، ط٢، ١٩٦٤م، (٢٢/٣).

وما لم يوافق ردوه أو تركوه أو أهملوه، وإنما عليهم أنْ يقبَلوا شرائع الإسلام وأحكامه كافة. وتصرح الآية بأنّ عدم فعل ذلك نوع من اتباع الشيطان. ويمكن أنْ نستبصر من خلال إشراقة هذه الآية المباركة أنّ المنهج الرباني يتسم بالتكامل، فهو نظراً لتكامله لا يفسح المجال لعناصر أخرى منافية لجوهره، التي تجعل أي انحراف عنه أو به عن مقاصده وغاياته بالغ الضرر على أدائه وإصلاحه للشأن الإنساني كله. وقد يورد معترض هنا كلاماً مفاده: أن هذه الآية في مجال الإيمان بشرائع الإسلام كلها، وهذا لا نزاع فيه، وإنما كلامنا في فقه الموازنات هو في التطبيق عند تزاحم المصالح والمفاسد، فلا تنافي بين الأمرين لعدم اتحاد محل التعارض، فالآية في التنظير، والموازنات في التطبيق. ويمكن القول جواباً عن هذا الإيراد: أن مقاصد الشرع من تشريع هذه الكليات هو التفعيل لها على أرض الواقع، بدلًا من بقائها حبيسة الأذهان، وهذه هي السمة الفارقة بين الإسلام كمبادئ نظرية، وبين نظريات الفلاسفة، فالحيوية لهذه الشريعة تكون بخروجها من مجال الأفكار والتنظير إلى واقع الحياة الحقيقية التي نعيشها، أما بقاؤها في الكتب فهو مخالف تمام المخالفة للغايات التي جاءت من أجل تحقيقها. وبالتالي فالقرآن لا بد أن يكون قضايا لا حروفًا، ويجب الامتثال لذلك في مجال الفهم التأويل ومجال التفعيل والتنزيل معًا. وعلى ضوء ذلك يتم تفسيره، فالقرآن عندما يحدثنا إنما يتحدث عن هذه الحياة العملية التي نعيشها، فالآية إذن تفهم في ضوء العمل والتطبيق أيضًا وليس في مجال الفكر فقط.

ونظراً للعلاقة الجدلية بين النظرية والتطبيق، فسلامة الإيمان على مستوى الاعتقاد تتأثر إلى حد بعيد بالأخذ الجزئي للإسلام على مستوى التطبيق.

فإن قيل: إن التكاليف بجميعها ليس في وسع المكلف، ولا يمكن للشخص القيام بها كلها. فالجواب: ليس المقصود بالكلام السابق هو جميع التكاليف الشرعية، إذ قد نوّهنا في بدء المبحث بأن المراد بكلامنا هو أصول الشريعة، وقواعدها الكبرى، وهذه من التكاليف العامة، ومن مميزات التكليفات العامة هي دخولها في وسع الجمهور، والقول بأنها غير داخلة في طاقة جملة الناس هو منافٍ لصفة العمومية فيها، والواقع يؤكد ذلك، فإن التشريعات العامة تكون داخلة في حدود طاقة المكلف في الأوضاع المعتادة، فلا وجه إذن لذكر هذا الاعتراض.

وينبني عليه: أن إعمال فقه الموازنات يكون في الفروع لا الأصول: فخصال الخير في هذا الدين كثيرة، وعلى مقدار ما يأخذ المسلم منها يكون كمال إيمانه وإسلامه، لكن بما أن العمر محدود والطاقات محدودة فإنّ على المسلم إذا أخذ بعُمُد الإسلام، واهتدى بهديه العام، وقبس من كمالاته، أنْ يبحث عن المجال الحيوي المناسب لاستعداداته وظروفه وطاقاته، كي يتخذ منه محراباً لتعبده

وتقربه إلى الله تعالى، حتى نحفظ للمجتمع الإسلامي توازنه ونسد ثغراته. ومن هنا فإن عبادة طالب العلم محاولة النبوغ، وإتقان التخصص حتى نحقق للأمة الاكتفاء الذاتي ولو في حده الأدنى على الصعيد العلمي، وعبادة علماء الشرع القيام بالتبليغ وإحياء السنن والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتجديد وظائف التدين والتبصر في واقع الأمة، وإنّ عبادة الحكام إقامة العدل، ورعاية شؤون الأمة، وحماية البيضة، والتعفف عن الأموال العامة، وعبادة الجندي دوام التمرس بفنون القتال، واستيعاب الأسلحة الجديدة، وإن عبادة الأغنياء وذوي الجاه سد حاجة الفقراء ومساعدة الضعفاء على حل مشكلاتهم والوصول إلى حقوقهم، والبذل في تشييد المرافق العامة. وإن خروج كل واحد من هؤلاء عن مجاله الحيوي سيحرمه، ويحرم الأمة من خير عظيم، بل قد يؤدي إلى أضرار بالغة وخيمة العواقب[١٦].

وقد أحسن النجعة الحافظ ابن كثير عندما لخص مجمل هذه المعاني قائلاً: «يقول تعالى آمراً عباده المؤمنين به المصدقين برسوله: أن يأخذوا بجميع عُرى الإسلام وشرائعه، والعمل بجميع أوامره، وترك جميع زواجره ما استطاعوا من ذلك»[١٧].

(١٦) ينظر: ادخلوا في السلم كافة، عبد الكريم بكار، مقال منشور في الإنترنت:
http://www.saaid.net/Doat/bakkar/016.htm

(١٧) ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر الدمشقي (المتوفى: ٧٧٤هـ)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط٢، ١٩٩٩م، (٥٦٥/١).

ثالثًا: تُعدّ السيرة النبوية المطهرة هي الشرح العملي التطبيقي لمفاهيم القرآن الكريم، وإذا التمسنا ما يختص بموضوعنا نرى تطبيقات عدة تؤكد أنّ أساسيات الملّة غير قابلة للموازنات. ومن الأمثلة على ذلك:

بعد غزوة الطائف شعر زعماء ثقيف بحراجة موقفها، وسعوا لتأمين أنفسهم وأموالهم، فأرسلوا في رمضان من العام التاسع -بعد عودة النبي ﷺ من تبوك- وفداً منهم، وقد لقيهم المغيرة بن شعبة شمال المدينة بيسير، فأخبر بقدومهم أبا بكر الصديق الذي سارع لتبشير الرسول ﷺ، وقد علّمهم المغيرة تحية الإسلام وأدب مخاطبة الرسول، وقد أنزلهم الرسول في قبة في ناحية مسجده ليستمعوا للقرآن ويشاهدوا صلاة المسلمين فيه، وقد أعلنوا إسلامهم، وكتب لهم رسول الله -ﷺ- كتاباً، وقد طلبوا منه أن يؤخر هدم اللات ثلاث سنين -خوفاً من غضب قومهم- فأبى إلا أن يهدمها، ولكنه أعفاهم من القيام بذلك، وأرسل أبا سفيان بن حرب والمغيرة بن شعبة لهدمها، كما طلبوا إعفاءهم من الصلاة لأنهم يرون فيها دناءة! لما فيها من انحناء وسجود لله تعالى، كأنهم نسوا أنهم يفعلون ذلك للّات وغيرها من الأصنام والأحجار! فأبى عليهم قائلًا: «لا خير في دين ليس فيه ركوع»[١٨]. واشترطوا إعفاءهم من الزكاة والجهاد، وقد

(١٨) ابن إسحق (سيرة ابن هشام ٤/ ٥٣٨ - ٥٤٠) بإسناد معضل (فقه السيرة للغزالي تعليق الألباني ص ٤٥٠).

وافقهم، لكن سمعه جابر بن عبد الله يقول: «سيتصدقون ويجاهدون إذا أسلموا»[١٩]. وسألوه أن يسمح لهم بترك الوضوء بحجة أن بلادهم باردة، وأن ينتبذوا في الدباء (القرع)، وأن يعيد لهم أبا بكرة الثقفي، فأبى عليهم ذلك كله[٢٠].

والشاهد من ذلك: عدم موافقة الرسول على طلباتهم التي تمس جوهر الدين وأساسه.

رابعاً: في بداية فجر دعوة الإسلام في العهد المكي يتجلى أمامنا بوضوح لا غبش فيه موقف الرسول -ﷺ- عندما ساومته قريش على التخلي عن بعض مرتكزات دعوته مقابل إغراءات سياسية واقتصادية ومجتمعية كبيرة، فأجابهم بتلك المقولة الخالدة التي بقي صداها يتردد عبر القرون والأجيال. فعن عقيل بن أبي طالب -رضي الله عنه- قال: «جاءت قريش إلى أبي طالب فقالوا: أرأيت أحمد؟ يؤذينا في نادينا، وفي مسجدنا، فانهه عن أذانا، فقال: يا عقيل، ائتني بمحمد، فذهبت فأتيته به، فقال: يا ابن أخي إن بني عمك زعموا أنك تؤذيهم في ناديهم، وفي مسجدهم، فانته عن ذلك، قال: فلحظ رسول الله -ﷺ- ببصره (وفي رواية: فحلق رسول الله -ﷺ- ببصره) إلى السماء فقال: «ما أنا بأقدر على أن أدع لكم ذلك على أن تشعلوا لي منها شعلة. يعني الشمس». قال: فقال أبو طالب: ما كذب ابن أخي. فارجعوا»[٢١].

ولم يثبت من طريق صحيحة أن عتبة بن ربيعة أو الوليد بن المغيرة عرضا على رسول الله -ﷺ- عروضًا من الرئاسة والمال والزواج والتطبّب وإن اشتهر هذا بين الناس، ولا يعني ذلك نفي وقوع الأمر تاريخياً، وما أكثر الأحداث التاريخية التي وقعت ثم لا يمكن إقامة الأسانيد الصحيحة عليها[٢٢].

فهذه العروض التي فيها غاية الإغراء لأهل الدنيا، لم يقبلها الرسول ﷺ ولم يعمل فيها بفقه الموازنات؛ لأنها تمس جوهر الرسالة، وفيها مساومات على أصول الشريعة، إن أعداء الإسلام إذا يئسوا من صد الدعوة بالقوة استخدموا أسلوباً آخر هو أسلوب الإغراء بالمناصب والجاه والمال، فإذا ما استجاب الداعية لهم أغرقوه بالدنيا حتى يتنازل عن كثير من مبادئ دينه؛ وهذا ما أدركه الأعداء اليوم حيث يحاولون مد الجسور مع الإسلاميين في بعض البلدان، ويغرونهم بمناصب وثروات وعلاقات مستقبلية حميمة.

(١٩) سنن أبي داود ٢/ ١٤٦ وإسناده حسن لذاته. مسند أحمد ٤/ ١٦٨، وقال الهيثمي: رجاله ثقات (مجمع الزوائد ٤/ ٢٤٥).

(٢٠) ينظر: العمري، أكرم ضياء، السيرة النبوية الصحيحة، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، ط٦، ١٩٩٤م، (٥١٧/٢).

(٢١) حسّن ابنُ حجر إسناده. ينظر: ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني (المتوفى: ٨٥٢هـ)، المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية، رسالة علمية قدمت لجامعة الإمام محمد بن سعود، تنسيق: د. سعد بن ناصر بن عبد العزيز الشثري، السعودية، دار العاصمة، ط١، ١٤١٩هـ، (٢٥١/١٧)، وقال الألباني: وهذا إسناد حسن رجاله كلهم رجال مسلم وفي يونس بن بكير وطلحة ابن يحيى كلام لا يضر. وأما حديث: «يا عم والله لو وضعوا الشمس في يميني، والقمر في يساري على أن أترك هذا الأمر حتى يظهره أو أهلك فيه ما تركته». فليس له إسناد ثابت ولذلك أوردته في «الأحاديث الضعيفة» (٩١٣). ينظر: الألباني، محمد ناصر الدين بن نوح بن نجاتي (المتوفى:١٤٢٠هـ)، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، الرياض، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٥م، (١٩٤/١).

(٢٢) السيرة النبوية الصحيحة، (١٦٢/١).

لقد عرفوا ضعف النفس البشرية ومطامعها، فحدثوه باللغة التي يجيدون التعامل بها، كتجار في بلد حرفته المساومات والمزايدات التجارية، حدثوه عن أمرين يعرفون تمامًا من خلال معرفتهم بإنسان الحضارات السابقة المجاورة لهم وإنسان البلدان التي يسافرون إليها صيفًا وشتاءً أنه يقاتل ويقتل من أجلهما ألا وهما: المال والسيادة، أحدهما أو كلاهما معاً، تتحارب حولها الدنيا، من قديم الأزل وحتى الآن.

المال والمنصب، الغنى والسلطة، سلاحان لهما بريق السحر، يخطفان العقول والعيون، ويحركان لعاب المطامع في الحلوق، وينسيان طالبهما أجلَّ المبادئ والقيم، شأنه في هذا شأن أصحاب الزوابع السياسية التي تموت في مهدها بعد التفاوض على المكاسب الشخصية، ثم يعود كلا الجانبين إلى حياته هانئاً بعد أن استأنس أصحاب الثروات.

المبحث الثاني: مجال التعبديات

يعتمد فقه الموازنات أساساً على الموازنة بين المصالح والمفاسد في موضوع ما، ولا بد لذلك من معرفة سابقة بقواعد المصلحة والمفسدة، وقوام ذلك هو التعليل؛ لذا سيكون الكلام في هذا المبحث في المسائل الآتية:

المسألة الأولى: معنى التعبديات:

التعبُّد في اللغة مصدر تعبّد، ويرجع معناه إلى الطاعة والخضوع، فيقال: هذا طريق مُعبَّد، أي: تم تذليله بكثرة المشي[٢٣].

وأما في الاصطلاح فيراد به الحكم الشرعي الذي تعبدنا الشارع به وخفيت علينا علته. وقد يتم التعبير عن ذلك بقولهم: لا يُدرك له معنى[٢٤]. ويقصدون أنه غير معقول المعنى؛ ولذا يقسمون الأحكام على قسمين: معقولة المعنى، ويريدون بها الأحكام المعللة، وغير معقولة المعنى، ويريدون بها الأحكام غير المعللة، فمرتكز الأمر هو إدراك العلة من عدمه، ومثال ذلك: الأوقات للصلوات الخمس المكتوبة. ومن الجدير بالذكر أنّ المقصود بإدراك العلة هو إدراكها على جهة التفصيل للأحكام الجزئية، وهذا يعني بطبيعة الحال أنّ إدراك الحكمة العامة للأحكام لا يخرجها عن مجال التعبديات، ما لم يُعقل معناها على وجه الخصوص، ومثاله: الفروض المقدرة في المواريث، وعدد الشهور في العدة، فإننا نعلم الحكمة العامة منها وهي أن فروض المواريث ترتبت على وفق القرابة من الميت، وأن الشهور المراد بها الاستبراء للرحم، لكن هذا المقدار

(٢٣) ينظر: ابن منظور، محمد بن مكرم الأنصاري الإفريقي (المتوفى: ٧١١هـ)، لسان العرب، بيروت، دار صادر، ط٣، ١٤١٤ هـ، مادة (ع ب د)، (٢٧٤/٣).

(٢٤) ينظر: الرملي، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة (المتوفى: ١٠٠٤هـ)، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، بيروت، دار الفكر، ١٩٨٤م، (٤٢٤/٣).

من معرفة الحكمة العامة لهذه الأحكام لا يكفي لأن نقيس عليها، وبالتالي فهي باقية في مجال الحكم التعبدي[٢٥].

المسألة الثانية: الفرق بين العبادات والتعبديات:

العبادات قسمة فقهية يقابلها المعاملات، وهي تشمل الصوم والصلاة وشبهها، وهي تضم نوعين من الأحكام: قسم معقول المعنى، مثل: الرخصة للمسافر بالفطر هي دفع المشقة عنه. وقسم غير معقول المعنى، مثل: رمي الجمرات سبعًا في الحج. وهذا يعني أن العبادات فيها أحكام تعبدية وفيها أحكام معللة.

وليست التعبديات مقصورة في مجال العبادات، بل توجد في قسم المعاملات أيضًا، مثل: استبراء الأمة في مجلس البيع بعد فسخ العقد ورجوعها للبائع مع أنها لم تغب عن مجلس العقد[٢٦].

المسألة الثالثة: التعبديات والمعلل بالعلة القاصرة:

كلاهما لا يقاس عليه، فالنتيجة واحدة، لكن التعبدي لا ندرك علته أصلاً، فلا يقاس عليه؛ لأن معرفة العلة من أركان القياس، أما المعلل بالعلة القاصرة فعلته معلومة لكن لا تتعدى محلها[٢٧]. ومثاله: أن النبي -ﷺ- جعل شهادة خزيمة بن ثابت بشهادة رجلين[٢٨].

المسألة الرابعة: الحكمة من تشريع التعبديات:

قال الغزالي: «فأما ترددات السعي ورمي الجمار وأمثال هذه الأعمال، فلا حظ للنفوس ولا أنس فيها ولا اهتداء للعقل إلى معانيها، فلا يكون في الإقدام عليها باعث إلا الأمر المجرد، وقصد الامتثال للأمر من حيث إنه أمر واجب الاتباع فقط، وفيه عزل للعقل عن تصرفه وصرف النفس والطبع عن محل أنسه، فإنّ كل ما أدرك العقل معناه مال الطبع إليه ميلاً ما، فيكون ذلك الميل معيناً للأمر وباعثاً معه على الفعل، فلا يكاد يظهر به كمال الرق والانقياد، ولذلك قال -ﷺ- في الحج على الخصوص «لبيك بحجة حقاً تعبداً ورقاً»[٢٩]، ولم يقل ذلك في صلاة ولا غيرها. وإذا اقتضت حكمة الله سبحانه وتعالى ربط نجاة الخلق بأن تكون أعمالهم على خلاف هوى طباعهم، وأن يكون زمامها بيد الشرع، فيترددون في أعمالهم على سنن الانقياد

(٢٥) ينظر: الموافقات، ٥٢٥/٢.

(٢٦) ينظر: المقدسي، عبد الله بن محمد بن قدامة، المغني، تحقيق عبد الله التركي، القاهرة، دار هجر، ط٢، ١٩٩٢م، (٥١٣/٧).

(٢٧) ينظر: البصري، أبو الحسين محمد بن علي، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق خليل الميس، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٣م، (٨٠٢/٢).

(٢٨) رواه البخاري، كتاب الجهاد، باب قول الله عز وجل (من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه)، رقم (٢٨٠٧).

(٢٩) رواه البزار في كشف الأستار ١٣/٢، وذكر الحافظ ابن حجر أن الدارقطني رجح وقفه. ينظر: التلخيص الحبير (٢٤٠/٢).

وعلى مقتضى الاستعباد، كان ما لا يهتدي إلى معانيه أبلغ أنواع التعبدات في تزكية النفوس وصرفها عن مقتضى الطباع والأخلاق مقتضى الاسترقاق»[٣٠].

المسألة الخامسة: التعليل:

التعليل في اللغة مأخوذ من علّ يعلّ واعتل، فهو عليل[٣١]. وفي الاصطلاح: إظهار عليّة الشيء، سواء أكانت تامة أم ناقصة[٣٢]. فالتعليل يراد به كشف العلة، ومنه نعلم أن الأحكام التعبدية لا يدخلها التعليل؛ كون علتها غير معلومة على وجه التفصيل.

وإذا كانت الموازنة بين المصالح والمفاسد قائمة على معقولية المعنى، وإدراك علل الأحكام، كي يتم تقديم الأكثر مصلحة عند تزاحم المصالح، أو الأقل مفسدة عند تزاحم المفاسد، فإن ذلك يعني بداهة أن الأحكام التعبدية لا تدخلها الموازنات، لفقدانها ركيزة التعليل وهي معرفة العلة.

مثال تطبيقي: كثرت المنظفات الصناعية وتنوعت في هذا العصر، وقد توصلت الاختراعات إلى مختلف المنظفات الصلبة والسائلة والغازية.

وبما أن هناك مناطق في الكرة الأرضية يقل فيها الماء، بل يشكل بئر الماء فيها عنصرًا مهمًا بحيث يحسب له ألف حساب، ففي ظل هذه الظروف الصعبة، هل يمكن للفقيه أن ينظر في المسائل المتعلقة بالماء على وفق منظار الموازنات؟ فيُعمِل قواعد الموازنات، ويجيز الوضوء أو الغسل في الطهارة الواجبة للعبادات بهذه المنظفات بدلًا عن الماء، من أجل رفع الحرج عن المكلفين، ولا سيما إذا كان استعمال الماء في تلك المناطق النائية قد يرغب الناس عن الدخول في الإسلام، فيطبق الفقيه فقه المصالح والمفاسد لإبعاد الناس عن الحملات التبشيرية التي تجول في هذه الأماكن الفقيرة، التي تتخذ العامل المادي وسيلة لجذب الناس نحو معتقداتها.

في أول وهلة قد يبدو أن العمل بفقه الموازنات هو الحل الأفضل في هذه الظروف، فمفسدة عدم الالتزام بشرائع الإسلام أكثر من مفسدة ارتكاب بعض المنهيات.

لكن عند الرجوع إلى أساس المسألة نجد أنّ الماء متعين للطهارة، فلا يقوم غيره مقامه، وينبني على ذلك عدم جواز استعمال المنظفات البديلة عنه في الطهارة الواجبة، وهل تعين الماء هو تعبدي أو معقول المعنى؟ للعلماء في ذلك قولان. والذين قالوا إنه معلل اختلفوا فيما بينهم على قولين: أنه معلل بعلة قاصرة وهي الرقة واللطافة، وهذه خاصية تفرد بها الماء لا يشاركه غيره من المائعات[٣٣]، في

(٣٠) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ)، إحياء علوم الدين، بيروت، دار المعرفة، (٢٦٦/١).

(٣١) ينظر: لسان العرب، مادة (ع ل ل)، (٤٧١/١١).

(٣٢) الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف (المتوفى: ٨١٦هـ)، كتاب التعريفات، ضبطه جماعة من العلماء، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٣م، (ص٦١).

(٣٣) ينظر: الغزالي، محمد بن محمد الغزالي (المتوفى سنة ٥٠٥هـ)، الوسيط في المذهب، تحقيق أحمد محمود، محمد تامر، القاهرة، دار السلام، ط١، ١٩٩٧م، (١١٢/١).

حين ذهب الحنفية إلى أن هذه العلة متعدية إلى غير الماء، لكن قصروا ذلك في حالة طهارة الخبث فقط دون طهارة الحدث[٣٤].

يقول السرخسي مبيناً وجهة نظر الحنفية: «وكذلك غسل النجاسة بالمائعات فالمستحق ليس هو الغسل بعينه بل إزالة النجاسة عن الثوب حتى لا يكون مستعملًا لها عند لبسه، ألا ترى أنه لو قطع موضع النجاسة بالمقراض أو ألقى ذلك الثوب أصلاً لم يلزمه الغسل، ثم الماء آلة صالحة لإزالة النجاسة باستعماله، وبعد التعليل يبقى كذلك آلة صالحة لإزالة النجاسة لاستعماله، وحكم الغسل طهارة المحل باعتبار أنه لم يبق فيه عين النجاسة ولا أثرها، فكل مائع ينعصر بالعصر فهو يعمل عمل الماء في المحل، ثم طهارة المحل في الأصل وانعدام ثبوت صفة النجاسة في المزيل بابتداء ملاقاة النجاسة إلى أن يزايل الثوب بالعصر حكم شرعي ثبت بالنص وبالتعليل تعدى هذا الحكم إلى الفروع وبقي في الأصل على ما كان قبل التعليل»[٣٥].

فيمكن للفقيه المعاصر أن يفعّل فقه الموازنات في جانب إزالة الخبث، ولا سيما وهو رأي الحنفية، في حين لا يمكنه ذلك في طهارة الحدث، كونه محل إجماع على أن الماء متعين فيه[٣٦]، وكل ذلك معتمد على أصل التعليل من عدمه، ومعقولية المعنى أو التعبد.

المبحث الثالث: مجال مكارم الأخلاق

جاءت الشريعة لتحقيق المصالح وتكميلها، ودرء المفاسد وتقليلها، لكن حتى لا يتم اتخاذ ذلك ذريعة ومتكئاً للسقوط في الأنانية على حساب الآخرين، جاءت الشريعة بمنظومة أخلاقية شاملة تكون موازية لفقه المصالح والمفاسد، بحيث لا يتعارض تحصيل المصلحة مع قيم الإسلام ومبادئه الأخلاقية.

وهنا تحصل مقابلة بين أمرين وصراع الأضداد: الشريعة والهوى[٣٧]، مقابلة بين نمطين من المصلحة: مصلحة آنية شخصية تمتاز بالنسبية، والوقوع تحت هيمنة الذات المتصفة بالقصور في إدراك المصالح على ما هي عليه، وما تؤول إليه، ومصلحة شرعية عامة ثابتة، ومع أن كلا النمطين يقع في المجال الإنساني لتحقيق أغراضه، إلا أن النمط الأول يمثل الأغراض الشهوانية المنتمية إلى القسم البهيمي في الإنسان، في حين يمثل الثاني حالة العبودية عندما تكون الرغبات خارجة من ربقة الهوى، متفقة مع

(٣٤) ينظر: الكاساني، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الحنفي (المتوفى: ٥٨٧هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، ط٢، ١٩٨٦م، (٨٣/١).

(٣٥) السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة (المتوفى: ٤٨٣هـ)، أصول السرخسي، بيروت، دار المعرفة، (١٧٠/٢).

(٣٦) ينظر: ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي القرطبي الظاهري (المتوفى: ٤٥٦هـ)، مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، بيروت، دار الكتب العلمية، (ص١٧).

(٣٧) ينظر: ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين (المتوفى: ٧٥١هـ)، الفوائد، بيروت، دار الكتب العلمية، ط٢، ١٩٧٣م، (ص١٩٤).

مقاصد الشارع التي تجعل الإنسان متسمًا بالصلاح[٣٨].

لذلك فإنّ «كل عمل كان المتبع فيه الهوى بإطلاق من غير التفات إلى الأمر أو النهي أو التخيير، فهو باطل بإطلاق... وكل فعل كان المتبع فيه بإطلاق الأمر أو النهي أو التخيير، فهو صحيح وحق»[٣٩]. ومكارم الأخلاق هي المرتبة الثالثة من مراتب الشريعة: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات[٤٠]، لذا فهي من الأصول والكليات. وإذا كانت النظرة إلى المصلحة في الفكر الغربي قد تتخطى القيم والأخلاق فإنّ الفكر الإسلامي جعل هذا الأمر منوطاً بضوابط الأخلاق كونها من أصوله، فلا تقاطع بين تحصيل المصلحة والمحافظة على مكارم الأخلاق، بعكس مناهج الفكر الأخرى غير الإسلامية، الغربية أو الشرقية، التي عانت من القطيعة المؤلمة بين الفكر الأخلاقي الذي تدعو إليه من جهة، وتحصيل سعادة الإنسان المادية من جهة أخرى، فتارة تتعارض المصلحة مع الأخلاق، وتارة تتعارض المصلحة مع صوت العقل، في تداخلات فكرية عميقة الجذور، يصعب حل إشكالاتها. فالعقلانية البعيدة عن شرائع السماء، تمثل حيرة العقل البشري في إيجاد نظام يجمع بين المصلحة والأخلاق، ويقابلها في الجانب الآخر اختزال الأخلاق، وضمورها، والسير وفق المصلحة سيراً مؤدياً إلى الوقوع في البهيمية دون مراعاة لقيم أو مبدأ.

يقدم لنا الإسلام طرحاً متوازناً في هذا السياق، فهو يولي المصلحة عناية بالغة، لكنها في الوقت نفسه مؤطرة بأخلاقياته التي يدعو إليها، والتي هي منسجمة مع الفطرة، وهي من المشتركات الإنسانية، بين بني آدم، لا تختص بقوم دون آخرين، فكانت هذه القيم الأخلاقية بمثابة الجسور المشتركة بين أمة الإسلام والأمم الأخرى التي تعبر عليها التشريعات الإسلامية لتمر على طريق الأخلاق عابرة إلى الشعوب، وفق أرضية مشتركة بين الجميع. وحتى في أبواب قد يستبعد حضور الجانب الأخلاقي فيها مثل السياسة قدمت الشريعة رؤية قيمية للعمل في هذا الحقل الحيوي.

فالأخلاق «تتناول مبدئيًّا مسألة تنظيم الحياة تنظيمًا عمليًّا، وتسعى إلى تبيان مغزى التجربة الإنسانية»[٤١]. وهذه النظم الأخلاقية هي من ثوابت الشريعة[٤٢]، لذلك «لا بد من قاعدة لتقرير ما هو الحق وما هو الباطل في هذا كله كيلا يكون الأمر في هذه المقومات هو أمر هوى الناس المتقلب واصطلاحهم الذي لا يقوم على علم مستيقن.. ثم لا بد من جهة تضع الموازين

(٣٨) ينظر: نورة بوحناش، مقاصد الشريعة عند الشاطبي وتأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي، أطروحة دكتوراه، جامعة منتوري قسنطينة، ٢٠٠٧م، (ص٤١٠).

(٣٩) الموافقات (٢/٢٩٥ - ٢٩٦).

(٤٠) ينظر: الموافقات (٢/٢٢).

(٤١) عادل العوا، القيمة الأخلاقية، دمشق، الشركة العربية للطباعة والنشر ١٩٦٥م، (ص١٣).

(٤٢) ينظر: السفياني، عابد بن محمد، الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية، مكة المكرمة، مكتبة المنارة، ط١، ١٩٨٨م، (ص١٠٩).

لهذه المقومات، ويتلقى منها الناس حكمها على العباد والقيم سواء.

والله سبحانه يقرر هنا أنه هو وحده صاحب الحق في وضع هذا الميزان، وصاحب الحق في وزن الناس به، وتقرير من هو المهتدي، ومن هو الضال.

إنه ليس المجتمع هو الذي يصدر هذه الأحكام وفق اصطلاحاته المتقلبة.. ليس المجتمع الذي تتغير أشكاله ومقوماته المادية، فتتغير قيمه وأحكامه.. حيث تكون قيم وأخلاق للمجتمع الزراعي، وقيم وأخلاق أخرى للمجتمع الصناعي. وحيث تكون هناك قيم وأخلاق للمجتمع الرأسمالي البرجوازي، وقيم وأخلاق أخرى للمجتمع الاشتراكي أو الشيوعي.. ثم تختلف موازين الناس وموازين الأعمال وفق مصطلح هذه المجتمعات! الإسلام لا يعرف هذا الأصل ولا يقرّه.. الإسلام يعين قيماً ذاتية له يقررها الله سبحانه وهذه القيم تثبت مع تغير «أشكال» المجتمعات»[٤٣].

والفقيه المجتهد عندما ينظر في المناط، تخريجًا أو تحقيقًا، يراعي كليات الشريعة، كون اجتهاده مبنياً على ضوابط مقررة، فلا يمكنه الإفتاء بالمنسوخ، ولا بالحديث الموضوع، ولا مخالفة الإجماع المعتبر، وأضراب ذلك، من السير على وفاق مع قواعد الشريعة وأصولها ومنها: القيم الأخلاقية التي جاءت بها أو أقرتها.

ومن ذلك: فقه الموازنات، فلا يصح تحصيل المصلحة بطريق فيه منافاة للأخلاق، فالغاية لا تبرر الوسيلة، حتى لو كانت تلك المصالح مشروعة بعينها، فلا بد أن يكون الطريق إليها غير معارض لمبادئ الإسلام الأخلاقية، فلا تصح السرقة من أجل نفع الفقراء، ولا الكذب في البيع والشراء لتحصيل المال، ولا الغدر للتخلص من الخصوم، وشبه ذلك[٤٤].

ولعل من الأمثلة المعاصرة: تحصيل بعض الدول لمصالحها الخاصة على حساب شعوب دول مجاورة، وقد يبرر بعض قادة الفكر في تلك الدول تصرفات الزعماء بمبررات قائمة على فقه الموازنات بين المصالح والمفاسد، فما قيمة تلك الفتاوى التي أهملت الجانب الأخلاقي في التعامل؟! الجواب: لا قيمة علمية لها، فالشرع حثنا على عدم تجاوز قيم الأخلاق في التعامل مع غير المسلمين، فما بالك بالمسلمين؟! ولعل المثال الأبرز الذي يحضرني هنا تلك الفتاوى التي أجازت الحصار على بلد العراق عام ١٩٩١م فقد سارع بعض المفتين لتبريرها بأن فيها مصلحة كف الشر، مع أن ضحية ذلك كان قرابة نصف مليون طفل ماتوا، ونسي هؤلاء أن الفتوى يجب ألا تتجاوز أدبيات الإسلام الأخلاقية.

وكون الأخلاق لا تخضع لمقاييس الموازنات إنما يقصد به أصولها وكلياتها، أما في الفرعيات فهي صالحة لأن تكون

(٤٣) سيد قطب، إبراهيم حسين الشاربي (المتوفى: ١٣٨٥هـ)، في ظلال القرآن، بيروت، دار الشروق، ط١٧، ١٤١٢هـ، (١١٩٦/٣).

(٤٤) ينظر: الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة، الأخلاق الإسلامية وأسسها، دار القلم، دمشق، ط٥، ١٩٩٩م، (٥٥٠/١-٥٦٠).

مجالاً للموازنات، مثل: جواز الكذب في بعض المواضع[٤٥]، فهو مصلحة جزئية في هذه المواطن بالخصوص، وإن كان مفسدة في غيرها، وهذا من كمال الشريعة، وحكمتها البالغة.

المبحث الرابع: مجال المصالح الملغاة

المسألة الأولى: أقسام المصالح:

قسم العلماء المصالح من جهة اعتبارها إلى ثلاثة أقسام هي:

أولًا: المصالح المعتبرة: وهي التي قبلتها الشريعة، مثل ابتغاء التجارة في الحج لكن بشرط كونها قصداً تبعياً لا أصلياً، ويكون الحج هو المقصود أصالة. قال الله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُوا۟ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ ۚ فَإِذَآ أَفَضْتُم مِّنْ عَرَفَٰتٍ فَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ عِندَ ٱلْمَشْعَرِ ٱلْحَرَامِ ۖ وَٱذْكُرُوهُ كَمَا هَدَىٰكُمْ وَإِن كُنتُم مِّن قَبْلِهِۦ لَمِنَ ٱلضَّآلِّينَ ﴿١٩٨﴾﴾[سورة البقرة: آية ١٩٨] قال القرطبي: «ففي الآية دليلٌ على جواز التجارة في الحج للحاج مع أداء العبادة، وأنّ القصد إلى ذلك لا يكون شركاً، ولا يخرج به المكلف عن رسم الإخلاص المُفترَض عليه»[٤٦].

ثانياً: المصالح الملغاة: وهي التي رفضتها الشريعة، مثل المصالح المترتبة على المعاملات الربوية، ومنافع الخمر، وهي في جوهرها مفاسد لا مصالح.

ثالثاً: المصالح المرسلة: وهي التي سكت عنها الشارع، مثل: جمع المصحف الشريف، سُميت مرسلة لكونها خالية عن قيد الاعتبار أو الإلغاء[٤٧].

وهناك تقسيم آخر رباعي وهو: الوصف المناسب يقسم إلى أربعة أقسام هي: المؤثر، الملائم، الغريب، المرسل. والقسم الأخير (المرسل) يقسم إلى ثلاثة أقسام هي: المرسل الملائم، المرسل الغريب، المرسل الملغى[٤٨].

وعلى ضوء هذا التقسيم تكون المصلحة الملغاة من أقسام المرسل، في حين على ضوء التقسيم الأول تكون قسيماً له لا قسماً منه. وكلا الطريقتين في التقسيم تتفقان على ردّ الوصف الملغى وعدم الاعتداد به.

(٤٥) عن حميد بن عبد الرحمن بن عوف، أن أمه أم كلثوم بنت عقبة بن أبي معيط، وكانت من المهاجرات الأول، اللاتي بايعن النبي ﷺ، أخبرته أنها سمعت رسول الله -ﷺ- وهو يقول: «ليس الكذاب الذي يصلح بين الناس، ويقول خيرًا وينمي خيرًا» قال ابن شهاب: ولم أسمع يرخص في شيء مما يقول الناس كذب إلا في ثلاث: الحرب، والإصلاح بين الناس، وحديث الرجل امرأته وحديث المرأة زوجها. صحيح مسلم، باب تحريم الكذب وما يباح منه، رقم (٢٦٠٥).

(٤٦) الجامع لأحكام القرآن، (٤١٣/٢).

(٤٧) ينظر: الآمدي، علي بن أبي علي (المتوفى: ٦٣١هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، دمشق، المكتب الإسلامي، ط٢، ١٤٠٢هـ، (٣٩٤/٣).

(٤٨) ينظر: الشنقيطي، أحمد محمود، الوصف المناسب لشرع الحكم، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ١٤١٥هـ، (ص٢١٧).

المسألة الثانية:
معنى المصلحة الملغاة:

المصلحة الملغاة هي مصلحة موهومة، تتراءى للإنسان في قضية ما، فيزجر الشارع عنها، وينبه إلى كونها متضمنة للتلف والفساد، وإطلاق اسم المصلحة عليها باعتبار نظر العبد القاصر، ووسمها بوصف الإلغاء باعتبار نظر الشارع إليها وحكمه فيها.

وقد عرّفها الأصوليون بتعريفات عدة، منها: ما علم إلغاؤه وثبت رده من الشارع[٤٩]، أو: هو الوصف الذي لم يشهد له أصل من أصول الشريعة بالاعتبار، وظهر مع ذلك إعراض الشارع عنه في صورة[٥٠].

فهذه المصلحة الملغاة لا يمكن أنْ تدخل ضمن فقه الموازنات، فلا يصح تقديمها على المفسدة، ولا يصح تقديمها على مصلحة أخرى ولو كانت أقلَّ منها. ومن الأمثلة التطبيقية على ذلك ما يسمى: بالقتل الرحيم، أو القتل بدافع الرحمة، أو القتل بدافع الشفقة، أو موت الرحمة، وشبه ذلك من المصطلحات المقاربة. ومعناه: تسهيل موت الشخص بدون ألم بسبب الرحمة لتخفيف معاناة المريض[٥١]. فقد يبدو لبادئ الرأي أنّ في القتل الرحيم مصلحة للمريض الذي يريد الخلاص من المعاناة المستمرة، والآلام الموجعة، ولا سيما إذا كان المريض هو من يطالب بذلك، فيكون تحقيق المصلحة في تخليصه من الشدة والكرب الذي هو فيه، لكن لو رجعنا إلى أدلة الشريعة الكلية والجزئية، لوجدنا النصوص القرآنية والحديثية والقواعد الشرعية تمنع من قتل النفس، ولم ترخص في ذلك في هذا الموطن، والمصلحة المذكورة آنفاً هي ملغاة كونها مخالفة للشريعة.

وقد وجد القول بهذا الأمر في الفكر الغربي[٥٢]، أما في الفقه الإسلامي فهذا أمر لا يجوز، وحتى لو رضي المريض بذلك، لأن إذن المجني عليه لا يبيح الجريمة، لكن اختلف الفقهاء في حالة رضى المجني عليه على قولين:

القول الأول: ذهب فريق إلى سقوط حد القصاص عن الجاني لوجود شبهة الإذن، والحدود تدرأ بالشبهات[٥٣].

القول الثاني: ذهب آخرون إلى عدم سقوط

(٤٩) ابن الحاجب، أبو عمرو عثمان المالكي، منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٥م، (ص١٨٣).

(٥٠) شلبي، محمد مصطفى، تعليل الأحكام، بيروت، دار النهضة، ط١، ١٩٨١م، (ص٢٥٠).

(٥١) ينظر: القرضاوي، يوسف، فتاوى معاصرة، لبنان، دار أولي النهى، (٥٢٥/٢).

(٥٢) توجد منقولات عن الغرب منذ القرن الثالث عشر الميلادي في فعل هذا الأمر، وفي بعض العصور تبنت الكنيسة ذلك، لكن لم يكن هذا مقبولًا لدى الجميع، وفي سنة ١٩٩٩م صدر في ولايتين أمريكيتين قانون يبيح ذلك، وفي هولندا صدر قانون يجيز ذلك في سنة ٢٠٠٠م. للمزيد من التفاصيل ينظر: جابر إسماعيل، القتل بدافع الشفقة، بحث منشور في المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، المجلد الخامس، العدد الثالث، ٢٠٠٩م، (ص٢٢٣).

(٥٣) وبه قال الحنفية وبعض الشافعية والحنابلة. ينظر: بدائع الصنائع ١٨٠/٧، نهاية المحتاج ١٨٠/٤، المغني لابن قدامة (٤٥٢/١١).

القصاص وأنَّ إذن المجني عليه لا يعد شبهة ولا يسقط حق الولي في المطالبة بالقصاص من الجاني[٥٤].

المسألة الثالثة: أنواع المصلحة الملغاة:

يمكن القول بأنَّ الأنواع المندرجة تحت المصلحة الملغاة هي[٥٥]:

النوع الأول: الوصف الطردي: ويقصد به ذلك الوصف الذي لم يعتبره الشارع في بناء الأحكام، مثل كون الرجل طويلاً أو قصيراً، أو لونه أبيض أو أسود، فهذه الأوصاف وشبهها لا مناسبة بينها وبين الأحكام الشرعية فلا يتم ربطها بها، ولهذا نص الأصوليون على أن هذه الأوصاف لا تدخل ضمن مسالك العلة[٥٦].

والمجتهد عندما يقوم بتنقيح المناط في مسلك السبر والتقسيم لأجل كشف الأوصاف المؤثرة في الحكم، والصالحة للتعليل فإنه يستبعد الأوصاف الطردية ويحذفها[٥٧].

النوع الثاني: المصالح المرجوحة: قرر الإمام الشاطبي أنّ المصالح المرجوحة والمفاسد المرجوحة لا يعتد بها، وأنّ الحكم للغالب والراجح، فقال: «فالمصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتياد، فهي المقصودة شرعاً، ولتحصيلها وقع الطلب على العباد، ليجري قانونها على أقوم طريق وأهدى سبيل، وليكون حصولها أتم وأقرب وأولى بنيل المقصود على مقتضى العادات الجارية في الدنيا، فإنْ تبعها مفسدة أو مشقة، فليست بمقصودة في شرعية ذلك الفعل وطلبه. وكذلك المفسدة إذا كانت هي الغالبة بالنظر إلى المصلحة في حكم الاعتياد، فرفعها هو المقصود شرعاً، ولأجله وقع النهي، ليكون رفعها على أتم وجوه الإمكان العادي فيمثلها، حسبما يشهد له كل عقل سليم، فإن تبعتها مصلحة أو لذة، فليست هي المقصودة بالنهي عن ذلك الفعل، بل المقصود ما غلب في المحل، وما سوى ذلك ملغى في مقتضى النهي، كما كانت جهة المفسدة ملغاة في جهة الأمر»[٥٨]. وكلامه واضحٌ لا يحتاج لشرح أو تعليق.

النوع الثالث: المصالح الوهمية: وهي التي يتخيّل الشخص ويتوّهم أنها مصلحة، لكن في حقيقة الأمر ليست كذلك، فيقابلها المصالح الحقيقية. وقد اشترط الأصوليون في المصالح المرسلة أن تكون حقيقية لا وهمية[٥٩]، وأصل ذلك مأخوذ من كلامهم في المناسب الإقناعي وهو «الذي يظن به في أول الأمر كونه

(٥٤) وبه قال المالكية وأكثر الشافعية وابن حزم. ينظر: مواهب الجليل للحطاب ٣٠٤/٨، مغني المحتاج ٥٠/٤، المحلى (٣٦٠/١٠).

(٥٥) ينظر: الخادمي، مختار، المصلحة الملغاة في الشرع الإسلامي وتطبيقاتها المعاصرة، الرياض، مكتبة الرشد، ط١، ٢٠٠٥م، (ص٨١).

(٥٦) ينظر: الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله اليمني (المتوفى: ١٢٥٠هـ)، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، ط١، ١٩٩٩م، (١٣٧/٢).

(٥٧) المصدر السابق، (١٢٥/٢).

(٥٨) الموافقات (٤٦/٢). ثم ذكر دليلين بعد ذلك على كلامه هذا في الموافقات (٤٧/٢-٤٨).

(٥٩) ينظر: زيدان، عبد الكريم، الوجيز في أصول الفقه، مؤسسة الرسالة، ط١٥، ٢٠٠٦م، (ص٢٤٢).

مناسباً لكنه إذا بحث عنه حق البحث يظهر أنه غير مناسب»[٦٠]، مثل تحريم بيع الخمر وتعليل ذلك بالنجاسة، فقد يبدو أن النجاسة مناسبة للتحريم، لكن عند مزيد من النظر نرى أنه لا تلازم بينهما، فقد يحرم بيع ما ليس بنجس، كبيع السلاح في وقت الفتنة لمن يظلم.

النوع الرابع: المصالح المعارضة للأدلة الثابتة:

ونقصد بالأدلة الثابتة التي ثبتت سنداً ودلالة، وسلمت من المعارض الراجح، فهي مثل النص الصحيح الصريح، والإجماع المعتبر، ونحوهما. وعليه فكل مصلحة عارضت الأدلة الثابتة فهي مصلحة ملغاة. وقد أطلق علماء الأصول على هذا الشرط اسم الملائمة، فمن شروط العمل بالمصلحة هو الملائمة، فلا تنافي أصلًا أو قاعدة كلية، بل تتفق مع المصالح التي عهد عن الشارع القصد إليها[٦١].

حكم المصلحة الملغاة:

المصلحة الملغاة حكمها يدل عليه اسمها وهو الإلغاء والطرح لها، فلا يُعوّل عليها، ولا تجوز الموازنة بينها والأدلة والإجماعات والقواعد الشرعية.

قال الرازي: «وأما المناسب الذي عُلم أن الشرع ألغاه فهو غير معتبر أصلًا»[٦٢].

وقد ذكر الاتفاق على ذلك كل من: الشاطبي، وابن مفلح، والأصفهاني، والآمدي[٦٣].

وبه تم المقصود، والحمد لله أولاً وآخراً.

البيبليوغرافيا:

١. الإحكام في أصول الأحكام، علي بن أبي علي الآمدي (المتوفى: ٦٣١هـ)، المكتب الإسلامي، دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ.

٢. إحياء علوم الدين، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ)، دار المعرفة - بيروت.

٣. الأخلاق الإسلامية وأسسها، عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، دار القلم، دمشق، الطبعة الخامسة، ١٩٩٩م.

٤. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (المتوفى: ١٢٥٠هـ)، تحقيق أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.

٥. أصول السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (المتوفى: ٤٨٣هـ)، دار المعرفة، بيروت.

(٦٠) الرازي، عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي (المتوفى: ٦٠٦هـ)، المحصول، تحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٩٩٧م، (١٢٤/٥).

(٦١) ينظر: محمد أحمد، المصالح المرسلة وأثرها في مرونة الفقه الإسلامي، دبي، دار البحوث للدراسات الأصولية، ط١، ٢٠٠٢م، (ص١٢١).

(٦٢) المحصول (١٦٥/٥).

(٦٣) ينظر: الاعتصام (٣٧٥/٢)، أصول ابن مفلح (١٢٨٩/٣)، شرح الأصفهاني للمنهاج (٦٩٠/٢)، منتهى السول للآمدي (٢٣/٢).

٦. إعلام الموقعين عن رب العالمين، محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية (المتوفى: ٧٥١هـ)، تحقيق محمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.

٧. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي (المتوفى: ٥٨٧هـ)، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

٨. تعليل الاحكام، محمد مصطفى شلبي، دار النهضة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨١م.

٩. تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي (المتوفى: ٧٧٤هـ)، تحقيق سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

١٠. الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية، عابد بن محمد السفياني، مكتبة المنارة، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

١١. جامع البيان في تأويل القرآن، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (المتوفى: ٣١٠هـ)، تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.

١٢. الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي (المتوفى: ٦٧١هـ)، تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.

١٣. سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، محمد ناصر الدين بن نوح بن نجاتي الألباني (المتوفى:١٤٢٠هـ)، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.

١٤. السيرة النبوية الصحيحة، أكرم ضياء العمري، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الطبعة السادسة، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

١٥. فتاوى معاصرة، يوسف القرضاوي، دار أولي النهى، لبنان.

١٦. الفوائد، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد ابن قيم الجوزية (المتوفى: ٧٥١هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.

١٧. في ظلال القرآن، سيد قطب إبراهيم حسين الشاربي (المتوفى: ١٣٨٥هـ)، دار الشروق، بيروت - القاهرة، الطبعة السابعة عشر، ١٤١٢هـ.

١٨. القتل بدافع الشفقة، جابر إسماعيل، بحث منشور في المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، المجلد الخامس، العدد الثالث، ٢٠٠٩م.

١٩. القيمة الأخلاقية، عادل العوا، الشركة العربية للطباعة والنشر، دمشق، ١٩٦٥م.

٢٠. كتاب التعريفات، علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (المتوفى: ٨١٦هـ)، ضبطه وصححه جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، طا، ١٤٠٣هـ -١٩٨٣م.

٢١. المحصول، عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الرازي (المتوفى: ٦٠٦هـ)، تحقيق:

الدكتور طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، ١٩٩٧م.

٢٢. مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي الظاهري (المتوفى: ٤٥٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٣. المصالح المرسلة وأثرها في مرونة الفقه الإسلامي، محمد أحمد، دار البحوث للدراسات الأصولية، دولة الإمارات العربية، دبي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

٢٤. المصلحة الملغاة في الشرع الإسلامي وتطبيقاتها المعاصرة، مختار الخادمي، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.

٢٥. المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد حجر العسقلاني (المتوفى: ٨٥٢هـ)، رسالة علمية قدمت لجامعة الإمام محمد بن سعود، تنسيق: د. سعد بن ناصر بن عبد العزيز الشثري، دار العاصمة، دار الغيث - السعودية، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

٢٦. المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين محمد بن علي البصري، تحقيق خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م.

٢٧. المغني، عبد الله بن محمد بن قدامة المقدسي، تحقيق عبد الله التركي، دار هجر، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٢م.

٢٨. مفاتيح الغيب، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن الرازي (المتوفى: ٦٠٦هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٢٠ هـ.

٢٩. مقاصد الشريعة عند الشاطبي وتأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي، نورة بوحناش، اطروحة دكتوراه، جامعة منتوري قسنطينة، ٢٠٠٧م.

٣٠. منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، أبو عمرو عثمان ابن الحاجب المالكي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م.

٣١. الموافقات، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي (المتوفى: ٧٩٠هـ)، تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

٣٢. نهاية المحتاج الى شرح المنهاج، شمس الدين محمد بن أحمد بن حمزة شهاب الدين الرملي (المتوفى: ١٠٠٤هـ)، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

٣٣. الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، الطبعة الخامسة عشرة، ٢٠٠٦م.

٣٤. الوسيط في المذهب، محمد بن محمد الغزالي (المتوفى سنة ٥٠٥) تحقيق أحمد محمود، محمد تامر، دار السلام، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

٣٥. الوصف المناسب لشرع الحكم، أحمد محمود الشنقيطي، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ١٤١٥هـ.

الدراسات والأبحاث | Research Papers

مقالة الجيم لأرسطو طاليس دراسة وتحليل

Aristotle's 'Gamma': an analytical study

سفيان البطل | Soufiane El Batal [1]

(1) باحث وعضو بمختبر الفلسفة والمجتمع، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، القنيطرة، المغرب.
إيميل: soufiane.elbatal@hotmail.com

ملخص البحث

تعد مقالة الجيم من الأعمال الأرسطية المهمة التي تكرس لفكرة قرار المعنى، والتي قليلًا ما حظيت باهتمام كافٍ من قبل الباحثين والدارسين، وبالتالي سيركز عملنا بتسليط الضوء على هذا الإنتاج الأرسطي دراسةً وتحليلًا في محاولة منا لإبراز أبعاده ودلالاته الفكرية، وكيف ارتبطت أيضًا بجهود ابن رشد شرحًا وتلخيصًا لإشكالية تفكك الدلالة وتضارب أنظمة المعنى الشيء الذي نتج عنه انكسار الخطاب الفلسفي. إذن، كيف يمكن الحفاظ على المعنى؟

الكلمات المفتاحية (المتن الارسطي، مقالة الجيم، ابن رشد، الهوية، السفسطة، المغالطات)

Abstract

The book of Gamma is one of the important Aristotelian works devoted to the idea of the meaning resolution, which has rarely received enough attention from researchers and scholars, therefore our work will focus on shedding light on this Aristotelian production, studying and analyzing in an attempt to highlight its intellectual dimensions and connotations, and how it was also linked to Ibn Rushd's efforts, explaining Summarizing the problem of the disintegration of significance and the conflict of meaning methods, which resulted in the refraction of the philosophical discourse. So how can the meaning be preserved?

Key Words: Corpus Aristotelicum, Book of Gamma, Ibn Rushd (Averroes), Identity, Sophistry, Fallacies

تقديم عام

لا ريب أن تأمل المتن الأرسطي في أبعاده ودلالاته الفلسفية العامة من شأنه أن يؤدي إلى إدراك نظام دلالي يعمل على إنتاج المعنى وصيغ تداوله وتأويله وفق أفق لساني وثقافي خاص به.

ومن الأكيد أن القصد الرشدي المحرك لشروحات أرسطو الفلسفية يتجاوز الفهم الضيق للتأويل البرهاني كحصر لمنطق العلاقات بين العلامة والمعنى، ليصب في اتجاه البحث في المنظومات والقواعد التي حددت تحولات هذا المعنى. تلك التحولات انخرطت فيها المشائية المتأخرة والإسلامية، وقاسِمُهُمَا المشترَكِ في التصور الأرسطي-الرشدي هو انكبابهما على إنتاج صورٍ من المعاني والدلالات والبحث المستمر عن «الدلالة الأولى» في النصِّ الفلسفي.

ومما لا شك فيه أن وفاءَ ابن رشد للتصور الأرسطي، تفسيرًا وشرحًا وتخليصًا وجوامع، إنما مَرَدُّهُ إلى الشرط الابيستمولوجي الذي يضمن إمكانية العلم بالعلة وقلقه المتواصل عن تفكك أنساق الدلالة وتضارب أنظمة المعنى بفعل التأويلات المذهبية وانكسار الخطاب الفلسفي أمام المد الكلامي الأشعري... وأسبابٍ أخرى تخرج عن نطاق بحثنا ومقاصده.

إن إشكالات النص وتعارضاته في النظرية الأرسطية إنما تخضع للتأويل وتعدد المعنى بدلًا من أحادية المعنى والدلالة، وهذا ربما يدل على خضوع ابن رشد لسلطة الدال التي تشير بقوة على كتاب الدلالات المختلفة[٢]. إن تفكير أرسطو هو البحث عن مرجعية أولى توجهه بشكل حتمي نحو وجودٍ ناظمٍ كُلِّي يشهد على تطابق اللغة بالوجود كما تقول «باربرا».

هذا ما دفع ابن رشد إلى توظيف لغة المقايسات والمماثلات، ومن هنا يعتبر هاجسنا هو تدعيم المتن الأرسطي وربطه بنشاط التأويل والتلقي، وأيضًا فتح الدلالة على عوالم مختلفة. ومن الواضح أن متن ما بعد الطبيعة عامة يُزَاوِجُ بين إشكالاته الأنطولوجية وما بين المحايثة والمفارقة؛ أي بين تيارين من التفكير يجدان عنصر تعارضهما وكذا وحدتهما في صلب الأرسطية ذاتها[٣].

ومن ثمة، كان ابن رشد يواجه تضاربات وتيارات متنافرة فيما بينها في تقريب مشكلة أو حلها أو الرد عليها دلاليًّا، مما فتح الطريق

(٢) راجع مقالات تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد (رؤى التشكيك والاشتراك والتواطؤ).

(٣) جدل بين المفارق والمحايث، المجرد والمحسوس هو عملية جدلية أرسطية في فك الاشكالات ورفع الشناعات (راجع مقالة الباء).

أمامه لترسيخ البرهان ومبادئه[٤].

إن هذه الاستراتيجية الشارحة للمتن الأرسطي، ومقالة الجيم على وجه التحديد، هي منطق تماثلي يقابل بين دلالات ومعانٍ وتأويلات مختلفة لبيان قوتها أو تهافتها. كل ذلك محكوم بتصور أول ومرجع نظري واضح، وهذا المعنى مفتوح على التعدد الدلالي وتنوع احتمالات التأويل وتأرجح أرسطو بين المحايثة والمفارقة، بالرغم من وجود توترات في النص الأرسطي.

وهكذا فإن القراءة الرشدية لتفسير ما بعد الطبيعة إنما تحيي الإشكاليات النظرية التي تتطلب من الخطاب الشارح مزيدًا من الحلول، بغية إنقاذ الأرسطية من المحايثة والمفارقة ومخلفاتهما الفلسفية وانعكاساتهما النظرية على دور الدلالة والمعنى. وهذا في مقابل التأويل اللفظي الذي أرخى سدوله على النزعات الفلسفية العربية في نموذجي الفارابي وابن سينا؛ ذلك التأويل الذي تنعدم فيه الفواصل والحدود بين المفارق والمحايث والكلي والجزئي. إن أرسطية العصور الوسطى رفعت عن العالم المادي كل أنواع التفسيرات العرفانية والهرمسية لفائدة عالم موضوعي يتأسس على قوانين ومفاهيم الطبيعة، وهذا دليل على تصور ابن شد الأرسطي لمفهوم الطبيعة من حيث هي صيرورة أنطولوجية تنتظم في وحداتِ أنساقٍ وجودية أي مرهونة بالغائية القصوى والمحرك الأول.

(٤) ابن رشد، نص تلخيص منطق أرسطو، دراسة وتحقيق جيرار جهامي، المجلد الخامس كتاب أنالوطيقى الثاني أو كتاب البرهان، دار الفكر اللبناني، الطبعة الأولى ١٩٩٢، بيروت - لبنان، (راجع المقالة الثانية).

يعد البحث الذي نحن بصدده الآن، محاولة للاقتراب ومعالجة الإشكالات التالية: ما هي التقاطعات التي تجمع بين أرسطو وأفلاطون في مجال الدلالة والتأويل؟ هل يمكن الحديث عن مدارس إغريقية في البحث اللغوي؟ هل هذا من المبررات المستساغة في الكلام عن مشروع تأويلي موحد؟ كيف لمؤرخ الفكر أن يؤرخ للسفسطة وللفلسفة؟ كيف يوحد أرسطو هذه الجهود؟ كيف سيجد أرسطو داخل مقالة الجيم الرد على جملة من الشكوك؟ وما موقع السوفسطائيين في هذا الأمر؟

أولًا:
من أفلاطون إلى أرسطو: الهوية الدلالية

إن علاقة أفلاطون بأرسطو هي علاقة عميقة وقوية تنجلي في إسهامهما في ترسيخ طرق الاشتغال على الدلالة، سواء من جهة النحو الفلسفي أو من جهة القضايا المنطقية التي تعمل على وضع القواعد والقوانين لكل قول فلسفي أو طبيعي. من هنا لا بد من الاعتراف أن محاورة كراتيلوس الأفلاطونية يمكن اعتبارها مدخلًا لقراءة الأورغانون الأرسطي.

لا ريب أن قوة أفلاطون تتمثل في بنائه للاسم والدلالة والتأويل على مستويات مختلفة، وهو الأمر الذي جعل بعض الدارسين اعتبار أن كل حديث عن نظريات الدلالة والتأويل ليست إلا استعادة لفلسفة أفلاطون، فلما كانت محاورة كراتيلوس تبحث في استقامة الكلمات

عن طريق البحث عن الاشتقاقات ودلالة الاسم وطبيعة المشرع[٥] والبحث كذلك عن اختلاف الأسماء ودلالتها على الأشياء ومعيار تباينها. من هنا تحدث أفلاطون بالفعل عن الدلالة الامتدادية باعتبارها انفلاتًا من دلالة واحدة للاسم إلى دلالة مختلفة ومتنوعة، وفي هذا السياق ساقت محاورة كراتيلوس الكثير من الأمثلة لإبراز التنوع الدلالي وذلك من قبيل «اسم زيوس [...] له أيضًا معنى ممتاز، برغم صعوبة فهمه. لأنه حقيقة يشبه الجملة التي تنقسم إلى جزأين. ذلك أن البعض يسمونه [زينا] مستخدمين النصف الواحد؛ والآخرون الذين يستخدمون النصف الآخر يطلقون عليه [ديا]، والاثنان معًا يعبران عن طبيعة الإله»[٦]. ويضيف كذلك سقراط قوله: «يبدو أن الاسم [إنسان] [انثروبوس] الذي كان ذات مرة جملة، وهو الآن اسم، على أنه حالة من هذا النوع، ذلك أن حرفًا واحدًا وهو [ألفا] قد حذف. ولفظ المقطع الأخير تغير من الحدة إلى الانخفاض»[٧].

إن التفكير في الدلالة والاسم قد دفع سقراط إلى فحص كلمتين يونانيتين هما: كلمة نفس (ηχμψ) وكلمة جسد (αμωσ). يقول سقراط: «إذا كنت سأقول الذي خَطَرَ لي هذه اللحظة، فإنني أتصور أن هؤلاء الذين أطلقوا الاسم [بسيخي] ηχμψ (نفس) أولاً، قصدوا أن يبينوا أن النفس هي مصدر الحياة عندما تكون في البدن، وتعطي قوة التنفس الحيوية: [أنابسيخون] وعندما تفشل هذه القوة الحيوية يضعف الجسد ويموت، وهذه، إن لم أكن مخطئًا، يسمونها [بسيخي] ηχμψ [نفس]»[٨].

وهكذا يذهب سقراط للبحث في الدلالة عن طريق إخراجها من أحادية التصور والانغلاق إلى الدلالة الامتدادية. ومنه، يرى سقراط أنها القوة التي تعمل وتحفظ الطبيعة ويمكن لهذه القوة أن تصقل لتصبح كلمة نفس[٩]. وأما عن الجسد؛ يرى سقراط أنه يحتمل عدة تفسيرات قد يذهب رأي لاعتباره قبرًا للنفس التي يمكن أن تعتبر مدفونة في حياتنا الحاضرة -في الجسد- أو يمكن أن نعتبره مؤشرًا للنفس ذلك أن هذه الأخيرة تعطي إشارات إلى الجسد[١٠]. وبالتالي نرى أن ما يستفاد من هذا كله، أن التأويل للدلالة والاسم هو كسر سجن الأسماء في العبارة.

أما محاورة إيون لأفلاطون فهي تحمل مشروعًا أفلاطونيًّا في تقنية التأويل ويتجلى

(٥) أفلاطون، محاورة كراتيليوس (في فلسفة اللغة)، ترجمة وتقديم عزمي طه السيد أحمد، منشورات وزارة الثقافة، المملكة الأردنية الهاشمية - عمان ١٩٩٥، ص. ٤٧.

(٦) المصدر نفسه، ص. ١١٥.

(٧) المصدر نفسه، ص. ١٢١.

(٨) المصدر نفسه، ص. ١٢٢-١٢٣.

(٩) يقول سقراط: «أولست تعتقد مع أنكساغوراس بأن العقل أو النفس هو المبدأ المنظم والشامل لجميع الأشياء؟ [...] إذن هناك ملاءمة بارزة في تسمية القوة التي تحمل وتمسك الطبيعة [فيسيخي]، وهذه يمكن أن تهذب إلى [بسيخي] (أي نفس)» المصدر نفسه، بتصرف، ص. ١٢٣.

(١٠) يقول سقراط: «تعني [سوما] (جسد) [...] هذه [الكلمة] يمكن أن تفسر تفسيرات مختلفة، وسيكون الاختلاف أكبر إذا ما جرت بعض التغييرات القليلة. ذلك أن البعض قالوا بأن الجسد قبر [سيما] النفس التي يعتقدون بأنها مدفونة [في الجسد] في الحياة الراهنة؛ أو أنه أيضًا دلالة على النفس، لأن النفس تعطي إشارات [سيمابنيي] إلى الجسد»، المصدر نفسه، بتصرف، ص. ١٢٣-١٢٤.

ذلك من خلال السجال حول اللغة الشعرية باعتبارها موطن الغموض والإلهام والالتباس. لقد اعترف إيون منذ البدء في سجاله مع سقراط أن له القدرة على فهم ما هو شعري بدلالة متواطئة. يقول إيون: «بكل تأكيد يا سقراط ينبغي عليك حقًّا أن تسمع كيف أعرض لك جمالات هوميروس بشكل متقن. أعتقد أن على الهومريين أن يمنحوني تاجًا ذهبيًّا»[11]. وهو الأمر الذي استشكله سقراط دلاليًّا ومفهوميًّا حين نَبَّهَ إيون إلى أن القضية الدلالية تتأسس على الاتفاق والاختلاف وعلى التنوع والوحدة. يقول سقراط: «إذا كنت أنت نبيًّا وتستطيع شرحهما حيث يتفقان ألن تعرف كيف تشرحهما حيث يختلفان أيضًا؟»[12]. يضيف سقراط شارحًا: «نعم. بالتأكيد؛ لكن إذا كان هدف المعرفة الشيء عينه فلن يكون هناك معنى في القول بأن الفنون كانت مختلفة ما دام كل منهما قد أعطى عينها»[13]. وذلك عبر العديد من المماثلات التي ساقها سقراط عمل الطبيب وعمل النبي وعمل الصياد، فن الراوي المحترف وفن القائد العسكري... وكل هذا إشارة إلى أن مصدر معرفة إيون الإلهام وليس الفن، وينتج عن هذا أن علاقة اللغة بالفلسفة أو التفلسف من خلال نصوص هوميروس هي علاقة البحث عن الدلالة والاسم فيما هو شعري.

أما محاورة فايدروس فهي تحاول أن تستحضر هوية دلالية متميزة من خلال الخطاب المكتوب والخطاب الشفهي، وهي محاورة تتطلع إلى إغلاق الباب عن المشروع السفسطائي، فلما كان بحث أفلاطون في مسالة اللغة مع كراتيلوس كان الأمر يدعو إلى البحث في المكتوب والشفاهي والعلاقة بينهما. بمعنى ما اللغة التي تلائم أغراض العقل ومقاصده؟ هل هي لغة شفاهية أم لغة مكتوبة؟ وهل انتقال اللغة من الشفاهي إلى المكتوب تبقي لها القيمة نفسها؟

لقد اعتبر أفلاطون في بعض مقاطع محاورة فايدروس أن الخطابة هي فن قيادة النفوس بواسطة الأحاديث[14]، من هنا كانت الخطابة تستخدم الشيء نفسه تارة عادلًا وتارة غير عادل، وهذا مرده إلى التشابهات التي تجعلنا ننخدع. إنها بالفعل اللغة.

ألم يعلق سقراط على اللغة المكتوبة بقوله: «لننتهِ من ذلك إلى أن كل من يظن أنه ترك بالكتابة فنًّا أو من يظن أنه قد تلقاه معتقدًا أن الكتابة تنطوي على تعليم مؤكد فلا شك أن مثل هذا الشخص هو رجل على قدر كبير من السذاجة وأنه لا بد جاهل بنبوءة آمون إذ يتصور أن البحث المكتوب أكثر من مجرد وسيلة لاسترجاع ما قد سبق علمه»[15]. ومنه، يطرح سؤال: هل بالفعل أن الحديث

(١١) أفلاطون، المحاولات الكاملة، محاورة إيون، المجلد الثالث، نقلها إلى العربية شوقي داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت ١٩٩٤، ص. ١٤.

(١٢) محاورة إيون، المصدر نفسه، ص. ١٥.

(١٣) محاورة إيون، المصدر نفسه، ص. ٢٣-٢٤.

(١٤) أفلاطون، محاورة فايدروس أو عن الجمال، ترجمة وتقديم أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٠، ص. ٨٨.

(١٥) المصدر نفسه السابق، ص. ١١١.

المكتوب هو شبح؟ إنها بالفعل كما يقول سقراط الكتابة محاولة لمحاربة النسيان. وهذا ما يطرح مشكل الاسم والدلالة الذي يكون في خطاب مغلق ليس فيه الامتداد الدلالي والتنوع الاسمي واللفظي المنفتح على التأويلات، وقد كان للهرمنيوطيقا دور خاص في فتح إشكالات تصب في علاقة المكتوب بالشفوي، حيث اتجه بول ريكو إلى تحليل تبعات الانتقال من المشافهة إلى الكتابة تلك اللحظة التي غمدتها الأثنولوجيا القديمة بتفريقها الحادِّ بين مرحلتين ثقافيتين متوهمتين، بمعنى تحويل ثقافة من أسلوب معين لآخر يتسم بالضبط والتقنين.

إن النص/ الخطاب يَفْقِدُ بِفِعْلِ تَدْوِينِهِ ارتباطه بعالم السياق والظرف ويدخل في إطار علاقات معقدة ضمن عالم نصِّي، يتحول إلى نصٍّ مستقلٍّ نسبيًّا عن كاتبه ومؤلفه ومناسباته الثقافية والاجتماعية المحاطة به، من هنا كان لأفلاطون الأسبقية في صياغة إشكال علاقة المكتوب بالشفوي من خلال محاورة فايدروس.

ثانيًا: مقالة الجيم لأرسطو وقرار المعنى

لقد كتب أرسطو مقالة الجيم لكي ينهي كل ما يدركه أهل السفسطة وسقراط وأفلاطون، أيْ تكريس فكرة قرار المعنى من خلال مستويين هما كالتالي:

- الإدراك الدلالي
- الإدراك المنطقي (الأمور المنطقية و ا لنحو ية)

لعل دور أرسطو من خلال مقالة الجيم هو إرادة قول شيء ما[n]، وهذا القول هو النظر في كلية الهوية من حيث ماهيتها وكُنْهَهَا. تنظر الفلسفة إذن في الموجود بما هو موجود في الموجود العام والموجود المطلق بالقياس إلى الموجود الجزئي، وتتصف بصبغة سلبية لأنها تنزع عن الموجود صفاته وأعراضه، عندئذ تصبح عبارة الموجود بما هو موجود بما ليس حركة ولا زمانًا ولا مادة وفعلًا أو انفعال، وإنما تنظر إليه بكونه موجودًا لا غير، فالنظر في الموجود بما هو موجود على اعتباره مكانًا محايدًا لا يؤثر ولا يتأثر بما يوجد فيه، وهو ما يشبهه ابن رشد بالعقل الهيولاني، أي إنه عقل فارغ لا معرفة له. وقد قسم ابن رشد الحكمة إلى حكمة الجدل والسفسطة والبرهان والتي تنظر كل واحدة منها إلى الموجود حسب جهتها، فالصناعتان أو الحكمتان الجدليَّة والسفسطائيَّة تنظر إلى الموجود بما هو موجود على أنه يعاند ويماوه، في حين أن البرهان ينظر إلى الموجود في أوائله ووحدته العالية، أي كعلم كلي ينظر في كل شيء يقع عليه وصف الموجود من خلال صفتي الكلية

(16) Barbara CASSIN et Michel NARCY, LA DECISION DU SENS, le livre Gamma de la Métaphysique d'Aristote, introduction, texte, traduction et commentaire, HISTOIRE DES DOCTRINES DE L'ANTIQUITE CLASSIQUE, directeur: Jean Pépin, Deuxième tirage, LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN, Paris 1989, p. 9.

والعمومية، وهي عبارة موجهة على النقيض من العلوم الجزئية التي تمنع الناظر من أن يرى الكلَّ في وحدته العالية والقريبة.

لقد ذهب أرسطو في مقالة الجيم حسب «بربارا» إلى إبراز العلاقة بين صلاحية البرهنة على مبدأ عدم التناقض والبحث في الوجود من حيث هو موجود[١٧]. فاسم الهوية مثلا يقال بالنسبة والتناسب لا بالاشتراك في الاسم. يقول أرسطو: «فالهوية تقال على أنواع كثيرة ولا تقال بنوع اشتراك الاسم، بل تنسب إلى شيء واحد وطباع واحدة مثل ما ينسب كل مبرئ إلى البرء، فإن من الأشياء ما يقال مبرئ لحفظ الصحة ومنها ما يقال لفعله الصحة ومنها لدلالته على الصحة ومنها لقبوله الصحة. وكذلك ينسب كل شيء طبي إلى الطب فإن من الأشياء ما يقال طبي لاقتنائه الطب ومنها لموافقته في الطب ومنها لأنه فعل الطب وبهذا النوع يمكننا أن نجد أشياء تنسب إلى شيء واحد كنسبة هذه الأشياء التي قلنا. وكذلك الهوية أيضًا يقال على أنواع كثيرة ولكن جميع تلك الأنواع تنسب إلى أول واحد، فإن بعض الأشياء تقال هوية لأنها جواهر وبعضها لأنها تأثيرات وبعضها لأنها سبيل إلى الجوهر أو إلى مضاف أو لأنها عدم أو كيفيات أو فاعلة أو مولدة جوهرًا»[١٨]، فجميع الأنواع والدلالات لا تنسب إلا إلى مركزية علية واحدة.

فاسم الهوية مرادف للموجود، والواحد هو الذي يتعلم بالعلم الأول حيث تكون سائر الأشياء قائمة عليه ومنسوبة إليه. تلك الأشياء المنسوبة إليه من قبيل اسمه اشتاقت لها الأسماء وسميت. ومن المفيد القول إن العودة إلى أنطولوجية أرسطو ليست كجهة من جهات المعرفة، ولكن كجهة التي يقال بها الوجود: «إن مبدأ التناقض هو بالأحرى دلالة أنطولوجية ذلك لأنه قانون أساسي للوغوس»[١٩].

إن تصور الهوية الدلالية عند أرسطو في مقالة الجيم لم تكن إلا في سياق الرد والدحض، ومن نماذج هذا الدحض هناك نموذج ابن سينا في مسألة الواحد والموجود حينما قال ابن رشد: «وقد غلط ابن سينا في هذا غلطًا كثيرًا فظن أن الواحد والموجود يدلان على صفات زائدة على ذات الشيء، والعجب من هذا الرجل كيف غلط هذا الغلط وهو يسمع المتكلمين من الأشعرية الذين مزج علمه الإلهي بكلامهم، يقولون إن من الصفات ما هي صفات معنوية ومنها ما هي صفات نفسية، ويقولون إن الواحد والموجود هما راجعان إلى الذات الموصوفة بهما وليست صفات دالة على أمر زائد على الذات [...] وإنما قلنا إنهما يدلان على الذات الواحدة على أنحاء مختلفة لا على صفات مختلفة زائدة عليها، فلم تفترق عند هذا الرجل الدلالات التي تدل من الذات الواحدة على أنحاء مختلفة من غير أن تدل على معانٍ زائدة عليها

(17) ibid, p. 11.

(١٨) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحرير موريس بويج، الجزء الأول، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٣٨، ص. ٣٠٠-٣٠١.

(19) Barbara CASSIN et Michel NARCY, LA DECISION DU SENS, p.13.

من الدلالات التي تدل من الذات الواحدة على صفات زائدة عليها أي مغايرة لها بالفعل»[٢٠]. وهكذا استعمل أرسطو منهج الدحض في تبريره لمبدأي عدم التناقض والثالث المرفوع، فما هو إذن معنى الدحض في القول لما بعد الطبيعة من خلال مقالة الجيم؟

إننا لا يمكن أن نحدد دون اعتبار العنصرين التاليين:

١ - كيف يبرر أرسطو استعماله لمفهوم الدحض؟

٢ - إلى أي تماثل من تماثلات الوجود ينتمي مشكل هذين المبدأين؟

يبدو أرسطو كأنه يبرر هذا الاستعمال لمبدأ المعرفة: يجب على العلم أن يضع مبادئه وإلا وقع في التسلسل واستحالت المعرفة. لذلك قال أرسطو إن البرهان على كل شيء مستحيل بإطلاق، إذ ينتهي بنا الأمر عندئذ بالتسلسل فلا تحصل في هذه الصورة أي برهان، لهذا قالت «بربرا» إنه مع مقالة الجيم، لتفسير ما بعد الطبيعة، تَمَّ تقنين حقل الفلسفة الأرسطية بصورة عقلانية.

لا يعتبر الدحض جدلية إلا إذا تأسس على الظن والاحتمال، بل هو برهان بالفعل، بمجرد قبول الخصم لأي تحديد في معاني الكلمات التي يستعملها، وتتمثل نقطة الانطلاق في كل الحجج التي هي من هذا النوع في مطالبة الخصم لا بأن يقول شيئًا ما يوجد أو لا يوجد، بل أن يقول على الأقل شيئًا ذا معنى بالنسبة إليه وبالنسبة إلى غيره ضرورةً، إذا كان المخاطب يريد أن يقول بحق شيئًا ما، وإلا فإن هذا الإنسان لا يكون قادرًا على الاستدلال مع نفسه ولا مع غيره. أما إذا سلم بهذه النقطة فإن البرهان يمكن أن يتحقق، أي يكون عندئذ شيئًا محددًا. ولكن صاحب المصادرة على المطلوب لا يكون عندئذ ذلك الذي يبرهن، بل ذلك الذي يقع عليه البرهان إذ هو يستدل عندما يحاول تهفيت الاستدلال. أيضًا، عندما يسلم بهذا الأمر فهو يسلم كذلك بوجود شيء حقيقي بصرف النظر عن كل برهان مما ينتج عنه بأنه لا شيء يمكن أن يكون كذا وليس كذا معًا.

ويترتب عن هذا أن الخصم يجب أن يقول شيئًا ذا معنى إلا أنه لا يوجد شيء خارج المعنى حسب غريماس[٢١]. إذ إن المعنى وعلاقاته باللامعنى حسب جيل دولوز لا يمكن تصورهما كعلاقة الحقيقة بالخطأ، أي لا يمكن اعتبارهما علاقة حصرية، فالمعنى حسب «بربرا» حدث أو فعل شيء ما[٢٢]، ومن ثَمَّ الحفاظ على المعنى هو بالفعل محو للتناقض وترسيخ لمبدأ عدم التناقض في سياق علم الموجود من حيث هو موجود، ثُمَّ ليس إثبات مبدأ عدم التناقض إلا إخضاع الصيرورة إلى الوجود.

(٢٠) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مصدر سابق، ص. ٣١٣-٣١٤.

(21) Barbara CASSIN et Michel NARCY, LA DECISION DU SENS, p. 16.

(22) Ibid, p. 16.

لقد اقترح أرسطو براهين أو مغالطات على أساس البرهان بالخُلْفِ، إذن ليس الدحض إلا محاولة الانفلات من مصادرة المبدأ[٢٣]، لذلك يَعْتَبِرُ أرسطو أن لو طلبنا من الخصم أن يسلِّمَ لنا بأن الشيء يوجد أو لا يوجد، فإننا نكون قد صادرنا على المطلوب، إذن إن الأمر يتعلق بالانطلاق من ضرورة التحديد في القول للوصول إلى ضرورته في الصيرورة، والتحديد في القول هو ما لا يمكن للخصم أن يرفضه دون التخلي عن الاستدلال، فَيَلْزَمَ عن ذلك ضرورة التمييز بين المعاني ومن ثم يلزم عنه مبدأ عدم التناقض.

إن التحديد في القول والوجود في الصيرورة يطابقان مبدأ عدم التناقض وفي هذا السياق تؤكد «بربرا» أن الرفض يكون بعد التحديد أو التعريف الذي نجده في التحليلات الأولى والثانية التي تلغي المتناقضات. وهكذا إذا كان بارمنيدس قد نفى الصيرورة لتأسيس الوجود وإذا كان أفلاطون قد جَوْهَرَ الكُلِّيَ لتأسيس المعرفة وإذا كان السفسطائيون قد نفوا العلم الكلي وحصروا المعرفة في الحس لتأسيس الصيرورة، فمرد ذلك إلى أنه جميعًا أهملوا الفرق الدلالي بين الفعل والقوة، فالوجود واللاوجود يتطابقان بالقوة، وبالقوة يتواجد الضدان، لكنهما لا يمكن أن يتواجدا في الفعل الوجودي (التعيين الصوري) والفعل العقلي (مبدأ عدم التناقض).

إن تحقيق البرهانية لما بعد الطبيعة باعتباره بحثًا في الوجود من حيث هو موجود لا يتمُّ إلا متى نظر هذا العلم في «المتفق والشبيه وسائر الأشياء التي تشبه هذه وغيرها»[٢٤]. كما أنه ينظر أيضًا في جميع الأضداد ويرفعها إلى الأضداد الأول ثم النظر في الكثرة والواحد[٢٥].

وهكذا فإن التحديد الإيجابي لمبدأ عدم التناقض في نفي الفلسفات السفسطائية، بل هو يوجد في المعنى الثاني من الوجود: الفعل والقوة، حيث يوجد تحديد الصيرورة وتفسيرها. من هنا تحدثت «بربرا» عن الدحض المنطقي وهو دور الخصم في إثبات الدعوة ورفضه للمبدأ، والدحض التداولي الذي يتعلق بالموقف وليس بمحتوى الأطروحة، والدحض الأرسطي[٢٦] دليل على ذلك لأن نقطة الانطلاق ليست في الإقرار بما تقوله أو ما لا تقوله، لكن فيما تعنيه أو ما يدل على شيء ما لذاته أو لغيره، أما الدحض المتعالي (الترنسندنتالي) هو المراهنة على التوازن بين صيغتين: قول شيء ما والدلالة على شيء يرتكز على كل شيء في الدحض.

لقد دافع ابن رشد في مقالة الجيم الأرسطية على العلم الذي ينظر في الموجود الأول والأول هَا هُنَا هو المتقدم بالوجود والشرف والنسبة، إذن فالفيلسوف هو الذي عنده معرفة الهويات وهو يقوى أن يخبر

(23) Ibid, p. 17.

(٢٤) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مصدر سابق، ص. ٣١٦.

(٢٥) المصدر نفسه، ص. ٣١٩.

(26) Barbara CASSIN et Michel NARCY, LA DECISION DU SENS, p. 27.

بالأوائل بالحقيقة وهذا يحتاج إلى المعرفة بالأنالوطيقا (البرهان). يقول ابن رشد: «[...] ومعلوم أنه لما كان للفيلسوف النظر في الجوهر الأول الذي هو أرفع الجواهر، كذلك له أيضًا النظر في الأشياء التي هي أتم صدقًا من غيرها وأرفع وهي أوائل القياس، لأن القياس هو إحدى الهويات التي ينظر فيها صاحب هذا العلم ولذلك يجب عليه أن ينظر في أوائل هذه الهوية التي هي القياس والمقدمات إذ شأنه النظر في أوائل الهويات»[٢٧]. بهذا المعنى إن مبدأ البرهان: مبدأ عدم التناقض ومبدأ الثالث المرفوع يعني أن الأول من الأوائل وأعرف من جميعها بما هي معروفة بنفسها وهذا الأول «هو الذي ليس يمكن فيه انخداع ولا غلط أصلًا، وهذا الذي قاله بين بنفسه فإنه يجب على صاحب هذا العلم أن ينسب كل جنس من أجناس الموجودات إلى الأول في ذلك الجنس، وأن يعرف الأول منها الذي هو سبب التصديق في جميعها وأن ينسب جميع ما في ذلك الجنس إلى الأول»[٢٨].

وينتج عن هذا أن الأول ينظر في أوائل المعرفة عن طريق يجب عليه أو لا يجب. أي أن أول جميع هذه الأشياء الإقرار بأن القول إما أن يثبت شيئًا وإما أن ينفي شيئًا. يقول ابن رشد: «[...] إنه لا يمكن أن يوجد شيئان متقابلان معًا في زمن واحد من كل جهة، وإنما شرط من كل جهة لأنه يمكن أن يوجد شيئان متقابلان معًا في شيء واحد من جهتين مثل البنوة والأبوة والكبير والصغير»[٢٩]. وبالتالي فإن «[...] الإثبات والنفي لا يجتمعان معًا على ما جرت عادتنا أن نقول في نصرتها مع هؤلاء القوم الذين لا يعترفون بها إذ كان من المعلوم بنفسه أن النفي والإثبات لا يمكن أن يجتمعا في شيء واحد معًا»[٣٠].

وبهذا الاعتبار ليس من الغريب أن تعترف «بربرا» بسفسطائية أرسطو من خلال انطلاقة من منهج الدحض والرد على الخطاب السفسطائي، فهو كما يقول أوبنك يتسم بغياب المسافة بين القول والوجود أي بين اللغة والوجود. وبهذا تَمَّ تأويل دلالة اللاوجود عند جورجياس كل شيء ثم صياغته بالبرهنة وهذا مبدأ بارمنيدس أن كل خطاب حول الحقيقة أي قول شيء ما فهو قول حول الكينونة. وهذا ما تحدثت عنه محاورة السوفسطائي من خلال الغريب الذي يؤسس الموقف السوفسطائي كنتيجة للأنطولوجية البارمينيدية، بالرغم من أن التحليل الأفلاطوني للخطاب هو أكثر دقة لغويًّا ودلاليًّا.

كما أشارت مقالة الجيم لأرسطو إلى أن مبدأ البرهان يقر بأن الألفاظ الدالة عليه هي محدودة متناهية ولا تدل على أشياء مختلفة فضلًا عن أن تدل على المتقابلة كما يلزم ذلك من يقول إن النفي والإثبات هما شيء واحد

(٢٧) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مصدر سابق، ص. ٣٤٣.

(٢٨) المصدر نفسه، ص. ٣٤٤.

(٢٩) المصدر نفسه، ص. ٣٤٨.

(٣٠) المصدر نفسه، ص. ٣٥٠.

مثل قولنا إنسان وليس إنسانًا[٣١]. ولا تكون الأسماء اسمًا واحدًا معًا إلا بالنسبة للأشياء المتفقة في الاسم والحد، ولا يمكن أن يكون الشيء الواحد ولا يكون معًا إلا في حال نوع الاشتراك الاسم وهذا ما عبر عنه ابن رشد في عبارته: «لا يصدق قولنا إن الشيء موجود وغير موجود معًا إلا أن يكون يسمى غيرنا الموجود ما ليس بموجود وما ليس بموجود موجود، فيكون ما ليس بموجود والموجود اسمان مشتركان أحدهما يستعمل عند قوم دليلًا على السلب وعند قوم على الإيجاب إلا أن كل أمة جعلت للإيجاب لفظًا خاصًّا وللسلب لفظًا خاصًّا فليس يمكن أن يدل اللفظان عندهم على شيء واحد»[٣٢].

بهذا المعنى يكون كارل أوتو آبل محقًّا في رؤية أرسطو باعتباره سفسطائيًّا لتأكيد أنه كان ضحية، ويتجلى مبدأ عدم التناقض بصورة قوية حينما يسأل سائل: «هل هذا إنسان أو ليس بإنسان نظر المجيب فإن كان إنسانًا قال إنه إنسان وإن كان ليس هو بإنسان قال إنه ليس بإنسان ولا يقول إنه إنسان ولا إنسان معًا، وهو يفهم من قوله لا إنسان موجودًا من الموجودات التي يصدق عليها لا إنسان وإلى هذا الفعل أشار -بقوله- فإن من فعل هذا الفعل ليس يطلب طلبًا طبيعيًّا يعني من دل بالسالب على أمر موجود»[٣٣]. وهذا مخالف لمبدأ البرهان المتمثل في أن المتناقضين لا يجتمعان معًا لذا قدَّم أرسطو حسب «بربرا» لحظة جديدة لا معنى للاسم ولا معنى للوجود إلا من خلال الماهية وهذا ما يؤكده إروين IRWIN في إطار فلسفة التحليل لأن أرسطو لا يتوفر على نظرية المعنى[٣٤]. فلما كانت مقالة الجيم حول تحصيل الاسم والدلالة عن طريق الماهية، تعني عند إروين IRWIN رفض الخصم بعد الكلام[٣٥]، يقول أرسطو في هذا المنوال: «إن الجوهر هو أمر ضروري وليس كذلك العرض وهو وموضوعه واحد بالفعل ولذلك كان الجوهر له حد، والعرض ليس له حد»[٣٦]. لذا اعترض أرسطو على تصور أنكساغوراس فيما ليس له حد ولا هو موجود، قائلًا: «فيظنون أنهم يقولون ما له حد وما هو موجود [...] وإنما قال ذلك لأن جميع الأضداد إنما هي موجودة بالقوة لا بالفعل وما ليس بالفعل فهو عدم»[٣٧].

من هنا انتقد ابن رشد أهل السفسطة من بينهم بروتاغوراس الذي يعتبر أن الموجودات تابعة لاعتقادات الناس وهذا يلزم عنه «أن يكون الناس جميعًا صادقين»[٣٨]. لهذا كانت الشناعة واضحة في نقد أرسطو وابن رشد لهما في عبارة دالة وقوية: «إن كل ظن صادق وإن الأشياء تابعة للظنون يلزمه

(٣١) المصدر نفسه، ص. ٣٦٥.

(٣٢) المصدر نفسه، ص. ٣٦٣-٣٦٤.

(٣٣) المصدر نفسه، ص. ٣٧٢.

(34) Barbara CASSIN et Michel NARCY, LA DECISION DU SENS, p. 28.

(35) Ibid, p. 35.

(٣٦) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مصدر سابق، ص. ٣٧٥.

(٣٧) المصدر نفسه، ص. ٣٨٤.

(٣٨) المصدر نفسه، ص. ٤٠٦.

أن تكون الأشياء حقًّا وباطلًا معًا»[٣٩]. ويستفاد من هذا أن الأمر يتعلق بالهوية الدلالية أي بالاسم والمعنى ذاته. يقول أرسطو: «لأن معاندة هؤلاء ليس تكون بالتواضع على دلالة الألفاظ واستعمال الجدل معهم حتى يقهروا، بل إنما يصحح لهم المعنى الذي غلطوا فيه بأن تحل لهم الشبهة التي عرضت لهم في هذا المعنى»[٤٠]، ويردف أيضًا بالقول: «... فإن كلامنا معهم في هذه المسألة يكون بأن نصحح أولًا معهم دلالات الأسماء، فإذا اعترفوا أن للأسماء دلالات خاصة أمكن أن نقاومهم ونعاندهم حتى ينقطعوا»[٤١]، إن قول أهل السفسطة قد يصح بنوع ما، وبنوع آخر لا يمكن، وذلك لأن الهوية تقال بنوعين، كما هو الحال في الأضداد التي تقال بنوعين أيضًا «فإذا كانا بالقوة كان قولنا إن الأضداد توجد معًا في شيء واحد صحيحًا، وإذا كانت بالفعل كان قولًا باطلًا»[٤٢].

وبهذا، فإن مشكلة السفسطة تتجلى في الدلالة والاسم. إذ اعتبروا أن العقل هو الحس والحس هو اليقين حتى قالوا: «إن الحق باضطرار ما يظهر بالحس، ومن هذه الآراء اعتقد أنبدوقليس وديمقراطيس وكل واحد من الباقين هذه الظنون وصاروا كقول القائل علة لهذه الأقاويل»[٤٣].

ومنه، يعتبر أنبدوقليس أن تغير العقل من تغير بنية الناس، وعلى الرأي نفسه يذهب بارمينديس إلى اعتبار العقل يكون على قدر مزاج أعضاء كل فرد وما يطالها من تغيير. وأما الهويات عند أنكساغوراس تكون على قدر ظنون الناس فيها. وهذا يؤدي إلى مغالطة في الحس المشترك مثل الأشياء يحسها بعض الناس كما يقول ابن رشد، بالذوق حلوًا وبعضهم مرًّا ولا فرق بينها. من ثمة يكون الأمر استشكالًا دلاليًّا حينما يكون الشيء خارج الذهن، أو أن يكون الشيء له حقيقته لكن لا نستطيع إدراكه[٤٤].

وهكذا، كان سبب غلط هؤلاء هو اعتبارهم اسم العقل هو اسم الحس ودلالة العقل هو دلالة الحس والمحسوس، وكان من الطبيعي أن نجد أنبدوقليس عن طريق نظرية العناصر الرابعة من خلال كتابه «**في الطبيعة**»، يعتبر وفق ابن رشد أن هناك عقولًا كثيرة لها أحكام مختلفة، وأن كل عقل منها تابع لمزاج خاص، ولذلك قال أنبدوقليس من تبدل مزاجه تبدل عقله أي من انتقل من مزاج انتقل من عقل إلى عقل[٤٥]. من ثمة، تصور ابن رشد أن التغيير

(٣٩) المصدر نفسه، ص. ٤٠٥.
(٤٠) المصدر نفسه، ص. ٤٠٧.
(٤١) المصدر نفسه، ص. ٤٠٧.
(٤٢) المصدر نفسه، ص. ٤١٠.
(٤٣) المصدر نفسه، ص. ٤١٣.

(٤٤) يقول ديمقراطيس في حالة من الشك: «إن اللازم من ذلك هو أحد أمرين: إما ألا يكون شيء البتة له حقيقة في ذاته خارج الذهن وإما أن يكون هاهنا شيء له حقيقة في ذاته وليس لنا سبيل إلى إدراكه»، المصدر نفسه، ص. ٤١٧.

(٤٥) «ومن هذا الرأي تتشعب آراء مثل رأي ابروقليطس ومن يقول بقوله وما وكان يرى ابروقليطس أيضًا فإنه في آخر عمره لم يكن يرى أنه ينبغي أن يقال شيء بل كان يحرك أصبعه فقط وكان يخطئ ابروقليطس في قوله إنه لا يمكن أن يشير أحد إلى ماء نهر جار مرتين، فإنه كان يقول ولا مرة واحدة يمكن» المصدر نفسه، ص. ٤٢١-٤٢٢.

والصيرورة والاختلاف في كل المحسوسات كثير، وهي من الأمور المحسوسة. فالمحسوسات لها إدراكات جزئية وخاصة، فلا يعقل أبدًا أن يجعل الحس الشيء على حالة وعلى ضد تلك الحالة في آن[٤٦].

لهذا كانت كل حاسة من الحواس الخمس مخصوصة بمحسوس واحد يدركه في زمان واحد، كما لا يمكن أن توجد الحواس دون المحسوسات وهي من الأمور المضافة، يقول ابن رشد: «إن جميع الأشياء التي تظهر هي حق يصير جميع الهويات من المضاف»[٤٧].

وعلى هذا كانت من أغراض مقالة الجيم لأرسطو مناظرة هؤلاء من أهل السفسطة لإنهاء الصراع حول المعنى والدلالة. يقول أرسطو: «إذا ارتفعت الحدود ارتفعت الأسماء وإذا ارتفعت الأسماء ارتفع القول»[٤٨]. لذا لا بد من مناظرة السوفسطائيين وتصحيح الحدود والدلالات المختلفة لديهم. والالتزام بشروط البرهان وتحديد المعنى وحده «إما أن يلتزموها، وإما أن ينكروها كما فعلنا ذلك فيما تقدم وذلك بأن نسألهم هل قولنا في الشيء أنه هو وأنه ليس هو يدل واحد منهما على معنى له حد غير حد المعنى الذي يدل عليه الآخر أو ليس يدل واحد منها على معنى، فإن سلموا أنه يدل على معنى آخر سألناهم عن حد ذلك المعنى وناظرناهم»[٤٩]. من هنا كان المشكل الأرسطي هو مشكل حصر المعنى وأنواع الدلالة حتى لا يتشعب السجال والحوار إلى دلالات قد تهدد مطالب الحد والبرهان.

ثالثًا: المشروع الإغريقي التأويلي: الوحدة أم التعدد؟

إن الحديث عن المشروع الإغريقي التأويلي مع كل من أفلاطون وأرسطو هو حديث يصب في مشكل الاسم والتأويل والعلاقة بين الفكرة ودلالتها، وهو مشكل لم يتم الحسم فيه لدى فلاسفة ما قبل السقراطيين لذلك تمكن أفلاطون من خلال محاورته: إيون وكراتيلوس وفايدروس والسفسطائي... من استحضار مشكل اللغة واستراتيجيتها.

إن اللغة إنما تعبر عن دلالات وتأويلات حصرية أو منفتحة وفق ما يتم إعطاؤه من معنى لهذا الاسم أو المفهوم، والمعنى لا يكون كما تقول بربرا إلا من خلال الكلام وقصديته الدلالية وهو الأمر الذي يجعلنا ننظر في طريقة تأويل أرسطو وأفلاطون للدلالة والمعنى والمنطلقات الفلسفية التي تحكم تصورهما لهذه الدلالة أو تلك، وهكذا فقد أشرنا في المحاور السابقة إلى اختلاف الهوية الدلالية بين كل من

(٤٦) «ويشبه أن يكون قول ابروقليطس يثبت أن جميع الأشياء حق وأن ليس جميعها حقًا -يريد- ويشبه أن يكون اللازم عن قول ابروقليطس أن جميع الأشياء في تغير دائم، أن جميع الأقاويل كلها حق وكلها أيضا كذب»، المصدر نفسه، ص. ٤٦٣.

(٤٧) المصدر نفسه، ص. ٤٤١.

(٤٨) المصدر نفسه، ص. ٤٦٢.

(٤٩) المصدر نفسه، ص. ٤٦٥-٤٦٦.

أفلاطون وأرسطو سواء على مستوى توظيفها أو على مستوى المذهب، وقد خلصنا إلى أن مناقشة أفلاطون لكراتيلوس وفايدروس وإيون هي مناقشة تنتمي إلى اللغة واستراتيجيتها أي كيف تشتغل اللغة وتشرع للمعاني والدلالات وكيف أن اللغة تلتقط ما هو شعري أو ما هو مكتوب وشفهي.

إنه تصور أفلاطوني متميز في نظرته إلى اللغة وعلاقتها أيضًا بالعقل، فإذا كان العقل يتطلع إلى حصر الأشياء المعلومة كما يقول أرسطو فإن اللغة هي دائرة للتفكير في المعنى تفكيرًا منفتحًا لا يستند على تقنين المنطق أو النحو. ويتبين من هذا أن أفلاطون قد استطاع أن يجعل للغة والمعنى دائرة منفتحة غير مسجونة في خطاب مغلق.

أما بالنسبة لأرسطو وكما رأينا من خلال مقالة الجيم فقد تمكن هو أيضًا من حصر دلالات اللغة وأنواعها الاشتراك والتشكيكية والتواطئ والتناسب والتقديم والتأخير... وهي أنواع ونظريات الهدف منها هو محاصرة الخصم أو المحاور وفرض عليه إحدى الأمرين: إما الإثبات أو النفي لهذا كانت بربرا صريحة بالفعل في القول بأن مقالة الجيم جاءت في سياق إنهاء الصراع الطويل الذي هيمن على تاريخ الفلسفات والمذاهب، بناء على أن الدلالة والمعنى بالمعنى الأرسطي مرتبطة باللغة واستراتيجية العقل. من هنا لا مانع من الإقرار بأن أرسطو لم يكن إلا أفلاطونيًّا في عدة مستويات من سجاله ونقاشه مع أهل السفسطة، وحسبنا القول إن أرسطو وظف الكثير من الحجج الأفلاطونية ضد خصومه لهذا كانت بربرا صادقة بقولها بدون شك لا نجد في مقالة الجيم نقدًا مفتوحًا اتجاه أفلاطون[٥٠].

ولعل هذا مبرر كافٍ في إثبات أن المشروع الإغريقي التأويلي وطريقة فهمه للغة ووظائفها وأفعالها اللغوية والدلالية وزوايا النظر إليها مذهبيًّا وأنطولوجيا أي أن اللغة هي ماهية الإنسان بل أكثر من ذلك إن الإنسان يسكن اللغة، كل هذا كافٍ للقول بأن أفلاطون وأرسطو لحظتان قويتان في تاريخ الميتافيزيقا اليونانية والوسيطية والحديثة لما لهما من دور في تحقيق الوحدة الدلالية والمذهبية داخل الفكر الإغريقي، والوحدة هنا إنما تعني التعدد والاختلاف والتنوع بين المدارس الفلسفية الإغريقية وحتى التي تنتمي إلى الفكر الأفلوطيني الإسكندراني، بمعنى أن أرسطو وأفلاطون قد حققا معًا تكاملًا واضحًا في مسألة المعنى والاسم والدلالة والتأويل أي تحقيق مشروع فلسفة اللغة.

على سبيل الختام

يتبين لنا مما تقدم أن إشكالية الدلالة والمعنى في مقالة الجيم هي إشكالية ترتبط

(50) Barbara CASSIN et Michel NARCY, LA DECISION DU SENS, p. 68.

ارتباطًا قويًّا بمناهضة أهل السفسطة أو المغالطات السفسطائية على أساس مبدأين أساسيين: مبدأ عدم التناقض ومبدأ الثالث المرفوع. من هنا كانت قراءة بربرا لهذه المقالة أي مقالة الجيم هي قراءة لإنهاء الصراع والقول بأن الإدراك لدى أرسطو هو إدراك دلالي ومنطقي وأن الشيء لا يكون خارج المعنى، وأن الدلالة هي الدلالة على شيء ما أو قول شيء ما.

ويبدو أن أرسطو استطاع بجانب أفلاطون من تحديد الهوية الدلالية بأنواعها ومستوياتها، بأجناسها ومراتبها، لذلك ليس غريبًا أن تقول بربرا كلامًا جميلًا في حقهما تطرح فيه لمن يعود الكلام، لأفلاطون أم لأرسطو؟ إنهما معًا في دائرة بناء استراتيجيتين أساسيتين: استراتيجية اللغة واستراتيجية العقل. وهو الأمر الذي يحتاج إلى صفحات ومؤلفات تفوق بكثير ما قمنا به في هذا البحث.

البيبليوغرافيا:

أ- العربية

- أفلاطون، المحاولات الكاملة، محاورة إيون، المجلد الثالث، نقلها إلى العربية شوقي داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت ١٩٩٤.

- أفلاطون، محاورة فايدروس أو عن الجمال، ترجمة وتقديم أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٠.

- أفلاطون، محاورة كراتيليوس (في فلسفة اللغة)، ترجمة وتقديم عزمي طه السيد أحمد، منشورات وزارة الثقافة، المملكة الأردنية الهاشمية - عمان ١٩٩٥.

- ابن رشد، نص تلخيص منطق أرسطو، دراسة وتحقيق جيرار جهامي، المجلد الخامس كتاب أنالوطيقى الثاني أو كتاب البرهان، بيروت - لبنان، دار الفكر اللبناني، الطبعة الأولى ١٩٩٢.

- ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحرير موريس بويج، الجزء الأول، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٣٨.

ب- الأجنبية:

- Barbara CASSIN et Michel NARCY, LA DECISION DU SENS, le livre Gamma de la Métaphysique d'Aristote, introduction, texte, traduction et commentaire, HISTOIRE DES DOCTRINES DE L'ANTIQUITE CLASSIQUE, directeur: Jean Pépin, Deuxième tirage, LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN, Paris 1989.

الدراسات والأبحاث | Research Papers

العلوم الإنسانية وسؤال التأويل
من الإبستيمولوجيا إلى التأويليات النصية

Humanities and the question of interpretation:
from epistemology to hermeneutics

العياشي ادراوي | EL Ayachy Draoui [1]

(١) أستاذ التعليم العالي - جامعة محمد الأول - وجدة - المملكة المغربية
الإيميل: draouielayachi@yahoo.com

ملخص البحث:

يهدف البحث إلى إبراز أهمية التأويل في مجال العلوم الإنسانية عامة ومدى حاجتها إليه بالنظر إلى ما يُتيحه ضمنها من إمكانات جديدة للقراءة والفهم أولًا، ولتقليب النظر في القضايا والحقائق ثانيًا، بعيدًا إكراهات سلطة النموذج المثالي، وبمنأىً عن وهْمِ الموضوعية والإطلاقية وغيرها من المنطلقات التي ينحصر معها المعنى ضمن دوائر ضيقة وحدود مخصوصة تُقَوِّضُ أسس القراءة المبدعة وتجمِّد الفهم الخلّاق لكونها موجَّهة بمنطق الإبستيمولوجيا -المعيارية التأسيسية خاصة- التي تقضي بوجود الأصل الأول الثابت والمركز المتعالي الذي ينبني عليه الفهم، بخلاف التأويليات النصية المعاصرة التي لا تسعى إطلاقًا إلى تسييج الحقائق أو توجيه الفهم نحو أفق ضيق على نحو يؤدي إلى تأسيس أنساق معرفية ناجزة ونهائية.

ولتوضيح المعالم الرئيسة لهذا الانعطاف في نطاق العلوم الإنسانية يتوقف البحث عند ثلاثة أنظمة معرفية (براديغمات) وهي: نظام المطابقة ونظام المشاركة ثم نظام الاختلاف، مع مناقشة طبيعة النمط التأويلي الموصول بكل نظام على حدَة من جهة، وطبيعة التصور المشكّل بخصوص «النص» من جهة أخرى، لاستثمار كل ذلك في الاستدلال على أن النمط التأويلي الأكثر فعالية في تطوير العلوم الإنسانية -بنصوصها وقضاياها- وإثرائها هو النمط الذي يتأسس على «مبدأ الاختلاف والتجاوز» -أي التأويل الاختلافي- ويُوجَّه بمنطق التعدد والاختلاف لأنه توجه غير معهود في القراءة والفهم تتغير

النظرة معه إلى النص مثلما تتغير طريقة التعاطي معه بحيث لا يبقى مجرد ناقل للحقيقة وإنما يصير مُنتِجًا لها كذلك.

الكلمات المفاتيح: العلوم الإنسانية - التأويل - الإبستيمولوجيا - التأويليات النصية - الاختلاف - التجديد - النظام المعرفي...

Abstract :

The research aims to highlight the importance of interpretation in the field of the human sciences in general and the extent of its need for it, given the new possibilities for reading and understanding within it first, and to turn the consideration of issues and facts secondly, away from the constraints of the authority of the ideal model, and away from the illusion of objectivity and absolute and other starting points that are confined to it. Meaning within narrow circles and specific boundaries that undermine the foundations of creative reading and freeze creative understanding because it is guided by the logic of epistemology - especially the founding normative - which dictates the existence of the first fixed origin and transcendent center upon which understanding is based, unlike contemporary textual interpretations that do not seek at all to enclose facts or direct understanding towards A narrow horizon that leads to the establishment of finished and final cognitive systems.

In order to clarify the main features of this shift in the scope of the human sciences, the research stops at three cognitive systems (paradigms), namely: the conformity system, the sharing system, then the difference system, with a discussion of the nature of the interpretative pattern connected to each system separately on the one hand, and the nature of the conceptualization of «text» on the one hand Another, to invest all of this in inferring that the most effective hermeneutical pattern in developing the human sciences - with its texts and issues - and enriching them is the one that is based on the «principle of difference and transcendence» - that is, dissimilar interpretation - and guided by the logic of plurality and difference because it is an uncharacteristic approach in reading and understanding that the outlook changes With him to the text, just as the way of dealing with him changes so that he does not remain a mere conveyor of the truth, but rather becomes a producer of it as well.

Key words : human sciences - hermeneutics - epistemology - textual hermeneutics - difference - innovation - cognitive system ...

تقديم

إن الغاية المثلى التي توجه الإبستيمولوجيا على الدوام هي -بلغة الفيلسوف الأمريكي ريتشارد رورتي (Rourty.R)- «الرغبة في التقييد والتقنين» والضبط والتقعيد؛ أي الرغبة في إيجاد أسس يتمسك بها الإنسان، وأطر يتوجب ألّا يتيه أحد خارجها، وأشياء تفرض نفسها، وأشكال تمثيل لا تقاوَم ولا تُنتهك. وعليه فإن ما يميز الإبستيمولوجيا (التأسيسية المعيارية خاصة) أنها تنزع نحو البحث عن المشترك العام، والسعي وراء المثال والكمال استناداً إلى معيار العقلانية ومبدأ الموضوعية أحيانًا، واستنادًا إلى مقياس الوضوح المنطقي والصرامة العلمية أحيانًا أخرى. لذا فوصْف إبستيمولوجي لا يمكن أن ينسحب إلا على من يكون قادراً على الفهم الجيد لما يحدث ويريد أن يصنفه لأجل توسيعه أو تعزيزه أو تعليمه أو تأسيسه في سياق قوامه الوضوح الكامل والتمكن التام من الموضوع (نصاً كان أو علامة أو فكرة أو شيئاً).

وبتبيُّن هذا يتبين أن «سؤال الفهم» في الإبستيمولوجيا محكوم في الغالب الأعم بمنطق المماثلة (لا الاختلاف) والمثالية من جهة، ومقيد بأفق المجاورة (لا المجاوزة) والمحاكاة من جهة أخرى. وتبعاً لهذا فالوعيُ الإبستيمولوجي هو وعيٌ لا يتحرك إلا في نطاق مفهوم «المقايسة» الذي يستلزم وجود الأصل الأول أو المركز المتعالي الذي يُبنى عليه الفهم (على نحوٍ نسقي منتظم). مما يجعله فهماً يكرس «الاتصال» والالتحام بالموضوعات بدل الانفصال والابتعاد عنها. ومن ثمة يَضمُر منسوب الاختلاف والتعدد نتيجة طغيان النمذجة ووجود «أنموذج جاهز موجِّه» لكل علم من العلوم، الأمر الذي يُفضي إلى ما يسمى بـ«العلم المطابق» (Normal Science) في العلوم الطبيعية.

وبخلاف هذا فإن التأويلية (المعاصرة تحديداً) لا تسعى بأي حال من الأحوال إلى أي شكل من أشكال التقنين والتقعيد أو أي صورة من صور التأسيس وتثبيت الأنساق الناجزة. فهي -بحكم طبيعتها «الثورية»- مسلك في التفكير يتحلل ما أمْكن من القيود المنهجية ويتملص من حدود العقلانية الصارمة التي رسختها نظريات المعرفة المتعاقبة منذ عصر الأنوار، كما يتمرد على الصياغات الرمزية الرياضية والبناءات الوضعية وغيرها. لذا فالتأويلية مسلك في التفكير متحرر من مختلف النزعات المذهبية، ومضاد لكل الميول الدوغمائية اليقينية التي تؤسس للحقائق الموضوعية الثابتة استناداً إلى منطق الماهية والأصل والنموذج والمركز. وعليه فالتأويلية تتوق دائمًا إلى كسر النموذج والانحياز عن العقل المتعالي وميتافيزيقاه، فتُحطم بذلك «وهْمَ الموضوعية» وتفضح أنظمة التفكير المركزية التي تنظر إلى الحقيقة بعين الجاهزية والتعالي. وهذا ما يجعل الفكر التأويلي يحتفي بالتعدد والتنوع والاختلاف.

وتبعاً لهذا فإن التصور الاختلافي للحقائق والقضايا يجعل من الفكر التأويلي «نمطًا من الوجود» منفتحًا على مختلف العلوم والنظريات، مخترِقًا لأنساق معرفية متعددة، مؤسِّسًا وضعه المعرفي على منطلقات حوارية (Dialogisme) «بين- ذاتية» (intrtsubjectivité). وليس «نمطًا من المعرفة» القائم على البحث عن قاعدة موضوعية أو مبدأ صارم أو قانون كلي أو مطابقة تامة بين الشيء ومدلوله.

يبدو أن الانتقال من مجال الإبستيمولوجيا -في صيغتها المشار إليها آنفًا- إلى مجال التأويليات هو انتقال من وضع معرفي مؤسس على الموضوعية واليقين والثبات إلى وضع مغاير قوامه الاحتمال والنسبية والتحول. الأمر الذي حتَّم -في إطار ما نحن بصدده على الأقل- إعادةَ النظر في مفهوم النص ومراجعة حدوده من جانب، كما حتم -من جانب آخر- أن تدخل علوم النص عامة في منعطف جديد مَوْسومٍ بالنزوع نحو التحرر من التصورات الضيقة والانفتاح على آفاق أرحب من التفاعل مع تخصصات وعلوم أخرى على نحو ما سيتضح في الصفحات القادمة.

١- التأويل بما هو أداة تجديد وتحديث:

إذا كان للتحديث معنيان اثنان على الأقل: يتصل أولهما بكونه (التحديث) حركة اجتماعية تلحق مؤسسات وتحول بنيات وتغير أوضاعًا. فيما يدل الثاني على كونه موقفًا مخصوصًا من الكائن ومفهومًا عن الزمان. وإذا كان التقليد -في المقابل- هو الموقف الذي يكون فيه الاتصال لحمة الكائن، والوصل نسيج الزمان -على حد تعبير عبد السلام بنعبد العالي- أي الموقف الذي يرتبط فيه طرح القضايا الكبرى بتقصي الاستمرار والدوام. إذا كان ذلك كذلك فإن جوهر التحديث لا يمكن أن يكون إلا حركة انفصال مستمرة تضع «منطق الاتصال» -بمختلف أبعاده- موضع تساؤل ونقد ومراجعة.

من هذا المنطلق فإن الإشكال الأساس الذي يتوجب طرحه في الوقت الراهن هو: كيف يجب أن يُفهم التأويل اليوم، نظراً وممارسةً، حتى يكون أداة تحديث وانفصال وليس أداة تقليد واتصال؟ أي كيف تصير الممارسة التأويلية وسيلة للتأثير في حركة الخَلْخَلة والتحويل اللذيْن يشهدهما الفكر العربي الإسلامي المعاصر ضمن سياق كوني تتفاعل فيه الأفكار وتتدافع الثقافات بصورة لم يسبق لها نظير؟

ولعل في مقدمة المبررات الداعية إلى إثارة مثل هذا الإشكال اليوم ما يُلاحظ من أن السياق العام الذي عادة ما تثار فيه «قضايا التأويل» في الفكر الإسلامي (إذْ يُقرن في الغالب الأعم بسؤال الأصل والمركز، وقضية المطابقة والهوية، وتصور محدد عن الحقيقة واليقين) تقف شروطه عائقًا أمام كل محاولة تجديدية للمفهوم: فيجعل التأويل أساسًا آلية لتكريس الاتصال ونفي الاختلاف وخلق التماثل.

بالنظر إلى أنه لا يُعد هذا التأويل عادة تأويلًا سليمًا ناجحًا إلا إذا كان متماهيًا مع النص الأصل (المؤول) بحيث لا يبتعد عنه إلا ليعود إليه، ولا يخرج عنه إلا ليدخل في نطاقه من جديد، وما إلى هذا من الممارسات التي تجعل من عملية التأويل جهدًا يهدف إلى تكريس التقليد في التلقي والفهم وليس اجتهادًا في اتجاه تجديدهما وتطويرهما.

على هذا الأساس يبدو أن الفعل التأويلي في مجمله يبقى محكومًا إما بـ«منطق المطابقة والتماهي» (تأويل المطابقة) حيث يسعى المؤول إلى استرجاع المعنى «الأصلي» ومحاولة القبض عليه، ومن ثمة تسييج «الحقائق» الموصولة به وحراستها لتبقى بمنأى عن أي مناقشة أو تعديل. وإما يُوجه بـ«منطق المغايرة والاختلاف» (التأويل الاختلافي) الذي يُعاد في نطاقه بناء المعنى وتشييد الدلالة تبعاً لاختلاف أُفُق المؤول والظروف المحيطة به، وبالتالي تتعدد الأفهام وتَتَكوْثَرُ الحقائق على نحو يساير تحولات الواقع وحركية الفكر فيصير التأويل هاهنا عامل تحديث وانفصال، وإغناء وإخصاب، وليس سبب تقليد واتصال، وجمود وانكماش.

٢- في حاجة العلوم الإنسانية للتأويل:

لا شك أن التأويل من حيث هو ممارسة فكرية ونشاط ذهني قصدي موجه نحو موضوع ما، يقع في قلب المعرفة الإنسانية، علمية كانت أو عامية، لأنه يرتبط بعمليات الإدراك والفهم، والقراءة والتفسير وغيرها مما يدخل في نطاق التعالق القائم بين الذات العارفة وموضوع المعرفة، من جانب، ومسألة الحقيقة من جانب آخر، مثلما يقترن باللغة وإنتاج المعرفة والدلالة، أي بعملية التفاعل والتواصل بين الناس في المجتمعات الإنسانية، الأمر الذي يجعله نتاجًا للثقافة وآلية لإنتاجها في الآن نفسه[٢]. ومعنى هذا أن النشاط التأويلي ليس مسلكًا في التفكير فقط وإنما هو آلية لبناء الأنساق الفلسفية والمعرفية والثقافية. ومن هذه الزاوية يتبدى التأويل ممارسة يتوقف عليها بناء المعرفة الإنسانية؛ إذ لا تخلو منها أي ثقافة ولا ينفلت من أسرها أي تفكير، على اعتبار أن إنتاج الثقافة وبناء المعرفة وممارسة التفكير، كل ذلك ينبني على التواصل؛ سواء تواصل الذات مع غيرها، أو تواصلها مع العالم بأشيائه ووقائعه ورموزه.

ولما كان التواصل يطرد على طريقة التجاوز في التدليل والاستدلال فقد لزم التأويل بوصفه أداة لإنشاء هذا التواصل، ومن ثمة لبناء المعرفة[٣]. ولعل ما يقوم دليلًا على ذلك أن التأويل لا يقتصر على علم بعينه، ولا يختص بضرب معين من ضروب المعرفة الإنسانية. فعديدة هي العلوم التي وظفته في تشييد صروحها النظرية وإن لم تعترف بحقه الشرعي في أن يأخذ موقفًا طبيعيًّا له ضمن أبنيتها

(٢) عبد السلام حيمر. الإصلاح، الموت، الحقيقة. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية. مكناس. ٢٠٠٣. ص: ١٦٩.

(٣) عبد السلام إسماعيلي علوي. في تداوليات التأويل. مجلة الفكر العربي المعاصر. عدد. ١٤٨- ١٤٩. ٢٠٠٩. ص: ١٠٤.

النظرية أو جهازها المفاهيمي[٤]. ومثلما لا يقتصر الفعل التأويلي على نمط معرفي محدد لا ينحصر كذلك داخل نطاق زمني مخصوص، بمعنى أن التأويل ليس ظاهرة مستحدثة في تاريخ المعرفة الإنسانية وإنما هو راسخ على مر مراحل تجربة التفكير الإنساني في تجلياته ومنعطفاته؛ كما في لحظات استقراره وسكونه.

وإذا تبين هذا تبين معه كذلك أنه لا إمكان لإنشاء المعرفة واختلاق الأفكار بعيدًا عن ممارسة النشاط التأويلي الذي لا يعني -حسب أرسطو- إلا «أن تقول شيئًا عن شيء آخر»؛ أي أن تُضاف إلى موضوعات الوجود وأشيائه معانٍ أخرى ودلالات جديدة كنتيجة لتفاعل الذات المحققة لفعل التأويل مع تلك الموضوعات والأشياء، على نحو يعكس طبيعة العلاقة بين الذات والموضوع من جهة، ويجسد -من جهة أخرى- كيفية تمثل وإدراك الموضوع من قبل تلك الذات. فـ«التأويل ترجمة للوجود الواقعي إلى وجود رمزي، وانتقال من الموضوع المستقل عن الذات إلى الموضوع الذي تعيد هذه الذات بناءه على نحو يصبح معه دالًّا وذا معنى. فيصير علامة ورمزًا وإشارة إلى معنى»[٥].

على هذا الأساس يكون التأويل ضرورة إنسانية تقتضيها طبيعة اللغة والفكر، وتوجبها مستلزمات التفاعل والتواصل، سواء مع النصوص والعلامات أو مع الأشخاص وباقي الموجودات. فاللغة في حقيقتها تخفي أكثر مما تظهر، والفكر قواه النسبية وعدم الثبات، وعالم الموجودات المشخصة بما فيه الإنسان، غارق في الغموض والالتباس، لا يتجلى إلا بقدر ما يختفي ولا يتجسد إلا في شكل علامات لا قيمة لها إن هي بقيت خارج دائرة القراءة والتدبر، ونطاق الفهم والتأويل. وعليه فإن الرغبة في «البحث عن المعاني متأصلة عند الإنسان. إنها جزء من كينونته وبعد مركزي فيها. لقد كانت هذه المعاني صيغًا رمزية لوجود عيني لا يمكن أن يُفهم خارج ممكناتها. وهو أمر تؤكده سيرورات الترميز المتتالية التي قادت الإنسان إلى الانفصال عن غيره من الكائنات اللحظية التي لا يلعب الزمن في حياتها أي دور»[٦].

ومؤدى ذلك أن الإجراء التأويلي شديد الالتصاق بماهية الإنسان وجوهره، إذ به يتحدد كائنًا قادرًا على التحكم فيما يؤثث الكون، تواصلًا وفهمًا وإدراكًا، وبه يستطيع تجاوز البعد المرئي للأشياء والوقائع لينفتح على عوالم أخرى وإمكانات متجددة. وبهذه الخاصية يتأتى للإنسان أن يتقلد مهمة الإبداع متجاوزًا ضيق الطبيعة الخانق إلى أفق الثقافة الفسيح. ومن هنا يتحدد التأويل فعلًا يتوخى الكشف عن المخفي من المعاني في النصوص والعلامات، وعن المنسي واللَّامرئي فيما يُلاحظ ويُشاهد، مما يسهم -استنادًا إلى اللغة- في خلق معانٍ ودلالات لا حصر لها، وإيجاد تمثلات وتصورات لا نهاية لها تنضاف إلى منجزات

(٤) عبد السلام حيمر. مرجع سابق. ص: ١٦٩.

(٥) المرجع السابق. ص: ١٧٠.

(٦) سعيد بنكراد. استراتيجيات التأويل. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية. الرباط. ٢٠١١. ص: ٨.

الإنسان الثقافية وإبداعاته المعرفية. ذلك «أن الموضوع الذي لا تدركه ذات عارفة ولا يفكر فيه عقل بشري، ليس إلا موضوعًا طبيعيًّا لا معنى له ولا دلالة. لكن ما أن يصبح موضوعًا للتفكير والإدراك (والتأويل) حتى يصبح ضاجًّا بالمعاني والدلالات. فأن تدرك موضوعًا وتفكر فيه لا يعني شيئًا آخر غير أن تسمه وتعلمه باسم ورسم وإشارة، أي أن تمنحه معنى ودلالة»[٧]

٣- مستويات التأويل وأنماطه

يتبوأ التأويل مكانة مميزة في قراءة النصوص ونقد المعرف بالنظر إلى أنه ليس مجرد تفسير للنص أو بناء حكم بصدده (سلباً أو إيجاباً)، وإنما هو في حقيقته «إنتاج جديد» وحياة أخرى له. ولهذا فإن قيمة النص تتحدد أساسًا استناداً إلى ما يخضع له من تأويل وتفكيك؛ فهو الذي يجعله مفعمًا بالحياة، موسومًا بالعطاء، متصفًا بالتجدد والتطور. وتبعًا لهذا يغدو النقد ممارسة عقلانية ونمطًا فكريًّا تفكيكيًّا استنطاقيًّا. وبما هو مساءلة وتحليل للنصوص ومراجعة للأفكار والوقائع والأفعال التي تنطلق من معايير معينة، ووفق شروط محددة، فإنه يتيح -من ضمن ما يتيحه- خلق سياقات معرفية جديدة، ومناخات ثقافية متباينة، ومساحات فكرية مغايرة، ومن ثمة الإسهام في الانفتاح على آفاق جديدة للنظر، واختلاق مهمات عديدة للعمل.

وعلى هذا الأساس فإن مما يتعين التأكيد عليه في هذا المقام أن ثمة توازيًا وتعالقاً من نوع ما بين تحولات مفهوم النص (نظرية النص) من جهة، وتحولات نظرية التأويل من جهة ثانية، بحيث إن طبيعة التصور الذي يُشيَّد بخصوص النص -كائنًا ما كان- هو الذي يفرض الممارسة التأويلية المناسبة له، بالنظر إلى أنه يصعب -بل يستحيل- تصور وجود نصوص وتأويلات بمعزل عن براديغمات/ أنظمة معرفية -ظاهرة أو مضمرة- مؤطِّرة وموجِّهة لها في الآن نفسه. ومن هنا فإن ما يظهر مثلًا من تدافع وصراع واختلاف بين التأويلات ليس إلا صراعًا بين الأنظمة المعرفية الثاوية خلف ذلك، واختلافًا في طبيعة المنطق الموجه لكل تأويل على حدة.

ارتباطًا بهذا يمكن القول إن التوجهات التي كانت حبيسة «المنطق الإبستمولوجي» التقليدي/التأسيسي في تمثلها للنصوص لم تستطع الخروج من دائرة منطق المماثلة والمطابقة، كما لم تستطع تجاوز تأويل المماثلة (Interpretation of Analogue) الذي يبقى في حدوده القصوى أسير سلطة النص مقيدًا بما يحمله وما يقرره، على عكس التوجهات التأويلية التي تمردت على «النزعة الإبستمولوجية» وحاولت استبدالها بالطموح التأويلي الذي لا يرى في النص إلا منطلقًا للفهم وأفقًا للاختلاف وإمكاناً للتجاوز.

ضمن هذا الإطار سنحاول التوقف عند ثلاثة براديغمات/ أنظمة معرفية أساسية مع إبراز طبيعة النمط التأويلي (الممارسة

(٧) عبد السلام حيمر. مرجع مذكور. ص: ١٦٩- ١٧٠.

التأويلية) الموصول بكل نظام من جانب، وطبيعة التصور المشكل بخصوص النص من جانب آخر لاستثمار كل ذلك في الاستدلال على أن النمط التأويلي الأكثر فاعلية في تطوير النص وإثرائه بشكل عام، والأكثر أهمية في تحرير النصوص مما يلحقها من قيود وأثقال بشكل خاص هو النمط الذي يتأسس على مبدأ الاختلاف والتجاوز، ويوجه بمنطق التعدد والتنوع، لأنه تَوَجُّهٌ غير معهود في القراءة والفهم تتغير معه النظرة إلى النص وتنقلب طريقة التعاطي معه بحيث لا يبقى مجردَ ناقلٍ للحقيقة فقط وإنما يغدو مُنتِجاً لها كذلك.

٤-١- براديغم المطابقة / تأويل المطابقة

لا شك أن الحديث عن براديغم المطابقة والمماثلة بما هو تصور مخصوص للعالم والأشياء -كما تجلى في الفلسفة الغربية تحديدًا- يفرض العودة إلى اللحظة السقراطية وما ارتبط بها من نزوعات مثالية عند أفلاطون ومن دار في فلكه، بالنظر إلى ما لها من تأثير قوي في إنتاج منظومة معرفية حكمت العقل التأويلي ووجهت تصوراته بخصوص سؤال الفهم ومسألة التفاعل مع النص لذا ظهر منحى تأويلي يقوم على نظرية المعرفة المثالية، ويمثل خياراتها ويبني أحكامه على مقولاتها، يقوم على فكرة مماثلة مركزية. وهو ما يمكن أن يسمى «بتأويل المماثلة والمطابقة» الذي يسعى في ممارسته إلى مطابقة قصد المؤلف في نصه ويتخذه مركزًا يتجه إليه جهد المؤول ولا يحيد عنه، من منطلق أن وراء إنتاج النص قصداً محدداً للمنشئ يريد إبلاغه إلى المتلقي، لذا فعلى المؤول -وفق هذا التصور- أن يبحث عن ذلك القصد المودع في النص، ويحرص أشد ما يكون الحرص على الإتيان بتأويل (فهم) مماثل لما يتغياه صاحب النص، مطابقًا له. واستنادًا إلى هذا يبلغ المؤول الحقيقة المودعة في النص التي هي حقيقة موضوعية متعالية لا دخل للذات المؤولة فيها، لا إيجادًا ولا تعديلًا ولا إضافة[٨].

وعلى اعتبار أن النصوص التي انشغلت (وتنشغل) بها الممارسة التأويلية تتنوع بين النصوص المقدسة الدينية والنصوص البشرية غير المقدسة فإن مرجعية النص تظل محصورة إما في النص مع مبدعه أو في النص من دون منشئه، وعليه إذا كان النص مقدسًا لا يمكن الوصول إلى قائله ولا إلى الظروف التي خلقت التجربة فإن النص يكون -في هذا الحالة- شاهد ذاته، ويكون نظامه الداخلي دالًّا على ما يحمله من قصد، وهو المسلك الذي تسلكه التأويلات الفيلولوجية وخاصة الحرْفية منها. أما في حال وجود نص بشري فإن المؤول لا يتردد في الإفادة من كل ما ينتمي إلى تجربة النص من ظروف زمانية ومكانية وإمكانات معرفية لذات منشئه. لكن ضمن كل هذا يبقى الهدف الأساس للمؤول هو الخروج بتأويل

(٨) أحمد عويز، العقل التأويلي الغربي: مقاربات في أنظمته المعرفية ومساراته، دار الكتب الجديد المتحدة، لبنان، ط١، ٢٠١٧، ص: ٣٧-٣٨.

مماثل لقصد منشئ النص[٩] على نحو يقضي بأسبقية النص على التأويل.

فما دام النص أو الخطاب المنجز قد تألف وجوداً «ماهويًا قبليًا»، في عقل منشئه قبل أن يتمثل موجودًا مكتوبًا أو منطوقًا في رموز أو أصوات لغوية فإن «ماهيته المدرَكة» في هذا التصور تسبق الوجود المشخص، وعند تحقق النص مكتوبًا يكون مهيَّأً للقراءة، صالحًا للتأويل. فالوجود الماهوي القبلي -كما يرى شلايرماخر- سابق على الوجود المشخص[١٠].

وهذا يعني -من ضمن ما يعنيه- أن الدخول إلى نطاق فهم النص يستلزم من المؤول الوقوف على ذلك الوجود القبلي الماهوي للنص المراد تأويله وذلك وفق مسار يتحرك في اتجاه معاكس، على اعتبار أن النص حل في وجوده «بالفعل» وعلى المؤول الرجوع إلى الوجود «بالقوة» (الوجود القبلي)، حتى يتحقق الفهم المراد. وعليه فإن «فهم المؤول يكون في إثبات أصدق مماثلة لقصد المؤلف والاتجاه في خط سير نسقي صاعد من النص الموجود المشخص مكتوبًا إلى «فكرة الأصل» للمنشئ (قصد المؤلف أو مراده). فثمة وجود قبلي متعالٍ يجب إدراكه بالعقل التأويلي، والنص يتوسط بين وجودَيْن، القصد المتعالي والفهم المتعالي للمؤول، لأن إدراك القصد المتعالي لا يمكن إلا بالفهم المتعالي. ومن هذا الجانب يبدو أن عمل المؤول يكون أشبه بعمل المرآة التي ينعكس عليها فكر المنشئ ومعناه الذي يحمله النص، ومماثلته كما تعمل المرآة»[١١]. الأمر الذي تغيب معه حرية القارئ المؤول ويُلغى أثره فلا يصير التأويل حينها إلا بحثًا في مركزية المنشئ الذي يبقى قصده شاهدًا على المعنى أو الحقيقة التي يحملها النص.

وفيما يبدو أن ما تم بيانه من خصائص وتجليات براديغم المطابقة والمماثلة على مستوى الممارسة التأويلية وتمثل النصوص يعود إجمالًا إلى ثلاثة روافد أساسية أسهمت بشكل كبير في ترسيخ المركزيات عامة، وفي بناء هذا النظام المعرفي خاصة، وهي أولاً «نظرية المثل الأفلاطونية»، بما هي تصور يربط وجود المعرفة والأشياء بمركزية المثال فيعطيه الأصالة، وكل ما دونه يبقى صورة له وفرعًا تابعًا له ورهن مماثلته. ثانياً: «الكوجيتو الديكارتي» الذي أعطى صفة التعالي للذات التي تطارد المعرفة وتثبتها (بناء نظرية المعرفة على الذات المفكرة)، وهي مرحلة الانتقال في رصد المعرفة من مركزية المثال إلى مركزية الوسيط. ثالثًا: «المشروع الكانطي» بدءًا من حدوث المعرفة البديهية والتجريبية وصولًا إلى المركز الأعلى (العقل)، أي بناء نظام لخط سير المعرفة داخل الذات المفكرة على نحو نسقي[١٢].

وليس من نافل القول الإشارة في هذا السياق إلى أن المبادئ الأساسية التي يقوم

(٩) نفسه، ص: ٣٨.

(١٠) مشير باسيل عون، الفسارة الفلسفية: بحث في تاريخ علم التفسير الغربي، دار الشروق، بيروت، ط١، ٢٠٠٤، ص:٨٧.

(١١) أحمد عويز، العقل التأويلي الغربي، مرجع سابق، ص: ٩٩.

(١٢) نفسه، ص: ١١- ٤٠.

عليها نظام المماثلة/ المطابقة هي التي تحكمت -بشكل مباشر أو غير مباشر- في البنيوية بخصوص رؤيتها للنص وطريقتها في استيعابه ضمن برامج تحليلية تلغي من حسابها كل ما لا يحضر داخله بشكل مباشر. فالمعنى في التصور البنيوي محايثٌ للنص، وأنه حاصل علاقات تتحقق داخل نسق وحاصل الاستبدالات الممكنة لهذه العلاقات. واستنادًا إلى مبدأ المحاثية هذا (اكتفاء النص بذاته) أدرجت اللغة ضمن ميكانيزمات القراءة والتحليل البنيويين باعتبارها العنصر المركزي الذي تقوم عليه كل العمليات الفنية التوليدية منها والتأويلية.

ومن هذه الناحية سعت البنيوية في كل مجالات اشتغالها إلى إعادة صياغة كل المعارف الإنسانية استنادًا إلى ما يمكن أن يقدمه النموذج اللساني، فاللسان هو الذاكرة الوحيدة القادرة على مفصلة كل شيء في الوجود من حيث التتابع ومن حيث الروابط بين الظواهر. إنه يمفصل الزمان والمكان والعلاقات من خلال تقطيع يقدم صيغة جديدة هي ما يتم تداوله، وهو أمر يشكل أساس كل تبادل إبلاغي أو دلالي. لذلك فهو شكل وليس مادة. إنه لا يستنسخ عالمًا بل يعيد صياغة ما يقوم بتمثيله ضمن أوْعِية المجرد. واستنادًا إلى ذلك فإن العلامة هي كذلك في علاقتها بعلامة أخرى، لا في إحالتها على ما يؤكد وجودها ويثبته خارج اللسان، والحاصل أن المعنى هو نتاج ما تفرزه التأليفات الممكنة بين العناصر المشكلة للنسق، إنه ليس سابقًا على النسق وليس لاحقًا له[١٣].

وهذا يعني كما في اللسانيات وفي البنيوية الأدبية المستوحاة منها أن ثمة إمكانية لعزل النص والتخلص من كل السياقات المحيطة به، والتعامل معه من حيث هو حامل لِكَم دلالي معلوم، وهو مبدأ يفترض أن النص مطلق الوجود ومفصول عن كل السياقات التي لا تشير إليها بشكل مباشر، وهو بذلك بنية قادرة على الإحالة على دلالاتها استنادًا فقط على العلاقات المرئية لا إلى ممكنات التناسل الداخلي للمعنى[١٤].

وهكذا فإن الحديث عن البنيوية من هذه الجهة يدور في الغالب على اللغة ومفهوم البنيويين عن وظيفتها داخل النص الذي يُتصور كعالم ذري مغلق على نفسه، وموجود بذاته. يقول «بيرلمان» في هذا السياق: «إن القضية الأساس عند البنيوية هي أن كل لغة، كل النصوص، بناء مأخوذ من معجم ليس لمفرداته معانٍ خارج البناء الذي يضمها»[١٥]. مما يدل على أن الرهان الأساس في هذا الاتجاه إنما هو التقيد بالنص تقيدًا كاملًا، والتطابق معه تطابقًا مطلقًا لأنه مكتفٍ بذاته، دال بنفسه.

(١٣) سعيد بنكراد، سيرورات التأويل: من الهرموسية إلى السيميائيات، الدار العربية للعلوم ناشرون - لبنان ومنشورات الاختلاف- الجزائر، ط١، ٢٠١٢، ص: ٢٦٣-٢٦٥.

(١٤) نفسه، ص: ٢٨٧.

(١٥) عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة: من البنيوية إلى التفكيكية، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ع: ٢٣٢، ١٩٩٨، ص: ١٦٠. ثم: - Art Berman. From The New Criticism To Deconstruction. University of illinois Press. 1988. P: 86-91.

٤-٢- براديغم المشاركة والمجاورة / تأويل المشاركة

إذا كانت المنظومة المثالية/ المركزية -كما سبق البيان- قد أسست تأويل المطابقة والتماثل الذي يقضي بوجود أصل مركزي متعالٍ هو مدار الممارسة التأويلية وأساس اشتغال المؤول الذي يسعى جاهدًا للتماهي معه (الأصل) بموضوعية مع استبعاد شبه كلي لحرية القارئ وفاعليته بما يجعل التأويل مجرد بحث في مركزية المنشئ، إذا كان ذلك كذلك فإنه مع براديغم المشاركة يبْرُز تصورٌ مغاير للفعل التأويلي على اعتبار أن ما يصبو إليه المؤول وفق هذا المنظور مبني على قاعدة أن القصد الذي يحمله النص، أو الحقيقة التي يُراد الوصول إليها والكشف عنها لا يتأتى إلا من خلال علاقة جدلية تفاعلية بين عقل قارئ وبنية النص، وهو لا شك منطق يضعف مركزية قصد المؤلف مثلما ينسف كلية «مبدأ المحايثة» الذي ينبني عليه نظام المماثلة وبعده تأويل المطابقة، إلا أنه ليس إلغاءً تامًّا كاملًا لأنه يُقر به مع التشديد على أن التأويل لا يتحقق إلا بالاشتراك والتفاعل بين الذوات. فالمعنى والحقيقة اللذان يحملهما النص هما نتيجة ذلك الاشتراك بين «فعل» و«بنية» أو «ذات» و«موضوع»، وهما لا يرتهنان لا لذات مؤلف متعالٍ ولا لقارئ مغامر منطقه الإلغاء وهاجسه التجاوز (تجاوز النص). فما أن ينفصل النص عن مؤلفه ويصل إلى المتلقي حتى يتحول، بما يحمل من قصد أو معنى أو حقيقة، إلى مجال مشترك قابل لإعادة صياغة تجربته على نحو تشاركي: «فإذا كانت التجربة التي كتب المنشئ نصه من أجلها خاصة فإن النص بانفصاله عن مؤلفه يتحول إلى تجربة توجدها علاقته بالآخر، بما يعني أن التأويل لا يتحول إلى بحث محض في مثيل القصد، وإنما إلى بحث في النشاط الذي يحقق ذلك القصد بالاشتراك الصانع لتجربة النص»[١٦]، وفق صيغة قوامها التفاعل والحوار.

وما تجدر الإشارة إليه في هذا الإطار أن ما يسمى بالتأويل الحواري (أو الحوار التأويلي) في الهرمينوطيقا المعاصرة هو تأويل يهدف -من ضمن ما يهدف إليه- إلى تجاوز ثنائية «الذات/ الموضوع» التي يتم فيها تأكيد أحد طرفيها على حساب الطرف الآخر. وهذا الصنف من التأويل كما فهمه جادامر (Gadamer) مثلًا يتميز «بالإنتاجية المخلصة» (Faithful Productivity) للنص الأصلي المراد تأويله. فالانصياع للنص والثقة فيه هما المفهومان الموجهان للهرمينوطيقا الجادامرية عامة، إلا أنه على الرغم من ذلك لا ينبغي أن يُفهم الانصياع (أو الثقة) في النص على أنه يعني أن المؤول يكون سلبيًّا تمامًا في علاقته بالنص ما دام أن التأويل يكون إنتاجيًّا (Productive) وليس معيدًا لإنتاج النص (Reproductive) وإن كان -في الآن نفسه- لا يوصف بكونه إبداعيًّا.

(١٦) أحمد عويز، العقل التأويلي الغربي، مرجع مذكور، ص: ١٣١-١٣٢.

فجادامر يتجنب استعمال وصف «إبداعي» (Creative) لأنه يبالغ في إضفاء سلطة المؤول (أي نص التأويل) على النص الأصلي[١٧].

إن التأويل إذن- تبعًا لهذا- ينبغي أن يكون متواضعًا أمام النص بحيث لا يسعى إلى إبداع نص جديد ولا يعيد إنتاج النص نفسه لأنه في كلتا الحالتين لا يقيم حواراً حقيقياً مع النص. فالحوار الحقيقي مع النص يتعين أن يفهم على أنه علاقة تبادلية بين الذات والموضوع أو بين الأنا والآخر. تقول كاثلين رايْت (K.wright) في هذا المعنى: «إن استخدام جادامر لمصطلح حوار ينبغي أن ينبهنا إلى أن العلاقة بين المؤول والنص هي علاقة أنا بآخر، حيث تقوم الأنا مقام المؤول، ويقوم الآخر مقام النص. وجادامر لا يعني بالآخر مؤلف النص وإنما النص نفسه. وبالتالي يكون النص أكثر من مجرد مادة للحوار التأويلي، وإنما هو مادة داخل ذلك الحوار. ولهذا فإن جادامر يزعم أن النص يعبر عن ذاته على نحو يشبه الأَنْت»[١٨]. فالعلاقة التبادلية هاهنا تعني أن عملية الفهم والتأويل من خلال الحوار لا يمكن أن تحدث في اتجاه واحد يسير من «الأنا» إلى «الآخر»، وإنما ينبغي كذلك أن تسير من الآخر إلى الأنا.

ولا يخفى أن «الأنا» هنا هي التي تملك زمام المبادرة لتحقيق هذه العملية على النحو الصحيح عندما تنفتح على الآخر وتسمح له بأن يتحدث إليها مثلما تتيح لنفسها أن تنصت إليه. كأنها بذلك تتبادل مع «الواقع»؛ فلا تتعامل معه كمجرد «موضوع» تسعى للسيطرة عليه من جانب، ولا تعامل نفسها -من جانب آخر- كما لو كانت ذاتاً محايدةً أو «كوجيتو ديكارتي»؛ أي ذاتًا مفكرة تتعامل مع الآخر من حيث هو كيان منفصل عنها، لا يتردد صداه فيها، و«لذلك فإن النزوع المنهجي الحديث نحو «تأطير النص» والسيطرة عليه ومحاولة إخضاعه لنوع من التفكير الموضوعي الذي يستند إلى القواعد والإحصاءات والتحليلات (كما في التوجه البنيوي والسميوطيقي مثلًا) هو نزوع نحو الوجهة الخاطئة لأنه يميل نحو نوع من التفكير الاستراتيجي الذي يختفي فيه الانفتاح على النص، ويختفي فيه -كما يؤكد جادمر- الحوار الحقيقي المطلوب في التعاطي مع النصوص»[١٩].

إن هذا التصور يقودنا إذن إلى الإقرار بأن الممارسة التأويلية (أو الفهم) التي تنطلق من هذا الخيار "خيار المشاركة والتفاعل" إنما تحقق الفهم من حيث هو وجود بتلك العلاقة بين الذات التي يمثلها القارئ/ المؤول والموضوع الذي تمثله بنية النص. وبالحركة التفاعلية يتحقق التأويل بوصفه وجودًا من جهة، وبوصفه خاصية إنسانية تدل على تفرده في هذا الباب من جهة ثانية. يقول هايدجر في هذا الإطار: "أما

(١٧) سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠١، ص: ١٥٣.

(18) Kathleen wright , « literature and philosophy at the crossroads » ; in Festivals of interpretation ; Essays on Hans-Georg Gadamer's Work. SUNY Press. 1990. pp : 240-242.

(١٩) سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، مرجع مذكور، ص:١٥٣-١٥٥.

الإنسان فهو الكائن الوحيد الذي لا يقتصر على أن يوجد أو يكون، وإنما يتعدى هذا إلى الدخول في علاقة مع ذاته ومع الذوات الأخرى التي يشترك معها في الوجود وتشاركه فيه. ومن هنا فإن الإنسان لا يوجد فحسب وإنما عليه أن يوجد وأن يتحمل مسؤولية الوجود وأمانته"[٢٠]. ومفاد هذا أنه يستحيل تصور وجود "أنا" إلا في علاقتها بشيء آخر خارج عنها مما يلغي إلغاءً تامًّا المركزية القطبية للذات التي شكلت أساس نظام المماثلة كما سبق البيان.

وإذا كان هايدجر -كما تم التوضيح أعلاه- حاول إثبات الاشتراك وتأسيس منطق التفاعل استنادًا إلى منطلق أنطولوجي فإن هوسرل قبله سعى إلى الهدف نفسه ولكن من منطلق "الوعي القصدي" الذي جسدته الفلسفة الظاهراتية (Phenomenology) عمومًا. فقد حاول هوسرل تأسيس نظرية للمعرفة تنبني على مبدأ اشتراك قصدي بين الذات والموضوع، بحيث سعى إلى تصوير الشعور على أنه قصد متبادل يلتقي في خطين طالما تباعدا وهما: «المثالي العقلي» و«التجريبي الوضعي» في شكل بديل صريح لـ«الكوجيطو الديكارتي» الذي يؤسس لوحدة «الذات والموضوع» و«الأنا والآخر» و«العقل والتجربة»[٢١]. فكما هو معلوم أن الظاهراتية ترى في «الكائن البشري وعيًا مجسدًا يقصد الأشياء وهي لذلك تفسير الأعمال بوصفها تركيبات للوعي تعرض عالمًا ما»[٢٢].

إن هذا المسعى المبني على مبدأ وصل «الذات بالموضوع» يؤسس لعلاقة الاشتراك بين ما هو مدرك وذي تجلٍّ واقعي، أو ما هو موجود ومدرك، وبين الموجود نفسه خارج الإدراك. وهنا بالتحديد تتحدد نقطة الاختلاف الأساسية بين تصور هوسرل والتصور الديكارتي العقلاني. فإن لم يحصل إدراك في الوعي، حسب المنظور الظاهراتي، لا يمكن أن يثبت معطى الشيء خارجيًّا.

وتبعًا لذلك فإن «الحقيقة أو المعنى هو حصيلة مبدأ التفاعل بين «فعل الوعي» (الإدراك الباطن) و«البنية» (الشيء المعطى في الخارج). ومن هنا تتحدد أيضًا قاعدة مهمة وهي «التأسيس للامركزية» في نطاق الفهم والتأويل لأن الحقيقة نفسها تبقى غير قارة ما لم يتحقق هذا المبدأ، وتكون غير قابلة للإدراك فيما إذا تحقق في عقل ذات أخرى. فالحقيقة متعددة وصناعة مشتركة ومشاعة في نشاط التأويل متى دمج الفعل بالبنية في عقل أي قارئ أو مؤول. وهنا يلغى احتكار الحقيقة والنظرة المركزية التي أوجدها التصور الميتافيزيقي الماهوي القديم للإحالة وإدراك الشيء وتحقق المعرفة»[٢٣].

(٢٠) نداء الحقيقة مع ثلاثة نصوص عن الحقيقة لهايدجر، ترجمة وتقديم ودراسة عبد الجبار مكاوي، دار شرقيات للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ٢٠٠٢، ص:٦٤.

(٢١) أحمد عويز، العقل التأويلي الغربي، ص:١٣٥.

(٢٢) بول آرمسترونغ، القراءات المتصارعة، التنوع والمصداقية في التأويل: ترجمة فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط١، ٢٠٠٩، ص:٢٤.

(٢٣) أحمد عويز، العقل التأويلي الغربي، ص: ١٣٨.

لكن ما تجدر الإشارة إليه في هذا المقام أن التصور الظاهراتي لمنطق الاشتراك المستند إلى الوعي القصدي وعلاقاته المتبادلة لا تكمن أهميته فقط في التأسيس للامركزية بل في التأسيس أيضًا لأن تكون الحركة في إدراك المعرفة حركة دائرية غير نسقية، فضلًا عن إرسائه لما يسمى بأنطلوجيا الحضور. فهو ليس حضور الاستعادة القائم على قاعدة ميتافيزيقية (حضور صورة الشيء) المجرد والمثالي لأن ذلك ليس إلا «ميتافيزيقا الحضور» التي تعني بناء فكرة وجود الشيء بوصفه حضوراً مجرداً متصوراً لا أنطولوجيا متجسداً[٢٤].

وضمن هذا الإطار العام الذي تبلور فيه براديغم المشاركة الذي أفرز ما سميناه بـ«التأويل التفاعلي الحواري» يبدو إسهام بول ريكور أساسيًّا لاعتبارين رئيسين أولهما كونه لا ينفك يؤكد على «محورية القصد» (أي قصد المؤلف أو النص وقصد القراءة)، وثانيهما لكونه ينكر تفرد القطب الواحد في النشاط التأويلي، لذا نجده يعرض مفهومي «المغالطات القصدية» (Intentional Fallacies) ومعناه ما يتمثل في التمسك بقصد المؤلف وحده بوصفه معيارًا وحيدًا[٢٥]. و«مغالطة النص المطلق» ويقصد به كيانًا لا مؤلف له. يقول ريكو: «إذا كانت المغالطة القصدية تبالغ في الاستقلال الذاتي للنص فإن المغالطة المعاكسة تغفل أن النص يظل خطابًا ينقله شخص ما، ويقوله شخص آخر عن شيء ما، ومن المستحيل إلغاء هذه الخاصية الرئيسة للخطاب دون اختزال النصوص إلى أشياء طبيعية، إلى أمور لم يضعها الإنسان... فمعنى المؤلف هو النظير الجدلي للمعنى اللفظي، وينبغي تفسير أي واحد منهما من خلال الآخر»[٢٦].

وغير خافٍ أن كلام ريكُورْ هذا هو رد مباشر على مؤيدي تأويل المماثلة الذين جعلوا قصد النص محصورًا في مؤلفه فقط (هيرش مثلًا) من ناحية، وهو رد من ناحية أخرى على البنيويين الذين أماتوا المؤلف بوصفه كيانًا أو بناء تجرد من سياقاته غير اللغوية. فقد مثلت مقولة موت المؤلف إلغاء لكل أصل يمارس حضوره في تأويل النص ويصنع معناه، وأُوكِل خيارُ التأويل هذا إلى لعبة الدوال التي تقذف به في طريق الدوران، أو كما يرى بارت: فـ«النص ليس سطرًا من الكلمات ينتج عنه معنى أحادي، ولكنه فضاء لأبعاد متعددة، تتزاوج فيها بكتابات مختلفة وتتنازع دون أن يكون أي منها أصليًّا، فالنص نسيج لأقوال ناتجة عن ألف بؤرة من بؤر الثقافة»[٢٧].

ومما لا يحتاج إلى مزيد تأكيد في هذا النطاق أن التصور المغاير الذي حمله نيتشه في مجال المعرفة استنادًا إلى مقولة «موت الإله»

(٢٤) نفسه، ص: ١٣٩.

(٢٥) جوناثان كلر، «اللغة والمعنى والتأويل»، ترجمة رشاد عبد القادر، مجلة الآداب الأجنبية، اتحاد كتاب العرب، ع: ١٠٩، ٢٠٠٢، ص: ٢٥.

(٢٦) بول ريكور، نظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠٠٢، ص: ٦٢.

(٢٧) رولان بارت، لذة النص، ترجمة منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، ط٢، ٢٠٠٢، ص: ٥٤.

-التي سبقت الإشارة إليها- لم يكن القصد منها إلا إثبات موت المتعالي بكل تجلياته: سواء كان ذلك معنى يحمله نص فيثبت المتعالي حضوره فيه كما هو الحال في النصوص الدينية، أم في نص بشري يحمل ضمنًا قصد مؤلفه المتعالي عن أي قصد آخر. إن المعنى بما يرتبط به من خلفية لاهوتية أو بشرية متعالية أضحى متجاوزاً لأن النظام الجديد لا يدع مكاناً لتصور أحادي مركزي ما دام وجود النص مبنياً على تعددية الأصول لا الأصل الواحد كما في منظور منطق المماثلة. وليس ثمة بؤرة واحدة بل هناك مزيج من البؤر. وعليه فبدلاً من أن يؤسس التأويل علاقته بالنص في البحث عن بؤرة واقعية أصلية فيها تحل مرجعية النص أضحت المرجعية مرجعيات، والبؤرة بؤرًا متعددة، وهذا -كما هو واضح- ليس تحطيمًا لأسطورة المؤلف فقط وإنما هو تحطيم لصورة أنموذج النص التقليدي التي يدعى بموجبها المؤولون من أدعياء نظام المماثلة تحديدًا أنهم ملكوا معناه بمعرفة بؤرته والوصول إلى أصله، فصورة النص قد اختلفت وتغير مفهومه[٢٨].

٤-٣- براديغم الاختلاف / التأويل الاختلافي

لعل ما يميز منظومة الاختلاف -بما هي اختيار معرفي جديد يقطع مع اليقين المطلق والنزوعات الموضوعية والمثالية على نحو يجعل المعرفة والذات والحقيقة تُفصل فصلًا عن مركزياتها المتعالية لينفتح بذلك المجال أمام المهمش واللامفكر فيه- كونها أَرْسَت توجهًا في التفكير والبحث، والنظر والممارسة يحتفي بالمختلف ليس لإثبات الآخر أو ما يتغياه فقط وإنما لإثبات الذات أساسًا من خلال الكشف عن المختلف المغيب قصداً أو عادةً.

وعليه لم يعد منطق البحث التأويلي قائمًا على المماثلة المركزية (المنظومة الأولى)، ولا على الإقرار بأنه تفاعل واشتراك بين الذوات، أي من حيث هو صناعة جدلية بين ذات وموضوع (المنظومة الثانية)، وإنما أضحى منطقَ تجاوزٍ واختلافٍ يتوخى الكشف عن المتغير والمختلف، والنسبي المتحول. لذا فبدلًا من بناء المعرفة الموجودة بالاشتراك صار يؤسس لتفكيكها ونسفها، وبدلًا من التعاطي معها بعقلية يقينية قطعية أضحى الموجه الأساس الظن والنسبية والاحتمال[٢٩]. فالنص وفق هذا المنظور لا يحمل في ذاته دلالة جاهزة ونهائية، تامة ناجزة وإنما هو فضاء دلالي وإمكان تأويلي.

ولهذا فهو لا ينفصل عن قارئه ولا يمكن أن يتحقق من دون مساهمة هذا القارئ. فكل قراءة تحقق إمكانًا دلاليًّا لم يتحقق من قبل. كل قراءة هي اكتشاف جديد لأنها تكتشف بعدًا مجهولًا من أبعاد النص، ومن هنا انفتاح النص على الاختلاف والتعدد، وابتعاده عن المطابقة والتماثل، فلا تطابق ممكنًا في الأصل بين القارئ والنص، ولا وجود لقراءة مجردة منزهة. وبهذا الاعتبار تبقى القراءة

(٢٨) أحمد عويز. العقل التأويلي الغربي. ص: ٣٦٢.

(٢٩) نفسه. ص: ٢٧٩-٢٨٠.

ليست مجرد صدى للنص وإنما هي احتمال من بين احتمالاته الكثيرة والمختلفة.

إن القراءة الحقة من هذه الجهة «هي ممارسة فكرية لغوية منتجة للاختلاف مولدة للتباين، إنها تتباين بذاتها عما تريد بيانه، وتختلف بذاتها عما تريد قراءته، وشرطها، بل علة وجودها أن تكون كذلك؛ أي مختلفة عما تقرأ فيه، ولكن فاعلة في الوقت نفسه، ومنتجة باختلافها، ولاختلافها بالذات»[٣٠]. وبهذا الاعتبار فهي «خلق جديد للنص واكتشاف لمكونات فيه ربما لم تكن مقصودة في نشأته الأولى[٣١]. وهو ما يجعل من فعل القراءة هاهنا فعلًا «إبداعيًّا بامتياز»؛ أي فعلًا يضيف إلى النص ولا يستنسخه، يسعى إلى تجاوزه وليس إلى تملكه. ولهذا لم يعد النص يُقرأ بوصفه خطاب الحقيقة المطلقة والماهيات الأزلية، والهويات الصافية واليقينيات الثابتة. ولم يعد يُنظر إليه كذلك فقط من جهة صدقه العقلي أو صحته المنطقية، أو تماسكه النظري وتواطئه الدلالي، وإنما ينظر إليه أيضًا من جهة اختلافه وإخفائه، أو سياسته وهيمنته، أو ضلاله وتلاعبه. إنه خطاب تعمل على تشكيله لعبة قوى وسلطات، ويتحكم في إنتاجه خليط من الرغبات والاستراتيجيات، ويبنى على منظومة من الاعتقادات والأوهام، إنه نظام من المراجع والإحالات، وشبكة من الأعراض والدلالات، وهو كذلك قناع للحجب والإخفاء، وأداة للانزياح والانحراف[٣٢].

تأسيسًا على ما سبق يبدو أن صورة أنموذج «النص التقليدي» (التي يدعي بموجبها المؤولون من أصحاب نظام المماثلة أنهم قد ملكوا معناه بمعرفة بؤرته والوصول إلى أصله) قد حطمت بشكل كلي. فصورة النص اختلفت واختلف تبعًا لذلك مفهومه كما سبق البيان. فالنص ضمن هذا النطاق يكف عن أن يتخذ شكلًا ثابتًا مستقرًّا وحيدًا ومنتهيًا، إنه على حد عبارة حمادي صمود: «بنية متغيرة تنطلق من نواة لترحل في لذة اللغة وتجرب شبق الابتداع والاغتراب»[٣٣].

وغني عن البيان في هذا المقام أن فعل «الترحال» المقصود في هذا المقام لا يتحقق إلا استنادًا إلى مبدأ «تعدد القراءة» من حيث كونه مبدأ تتأسس عليه العملية التأويلية برمتها. على اعتبار أن التأويل في حقيقته هو نقيض التحجر والدوغمائية، وتبعًا لذلك فهو مظهر من مظاهر التحرر من الموقف الواحد والرأي الواحد، وسراب الحقيقة المطلقة، «إن التأويل باعتباره سلطة عَالِمة يحرر النص، مثلما يحرر الإبداع والنقد من أوهام الحقائق المطلقة.

(٣٠) علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت-الدار البيضاء، ط٣، ٢٠٠٥، ص: ٥-٩.

(٣١) الهرمينوطيقا والتأويل، كتاب جماعي، دار قرطبة للطباعة والنشر، الدار البيضاء، ط٢، ١٩٩٣، ص: ١٧.

(٣٢) علي حرب، نقد الحقيقة، مرجع مذكور، ص: ٢١.

(٣٣) حمادي صمود، «قراءة نص شعري من أغاني مهيار الدمشقي لأدونيس»، ضمن كتاب «صناعة المعنى وتأويل النص»، أعمال الندوة التي نظمها قسم اللغة العربية بجامعة تونس. كلية الآداب، من ٢٤ إلى ٢٧ من أبريل ١٩٩١. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بمنوبة. تونس. ١٩٩٢. ص: ٣٥٢ - ٣٥٣.

إنه يقطع مع الدوغمائية ليؤكد أن الوعي فعل إبداعي، وهكذا فإن سلطة التأويل هي التي تشكل الظاهرة الإبداعية عندما تعتبر أن نتائج التأويل ليست إلا وجهًا من وجوه الحقيقة[٣٤]».

من هنا نجد مثلًا أمبرتو إيكو يرفض رفضًا باتًا جاهزية النص اللغوية وتقوقع وحداته على ذاتها مما يعيق طريق الانفتاح في توسيع دائرة التأويل؛ «ذلك أن كل أثر للفن حتى ولو كان له شكل منتهٍ ومغلق، ضمن مجموعه المتقن والمضبوط بدقة، يعد مفتوحًا على الأقل عند تأويله بطرق متنوعة»[٣٥].

ففي حيز اعتقاد إيكُو أن إمكان تعدد التأويلات في عمل فني أو نص «معاصر» يمثل اختلافًا عميقًا في رؤى العالم نتيجة تبدل النظم وتغير نظرتنا ومفهومنا للمعرفة [٣٦]. وإذا كان التأويل يتحرك في اتجاه تحقيق الفهم، والفهم هو إثبات معرفة بشيء ما فإن تغير نظرية المعرفة يقتضي حتمًا تغير نظرية والتأويل. وهذا ما يعكسه مفهوم «الأثر المفتوح» الذي اقترحه إيكو مميزًا بين النص المفتوح والنص المنغلق، يقول: «إذا كانت كل قراءة تفترض أن العالم الشخصي ينحو باتجاه التطابق بشكل تام مع عالم النص فإن النص المبني على سلطة الإيحاء مثلًا يتجه مباشرة صوب العالم الداخلي للقارئ؛ وذلك بهدف إبراز أجوبة جديدة وغير منتظرة، بعيداً عن مقصديتها الميتافيزيقية وعن أصلها الثمين أو عن انحطاط تصوراتها. فقد تضمنت الرمزية انفتاح الإدراك الجمالي. والإنتاج النصي في جزء كبير منه ينبني على استخدام الرمز بوصفه تعبيرًا عن غير المحدد، مفتوحًا على التفاعلات والتأويلات الجديدة باستمرار»[٣٧].

فلا وجود إذن بمقتضى تصور إيكو لأصل مركزي متعالٍ يُبنى عليه التأويل تطابقًا أو مشاركة، ثمة فقط تشكل من الإحالات المفتوحة على تأويلات متجددة متغيرة باستمرار. إنه قانون الصيرورة الذي يبيح مجاوزة الأصول المتعالية والتصورات الميتافيزيقية ليوقع النص في وضع لا تجد فيه الذات المؤولة من خيار أمامها إلا إزاحة الأصل وتقويض المركز، فلا يبقى التأويل عندئذ رهن منطق مغلق أو نموذج ثابت أو فهم وحيد متفرد[٣٨]. ومن هنا تبدو المجاوزة والاختلاف شرطين أساسين للتأويل، ومن ثمة تتهاوى سلطة النص أمام سلطة الذات المؤولة بما لم يحدث في المنظومتين السالفتين.

ولعله باستحضار التصور التفكيكي للنص أولاً -في هذا النطاق- وللفعل التأويلي ثانياً، يتبين أن النص يأخذ بعدًا آخر أكثر «تطرفًا» بحيث يُوجِد ذلك الإمكان المنشود في الهدم والنقض، الإمكان الذي يفصل النص عن صاحبه

(٣٤) الحبيب شبيل، «من النص إلى سلطة التأويل» ضمن كتاب: صناعة المعنى وتأويل النص، مرجع مذكور، ص: ٤٥٤.

(٣٥) سعيدة حنصالي، أمبرتو إيكو، في نقد التأويل المضاعف، منشورات ضفاف -لبنان، ومنشورات الاختلاف - الجزائر، ط١، ٢٠١٥، ص: ٩٢.

(٣٦) ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء ط٣، ٢٠٠٢، ص: ٢٧٢-٢٧٣.

(٣٧) نفسه، ص: ٢٢ - ٢٣.

(٣٨) أحمد عويز، العقل التأويلي الغربي، ص: ٣٤٠.

ويسلمه إلى لعبة الدوال بالتناقضات والتوترات الكامنة فيه، وعندها لا يستحيل المعنى مرجعاً متعالياً ما دام التفكيك ينشغل أساسًا بنسف البنية الداخلية وخلخلتها. يقول جاك دريدا في هذا الإطار: «أنا لا أتعامل مع النص، أي النص كمجموع متجانس، فليس هناك من نص متجانس أصلًا... ما يهمني في القراءات التي أريد إقامتها ليس النقد (القراءة) من الخارج، وإنما الاستقرار أو التموضع في البنية غير المتجانسة للنص، والعثور من ثمة على توترات وتناقضات داخلية يَقرأ النص من خلالها نفسَه، ويفكك نفسه بنفسه... وأن يفكك النص نفسه لا يعني إطلاقًا أنه يتبع حركة مرجعية ذاتية، أي حركة نص لا يرجع إلا إلى نفسه، وإنما هناك في النص قوى متنافرة تأتي لتقويضه وتفكيكه»[٣٩]. مما يعني أن الغاية المثلى التي توجه هذا النمط من المقاربات هي خلق المغايرة والاختلاف وتحقيق الإضافة والتجديد.

٥- الفعل التأويلي ورهان المُغايَرة والإضافة

من هذه الزاوية يبدو أن التأويل هو أبعد ما يكون عن منطق التماهي والمطابقة لأن في ذلك إفقارًا للنصوص والعلامات، وتقزيمًا للرموز والإشارات، واختزالًا للأحداث والوقائع. إن كل ذلك لا يتجدد ويحيا بالالتحام به وإعادة إنتاجه (كما هو)، وإنما بالانفصال عنه قصد محاورته ومساءلته. وعلى هذا الأساس فالفعل التأويلي الحق هو ذلك الذي يوجه صوب منطقة المختلف باحثًا عن العلاقات المفارقة والمعاني الدفينة والدلالات الخفية الكامنة لأجل الانتقال بها من موقع الظل ومنطقة التواري إلى حيز الكشف والانكشاف لتُضاف إلى المنجز المعرفي وتدخل سياق التداول الثقافي العام، الأمر الذي يسمح بدخول أفكار جديدة وقراءات مغايرة تُغني النسق المعرفي (الذي جرت في نطاقه الممارسة التأويلية) جاعلة إياه منفتحاً على آفاق أرحب وأوسع.

ومن هنا فالتأويل عامة والنقد التأويلي خاصة هو دومًا فعل قراءة توليدي ومنتج يستنبت أسئلة جديدة ضمن النسق الثقافي تقوم بدورها (الأسئلة) بإعادة صياغة آليات القراءة ذاتها[٤٠]، على نحو تصير معه عملية التأويل غير قابلة لأن تتوقف عند مستوى معين، ولا أن تكتفي بالمتحقق، نصًا أو علامةً أو رمزاً، وتعمل على شرحه وتبيينه، فـ«من بين الخصائص التداولية للتأويل أنه لا يستهدف تملك النص واستيضاح غموضه فقط بل إنه يشرط ذلك التملك بتلقيه وتوظيفه من قبل القارئ العام»[٤١]. مما يعني أنه لا قيمة لتأويل يتوقف فقط عند توضيح دلالات النصوص والعلامات وإزالة غرابتها، ولا يتجاوز ذلك إلى تكييف تلك الدلالات مع الأنساق السائدة مبيأة فيها منسجمة معها.

(٣٩) جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط٢، ٢٠٠٠، ص: ٣٨٧.

(٤٠) نصر حامد أبو زيد. إشكاليات القراءة وآليات التأويل. المركز الثقافي العربي. بيروت-الدار البيضاء. ط ٦. ٢٠٠١. ص: ٦.

(٤١) فريد الزاهي. النص والجسد والتأويل. أفريقيا الشرق. الدار البيضاء. ٢٠٠٣. ص: ٩٤.

هكذا إذن، يتضح أن الأصل في الحاجة إلى التأويل هو عينه ممارسة التأويل، وهذا يرجع إلى أمرين اثنين: أولهما غرابة المعنى عن الأنساق والقيم السائدة، والثاني إيجاد قيم جديدة عبر تأويلات متجددة في مسعى لإرجاع الغرابة إلى ملاءمة وألفة[٤٢]. ومؤدى هذا أن النشاط التأويلي لا يرجع إلى النص إلا لإثرائه وإغنائه ليصبح أكثر تفاعلًا مع الواقع المعرفي الجديد والمحيط الاجتماعي المتحول، ولا يعود إلى الماضي إلا ليستثمره في الإجابة عن إشكالات الحاضر وتحدياته، من خلال إيجاد مساحات جديدة للتفكير والنظر، وفتح مناطق مغايرة للممارسة والعمل بحيث يُعاد ترميم التصورات، وبناء التمثلات وفق ما يقتضيه مبدأ التغير والتحول الذي يسم جميع الحضارات والثقافات، ومختلف الأفكار والمعارف. وتبعًا لهذا فإن من الرهانات الأساسية التي تحرك الممارسة التأويلية عمومًا هو نقض كل سكونية من شأنها تجميد حركة المعرفة الدائمة وما يمكن أن تؤثر به سلبًا في تشكيل مفهوم الحقيقة، التي تتعدد الأفهام غالبًا بشأنها، وتتنوع المسالك المفضية إليها في شتى مجالات المعرفة الإنسانية ومختلف صورها، على نقيض التصور السائد في التراث الميتافيزيقي -كما سبق البيان- لمفهوم الحقيقة بما هي مقولة مطلقة لكونها منتسبة إلى عالم المثل اللاَّمتحيز بمكان أو زمان. وهذا الوجود المثالي الذي تُرد إليه كامل الرؤية الميتافيزيقية هو الواقع الثابت المتماهي مع ذاته والدائم الأزلي الذي لا يعرف التغيير ولا التبديل.

في ضوء هذا التمثل فإن ما يجعل من شيء ما حقيقيًّا هو تطابقه مع ما هو عليه في الواقع المادي وتطابق صورته تلك مع الواقع المجرد (المثال). ولا شك أن رد مفهوم الحقيقة إلى المطلق الميتافيزيقي يفضي إلى رد المتعدد إلى الواحد إقصاء لكل اختلاف وإبعادًا لكل تنوع. وغير خافٍ أن هذا الطرح المتعسف لـ«ماهية الحقيقة» هو خير دليل على نقض إرادة المعرفة بإرادة السلطة والقوة، وعلى إنتاج وهْم المعرفة بدل السعي المتواصل إليها، فالاطمئنان إلى قبول خاصية الثبات في تعريف الحقيقة يجعلها مفرغة من الحياة وخالية من كل قوة إيجابية، لكونها حصيلة مصادرات دوغمائية ورهينة منطلقات وثوقية[٤٣]، مسكونة بمنطق المطابقة والتأسيس الذي يخلق من المآزق والأزمات أكثر مما يفتح من الآفاق والإمكانات.

وإذا كان ذلك كذلك فحري بنا أن ننبه إلى أن المعنى عمومًا والحقيقة على جهة التخصيص «ليست بحاجة إلى إعادة تأسيس بقدر ما تحتاج إلى تغيير يطال مفهومها، كما يطال سياسة التعامل مع منتجات الفكر من المقولات والنظريات. فالأفكار ليست مرايا الحقيقة الواقعة بقدر ما هي شبكات مفهومية يتغير معها موضوع المعرفة أولًا، والأدوات المعرفية ثانيًا، والذات العارفة ثالثًا،

(٤٢) محمد مفتاح. التلقي والتأويل. المركز الثقافي العربي. بيروت-الدار البيضاء. ١٩٩٤. ص: ٢١٨.

(٤٣) إيمان المخينيني. "ماهية الحقيقة بين الإطلاق والإمكان". مجلة قضايا إسلامية معاصرة. العدد ٥٣-٥٤. ٢٠١٣. ص: ٤٦-٤٩.

وهذا شأن الفعل المعرفي الخلاق. وعليه «فلا معنى (للفعل التأويلي) وللخطاب النقدي -في هذا الإطار- إذا لم ينتج ما يؤكد الإضافة النوعية، ويدعم الإنتاج المعرفي الخلاق»[٤٤].

ومن هذا الجانب تحديدًا تتبدى أهمية التأويل في العلوم الإنسانية برمتها من حيث كونه (التأويل) ممارسة نقدية تنأى بنفسها عن القواعد الصارمة والمناهج الصورية العقيمة لتعانق رحابة المعنى وشساعة الدلالة. فما يميز الظاهرة الإنسانية عن الظاهرة الطبيعية هو أن الأولى ظاهرة كلية روحية معنوية فردية دالة متغيرة لا تخضع للتفسير السببي بل تخضع للفهم والتأويل، وأن الثانية ذات طبيعة جزئية مادية موضوعية متكررة خاضعة للتفسير العِلّي السببي[٤٥]. وهذا يعني -من ضمن ما يعنيه- أن التأويل النقدي/ الفهم الواعي بما هو تجاوز للمعنى الظاهر إلى الغوص وراء المعاني الخفية هو الآلية المنهجية التي تسعف الباحث في مجال العلوم الإنسانية من حيازة معقولية ملائمة للظواهر الإنسانية، أي للمعنى الذي يؤسسها ويحركها ضمن مجرى السيرورة التاريخية التي لا تنفك عن صور شتى من التحول والتقلب. ومن هنا فإن إدراك تمظهرات الحياة سواء تلك التي ثبتت بالكتابة على شكل نصوص لغوية أو تلك التي لم تكتب، وإنما تعاش على شكل نصوص طبيعة لا يمكن أن يتم (أي الإدراك) إلا استنادًا إلى الفعل التأويلي، أما الاشتغال بالتثبيت والتأسيس فإنه خداع معرفي يحول الواقع إلى مُثُل ومجردات[٤٦].

٦- النقد الاختلافي ومُجاوَزة «النموذج»

إذا كان ذلك كذلك فإن النقد التأويلي هو نشاط يسعى إلى كسر النموذج والانزياح عن العقل المتعالي وميتافيزيقاه فيحطم بذلك وهم الموضوعية ويفضح أنظمة التفكير المركزية التي تنظر إلى الحقيقة بعين الجاهزية والتعالي، مما يمهد لإرساء دعائم التعدد والتنوع والاختلاف من حيث هي تجليات لفلسفة تستدعي المهمش والمخفي واللّامفكر فيه (فلسفة الغياب) على نقيض «فلسفة الحضور»، التي هي فلسفة استنساخية تكرارية تقريرية؛ تكتفي بالجاهز والمنجز، وتؤمن بالأصل والمركز اللذين يتعين التماهي معهما وعدم الانفصال عنهما.

وتبعًا لهذا فإن الممارسة التأويلية النقدية ليست في جوهرها إلا رغبة «في توجيه الوعي نحو حقيقة كصناعة أو تشكيل أو تنوع ينتفي معها الإطلاق أو التعالي أو القداسة أو الأسطرة. ومن هنا فإن التأويل ليس فقط حقيقة تاريخية وإنما هو أيضًا حقيقة تجلت في صراع التأويلات وتنوع التفسيرات واختلاف الأذواق والآفاق؛ بمعنى آخر إن التأويل النقدي

(٤٤) عبد الرحمن التمارة. نقد النقد: بين التصور المنهجي والإنجاز النصي. دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع. عمان. الأردن. ٢٠١٨. ص: ٦٧.

(45) Jean- luis Dumas. Histoire de la pensée ; philosophies et philosophes. Ed. Tallandier. 1990. P :262

(٤٦) علي حرب. أصنام النظرية وأطياف الحرية. المركز الثقافي العربي. ٢٠٠١. ص: ٥٦.

ليس مجرد وصف أمين للواقع أو تفسير متطابق للنص، وإنما هو «إحالة» (Reference) أو بالتعبير التفكيكي «اختلاف» (Déférence)[٤٧]. ولهذا فالنص بشكل عام هو أكبر من أن تستهلكه قراءة واحدة أو يحتويه موقف نقدي واحد. فلقد غدا ثابتًا أن «الخطاب النقدي» ليس إلا حدّاً واحدًا لإمكانات عديدة من التأويل. لذا فالوحدة النقدية من منظور هرمينوطيقي -على الأقل- إنْ هي إلا سراب خادع، بل لا وجود أصلًا لـ«نقد نموذجي» كامل شامل لا يعتريه النقص. «فالنمذجة نقيض التأويل إبداعًا وفهمًا لأن النص المبدع لا يتكرر مع كل قراءة، وإنما يبقى معطى توجد فيه بالقوة إمكانات التجدد والتجاوز، وكذلك الأمر بالنسبة لنص النقد. بل إن النمذجة كثيرًا ما تنعدم حتى عند القارئ/المؤول الواحد»[٤٨].

ولا شك أن مثل هذا التصور الاختلافي للحقائق المثبتة جذوره في فلسفة التأويل يجعل من الفكر التأويلي «**نمطًا في الوجود**» وليس «**نمطًا في المعرفة**» كما سبقت الإشارة، والمقصود بنمط الوجود استحالة أن يتأسس الكائن على قاعدة ثابتة أو أصل خالص، وإنما ينحو قدمًا صوب التعدد والانفصال فتصير هويته في «عدميته» بالذات؛ أي استحالة كونه «هو» دومًا دون تبدل أو تحول. في مقابل «نمط المعرفة» القائم أساسًا على البحث عن قاعدة موضوعية أو مبدأ صارم أو قانون كلي شامل أو مطابقة كاملة بين الشيء ومدلوله[٤٩]، وما ناظر هذا مما ينبني على أركان «منطق صوري» يؤمن بالمطابقة التامة والمماهاة الكلية والتماثل الشامل. أما التأويل؛ بما هو أسلوب في الوجود (تبعًا لتصور هايدجر في «الوجود والزمن») هو شيء يكونه الإنسان وليس شيئًا يفعله، فمحكوم بـ«منطق التحويل» والتحوير والإزاحة والتجاوز والإضافة والتعديل وما شاكل هذه الأفعال التي تتعارض مع كل نزوع يتوخى بناء الأنساق العامة وتشكيل التمثلات الناجزة، من منطلق أن المبالغة في الاعتداد بالأنساق ينافي حرية الفكر وحركية السؤال وإمكانات الفعل كما يضاد -من جانب آخر- حقيقة اللغة وطبيعة الوجود ذاته الذي قوامه التنوع والاختلاف، والتكوثر والتعدد، والاتساع والامتداد.

وإذا صح هذا صح معه كذلك أن من يسعى إلى القبض على حقائق نهائية أو استعادة معانٍ أصلية أو الدفاع عن أنساق كلية وحكايات شمولية، فإنما يسعى إلى تقويض حيوية النصوص والعلامات، وتدمير أسس العبارات والإشارات، وتشويه قراءة الوقائع والأحداث والموافق والسلوكات، وما سوى هذا مما لا يقبل إرجاعه إلى أصل سابق أو أنموذج مطابق وفق تصور أحادي ورؤية متفردة تُقْصي ما دونها ولا تعترف إلا بنفسها.

(٤٧) سعيد بنكراد. استراتيجيات التأويل. منشورات كلية الاداب والعلوم الإنسانية بالرباط. ط ١/ ٢٠١١. ص: ٦.

(٤٨) محمد علي الموساوي. "التأويلية امتلاك المعنى بتحريره من الرأي الأوحد". مجلة كتابات معاصرة. ع ٨٢. ٢٠١١. ص: ٥٤.

(٤٩) محمد شوقي الزين. تأويلات وتفكيكات. المركز الثقافي العربي ط ١. ٢٠٠١. ص: ٢٠-٢١.

وعبر تاريخ التعامل مع الرموز وُجد نظامان تأويليان متباينان متضادان «أولهما تمثله فكرة بلتمان عن نزع الطابع الأسطوري وهو يتعاطى مع الرموز بمودة وحب لاستعادة معنى خفي فيه، وأما التوجه الثاني فتعمد إلى تدمير الرمز بوصفه تمثيلًا لواقع زائف، على نحو ينزع الأقنعة ويحطم الأوهام في محاولة لكشف الأستار وفضح الزيف»[٥٠]. فمن الواضح أن المنزع الأول سجين المفهوم المرآوي للفكر والتصور الماهوي للكائن، ومن ثمة تغدو الحقيقة في نطاقه هي ما ينبغي ملاحظته أو تسجيله أو الإخبار عنه أو البرهنة عليه وإقراره، على اعتبار أن هذه الحقيقة مجردة أو مفارقة: أي جملة من القواعد الكلية والمبادئ العامة. وأما المنزع الثاني فموصول بالتصور الإنتاجي للفكر الذي يقضي بتجاوز المنظور الماهوي للكائن بما يتيح التعاطي معه على نحو تبادلي علائقي استنادًا إلى مفاهيم الخلق والتشكيل والمراهنة والمجازفة وغيرها مما يجري معه تكسير المرايا لإعادة تقليب الموضوعات وخلخلتها وفق سلسلة متصلة من التأويلات والتفكيكات. فالحقيقة هاهنا ذات بعد إنتاجي لكونها حصيلة تراكيب لغوية وتشكيلات خطابية بالنظر إلى كون اللغة هي بيئة الفهم ومبنى الفكر ووسيط التواصل، بل إنها أساس العلاقة بين الإنسان وفكره والعالم المحيط به. وعليه تبدو الحقيقة هنا ذات طابع سردي أو روائي، ويبدو الفكر -نتيجة لذلك- ليس مجرد تبرير واستدلال، بقدر ما هو قراءة ورواية واكتشاف[٥١].

وبحسب هذا المنطق «لا تستمد الأشياء مشروعيتها أو معقوليتها من مبدئها أو أساسها أو علتها أو من أي شيء يقع خارجها، إن الشيء هنا هو شكل تواجده أو نمط تحققه أو حقل إمكاناته أو نطاق ممارسته أو شبكة علائقه أو سيرورة تحوله. لذا ليس الفكر تأسيسًا أو محاكمة بقدر ما هو قراءة للحدث للمراهنة على ما يمكن أن يحدث. وليست الحقيقة حكمًا على الواقع أو تملكًا له بقدر ما هي إنتاج وقائع جديدة. بهذا المعنى نحن لا نفكر لكي نصل إلى الأسس، وإنما نفكر لكي نكشف ما تحجبه هذه الأسس»[٥٢]، على سبيل التحويل والتحوير، والإضافة والتعديل.

خاتمة:

حاصل الكلام إذن أن الانشغال بمسألة التأويل في مجال العلوم الإنسانية عامة هو في حقيقته انشغال بإشكال المعنى، في بعد من أبعاده المركزية، لأن الممارسة التأويلية تتيح -من ضمن ما تتيحه- بناء شروط جديدة للقراءة والتلقي، وللتفاعل والحوار بين القارئ والنص بحيث تفرض عليهما معاً تحديات جديدة وإكراهات خاصة تدفع المؤَول إلى بناء أنساق دلالية مغايرة قادرة على تدشين

(٥٠) عادل مصطفى، فهم الفهم: مدخل إلى الهرمينوطيقا، منشورات رؤية، القاهرة، ٢٠٠٧: ص:٧٩.

(٥١) علي حرب الماهية والعلاقة، المركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٩٨. ص: ٥٠-٥٢.

(٥٢) نفسه. ص: ٥٣.

فضاءات معنى خصبة وتقديم أجوبة غير مسبوقة -لأسئلة طارئة- تتجدد معها العلاقة بالنصوص والعلامات قبل أن يتجدد الفهم والإدراك. الأمر الذي يجعل من النشاط التأويلي أداة كشف عن الدلالة وآلية لتشكيلها في الآن نفسه، أو لنقل يصير نشاطًا يحتفي بالمعارف الجاهزة الناجزة ليس على سبيل حراستها والمحافظة على ثباتها وسكونها وإنما لإثرائها وإخصابها بـ«معانٍ مضافة» ودلالات غير مألوفة بمنأى عما يقضي به منطق «المفسر النوعي» أو «القارئ المثالي»، وبعيدًا أيضًا، عما تُوجِبه «القراءة الرسمية» وإكراهات المحددات المرجعية التي تكون في الغالب الأعم مسكونة بوهْم الموضوعية والمركزية والإطلاقية وما إلى هذا مما يسهم في حصر المعنى ضمن دوائر ضيقة وحدود مخصوصة تعيق حرية «القراءة المبدعة» وتُجمد «الفهم الخلاق» اللذين يُعدان -كما هو معلوم- شرطيْن رئيسَيْن لتجديد النص وتطوير الفكر.

البيبليوغرافيا:

أ- العربية:

- أحمد عويز. العقل التأويلي الغربي: مقاربات في أنظمته المعرفية ومساراته، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، ط١، ٢٠١٧.

- إيمان المخينيني. «ماهية الحقيقة بين الإطلاق والإمكان». مجلة قضايا إسلامية معاصرة. العدد: ٥٣-٥٤. ٢٠١٣.

- بول آرمسترونغ. القراءات المتصارعة، التنوع والمصداقية في التأويل: ترجمة فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط١، ٢٠٠٩.

- بول ريكور. نظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠٠٢.

- جاك دريدا. الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط٢، ٢٠٠٠.

- جوناثان كلر. «اللغة والمعنى والتأويل»، ترجمة رشاد عبد القادر، مجلة الآداب الأجنبية، اتحاد كتاب العرب، ع: ١٠٩، ٢٠٠٢.

- حمادي صمود. «قراءة نص شعري من أغاني مهيار الدمشقي لأدونيس»، ضمن كتاب «صناعة المعنى وتأويل النص»، أعمال الندوة التي نظمها قسم اللغة العربية بجامعة تونس. كلية الآداب، من ٢٤ إلى ٢٧ من أبريل ١٩٩١. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بمنوبة. تونس. ١٩٩٢.

- رولان بارت. لذة النص، ترجمة منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، ط٢، ٢٠٠٢.

- سعيد بنكراد. استراتيجيات التأويل. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط. ط١. ٢٠١١.

- سعيد بنكراد، سيرورات التأويل؛ من الهرموسية إلى السيميائيات، الدار العربية للعلوم ناشرون - لبنان ومنشورات الاختلاف- الجزائر، ط١، ٢٠١٢.

- سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠١.

- سعيدة حنصالي، أمبرتو إيكو، في نقد التأويل المضاعف، منشورات ضفاف- لبنان، ومنشورات الاختلاف - الجزائر، ط١، ٢٠١٥.

- عبد الرحمن التمارة. نقد النقد؛ بين التصور المنهجي والإنجاز النصي. دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع. عمان. الأردن. ٢٠١٨.

- عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة؛ من البنيوية إلى التفكيكية، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ع: ٢٣٢، ١٩٩٨.

- علي حرب الماهية والعلاقة، المركز الثقافي العربي، ط ١. ١٩٩٨.

- علي حرب. أصنام النظرية وأطياف الحرية. المركز الثقافي العربي. بيروت. لبنان. ٢٠٠١.

- علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط٣، ٢٠٠٥.

- عادل مصطفى، فهم الفهم؛ مدخل إلى الهرمينوطيقا، منشورات رؤية، القاهرة، ٢٠٠٧.

- فريد الزاهي. النص والجسد والتأويل. إفريقيا الشرق. الدار البيضاء. المغرب. ٢٠٠٣.

- الحبيب شبيل، «من النص إلى سلطة التأويل»، ضمن كتاب «صناعة المعنى وتأويل النص»، أعمال الندوة التي نظمها قسم اللغة العربية بجامعة تونس. كلية الآداب، من ٢٤ إلى ٢٧ من أبريل ١٩٩١. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بمنوبة. تونس. ١٩٩٢.

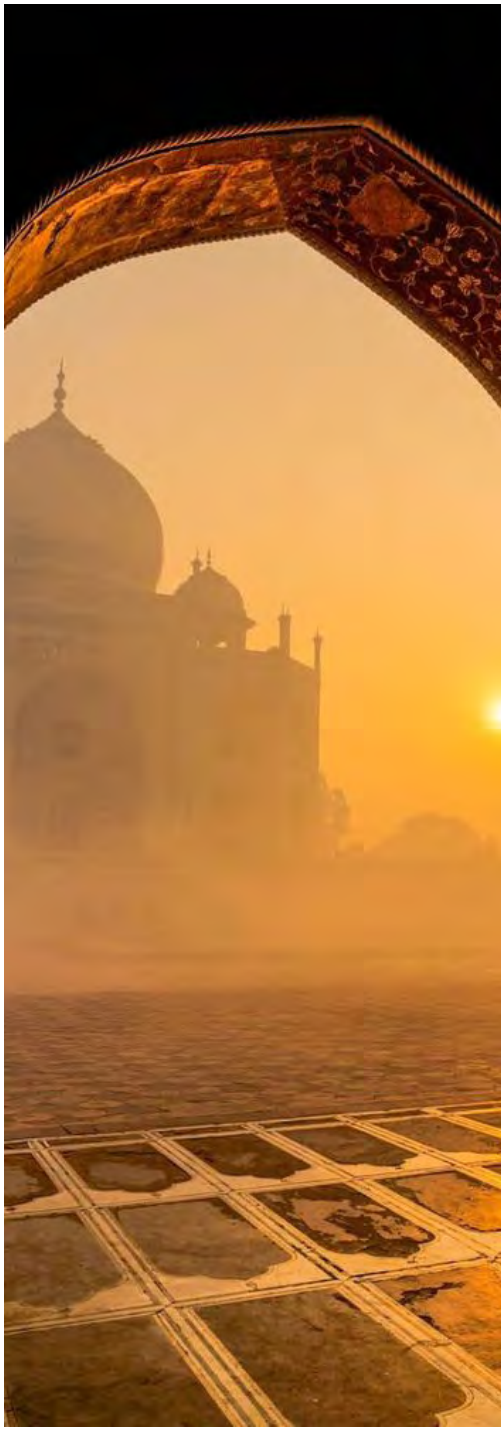
- الهرمينوطيقا والتأويل، كتاب جماعي، دار قرطبة للطباعة والنشر، الدار البيضاء، ط٢، ١٩٩٣.

- مشير باسيل عون، الفسارة الفلسفية؛ بحث في تاريخ علم التفسير الغربي، دار الشروق، بيروت، ط١، ٢٠٠٤.

- ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء ط٣، ٢٠٠٢.

- نداء الحقيقة مع ثلاثة نصوص عن الحقيقة لهايدجر، ترجمة وتقديم ودراسة عبد الجبار مكاوي، دار شرقيات للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ٢٠٠٢.

- نصر حامد أبو زيد. إشكاليات القراءة وآليات التأويل. المركز الثقافي العربي. بيروت. لبنان ط ٦. ٢٠٠١.



- محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، المركز الثقافي العربي ط ١، ٢٠٠١.

- محمد علي الموساوي. «التأويلية امتلاك المعنى بتحريره من الرأي الأوحد». مجلة كتابات معاصرة. ع: ٨٢. ٢٠١١.

- محمد مفتاح. التلقي والتأويل. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. المغرب. ١٩٩٤.

ب- الأجنبية:

- Art Berman. From The New Citicism To Deconstruction.University of illinois Press. 1988.

- Kathleen wright , « literature and philosophy at the crossroads » ; in Festivals of interpretation ; Essays on Hans-Georg Gadamer's Work. SUNY Press. 1990.

- Jean- luis Dumas. Histoire de la pensée ; philosophies et philosophes. Ed. Tallandier. 1990.

ترجمات | Translations

ابن تيمية ووجود اللَّه

Ibn Taymiyya on the Existence of God.

مقال لـ وائل حلاق | Wael Hallaq [١]
ترجمة محمد سلامة | Mohamed Salama [٢]
مراجعة: عمرو بسيوني [٣]

(١) هو باحث فلسطيني الأصل، متخصص بالقانون وتاريخ الفكر الإسلامي، يعمل كأستاذ علوم اجتماعية في جامعة كولومبيا - قسم دراسات الشرق الأوسط.

(٢) ليسانس دراسات إسلامية من جامعة الأزهر - ماجستير في الدراسات الدينية من كلية هارتفورد في الولايات المتحدة - البلد: مصر
الإيميل: philomohamed2411@gmail.com

(٣) باحث ومترجم مصري
إيميله: amroali28@hotmail.com

هذه ترجمة لورقة البروفيسور وائل حلاق -أستاذ الشريعة والقانون الإسلامي في جامعة كولومبيا- «ابن تيمية ووجود الله» التي ألقى الضوء فيها على مفهوم الفطرة ومشكلاتها وموقف ابن تيمية الابستمولوجي من مسألة وجود الله. يحاول المؤلف في هذه الورقة إعادة بناء نظرية ابن تيمية الابستمولوجية من خلال تتبع ردوده في كتاباته. وهي مهمة ليست بالسهلة -كما أشار حلاق- نظرًا لصعوبة العثور على تصور كامل لنظرياته في مكان واحد. ومع ذلك حاول حلاق إعادة بناء نظرية ابن تيمية وعرضها بشكل كامل. يأتي ذلك في ظل اهتمام غربي متصاعد لدراسة الجوانب الروحية والعقلية النقدية في فكر ابن تيمية بعد ما كان ينظر إليه كحرفي مناهض للعقلانية.

(I)

يتعجب القارئ لأعمال ابن تيمية في بادئ الأمر من بساطة خطابه في مسألة وجود الله. يرى ابن تيمية أن وجود الله أمر بديهي، وأن أي مؤمن سليم الفطرة يعرف أن الله موجود دون أي نظر أو استدلال. ولعل هذا يفسر سبب عدم قيام ابن تيمية بأي جهد يذكر لبسط حجة تامة كاملة على وجود الله. فلا يوجد في أي من رسائله أكثر من مجرد تعليق مختصر بخصوص هذه المسألة، ثم هو يقوم بذلك كأمر عارض، يشير إليه في أثناء مناقشاته مسائل أخرى. ومما يزيد من صعوبة إعادة بناء حججه أن مقالته جدلية نقدية للغاية، ولذلك تصاغ غالبًا في نسق سلبي. فعندما يشرع ابن تيمية لتأكيد بطلان أو فساد حجة كلامية أو فلسفية ما = لا يعطينا في الغالب البديل الذي يراه صحيحًا، خاصةً في تلك الحالات التي يعالج فيها مسألة وجود الله.

ومع ذلك، فإنه إذا ما حُدِّدت العبارات المتعلقة بالله في رسائله المتعددة التي تعالج مواضيع المنطق والفقه والجدل الكلامي والميتافيزيقا يصبح من الممكن صياغة حجة كاملة

إلى حد ما على وجود الله في ظل الإطار العام لأفكاره. لكن إعادة البناء التام لفكره في هذه المسألة تستلزم فهم موقفه تجاه مذاهب الفلاسفة والمتكلمين في المنطق والميتافيزيقا، وإدراكًا كافيًا لبعض المفاهيم الابستمولوجية الأساسية التي يوظفها في حججه. وبهذين الجانبين سنبدأ أولًا، وإن كان الاهتمام الرئيس سيكون منصبًا على حجج ابن تيمية المستقاة من نظريته الابستمولوجية التجريبية.

(II)

رفض ابن تيمية بشكل قاطع أدلة الفلاسفة اليونانيين والإسلاميين لكونها غاية في التجريد. فهي، إن أثبتت شيئًا، لا تثبت أكثر من وجود إله متجرد عن الصفات الواجب ثبوتها لله وحده[٤]. يؤكد ابن تيمية على أن أدلة الفلاسفة أدلة ملتبسة، لا تُثبت سوى فكرة عامة غامضة عن الله. وعلى الرغم من أن ابن تيمية غالبًا ما يوجه هجومه إلى الفلاسفة بشكل عام إلا أن ابن سينا هو الذي يعتبره ابن تيميه ممثل هراطقة (زنادقة أو مبتدعة) الفلاسفة وقائدهم، ويتخذ من ميتافيزيقاه نموذجًا للنظام الفلسفي المراد نقده ودحضه.

يرى ابن تيمية أن أدلة وجود الله في التقليد السينوي[٥]، بشكل خاص، والفلسفي، بشكل عام، ترجع بأصلها إلى مذهب الفلاسفة المنطقي، وفي هذا السياق تُعتبر نظرية الماهية من الأهمية بمكان. وفقًا لتلك النظرية، فإن الماهية من حيث هي ماهية لا تربطها بالوجود علاقة ضرورية؛ حيث إن الوجود عارض للماهية وليس ذاتيًا لها. وبالتالي قد يعرض الوجود للماهية إما في العقل أو في الخارج، أما اعتبار الماهية من حيث هي هي فلا توجد في أيهما[٦].

وعلى المنوال نفسه، فإن الماهية من حيث هي ماهية = لا هي كلية ولا جزئية، ولكي تصير كلية فلا بد أن يعرض لها عارض الكلية، الذي لا يوجد إلا في الذهن، وذلك بمجرد أن يجرد العقل الماهية من الأعيان الخارجية[٧]. لكن مثل هذا التجريد لا يقتصر على ماهيات الأعيان؛ لأن العقل يجرد أيضًا ما يصفه ابن سينا بأنه المشترك بين كثيرين في الخارج[٨]. وعليه فإن الكلية -من حيث كونها منفصلة عن الماهية- توجد في العالم الخارجي[٩].

استنتج المنطقيون الفلاسفة بناءً على ما سبق ثلاثة أنواع من الكليات: الطبيعي

(٤) توحيد الألوهية، ٤٩-٥٠؛ موافقة،٢\ ٢٥٣-٢٥٤؛ توحيد الربوبية، ١١.

(٥) لتحليل كامل لأدلة ابن سينا على وجود الله انظر:
Davidson, Proofs, pp. 281-310, especially pp. 298--304, and Michael Marmura's section on Avicenna in Encyclopaedia Iranica, 3: 76 ff.

(٦) ابن سينا، الشفا: المدخل، ١٥؛ الطوسي، شرح الإشارات، ٢٠٢\-٢٠٣:
Marmura, "Avicenna's Chapter on Universals," pp. 35, 36; cf. Rahman, "Essence and Existence," pp. 3 ff.

(٧) ابن سينا، الشفا: المدخل، ٦٥؛ لوكري، بيان الحق،١٨٣،١٨١:
Marmura, "Avicenna's Chapter on Universals," pp. 34-35, 53 (n. 5).

(٨) ابن سينا، الشفا: المدخل، ٦٦؛ لوكري، بيان الحق،١٨١.

(٩) للمزيد من التحليل المفصل انظر:
Marmura, "Avicenna's Chapter on Universals," p. 35 ff., and Part I, section, ii-iii, of my introduction to Against the Greek Logicians.

والمنطقي والعقلي. يُعرَّف الكلي الطبيعي بأنه الماهية من حيث هي هي، أي حيث لا تكون كلية ولا جزئية، ولا موجودة ولا معدومة، ولا واحدة ولا كثيرة،... إلخ. فهو مطلق غير مشروط بأي شيء (لا بشرط شيء). والكلي المنطقي، على الجانب الآخر، هو عارض الكلية بوصفها كلية، فهو مطلق وغير مضاف إلى أي شيء (مطلق بشرط الإطلاق) ولكونه منطقي المنشأ فيعتبر موجودًا في الذهن فقط. وأخيرًا الكلي العقلي، ويمثل الاتحاد الذهني بين الطبيعي من حيث هو هو والكلي من حيث هو هو؛ بمعنى أنه المشروط بالكلية (بشرط لا شيء)[١٠]. والآن يُعرِّف ابن سينا الإله -كما عرفه كثيرون- بالوجود المطلق، ويذهب إلى أن هذا الوجود مشروط بنفي الصفات الثبوتية (بشرط نفي الأمور الثبوتية).

إزاء هذه الخلفية، يرى ابن تيمية أن الكليات لا يمكن أن توجد أبدًا في العالم الخارجي، لكن في الذهن فقط[١١]. فلا يوجد في العالم الخارجي سوى جزئيات مفردة، وهي محددة متميزة وفريدة من نوعها[١٢]. في الواقع يرى ابن تيمية أن الأفراد في الخارج متميزون للغاية لدرجة أنه لا يمكن أن يتكون منهم كلي خارجي يندرجون تحته. من الممكن فقط أن يكون بين هذه الأفراد جانب أو جوانب متشابهة، ولكن من غير الممكن أن يكونوا متطابقين تمامًا[١٣]. من هنا يستنتج ابن تيمية أن كلية الجنس والنوع والفصل لا يمكن أن تكون هي الماهية؛ ذلك لأن الكلي ما هو إلا معنى عام مشترك يستبقيه العقل للدلالة على الأفراد في العالم الواقعي الطبيعي. وفقًا لذلك، فإن جميع الكليات، سواء المنطقي منها أو العقلي أو الطبيعي، لا توجد إلا في الذهن فقط، تمامًا مثل الوجود المطلق، سواء كان مشروطًا أو غير مشروط بأي شيء[١٤]. يؤكد ابن تيمية أنه إذا كان الوجود المطلق هو مجرد مفهوم عقلي، فإن واجب الوجود الذي يزعم الفلاسفة أنهم برهنوا على ثبوته، لا يوجد إذن في الواقع الخارجي، لكن في

(١٠) ابن سينا، الشفا: المدخل، ٦٥؛ النجاة،٢٥٦-٢٥٧؛ لوكري، بيان الحق، ١٨١-١٨٣؛ أحمد نگري، جامع العلوم، ٣\١٩٢-١٩٣ تحت كلمة «ماهية»، و١\٤١٣-٤١٤ تحت كلمة «جنس»؛ التهانوي، الكشاف، ٢\١٢٦١، تحت كلمة «كلي»؛
Heer, "Al-**Jāmī's** Treatise on Existence," p. 227; Marmura, "Avicenna's Chapter on Universals." pp. 39-42.
الكلي المنطقي يعرض للكلي الطبيعي الذي هو الماهية نفسها فيكون المجموع منهما الكلي العقلي. مثال: إذا عرض الجنس (وهو كلي منطقي) لماهية الحيوان (وهي كلي طبيعي) يتكون الجنس العقلي (الحيوانية) التي تتضمن الكلي المنطقي من حيث انطباقها على كثيرين، والكلي الطبيعي من حيث كونها ماهية للحيوان الذي هو حساس متحرك. (المترجم)

(١١) انظر على سبيل المثال: نقد، ١٩٤،١٦٤-١٩٦؛ جهد، ٢٣٣،٢٠٤،١١٩،١١٨؛ موافقة،١\١٢٨-١٢٩،١٧٦ وما يليها، ١٨٠، ١٨٤؛ ٢\٢٣٦ وما يليها؛ فطرة، ١٥٤؛ توحيد الربوبية، ٨٨ وما يليها، ١٥٧ وما يليها؛ توحيد الألوهية، ٤٧. ويمكن العثور على نقد مفصل له فيما يلي: رد، ٢٢-٣٠، ٦٢-٨٠، انظر أيضًا موافقة، ١\١٢٨ وما يليها، ١٧٥-١٧٧، ١٧٨-١٧٩؛ توحيد الربوبية، ٨٨-٨٩، ١٥٦-١٥٨، ١٦٣-١٦٤. لا يزال نقد ابن تيمية للواقعية وفكرته الخاصة بخصوص الكليات قيد الدراسة. ولكن من المفيد مقارنة تصور ابن تيمية لمذهب الفلاسفة في الكليات بنظرة الغزالي. راجع: تهافت الفلاسفة، ٨٦-٨٧.

(١٢) موافقة، ١\١٢٨، ١٢٩.

(١٣) المرجع السابق، ١\٦٥، ١٧٧. في صفحة ٦٥ يجادل ابن تيمية لإثبات التميز الفريد للأفراد مستخدمًا القرآن كأساس له. انظر أيضًا: نقد، ١٩٦.

(١٤) موافقة، ١\١٧٤ وما يليها؛ ٢\٢٣٧؛ توحيد الربوبية، ١٦٣.

الذهن فقط[١٥]. وبالتالي فإن الحجة الفلسفية لا تثبت الإله المتعين المتفرد، ولكن تثبت وصفًا كليًّا مطلقًا يندرج تحته كيانات متعددة غير محددة[١٦].

هاجم ابن تيمية أيضًا القياس المنطقي الشمولي بوصفه أداة لا تقبل الجدل من حيث إنتاجها للبرهان القاطع، ومن حيث هو على هذا النحو وسيلة حاسمة لإثبات وجود الله. وقاده رفضه لنظرية ابن سينا في الكليات إلى رفض استخدام القياس المنطقي الحملي بالكلية. ولأنه اعتقد اعتقادًا راسخًا أنه ليس في النتيجة شيء إلا وهو بالفعل موجود في المقدمات، فقد رأى أن القياس على الرغم من كونه صحيحًا من الناحية الصورية[١٧]، لا يصلح طريقًا للوصول إلى معرفة جديدة عن العالم الواقعي[١٨]. فإذا كان وجود الله متضمنًا في النتيجة فلا بد أن يكون موجودًا أيضًا في المقدمات، وإذا كان الأمر كذلك فكل ما هنالك أنه قد تم التصريح بوجود الله وليس إثبات وجوده.

فكرة أن النتيجة لا تقدم شيئًا غير موجود بالفعل في المقدمات تعود بنا إلى رفض ابن تيمية لنظرية واقعية الكليات. بغض النظر عن الوحي، تبنى ابن تيمية نظرية تجريبية للمعرفة، وذهب إلى أن عملية اكتساب المعرفة تبدأ بخبرة الأشياء والأحداث الجزئية عن طريق الإدراك الحسي. يبدأ تكوين الكليات في العقل بملاحظة الجزئيات، فإذا جردت الخاصية أو الخصائص الموجودة في عدد من الجزئيات التي لُوحِظت نكون قادرين على صياغة فكرة عامة عن تلك الجزئيات **الموجودة**[١٩]. نحن نعتمد اعتمادًا كليًّا في عملية تجريد الخصائص على قدرتنا على استخلاص التماثل بين جزئي وآخر. ولولا وجود الجزئيات وأداة القياس التمثيلي لما أمكن ببساطة أن يكون ثمة كليات[٢٠]. إذا عُلم ذلك، فمن غير الممكن أن يكون الله عرضة للاستدلال التمثيلي؛ لأنه لا يماثل قطعًا أي كائن آخر. وحيث إنه لا يقبل المماثلة فلا يمكن أن تحويه قضية كلية؛ ومن ثمَّ لا يصلح القياس الشمولي ولا التمثيلي للبرهنة على وجوده[٢١]. من هنا يتضح أيضًا أن الاستقراء، وهو الأخير في ثالوث الاستدلالات المعترف بها عمومًا[٢٢]، لن يفيد في هذا الغرض[٢٣].

(III)

لا يبرهن ابن تيمية على القضية القائلة: إن الله ليس كمثله أي كائن ولا نظير له، بقدر

(١٥) توحيد الألوهية، ٤٧-٤٨؛ موافقة،١٢٨\١-١٢٩؛ فرقان،١١٨؛ مشيئة، ١٥٣.

(١٦) توحيد الربوبية، ١١؛ موافقة، ١٤٧؛ رد،٣٥٦،١٣٨؛ جهد، ١٣٠-١٣١. قارن ذلك بما قاله ابن سينا في النجاة، ص ٢٦٦-٢٧١، حيث يبرهن على أن «واجب الوجود لا يقال على كثيرين؛ إذ لا مثيل له ولا ضد».

(١٧) رد، ٢٥٢،٢٩٣؛ جهد، ٢١١،٢١٧؛ كليات المنطق، ٢٦٠. وللمزيد انظر الجزء الأول، قطاع vi من مقدمتي لضد المناطقة اليونان.

(١٨) رد، ٢٥١، ٣٥٥؛ جهد، ٢١١،٢٣٥.

(١٩) نقد، ١٨٨، ١٩٦، ٢٠٦؛ موافقة، ٢٢٢\٢؛ رد ،٣٦٨؛ جهد، ٢٣٨.

(٢٠) رد، ١٠٧-١٠٨،١١٣؛ جهد، ١٠٦-١٠٧،١١٢-١١٣؛ توحيد الألوهية، ٤٧.

(٢١) موافقة ١٤٧\١؛ جهد، ١٤١.

(٢٢) انظر على سبيل المثال: أبو حامد الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ٦٦؛ معيار العلم، ١٣١.

(٢٣) انظر الهامش ٤١ بالأسفل.

ما يؤكد صحتها. إن الصفات المحمولة على الله إنما تُفهم فقط بقدر تصورنا للعلاقة بين الصفات الموجودة في الكون المخلوق وتلك التي يختص بها الخالق. فالوجود على سبيل المثال، بوصفه وجودًا يُحمل على كل من الكائنات الواجبة الوجود والممكنة الوجود. لكن الوجود الذي هو لواجب الوجود لا يماثل الوجود الذي هو لممكن الوجود؛ حيث إن الأول بحكم وجوده الأزلي يمتلك خصائص الديمومة التي تميزه بشكل قاطع عن جميع الوجودات الممكنة. مثال ذلك: التمايز بين البياض الموجود في كل من الثلج والعاج. كلاهما يتصف بالبياض، لكن قوة ونقاوة اللون الأبيض في الثلج مقارنة بالأبيض الباهت في العاج = يرسمان خطًّا فاصلًا بين اللونين[٢٤]. كل الصفات التي تتمتع بها الكائنات المخلوقة مثل: الرحمة والحب والكرم وما إلى ذلك هي محمولة بصورة أشد وضوحًا وقوةً على الله. لم يتجاوز ابن تيمية أبعد من إثبات هذا الحمل التشبيهي (التشكيك) للصفات المتصف بها واجب الوجود، من ناحية، وممكن الوجود من ناحية أخرى. يبدو ابن تيمية، مثل العديد من اللاهوتيين والفلاسفة، مقررًا[٢٥] أكثر منه مبرهنًا على وجود هذا الحمل، ومن ثمَّ الإله الفريد[٢٦].

على أي حال، إن فرادة الله تحول دون إمكانية استخدام أي استدلال لإثبات وجوده. من الممكن القول بصورة صحيحة إنه لذلك السبب يصر ابن تيمية على أن وجود الله لا يمكن البرهنة عليه لا بواسطة القياس المنطقي ولا بالاستقراء ولا بأي وسيلة استدلالية أخرى[٢٧]. ما يؤكده ابن تيمية هنا في الحقيقة هو أن أفضل إثبات أو معرفة لوجود الله يتم تحصيلها بوسائل أخرى غير الاستدلال، على الرغم من أن بعض الناس قد يحتاجون في ظل ظروف معينة إلى اللجوء إلى الحجج العقلية[٢٨]. وينتهي ابن تيمية إلى الاعتراف بوسيلتين يمكن من خلالهما معرفة وجود الله. الأولى حدسية -إذا جاز التعبير- لا تنطوي على أي استدلال، في حين تتطلب الثانية ممارسة الملكة الفكرية[٢٩]. وفي حين يتبنى ابن تيمية الوسيلة الأولى ويدافع عنها دون استحقاق فإنه يظهر قدرًا كبيرًا من الازدواجية تجاه الوسيلة الثانية، كما سنرى لاحقًا، حتى إن موقفه قد يفسر على أنه متناقض. ولكن قبل تناول هذه المسألة الصعبة في كتابات ابن تيمية دعونا نمتحن آراءه فيما يعتبره القناة الشرعية والطبيعية لمعرفة وجود الله.

لا يكل ابن تيمية من تكرار القول بأن وجود

(٢٤) جهد، ١٤٥؛ وانظر أيضًا: توحيد الألوهية، ٤٨.

(٢٥) مفصل، ٤٠.

(٢٦) لتحليل نقدي دقيق لاستخدام الحمل التشبيهي (التشبيه) انظر:
Kaufmann, Critique, 183-189.

(٢٧) در، ٣٥٦؛ جهد، ٢٣٥؛ مفصل، ٤٠؛ توحيد الربوبية، ١٥.

(٢٨) تفصيل،٤١؛ موافقة٢\٢٥٤-٢٥٥؛ فطرة،٣٢٥-٣٢٦.

(٢٩) فطرة، ٣٢٥.
وانظر أيضًا: رد، ٢٥٤-٢٥٥ (جهد، ٢١٣)، حيث يقر أن هناك دائمًا أكثر من طريقة لمعرفة ما هو ممكن المعرفة، على الرغم من أن العديد من هذه الطرق زائدة عن الحاجة. يجب أن تؤخذ هذه الإفادة بمعنى أن هذه الطرق هي أنواع أو طرق تفكير يمكن تصنيفها بشكل قاطع على أنها استدلالية.

الله معروف من خلال الفطرة[٣٠]. وهو مفهوم أعقد بكثير مما يبدو عليه للوهلة الأولى. المعنى الأساسي للفعل فَطَرَ هو خَلَقَ أو أتى بشيء للوجود[٣١]، ومن ثم يشير مصطلح الفطرة إلى ملكة الذكاء الطبيعي أو ملكة الإدراك الغريزية في مقابل طرق التفكير الاكتسابية التي تُحدث الإدراك في عقولنا. لكن ابن تيمية يمنح هذا المفهوم معاني إضافية تجعله قادرًا على العمل كمصدر أو آلية لاكتساب المعرفة. ومع ذلك، فإن قدرة الفطرة على اكتساب المعرفة يجب أن تفهم بحيث لا تنطوي على عملية استدلالية، وبذلك يختلف مفهوم الفطرة عن العقل الذي تقوم وظيفته على تأدية العمليات الاستدلالية[٣٢]. ببساطة، المعرفة المتضمنة في الفطرة توجد فيها، ومصدرها الرئيس ليس أحدًا سوى الله[٣٣].

خلق الله فينا الفطرة لكي نتمكن من تمييز الحق من الباطل، والنافع من الضار. ما هو حق ونافع ينسجم مع فطرتنا، وما هو باطل وضار لا ينسجم[٣٤]. فإذا كانت الفطرة سليمة غير فاسدة فإنها سترى نور الحق. تمامًا كما يمكن للعين الصحيحة أن ترى الشمس في حالة عدم وجود حاجز يعيق رؤيتها، كذلك تدرك الفطرة الحق عندما لا تكون قد لوثت أو أُفسدت بعناصر خبيثة[٣٥]. ومن خلال هذه الفطرة التي فطرنا الله عليها صرنا لا نعترف فقط بوجوده ولكن بقدرته وعظمته وعلوه على كل شيء في الكون[٣٦].

ولذلك فإن معرفة وجود الله الراسخة في الفطرة السليمة هي معرفة ضرورية لا تحتاج إلى أي استدلال على الإطلاق[٣٧]. كثيرًا ما يقرن ابن تيمية بين مصطلح «الفطرة» وكلمة «ضرورة» (على سبيل المثال العلم الفطري الضروري)[٣٨]، مما يؤكد على فكرة أن المعرفة الفطرية مزروعة، بل مفروضة على ملكة الإدراك الحسي البشري. غني عن القول أن مفهوم «الضرورة» بحسب اصطلاح الإسلام القروسطي كان يقابل مصطلح «مكتسب» الذي يشير إلى المعرفة المستنبطة أو الاستدلالية[٣٩]. تمثل المعرفة الضرورية المعرفة التي لا يمكن لملكة الإدراك أن تقاومها بمجرد ملاقاتها. إذا تلامس إصبعي مع لهب فإن إدراكًا للألم يحدث ضرورةً دون التفكير، أو دون كوني قادرًا على التفكير في العلاقة بين حقيقة ملامسة إصبعي للهب والألم الذي أشعر به. بهذا المعنى تزودنا الفطرة بمعرفة ضرورية مباشرة بوجود الله.

(٣٠) موافقة، ٢٥٤،٢٦٣:١٠،٢؛ توحيد الربوبية، ١٥،٧٢؛ تفصيل، ٤١؛ نقد، ٣٩؛ توحيد الألوهية، ٤٥،٤٧،٤٨؛ فطرة، ٣٢٥ وما يليها؛ مفصل، ٤٥،٤٠. وانظر أيضًا: ابن القيم الجوزية، شفاء، ٣٠٢ وما يليها.

(٣١) ابن منذر، لسان العرب، ٥\٥٦ب.

(٣٢) انظر: فطرة، ٣٢٨: حيث يفرق ابن تيمية بين الفطرة والعقل.

(٣٣) تفصيل، ٤١؛ ابن القيم الجوزية، شفاء، ٣٨٣؛ ابن منذر، لسان، ٥٦ب.

(٣٤) نقد، ٢٩؛ مفصل، ٣٢.

(٣٥) مفصل،٢٤٧؛ فطرة، ٣٢٦.

(٣٦) فطرة، ٣٢٥،٣٢٩،٣٣٣؛ مفصل، ٤٥،٤٠؛ تفصيل، ٤١.

(٣٧) موافقة، ٢: ١٠.

(٣٨) انظر على سبيل المثال: مفصل، ٧٦\١:٢٦٣؛ فطرة، ٤٥؛ موافقة، ٣٢٩، ٣٣٣؛ تفصيل، ٤١. وانظر أيضًا الهامش رقم ٤٥ الآتي.

(٣٩) انظر على سبيل المثال: بغدادي، أصول الدين، ٨.

ولكن ماذا عن الغالبية العظمى من اللاهوتيين والفلاسفة الذين قدموا حججًا عقليةً مدروسةً سعيًا منهم لإثبات وجود الله؟ يرد ابن تيمية بأن أي شخص يجد من نفسه حاجة ملحة للجوء إلى الحجج لإثبات وجود ما هو في الأصل معلوم بالفطرة فلا بد أن فطرته فاسدة. فالفطرة قد تفسد بعزلها عن البيئة الصالحة الصحية وتعرضها للأفكار والمفاهيم الضالة الخاطئة. تمثل البيئة الصالحة في اصطلاح ابن تيمية الإسلام الصحيح، المعبر عنه في روح ورسالة القرآن والسنة، أما الباطل والمغالطات فتشير إلى معتقدات المتكلمين «البدعية»، وخاصة تلك البدع التي يناصرها الفلاسفة والصوفية أمثال ابن سينا وابن عربي[٤٠]. نفهم إذن من ابن تيمية أن الله خلق الفطرة في حالة سليمة تامة، ثم إنه يناط بالأفراد حفظ سلامتها[٤١]. لقد أوضح بجلاء أن أمر الابتعاد عن تعاليم الفلاسفة واللاهوتيين التي من المؤكد أنها ستثير شكوكًا مستعصية في العقل وبالتالي تهز بعمق الإيمان بالله تعالي = متروك للفرد[٤٢].

إن قدرة المغالطات الكلامية والتعاليم الفلسفية على إفساد الفطرة لا تبدو في نظر ابن تيمية مانعة من إمكانية إثبات وجود الله بالحجج العقلية. فبالإضافة إلى اقتباس رأي أبي يعلى بن الفراء -في سياق الموافقة- الذي يقر بالمعرفة الاستدلالية لله[٤٣]، يصرح ابن تيمية في فقرة محورية بأن وجود الله وإن كان يعرف ابتداءً من خلال الفطرة، يمكن أن يُعرف بالنظر، أي: بالتفكر والاستدلال العقلي[٤٤]. وكما أشرنا سابقًا، تبدو هذه التصريحات متناقضة مع تأكيدات ابن تيمية العديدة بأنه لا قياس التمثيل ولا الشمول ولا أي استدلال آخر يمكن أن يكون كافيًا لإثبات أن الله موجود[٤٥]. سيكون من الصعب جدًّا تفسير هذا التعارض بين تلك العبارات إذا أخذنا رفض ابن تيمية للحجج العقلية بوصفها غير صالحة على الإطلاق. لكن بما أن ابن تيمية -كما رأينا- يرى إمكان وصول الفطرة الفاسدة إلى معرفة وجود الله[٤٦] = فإنه لا بد لنا إذن من فهم رفضه لصلاحية تلك الحجج بأنه ليس على إطلاقه؛ فالحجج قد تكون صالحة في حالة أولئك الذين لا يملكون فطرة سليمة. قد يظل الأفراد الذين تعوزهم هذه الفطرة قادرين على الوصول إلى معرفة أن الله موجود، وإن كانت معرفتهم لا تعتبر في المرتبة الأولى. وهذا يتوافق تمامًا مع الافتراض

(٤٠) مفصل، ١٤٠-١٤١؛ جهد، ١٣٨-١٣٩.

(٤١) فطرة، ٣٢٥.

(٤٢) انظر: موافقة ٢:٢٥٣: حيث يذكر صراحة التأثير السلبي للفلاسفة على الفطرة. وانظر أيضًا: رد، ١٤٧-١٤٨؛ جهد، ١٣٨-١٣٩.

(٤٣) تصوف، ٣٧٧.
كان أبو يعلى بن الفراء أحد كبار المتكلمين والفقهاء الحنابلة، وترعرع في النصف الأول من القرن الخامس الهجري والحادي عشر الميلادي.

(٤٤) فطرة، ٣٢٥، ٣٢٩: «فهي في الأصل ضرورية وقد تكون نظرية (٣٢٥، س ٥١)»
يضع ابن تيمية قياس الأولى على رأس هرم الاستدلالات العقلية، انظر:
موافقة، ١٤١؛ جهد،١٥٠؛ رد، ١٤١.

(٤٥) انظر الهامش رقم ٢٤ أعلاه.

(٤٦) فطرة، ٣٣٠.

الابستمولوجي لابن تيمية بأن المعرفة النظرية المكتسبة تحتل مرتبة أدنى من المعرفة الضرورية المباشرة. وإذا قبلنا، ولا بد لنا أن نقبل، فرضية ابن تيمية بأن وجود الله لا بد أن يكون معروفًا بيقين فسوف نفهم رفضه للحجج العقلية التي -كما يراها ابن تيمية- لا يمكن أن تؤدي إلى يقين تام. وكونه مع ذلك يرى أن الشخص الذي فسدت فطرته من الممكن أن يعقل طريقه إلى معرفة وجود الله هو أمر مفهوم أيضًا؛ لأن الفطرة إذا فسدت فلا سبيل إلى إعادتها إلى حالتها الأصلية السليمة، وأي محاولة للوصول إلى معرفة وجود الله هي بالتأكيد أفضل من لا شيء. على سبيل المثال: على الرغم من أن غالبية المتكلمين نُظر إليهم بصفتهم يمتلكون فطرةً غير سليمة لكنهم في نهاية الأمر كانوا يسعون لإثبات وجود الإله نفسه الذي سعى ابن تيمية لإثباته[٤٧].

(IV)

ثمة صعوبة أخرى تأتي من تأكيد ابن تيمية أن الله ذاته هو الذي وهبنا الفطرة السليمة. الحجة تبدو دائرية؛ حيث تفترض مسبقًا وجود الله وأنه قد زودنا بالأداة ذاتها التي يمكننا من خلالها تأسيس المعرفة بوجوده. ومع ذلك لا ينبغي التسرع في حكمنا على حجة ابن تيمية بأنها في الواقع دائرية. وإن كان مثل هذا الحكم لا مفر منه فينبغي أن يكون بعد اعتبار الشكل التام لحجة ابن تيمية على وجود الله. إن تحذيرنا هذا لم يأتِ من فراغ، ولا سيما في ضوء الوعي المتقد لكاتبنا بالتهديد الدائم للمغالطة الدائرية هنا، وفي سائر مجالات الخطاب الأخرى. إن هذا الوعي تحديدًا هو الذي أدى بابن تيمية، على سبيل المثال، إلى رفض أي دليل يعتمد على الوحي؛ حيث إن الوحي يفترض مسبقًا وجود الإله الذي يجب أن يثبت أولاً[٤٨]. بالإضافة إلى أن مثل هذا الحكم ينبغي أن يأخذ في الاعتبار حقيقة أن ابن تيمية يرى أن البشر يولدون دون أي معرفة على الإطلاق، وإن كانوا مزودين بملكات سليمة للإدراك تمكنهم من اكتساب المعرفة بعد الولادة[٤٩].

وإذ كان الله -كما مر- وهبنا أداة الفطرة ولكن لم يغرس فينا معرفة وجوده، فهل تؤدي الفطرة إذن إلى مثل هذه المعرفة؟ كثيرًا ما يؤكد ابن تيمية في كتاباته أن وجود الله معروف من خلال العلامات (الآيات)

(٤٧) المرجع السابق، ٣٢٩.
وانظر أيضًا: تفصيل، ٤١.
حيث يصرح بأن الأدلة والبراهين على وجود الله متوفرة بكثرة لأولئك الذين أضاعوا فطرتهم الأصلية.

(٤٨) أصول، ٢٣٠.

(٤٩) نقد، ١٩٤.
وهذا يتفق مع رأي ابن تيمية بأن الناس يولدون بفطرة سليمة في حالة محايدة، ثم يختارون أثناء مسيرة حياتهم الانتماء إلى أحد الأديان. فإذا ظلت الفطرة على سلامتها فإن الشخص سيتبنى الإسلام حتمًا، أما إذا فسدت فسيدين بدين آخر. للمزيد حول هذا الموضوع في فكر ابن تيمية وآخرين، انظر: فطرة، ٣٢٥ وما يليها؛ مفصل، ٢٤٧:
Wensinck, Muslim Creed, pp. 214-216.

التي خلقها الله في هذا العالم[٥٠]. فمثلما نعلم يقينًا أن هناك شمسًا إذا لاحظنا نورها فكذلك تمامًا نعلم أن هناك إلهًا شخصيًّا بمجرد أن نرى أيًا من آياته المتعددة[٥١]. كل شيء في هذا العالم هو آية وعلامة على الخالق سواء كانت حشرةً أو شمسًا أو حجرًا أو أنهارًا أو جبالًا، وما إلى ذلك. الآيات لا تعد ولا تحصى، وكل منها يشير إلى الخالق الواحد المتفرد[٥٢]. الله يُرى في كل آية حيث لا يمكن لآية أن توجد إلا وهو خالقها. ومن ثم فإن ابن تيمية يرى وجود علاقة أنطولوجية منطقية ضرورية (تلازم) بين الله وأي آية معطاه. لا يقبل هذا التلازم أي شك على الإطلاق[٥٣]. لا يمكن للمخلوق أن يكون له أي وجود دون أن يكون ملزومًا لخالقه[٥٤]. ما أن تلاحظ الآية تحصل معرفة ضرورة بأن الله موجود؛ حيث إن العلامة تستلزم خالقها بدون واسطة الحد الأوسط، وبالتالي فإن الاستدلال غير ضروري[٥٥]. تكشف هذه المعرفة الفطرية المبنية على الآيات الجزئية[٥٦] سببًا آخر وراء رفض ابن تيمية للقياس المنطقي كوسيلة لإثبات وجود الله. يقول ابن تيمية: نلاحظ في كل مخلوق صفات وخصائص تتواجد في الله بصورة أعظم وأسمى، وهذا يعطينا معرفة لا تشوبها شائبة عن إله مشخص تتجلى عظمته في أفعاله الجزئية. في كل مخلوق نشهد معرفة الله وإرادته وقدرته وحكمته ورحمته وما إلى ذلك[٥٧]. من ناحية أخرى فإن القياس المنطقي لا يمكنه فعل أكثر من التأكيد على أنه إذا كان العالم مخلوقًا فلا بد إذن من وجود خالق. إن طبيعة الكلية للقياس تعطينا معرفة غير دقيقة، وفي أحسن الأحوال معرفة عامة عن الله[٥٨].

وعلى الرغم من أن الآيات بمفردها تولد في عقولنا معرفة قطعية بوجود الله إلا أن هناك نوعًا فريدًا من الآيات تحدث معرفةً خاصةً قويةً بهذا الوجود. تلك هي المعجزات

(٥٠) في هامش على حجة ابن تيمية على وجود الله بدا لاوست غير مثبت لربط جوهري بين الحجة الفطرية في حد ذاتها والحجة المبنية على الآيات. انظر مقاله ص. ١٥٣. هذه الرؤية غير مثبتة في كتابات ابن تيمية انظر تحديدا في: فطرة، ٣٢٥ وما يليها.
حيث تتباين الفطرة بنمط ثابت مع المعرفة المكتسبة والاستدلالية وتستخدم بالتبادل مع المعرفة الضرورية، تتحصل هذه الأخيرة من بين أشياء منها المحسوسات.
انظر أيضًا:
توحيد الألوهية, p. ٤٨,
والهامش رقم ٥٣ و٧١ بالأسفل.

(٥١) توحيد الربوبية،٩؛ فطرة ٣٢٨،٣٢٥.
قارن حجة الآيات لابن تيمية بحجة أرسطو التي تعتبر مثل هذه الحجة برهانا تنطلق من التأثير للمؤثر. انظر:
Analytica Posteriora, I, 6 75a 31 ff.

(٥٢) جهد، ٢١٢-٢١٣، ١٨٩.

(٥٣) توحيد الربوبية، ٧٤.
وللمزيد حول نقاش هذا التلازم انظر: رد، ١٥٧، ١٥٤، ١٨٩؛ جهد، ٢٠١،١٦٢،١٦٥.

(٥٤) جهد، ١٨٩.

(٥٥) توحيد الربوبية، ١٠، ٧٤.
لا يختلف مفهوم ابن تيمية عن المعرفة الفطرية عن الفهم العام الإسلامي السائد في العصور الوسطى. على سبيل المثال، يعرف الطحاوي القضايا الفطرية بأنها القضايا التي تكون حاضرة في العقل إلى جانب قياساتها المنطقية الخاصة بها؛ بمعنى أنها قضايا تتميز بحضور الحد الأوسط لها في العقل باستمرار، وكلما تصور العقل الحد الأكبر والحد الأوسط، سيكون قد تصور بالفعل الحد الأوسط. انظر: التهانوي، كشف، ١١١٨\٢ تحت كلمة فطرة؛ الهروي، الدر النضيد، ٣١٢..

(٥٦) الربط بين الآيات (أو الإدراك الحسي) والفطرة سواء كان بصورة مباشرة أو غير مباشرة يكثر في كتابات ابن تيمية. انظر: فطرة، ٣٣٠؛ توحيد الربوبية، ١٠، ٧٤؛ نقد، ١٩٤. وانظر الهامش رقم ٧١ بالأسفل.

(٥٧) جهد، ١٨٩.

(٥٨) توحيد الربوبية، ٤٨؛ رد، ٣٥٦.
« الطريقة القياسية... فائدتها ناقصة».

التي تُجرى من خلال واسطة النبوة المتمثلة في شخص محمد. فبينما توجد الآيات الشائعة في العالم بشكل عادي مألوف تمثل المعجزة خرقًا للمسار المعتاد للأحداث (خرق العادة)، وهي بذلك تشكل دليلًا حاسمًا ذا طابع خاص على وجود الله[٥٩]. وعلى الرغم من أن ابن تيمية يضفي على هذه المعجزات أهمية خاصة[٦٠] إلا أنه لم يذكر في أي مكان من كتاباته أن قيمتها الابستمولوجية كدليل أعلى من الآيات العادية الطبيعية. إن تداعيات الادعاء بأن المعجزات تنتج قيمةً برهانيةً أعلى من تلك التي تنتجها الآيات العادية خطيرة؛ حيث إنها كانت ستجبر ابن تيمية على ابتكار تصنيف جديد للمعرفة الضرورية يستوعب هذين المستويين من المعرفة[٦١].

بناءً على ما سبق، يُدرك التلازم بين الأثر المفرد والعلة الأولى بواسطة الفطرة دون أدنى استدلال. بمجرد أن يدخل تصور معجزة ما أو شجرة أو حيوان إلى مجال الإدراك تدرك الفطرة ضرورةً وجود الله. وبالمثل، فبمجرد ملاحظة الفطرة إنسانًا في الوجود فإنها تدرك على الفور أن ثمة خالقًا؛ لأن الإنسان لا يمكن أن يخلق نفسه، بله كونه غير مخلوق[٦٢]. إن حقيقة أن كل ما هو مخلوق لا بد له من خالق هي حقيقة غريزية لأي فطرة بما في ذلك فطرة أولئك الذين لم يكتمل نمو عقولهم. يضرب ابن تيمية مثالًا بالطفل الصغير الذي يُضرب على حين غفلة منه على رأسه. وحيث لم يرَ الضارب، فإن الطفل يسأل: من الذي ارتكب ذلك الفعل الخسيس؟ فلو قيل له: لم يرتكب ذلك أحد فإنه بكل تأكيد سيرفض الاعتقاد أن الضربة حدثت من غير مُحدِث؛ لأنه يعلم بدون أدنى نظر واستدلال أن كل حادث لا بد له من محدِث، تمامًا كما تعرف الفطرة السليمة بشكل لا لبس فيه أن كل مخلوق أتى للوجود لا بد له من خالق[٦٣]. إن معرفة العلاقة الضرورية بين الخالق والمخلوقات هي علاقة راسخة في النفس بصورة أكبر بكثير من معرفة المبادئ الرياضية والمنطقية. لتوضيح الأمر بشكل أكثر تحديدًا: يرى ابن تيمية أن معرفة وجود الله بسبب وجود شجرة أو طائر العندليب هي أقوى في العقل من معرفة المبدأ الرياضي: الواحد نصف الاثنين، أو المبدأ المنطقي: الجسد لا يمكن أن يتواجد في مكانين مختلفين في الوقت نفسه[٦٤].

هذه المقارنة بين المعرفة الإلهية والمعرفة الرياضية مهمة في تحديد طبيعة المعرفة المكتسبة بالفطرة. فإذا كان ابن تيمية يرى أن مبادئ الرياضيات الأساسية أولية فنستنتج ضرورةً أن المعرفة الفطرية لوجود الله هي بلا شك من نوع المعرفة الأولية. من ناحية أخرى، إذا كان ابن تيمية يعتبر معرفة المبادئ الرياضية والمنطقية تجريبية فلا بد

(٥٩) تصوف، ٣٧٩.

(٦٠) المرجع السابق، ٣٧٩.

(٦١) صحيح أنه يمكن التمييز بين قسمين من المعرفة الضرورية لكنهما لم يمثلا مستويين متباينين من اليقين. انظر على سبيل المثال: بغدادي، أصول الدين، ٨-٩.

(٦٢) الأسماء، ٣٥٨.

(٦٣) المرجع السابق، ٣٥٨.

(٦٤) توحيد الربوبية، ١٥

حينئذ من معالجة الفطرة من منظور مختلف، ربما منظور تجريبي[٦٥].

كون جميع المعارف البشرية تبدأ من الجزئيات هي أطروحة لابن تيمية لا هوادة فيها[٦٦]. يشمل ذلك كل المبادئ الأساسية الشائع معرفتها في الحساب والهندسة والمنطق. فالعقل يتصور أولًا جزئيًا (الواحد) ثم يعرف أنه نصف جزئي آخر هو (الاثنين). مثل هذه المعرفة لا تحدث في تجريد عن وجود الجزئي. بعد ملاحظة العقل أن هذا المكعب المعين من السكر هو نصف حجم مكعبين متطابقين له من السكر وضعا جنبًا إلى جنب = فإنه سيحكم بأن أي مكعب مفرد من السكر سيكون نصف أي مكعبين متطابقين. بعد الملاحظة المتكررة لعدد من الأشياء المختلفة نوعيًا لهذه الظاهرة = يستنبط العقل التجريد التعميمي: أن الواحد نصف الاثنين[٦٧]. وهذا يعيدنا إلى نظرية ابن تيمية في الكليات التي تؤكد على أن الكلي هو تعميم عقلي لصفة أو صفات مشتركة بين مجموعة من الجزئيات[٦٨]. لقد اتضح إذن أن ابن تيمية يرى أنه لا وجود لمبادئ أولية رياضية[٦٩]، وأنه إذا وجد في العقل مبدأ له طابع البدهية فإنه ليس أكثر من مبدأ **مكتسب** لكنه أصبح لاحقًا مغروزًا في العقل حتى كأنه بمثابة طبيعية ثانية له. ومن هنا نستنتج أن الترابط الضروري بين مفردات شواهد الخلق وبين الله لا تدرك بواسطة الفطرة بطريقة أولية.

إذا كان هذا الإدراك ليس أوليًا ولا استدلاليًا -كما أكد ابن تيمية- فيجب أن يكون شيئًا آخر. وأيما كان، فلا بد أن يكون ضروريًا. هذا يرجع بنا إلى نظرية المعرفة عند ابن تيمية التي يفترض فيها على خطى المتكلمين التقليديين، ثلاثة مصادر لجميع المعارف البشرية، وهي: الحس، والعقل، ومزج يتركب منهما يسميه: الخبر[٧٠]. يأتي دور العقل بعد ملاحظة معطيات الحس، فبعد أن تدرك الحواس معطيات الحس يعالج

(٦٥) للاطلاع على بعض الجوانب التجريبية عند ابن تيمية انظر:
Heer, "Ibn Taymiyyah's Empiricism," pp. 109-115.

(٦٦) جهد، ٢٢٢-٢٢٣، ٢٣٦؛ رد، ٣١٦-٣١٧.

(٦٧) رد، ٣١٥-٣١٦، ١٠٨-١٠٩، ٣٧١؛ جهد ٢٢١-٢٢٢، ١٠٧-١٠٨، ٢٣٩.
راجع تصريحه بأن معرفة الأمور الجزئية تحدث في العقل قبل معرفة الأمور الكلية (توحيد الربوبية، ١١). وفقًا لذلك فإن المرء يعرف أن العشرة ضعف العدد خمسة قبل أن يعلم أن كل عدد يقبل القسمة على اثنين وأن أي عدد له نِصْفِيَّةٌ فَهُوَ ضِعْفُ نِصْفَيْهِ.

(٦٨) رد، ٣٦٣-٣٦٨؛ جهد ٢٣٦-٢٣٨.

(٦٩) لا يمكن تحديد موقف ابن تيمية من المبادئ الرياضية والمنطقية الأولية بسهولة حيث إن بعض تصريحاته حول هذه المسألة قد تعطي انطباعًا بأنه يقول بوجود معرفة قبلية فطرية بهذه المبادئ (انظر على سبيل المثال: جهد، ٢٢٠، رد، ٣٠٢-٣٠٣). ولكن مثل هذه التصريحات لا ينبغي عزلها عن الصورة الكبرى لنظرية المعرفة لدية ونظريته في الكليات. في الواقع إن جميع العبارات المتعلقة بهذا الشأن -وهي لا تحصى- تشير إلى وجهة نظر واحدة متسقة، وهي: أن العقل يكتسب المبادئ المنطقية والرياضية من خلال المعرفة الفطرية التي بدورها تستند إلى التجربة (رد، ٣١٥-٣١٦؛ جهد، ٢٦٤،٢٦٦).

(٧٠) موافقة، ١٨\١-١٩؛ الفرقان، ٥٧.
تنقل الأخبار معلومات عن أحداث ماضية أو أماكن بعيدة لم يسبق للمرء زيارتها وهي تعتمد في صحتها على عدد من العوامل المبنية على أسس من المبادئ العقلية والإدراك الحسي. الأخبار المتواترة، التي تولد اليقين في أذهان سامعيها، تنقل عبر قنوات عديدة بما يكفي عقلًا لاستبعاد أي احتمال للتواطؤ. ويجب أن تستند معرفة الأشخاص الذين يشهدون حدثًا أو يزورون مكانًا على الإدراك الحي، أي أنهم هم أنفسهم يجب أن يكونوا قد سمعوا أو شاهدوا الحدث أو الشيء الذي يخبرون به. انظر: رد، ٣٠٢؛ جهد، ٢٢٠؛
Hallaq, "On Inductive Corroboration", pp. 9-18.

العقل هذه المعطيات ليخرج -من بين أمور أخرى- بالتعميمات (الكليات). وهكذا فإن بداية كل معرفة تكمن في الإدراك الحسي، والذي -كما سبقت الإشارة- يكون فقط لأشياء جزئية. ومن خلال العبارات المتناثرة في كتاباته، يبدو الإدراك الحسي في النظام التيمي منقسمًا إلى فئتين: التجريبي والحدسي. يندرج تحت فئة التجريبي كل من الإدراك الحسي الداخلي (الباطني) والإدراك الحسي الخارجي (الظاهري)، ويمثل للباطني بظواهر مثل: الكراهية والحب والخوف والجوع، وأما الخارجي فمثل: اللمس والشم والتذوق. المعرفة المستمدة من التجربة -كما في المواد الطبية على سبيل المثال- تنطوي حتمًا على الحواس كمصادر أساسية للإدراك[٧١]. وعلى الرغم من أن الحدس، الفئة الثانية، هو في حد ذاته حاسة فإنه نظري (علمي) في طبيعته، لا ينطوي على أي خبرة (عملية). ومن خلال الحدس نعرف على سبيل المثال العلاقة بين الأشكال المختلفة للقمر ومواقعها المقابلة للشمس[٧٢].

المعرفة الحسية، سواء الداخلية أو الخارجية، تحدث في العقل بالضرورة فقط[٧٣]. بعبارة أخرى، عندما نرى طائر العندليب أو نتذوق مادة مالحة فإن حقيقة أن العندليب موجود أو حقيقة وجوده أمام أعيننا وحقيقة أن المادة المعينة التي تذوقناها مالحة = هي أمور ضرورية بدهية. وبالمثل، فإن كل المفاهيم الفطرية تدرك عن طريق الحواس الباطنية أو الظاهرية، أي عن طريق البصر الذي يعني به ابن تيمية مجموع ملكات الإدراك الحسي[٧٤]. «إن آيات الله تدرك من خلال الإدراك الحسي دائمًا»[٧٥]. لكن يجب أن يكون واضحًا أن الإدراك الحسي المنخرط في هذا النوع من الفهم الخاص للعلاقة الضرورية بين الله وآياته هو إدراك يشمل كلًّا من ملكات الإدراك الحسي الظاهري والباطني. ذلك لأن مزيج هذين الاثنين فقط هو الذي يمكن أن ينتج عنه أعلى درجات الضرورة والمعرفة القطعية. يعترف ابن تيمية بثلاثة مستويات من الإدراك المندرجة تحت فئة اليقين. يتضمن المستوى الثاني في هذا التسلسل الهرمي إدراك الحس الظاهري، في حين يتضمن المستوى الثالث إدراك الحس الظاهري والنظر العقلي. أما المستوى الأول فيتضمن إدراك الحس الظاهري والباطني، مما يؤدي إلى أعلى درجة ممكنة من اليقين. لتوضيح هذه الدرجات المتباينة من مستويات المعرفة يضرب ابن تيمية مثالًا بإدراك وجود العسل. في المستوى الثالث من المعرفة، يصبح الشخص متأكدًا من وجود العسل من خلال ملاحظة بعض آثار تلك المادة، ومن سماعه لآخرين بوجود هذه المادة. في المستوى الثاني، نصبح متأكدين من وجود العسل بملاحظة كمية معينة منه. هذا المستوى من اليقين أعلى من المستوى السابق. ويبقى المستوى

(٧١) الفرقان، ٥٧.

(٧٢) نقد، ٢٠٢.

(٧٣) فرقان، ٥٧.

(٧٤) نقد،١٩٤: «أما نفس تصور المعاني ففطري يحصل بالحس الباطن والظاهر».

(٧٥) توحيد الربوبية، ٤٨.

الأول وهو الأكثر يقينًا: حيث لا نرى العسل فحسب ولكن نجرب حلاوته وملمسه من خلال تذوقه. هذا هو أعلى مستوى من المعرفة اليقينية التي يمكننا الوصول إليها فيما يتعلق بوجود العسل[٧٦].

وعلى المنوال نفسه، ينتمي الاعتقاد بالله إلى ذلك المستوى الأخير من المعرفة؛ ذلك لأنه من خلال الآيات يستشعر المرء وجود الله. بتحديد أكثر، إن هذا الوجود يُخبر بواسطة حاسة الذوق، وهو تصور قد يكون صوفي الدلالة[٧٧]. لكن استخدام كلمة الذوق هنا لا بد أن تؤخذ بالمعنى المجازي، وهو معنى مستعار من سياق أكثر دنيوية ليؤسس أعلى معدل لليقين فيما يتعلق بوجود العسل. بالضبط كما يصل المرء إلى أعلى درجات اليقين بخصوص وجود مادة أرضية، فإن المرء يمكنه أن يصل إلى الدرجة نفسها من معرفة وجود الله؛ لأن ما يبلغ في الإدراك الحسي إلى نطاق الذوق المجازي يسمح بإدراك الله بيقين تام[٧٨]. وفي حين لا تتلاءم حاسة الذوق -بالمعنى المجازي- مع التحليل المعتاد في سياق آيات الله، لكنها تفترض شهود الله في آياته، وأن مثل هذا الشهود يولد مشاعر الإيمان والاعتقاد التي لا يختبرها القلب فحسب، ولكن يستقبلها بقبول تام ولذة تامة. هذا الإيمان إذن هو موضوع الذوق الذي يتجلى في الخبرة الذاتية للأشياء المخلوقة في العالم بصفتها آيات لله[٧٩]. تبدو حجة ابن تيمية حتى الآن مفترضة أنه في حين يُعرف وجود الله من خلال الإدراك الحسي للآيات فإن ثمة علاقة ضرورية توجد بين هذه الآيات ووجود كائن متعالٍ. سواء تم التسليم بصدق القضية القائلة بتلك العلاقة الضرورية أم لا = لا يجب أن تؤثر على صحة الحجة من حيث الصورة. إذا تم التسليم بصدق القضية فإن صحة حجة ابن تيمية ستبدو لا غبار عليها. لكن ابن تيمية يذهب بحجته إلى مستوى آخر حيث يطغى مذهبه الكلامي على منطقه.

في الفقرات نفسها التي يؤكد فيها ابن تيمية على أن وجود الله معروف بالضرورة من خلال الإدراك الحسي لآياته = يدلي بملاحظة مفادها أن معرفة الله بوصفه خالق كل الكائنات الممكنة هو أمر فطري ذاتي لهذه الكائنات. البشر على سبيل المثال يعرفون أنهم قد خُلقوا، وبالتالي يفترضون أن هذا الخلق تم بواسطة الله، دون أن يكونوا واعين بحقيقة كونهم كائنات ممكنة. إن معرفة الإمكان، أي: أن كل الكائنات المخلوقة تستلزم خالقًا، هي ببساطة أمر مفترض في الفطرة ولا تحتاج إلى دليل (غير مفتقر إلى دليل)[٨٠]. كان من الممكن أن ينجو هذا التأكيد من الوقوع في التناقض لو كان هو التصريح الوحيد بخصوص هذا الشأن. لكن في مكان آخر يؤكد ابن تيمية بصريح العبارة أن الفطرة تدرك الله حتى بدون وجود الآيات؛ ذلك لأن

(٧٦) درجات، ١٤٦.

(٧٧) للمزيد حول المفهوم الصوفي للتذوق انظر: أحمد نگري، جامع العلوم، ١٣٦٢.

(٧٨) المرجع السابق، ١٤٨.

(٧٩) المرجع السابق، ١٤٨.

(٨٠) توحيد الربوبية، ٩٠-١٠٠.

معرفة وجود الله غريزية في الفطرة[٨١]. بل يذهب إلى أكثر من ذلك ليجادل بأن الفطرة يجب أولًا أن تعرف أن الله موجود بدون مساعدة من الآيات، لأنه بدون ذلك لن تعرف أن الآيات هي أفعال الله[٨٢].

على الرغم من أن هذه العبارات هي الوحيدة التي تم العثور عليها في كتابات ابن تيمية بهذا الخصوص، فإنها تشير إلى منعطف غير متوقع، إن لم تكن ضربةً قاتلةً لحجته. يبدو أن هناك طريقة مقنعة واحدة فقط لتفسير تلك العبارات التي تفسد بشكل أساسي حجة الآيات. هنا يبدو ابن تيمية معترفًا بالإشكال الموجود في العلاقة الضرورية المفترضة بين الله والآيات، ومن خلال تأكيده على أن الفطرة يجب أن تدرك الله بصورة سابقة على إدراكها للعلامات يبدو أنه كان يهدف من ذلك إلى مواجهة أي اعتراض محتمل على تلك العلاقة الضرورية. لكن من الواضح أن ابن تيمية بتحايله على الاعتراض على تلك العلاقة قد ورط نفسه في التناقض؛ حيث تبين أنه في حين تدرك الفطرةُ اللهَ من خلال الإدراك الحسي الضروري والمباشر للآيات = يقال عن ذلك الإدراك نفسه إنه مغروز في الفطرة بواسطة الله ذاته بدون واسطة الآيات. هذا التأكيد الأخير يدخل على حجة ابن تيمية عنصرًا قويًّا من المغالطة الدائرية.

(٨١) توحيد الألوهية،٤٨: «ثم الفطر تعرف الخالق بدون هذه الآيات فإنها قد فطرت على ذلك».

(٨٢) المرجع السابق، ٤٨-٤٤٩.

(٧)

الخلاصة: بعد رفض كل الطرق الاستدلالية بوصفها وسائل غير كافية لإثبات وجود الله، قدم ابن تيمية مفهوم الفطرة الذي ينتج في العقل المعرفة الضرورية بوجود إله شخصي. لكن هذا المفهوم مشكل للغاية، ويتلاءم مع تفسيرين محتملين. فمن ناحية، تمثل الفطرة معرفة الله المغروزة في الإنسان منذ الولادة، ومن ناحية أخرى، تمثل وسيطًا لمعرفة وجود الله من خلال الإدراك الحسي الضروري للآيات. على الاحتمال الأول، تكون حجة ابن تيمية واقعة في المغالطة الدائرية بشكل واضح؛ لأنها ستكون في الواقع مساوية للتأكد بأنه من خلال الفطرة، التي هي مخلوقة لله، نعرف أن الله موجود. وعلى الاحتمال الثاني، فيجب أن يُنظر للفطرة في سياق نظرية المعرفة عند ابن تيمية، التي تفترض أن الإدراك الحسي للآيات هو الوسيلة الوحيدة التي يمكن من خلاله معرفة وجود الله، الوسيلتان الأخريان: العقل والوحي، لا يمكن استعمالها لهذا الغرض. وعليه يبدو ابن تيمية وفقًا لهذا التفسير الثاني مؤلفًا لحجة صحيحة تستند إلى الميتافيزيقا التجريبية. ولكن إذا أخذنا عبارته القائلة بأن الفطرة تعرف وجود الله دون وجود وسيط الآيات فإن تناقضًا صارخًا يظهر في حجته. هذا بالإضافة إلى التناقض اللازم بين نظريته في المعرفة وتطبيقها -أو إساءة تطبيقها- على براهين وجود الله. هذه النتيجة المحصلة ستكون بالتأكيد مقنعة إذا عالجنا كتابات ابن تيمية ككل متزامن. لكن في

غياب الترتيب الزمني لأعماله فإن هذه المقاربة المتزامنة نفسها هي البديل الوحيد. مع ذلك، فإن الترتيب الزمني لأعمال ابن تيمية قد يكون ذا أهمية قصوى لتلافي التناقض الحاصل، خاصة إذا أمكن إثبات أن ميتافيزيقيا ابن تيمية التجريبية كانت تطورًا حدث لاحقًا على اعتقاده أن الإدراك الحسي للآيات من الممكن الاستغناء عنها في الوصول إلى معرفة وجود الله[٨٣].

العناوين المختصرة لكتب ابن تيمية

الأسماء والصفات في مجموع الفتاوى، مجلد رقم ٥.

أصول الفقه في مجموع الفتاوى، مجلد رقم ١٩.

التصوف في مجموع الفتاوى، مجلد رقم ١١.

تفصيل الإجمال فيما يجب للإله من صفات الكمال في مجموع الفتاوى، مجلد رقم ٥.

توحيد الألوهية في مجموع الفتاوى، مجلد رقم ٢.

توحيد الربوبية في مجموع الفتاوى، مجلد رقم ١.

جهد القريحة في تجريد النصيحة في مجموع الفتاوي، مجلد رقم ٩. ترجمه وائل حلاق بعنوان: ضد المناطقة اليونان (تحت النشر) (كقاعدة عامة، كلما تمت الإحالة لهذا المختصر ستتم الإشارة إلى الصفحات المقابلة في العمل غير المختصر: الرد)

درجات اليقين في مجموع الرسائل الكبرى، مجلد رقم ٢.

رد كتاب الرد على المنطقيين، تحقيق عبد الصمد كتبي (بومباي، ١٣٦٨ هـ).

فرقان الفرقان في مجموع الرسائل الكبرى، مجلد رقم ٢.

فطرة في الكلام على الفطرة (جمعه محمد بن أحمد المنبجي) في مجموع الرسائل الكبرى، مجلد رقم ٢.

كليات المنطق في ضبط كليات المنطق والخلل فيه في مجموع الفتاوى، مجلد رقم ٩.

مجموع الرسائل الكبرى، ٢ مجلد، (القاهرة، ١٣٤٩ هـ).

مجموع الرسائل والمسائل، ٥ مجلدات. (القاهرة. ١٣٤٩ هـ).

مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، تحقيق عبد الرحمن محمد بن القاسم، ٣٧ مجلد، (رباط، ١٩٦١)

مشيئة في المشيئة والحكمة والقضاء

(٨٣) تم تسليم نسخة مختصرة من هذه الورقة في نوفمبر ١٩٨٩ في الاجتماع السنوي الثالث والعشرين لجمعية دراسات الشرق الأوسط بتورنتو. أود أن أسجل شكري لأعضاء اللجنة المشاركين: البروفيسور تشارلز بترووث وبول ووكر على ملاحظاتهم القيمة على نسخة سابقة من هذا المقال.

والقدر والتعليل، في مجموع الرسائل والمسائل، مجلد رقم ٥.

مفصل الاعتقاد في مجموع الفتاوى، مجلد رقم ٤.

موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، تحقيق محمد عبد الحميد ومحمد الفقي. ٢ مجلد. (القاهرة، ١٩٥١).

نقد المنطق. تحقيق محمد حامد الفقي. (القاهرة، ١٩٥١).

البيبليوغرافيا:

أ- العربية:

ابن سينا، أبو علي (١٩٨٥)، النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعة والإلهية، تحقيق ماجد فخري، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

– (١٣٧١\١٩٥١)، الشفا: منطق، ١. مدخل، تحقيق الأب قنواتي، مكتبة الأميرية، القاهرة.

ابن قيم الجوزية (١٩٧٨)، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، بيروت.

ابن منذر، جمال الدين محمد (١٩٧٢)، لسان العرب، ١٥ مجلد، دار الصدر، بيروت.

أحمد نگري، عبد النبي بن عبد الرسول، (١٣٢٩-١٣٣١\١٩١١-١٩١٢) جامع العلوم الملقب بدستور العلماء، ٤ مجلد، مكتبة دائرة المعارف، حيدرأباد.

البغدادي، عبد القاهر (١٩٢٨)، أصول الدين، دار الفنون، إسطنبول

الطوسي، نصير الدين (١٩٦٠)، شرح الإشارات، تحقيق سليمان دنيا، ٣ مجلد، دار المعارف، القاهرة.

الغزالي، أبو حامد (١٩٦١) مقاصد الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة

– (١٩٤٧) تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.

– (١٩٦١) معيار العلم في فن المنطق، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة.

لوكري، أبو العباس فضل بن محمد (١٩٨٦) بيان الحق بضمان الصدق: منطق، ١. مدخل، تحقيق إبراهيم ديباجي، مؤسسة أمير كبير، طهران.

هروي، أحمد بن يحيى (١٣٢٢\١٩٠٤)، الدر النضيد، القاهرة.

ب- الأجنبية:

Aristotle (1928; repr., 1955), Analytica Posteriora, trans. G. R. G. Mure, Oxford University Press, Oxford.

Davidson, A. (1987), Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy, Oxford University Press, New York/Oxford.

Islam: Past Influence and Present Challenge, Edinburgh University Press, Edinburgh.

Rahman, F. (1958), "Essence and Existence in Avicenna." in R. Hunt, et al., eds., Mediaeval and Renaissance Studies, vol. 4, Warburg Institute, London.

Tahanawi, M. b. M. (1862), Kashshaf lstilahdt al-Funun, ed. A. Sprenger, 2 vols., W. N. Lees' Press, Calacutta.

Wensinck, A. J. (1932), The Muslim Creed, Cambridge University Press, Cambridge.

Encyclopaedia Iranica (-1982), Routledge & Kegan Paul, London.

Hallaq, W. B. (1990), "On Inductive Corroboration, Probability and Certainty in Sunni Legal Thought," in N. L. Heer, ed., Islamic Law and Jurisprudence: Studies in Honor of Farhat J. Ziadeh, University of Washington Press, Seattle.

Heer, N. L (1988), "Ibn Taymiyyah's Empiricism" in F. Kazemi & R. D. MeChesney, eds., A Way Prepared: Essays on Islamic Culture in Honor of Richard Bayly Winder, New York University Press, New York.

- (1979), "Al-Jami's Treatise on Existence," in P. Morewedge, ed., Islamic Philosophical Theology, State University of New York Press, Albany.

Kaufmann, W. (1958), Critique of Religion and Philosophy, Princeton University Press, Princceton.

Laoust, H. (1939), Essai sur les doctrines socilaes et politiqures de Taki-D-Din Abmad B. Taimiya, Imprimerie de l'institut francais d'archeologie orientate, Le Caire.

Marmura, M. E. (1979), "Avicenna's Chapter on Universals in the Isagoge of his Shifa'", in Alford T. Welch and Pierre Cachia, eds.,

ترجمات | Translations

تطبيق أحكام الشريعة في أوروبا
(النطاق والحدود)

APPLICATION OF SHARI'A RULES IN EUROPE-. SCOPE AND LIMITS.

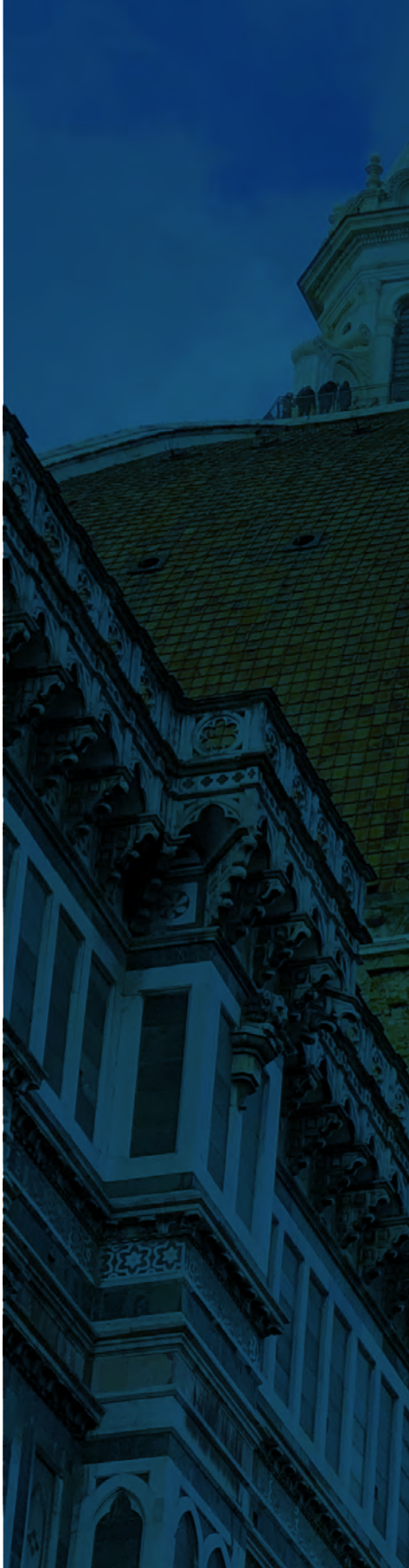
مقال لـ ماتياس روهه | By Mathias Rohe [١]
ترجمة: محمد الريوش | Mohammed Eriouiche [٢]

(١) ماتياس روهه MATHIAS ROHE (ولد في ١٢ من أكتوبر ١٩٥٩ في شتوتجارت) باحث ألماني مهتم بالقانون والشريعة الإسلامية. يشغل منصب رئيس القانون المدني والقانون الدولي الخاص والقانون المقارن في جامعة فريدريش-ألكسندر-جامعة إرلانجن-نورنبرغ.

(٢) باحث في علوم الشريعة الإسلامية. دكتوراه من جامعة القرويين/مؤسسة دار الحديث الحسنية
إيميل: eriouiche@gmail.com

المقدمة

يرجع وجود المسلمين في أوروبا إلى العصور الوسطى، ومع ذلك فالوجود المستقر لمجموعات كبيرة من المسلمين -الآن يقدر عددها الإجمالي بـ١٠-١٥ مليونًا- يعدُّ ظاهرة جديدة نسبيًّا في غرب أوروبا ووسطها وشمالها. لقد اختار ملايين المسلمين الإقامة في كثير من البلدان الأوروبية التي لا يعد الإسلام دينًا لها، وهذا يمثل وضعًا جديدًا للمسلمين، وكذلك بالنسبة للبلدان التي يعيشون فيها والمجتمعات التي هم جزء منها[٣]. ومن المعلوم أن معظم هؤلاء المسلمين قد ولدوا ونشأوا في أوروبا، أو -على الأقل- يعتزمون الاستقرار فيها بشكل دائم، فتلاشت أفكارهم السابقة عن الإقامة المؤقتة للعمل أو للدراسة، وبالتالي فقد انتهت أيام الحلول المؤقتة فيما يتعلق تنظيم الحياة الفردية والاجتماعية. لذلك يحاول عدد من المسلمين تدريجيًّا تحديد هويتهم ووضعهم في المجتمعات الأوروبية، وفي الوقت



(٣) راجع:
Mathias Rohe, Der Islam–Alltagskonflikte und Lösungen. Rechtliche Perspektiven, Freiburg/Br., 2nd ed. 2001, p. 91;
وللاطلاع على رؤى حديثة، انظر أيضًا:
Philip Lewis, Islamic Britain, London a.o., 1994, especially p. 52.

نفسه أصبح على الأحكام القانونية الأوروبية أن تتعامل مع هذه الهوية الدينية الجديدة بأبعادها المختلفة.

وعندما يتعلق الأمر بوضع المسلمين في أوروبا، يتعين علينا أولًا أن نضع في الاعتبار أن التحديات التي تواجه المسلمين في حياتهم بأوروبا لا تتعلق بمعتقداتهم ولا بشؤونهم الدينية في المقام الأول، وإنما تتعلق بقضايا مثل عدم معرفتهم باللغة السائدة، ومحدودية فرصهم في تحصيل مستوى عالٍ من التعليم، وارتفاع معدلات البطالة بينهم نسبيًّا. إضافةً إلى ذلك علينا ألا نفترض إجماع المسلمين (وكذلك غير المسلمين) على رأي واحد؛ فالجماعات المسلمة في داخلها تتميز بالتعددية والصراع، وليس ذلك وليد الدين بالضرورة. وفي أوروبا تفتقر المجتمعات المسلمة -بشدة- إلى الوحدة فيما بينها؛ فلا تزال هناك مساجد «تركية» أو «عربية» أو «بوسنوية» يصلي فيها عادةً من يحمل خلفية عرقية معينة.

ولا يزال العديد من المسلمين في أوروبا يسعون إلى البحث عن حلول عملية لتنظيم حياتهم وفقًا لمقتضيات القانون الأوروبي والأحكام الدينية الإسلامية. وقد حاول المسلمون أيضًا في السنوات القليلة الماضية صياغة بيانات نظرية لتوضيح موقفهم من الاختلاف المحتمل بين القواعد القانونية والدينية، وإيجاد حلول مناسبة لهذا النوع من الاختلاف[٤]. كذلك يوجد بين المسلمين من لا يهتم بممارسة الشعائر الدينية في الوقت الذي لا ينكر فيه هويته الإسلامية، ومنهم من يميل إلى الصوفية ويعتبر أحكام الفقه «سطحية» ولا تستحق اهتمامًا كبيرًا.

ومع ذلك يتزايد عدد المسلمين الذين يحرصون على التأكيد القاطع على كونهم مسلمين أوروبيين، والسؤال الحاسم بالنسبة لهم هو تحديد الهوية الإسلامية، بما في ذلك التطبيق العملي للأحكام الإسلامية التي تشكل جزءًا من الشرع في إطار الأحكام القانونية الأوروبية والاحتياجات المجتمعية.

ما الشريعة؟

وفقًا للمعنى الحرفي، وكذلك وفقًا للآية ١٨ من سورة الجاثية؛ تعني الشريعة «الطريق المُعَبَّد، المحدد من قِبَلِ الإله» [٥]. أما من الناحية الاصطلاحية فهناك تعريفان سائدان مختلفان بشكل ملحوظ، وغالبًا ما يؤدي ذلك إلى سوء الفهم أثناء المناقشات العامة. يشير الشرع بمعناه الواسع إلى

(٤) للاطلاع على دراسات متميزة حول التطورات الحالية، راجع:
Wasif Shadid and Sjoerd van Koningsveld, "Religious Authorities of Muslims in the West: Their Views on Political Participation", in id. (eds.), Intercultural Relations and Religious Authorities: Muslims in the European Union, Leuven a.o. 2003, p. 149,
وكذلك:
Jacques Waardenburg, Muslims and Others: Relations in Context, Berlin a.o. 2003, pp. 241, 308 and 336.

(٥) راجع:
M.B. Hooker, "Sharī'a", EI2, IX, pp. 321-28, under 1.1.

أي نوع من القواعد الدينية والفقهية التي ينص عليها الإسلام، ويشمل ذلك القواعد المتعلقة بالصلاة والزكاة، وكذلك التي تنظم العقود وفقه الأسرة أو قانون العقوبات. لكن غير المسلمين في أوروبا في معظمهم، وكذلك العديد من المسلمين خاصة من أصل تركي، يفهمون لفظ الشرع بمعنى أضيق إذ يحدّون دلالته في الأحكام الفقهية التي تنظم الأحوال الشخصية والأسرة والميراث والعقوبات البدنية. وفي حين أن الالتزام بالأحكام المتعلقة بالصلاة والصيام وما إلى ذلك لا يسبب عادة أي مشكلات، إلا أن تطبيقها قد يؤدي إلى اختلافات خطيرة، ويرجع ذلك إلى أن التمييز الفقهي بين الجنسين أو بين الأديان لا يزال موجودًا في الصياغة والتفسير التقليديين للأحكام الفقهية[٦]، وهو ما يتناقض بوضوح مع أحكام حقوق الإنسان في الدساتير الأوروبية، ومع الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان ECHR. وينطبق الشيء نفسه على الأشكال الوحشية للعقاب البدني التي لا تزال تمارس في عدد من الدول الإسلامية[٧]. وهناك خوف واسع النطاق من أن وجود المسلمين في أوروبا قد يؤدي على المدى الطويل إلى إعادة تصدير[٨] مثل هذا النوع من الأحكام. لذلك يجب من البداية توضيح نقطتين عامتين: أولًا أن المبادئ الأساسية للديموقراطية، وسيادة القانون وحماية حقوق الإنسان، لا تخضع إلى أي مشرع قد ينوي تقليصها أو إلغاءها (راجع على سبيل المثال المادة ٧٩، الباب ٣، من الدستور الألماني)، وثانيًا أن الغالبية العظمى من المسلمين في أوروبا لا يرفضون هذه المبادئ بل يؤيدونها. ومن المؤسف أن هناك عددًا من المتطرفين الذين يعارضون الأنظمة الدستورية الأوروبية بشكل علني، وقد يعبرون عن معارضتهم باستخدام العنف، وهؤلاء بالطبع يجب أن يخضعوا لجميع الإجراءات الأمنية التي تمنحها قوانين الأمن الدستورية. ومع ذلك يوجد عدد كبير من أحكام المشاركة التي لا تتعارض مع القوانين الأوروبية، وبالتالي يمكن الوفاء بها وفقًا للضمانات الدستورية للحرية الدينية أو في إطار القوانين الحالية. يجب علينا دائمًا أن نضع في الاعتبار أن القانون الحاكم للأرض هو وحده الذي يقرر ما إذا كانت هذه الرؤى قابلة للتطبيق في أوروبا وإلى أي مدى. هذا نوع من الأحكام المرجعية (meta-rule) التي تحكم تطبيق الأحكام «الأجنبية» في جميع أنحاء العالم بل في كل نظام قانوني على الإطلاق.

(٦) في العديد من البلدان الإسلامية، تم الإعلان عن إصلاحات قانونية -وأخرى في الطريق- تهدف إلى تحسين الوضع القانوني للمرأة ولغير المسلمين. إلا أنه يبقى المشرع التركي هو الوحيد الذي ألغى مثل هذه الأحكام التمييزية بشكل كامل تقريبا. راجع:
Christian Rumpf, Einführung in das türkische Recht, München 2004, p. 128.

(٧) انظر:
Adel El Baradie, Gottes-Recht und Menschen-Recht, Baden-Baden 1983; Olaf Köndgen, Das islamisierte Strafrecht des Sudan, Hamburg 1992.

(٨) تجدر الإشارة إلى أن النوع نفسه من الأحكام كان جزءًا من القواعد القانونية الأوروبية لعدة قرون، وخاصة تلك التي تميز بين الجنسين.

مستويات تطبيق أحكام الشريعة

فيما يتعلق بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية في أوروبا، علينا التمييز بين القضايا الدينية والقضايا القانونية، ويتم تنظيم القضايا الدينية من خلال الأحكام الدستورية الأوروبية والوطنية التي تكفل الحرية الدينية. وهناك شريعة أوروبية تتطور في مجال الأحكام الدينية بشكل رئيس فيما يتعلق بالعبادات (العلاقة بين الله والبشر) والجوانب غير القانونية للمعاملات (فيما يتعلق بالعلاقات بين البشر).[٩]

١. الأحكام الدينية

يختلف تطبيق الأحكام الدينية اختلافًا جوهريًّا عن تطبيق المعايير الفقهية، ويرجع ذلك إلى أن الحرية الدينية في معظم الدول الأوروبية قد بلغت مداها، حيث تضمن الدساتير الأوروبية -مثل المادة ٩ من الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان- عدم حرمان الناس من حقوقهم الأساسية في الالتزام بأحكام دينهم، ومِن ثَمَّ لا تمنع الدولة أي مسلم من الالتزام بـ «أركان الإسلام الخمسة» على سبيل المثال، ويمكن لأي شخص استشارة المسلمين أو المؤسسات الإسلامية الشهيرة للحصول على فتوى في المسائل الدينية[١٠]، مما يفتح للمرء مساحة واسعة لممارسة نشاطه الديني بشكل خاص وكذلك في الأماكن العامة.

تشمل الحرية الدينية بهذا المعنى جميع الديانات على تنوعها، وليس فقط ديانات أغلبية السكان. وعلاوة على ذلك، ووفقًا لهذه الأحكام، لا يقتصر الدين على المجال الخاص بل إن التعبير عنه في المجال العام مكفول كذلك. ومع ذلك فهناك بعض الاختلافات في التطبيق في العديد من الدول الأوروبية، ويرجع ذلك إلى قناعات متباينة فيما يتعلق بمدى المسافة بين أنشطة الدولة والأديان. ففي فرنسا وسويسرا على سبيل المثال هناك فصل صارم بين الدولة والدين، لذلك لا يُسمح للضباط أو حتى للتلاميذ في فرنسا وفقًا للتشريعات الحديثة بإظهار الشعارات الدينية في أوقات عملهم وفي المدارس.

أما ألمانيا فالوضع فيها مختلف بعض الشيء، فالنص الأكثر أهمية لتنظيم الشؤون الدينية هو المادة ٤، القسمان ١ و٢ من الدستور الألماني[١١]، ولا تقتصر هذه المادة -بالإضافة إلى

(٩) انظر:
Mathias Rohe, "The Formation of a European Shari'a", in Jamal Malik (ed.), Muslims in Europe: From the Margin to the Centre, Münster, 2004, p. 161;
للاطلاع على دراسات متميزة حول التطورات الحالية، انظر:
Wasif Shadid and Sjoerd van Koningsveld, "Religious Authorities of Muslims in the West: Their Views on Political Participation", in id. (eds.), Intercultural Relations and Religious Authorities: Muslims in the European Union, Leuven a.e. 2003, p. 149,
وكذلك:
Jacques Waardenburg, Muslims and Others: Relations in Context, Berlin a.o. 2003, pp. 241, 308 and 336.

(١٠) لمثال على ذلك، انظر:
Rohe, "Formation", (n. 7), p. 173.

(١١) الصياغة هي كما يلي:
المادة ٤ [حرية العقيدة والضمير]
(١) لا تُنتهك حرية العقيدة وحرية الضمير، ولا حرية اعتناق أي عقيدة دينية أو فلسفية.
(٢) تُكفل الممارسة الآمنة للشعائر الدينية.

المادة ٩ من الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان التي هي أقل تأثيرا في منح الحقوق- على القناعات الدينية الفردية، وإنما تضمن أيضًا التعبير الجماعي عن المعتقد، وتُلزِمُ الدولة بالحرص على عدم تقييد هذا الحق دون مبرر. وبالطبع هناك حدود قانونية لهذه الحقوق بما في ذلك الحقوق الدينية؛ فلا يُسمح لأحد -مثلا- بتهديد الآخرين لأسباب دينية. وعلاوة على ذلك، تنص المادة ٣ من الفصل ٣ من الدستور الألماني على أنه لا يجوز تفضيل أو استهجان أي شخص على أساس المعتقد أو الدين.

وتثبت هذه الأحكام القانونية أن الأحكام القانونية العلمانية في أوروبا لا ترفض الدين وليست لا دينية على الإطلاق كما هو مزعوم بالخطأ[١٢]، وعلى العكس من ذلك فهي تفتح مجالًا واسعًا للاعتقاد والممارسة الدينية، ويجب على الدولة تحييد نفسها والامتناع عن التدخل في الشؤون الدينية. وتعتبر المساواة بين الأديان أهم ما يترتب على هذه العلمانية القانونية، بما في ذلك الحرية في عدم اعتناق أي ديانة أو الحرية في تغيير الديانة[١٣]. وهذا الحياد وفقا للقناعة العامة في أوروبا يعد شرطًا أساسيا للحرية الدينية الحقيقية، ولا يمكن الاستغناء عنه، من هنا يطلق أحد مشاهير المسلمين الفرنسيين على ذلك اسم «الحياد الإيجابي» (أي تجاه الأديان)[١٤].

ويعد الذبح الحلال مثالًا عمليًّا على نطاق وحدود الحرية الدينية في ألمانيا فيما يتعلق بالممارسة الدينية للمسلمين، إذ يُسمح بالذبح الحلال في معظم دول الاتحاد الأوروبي (باستثناء السويد) منذ وقت طويل[١٥]. في ألمانيا، كان هذا مختلفًا فيه إلى وقت قريب، عندما أصدرت المحكمة الدستورية الاتحادية في ١٥ من يناير ٢٠٠٢[١٦] قرارًا غير مسبوق بأن حرية الدين تشمل حق المسلمين في ذبح الحيوانات وفقًا لأحكامهم شريعتهم ومنها ذبح الحيوان دون تدويخه، وهو أمر محظور عمومًا بموجب قانون حماية الحيوان. ووفقًا للمادة (٤a) من هذا القانون، يجوز للمجتمع الديني التقدم بطلب للحصول على ترخيص لإجراء الذبح وفقًا لهذه الأحكام الضرورية. وتجدر الإشارة هنا إلى أن المجتمع اليهودي كان لديه رخصة للذبح دون تخدير الحيوان وفقًا لدينهم، وذلك قبل سيطرة الحكومة النازية في عام ١٩٣٣، ثم بعد هزيمة النازيين في عام ١٩٤٥. وفيما يتعلق بالمسلمين كانت هناك مشكلتان يجب حلهما؛ أولاهما أن بعض المحاكم لم تعتبر أن المسلمين المتقدمين لها يشكلون مجتمعا دينية بالمعنى القانوني، إذ تبنت هذه المحاكم

(١٢) انظر:
Heiner Bielefeldt, Muslime im säkularen Rechtsstaat, Bielefeld 2003, p. 60 for critical Muslim voices.

(١٣) حول العلاقة الجوهرية بين الحرية الدينية التامة والعلمانية، انظر:
Bielefeldt, n. 10, pp. 15.

(14) Soheib Bencheikh, Marianne et le Prophète–L'Islam dans la France laïque, Paris 1998, p. 57.

(١٥) انظر:
Potz/Schinkele, Schächten, Religionsfreiheit und Tierschutz , Freistadt 2001, p. 129.

(16) BVerfG NJW 2002, p. 663.

مفهومًا -خاطئًا من الناحية القانونية- يفترض أن المجتمع الديني يجب أن يشبه بنية الكنائس المسيحية، وبالتالي قد يُمنع المسلمون، والذين لم يعتادوا تاريخيًّا على تكوين بنى مماثلة، من ممارسة حقوق دينية واضحة لمثل هذه الأسباب السطحية. وبناء عليه فقد قررت المحكمة الدستورية أن أي مجموعة من الأشخاص، لها معتقدات مشتركة، ومنظمة في أشكال أيا كانت، يمكنها أن تفي بمقتضيات القانون في هذا الصدد.

أما المشكلة الثانية فتتمثل في تساؤل أثير حول ما إذا كان هناك بالفعل أحكام في الإسلام توجب ذبح الحيوان دون تخدير مسبق، ذلك أن مفتي مصر -وغيره- قد أصدر فتوى في ثمانينيات القرن العشرين[IV] تجيز للمسلمين طرق الذبح الشائعة في أوروبا، وهكذا نُفيت عن أحكام الذبح قطعيتها[١٨]. لكن هذا الرأي لم يكن متوافقًا مع مقتضيات حياد الدولة في علاقتها بالأديان؛ إذ لا يحق للدولة والمحاكم أن تقرر بشأن العديد من الاختلافات الدينية وما يعد منها «صحيحًا» ومن ثم ملزمًا، فهذا القرار ذلك كله متروك لمعتنقي الديانات أنفسهم. وقد أشارت المحكمة الدستورية إلى أنه من أجل الحصول على الترخيص المطلوب سيكون كافيًا بيان ما إذا كان لطريقة الذبح المطلوبة أسس دينية معقولة. وفي رأيي، كانت هذه هي النقطة الأهم في الحكم مع آثار بعيدة المدى على وضع المسلمين في ألمانيا ككل. وهكذا ظهر ولأول مرة كيف أن المسلمين في ألمانيا هم وحدهم الذين يقررون عقيدتهم واحتياجاتهم.

ولم يغفل هذا القرار استهداف القانون حماية الحيوانات إلى أقصى حد ممكن؛ فالذين تُعرف كفاءتهم في ذبح الحيوان بطريقة لائقة، كالجزارين مثلا، هم فقط من يمكنهم الحصول على ترخيص للقيام بذلك. وبعد ذلك قامت منظمتان اتحاديتان للمسلمين في ألمانيا بإنشاء لجنة مشتركة لإعداد ورقة حول التفاصيل والتعاون مع الهيئات الإدارية ذات الصلة.

من دواعي أسفي الشخصي أن هناك نقاشًا مستمرًا وعاطفيًّا في بعض الأحيان حول هذا الحكم[١٩]. تعتبر حماية الحيوانات الصغيرة -وهي قضية مهمة للغاية بالنسبة لمجموعات واسعة من المواطنين- تكريسًا لـ «الممارسات الدينية في العصور الوسطى». لم يكن مفيدًا حتى أن المحكمة الدستورية نفسها أشارت إلى عدم وجود أدلة على وجود ألم أكبر للحيوانات من خلال ذبح الخبير دون تخدير بالمقارنة مع أساليب الذبح الحالية،

(IV) تصريحات مفتي مصر ورئيس جامعة الأزهر بتاريخ ١٩٨٢/٢/٢٥، ورابطة العالم الإسلامي بجدة عام ١٩٨٩، بالإضافة إلى هيئات أخرى؛ راجع أيضًا:
OVG Hamburg NVwZ 1994, pp. 592, 595 s.

(١٨) راجع: BVerwG, BVerwGE 99, p. 1؛ انظر أيضًا: BVerwG NJW 2001, p. 1225.

(١٩) راجع:
"Lyrik für Wähler"—Tierschutz, Grundgesetz und die Union, Frankfurter Allgemeine Zeitung (FAZ) 27.03.2002, p. 6.

وليس التحدث عن طرق النقل القاسية حقًا حيوانات للذبح في جميع أنحاء أوروبا. في غضون ذلك، قررت محكمة الاستئناف في القضايا الإدارية لولاية هيسن Hessen أن الجزار المسلم قد يتقدم بنجاح بطلب للحصول على تصريح لذبح الحيوانات في الأعياد الإسلامية في أوقات يُحظر فيها استخدام هذه الكلمة بشكل عام[٢٠]. تجدر الإشارة أيضًا إلى أن هناك نقاشًا مثيرًا للاهتمام حول الحاجة إلى الذبح دون إذهال بين المسلمين[٢١].

وهناك مثال عملي آخر يتعلق بالموظفات المسلمات المحجَّبات، إذ يحدث أن أرباب الأعمال يقصون المحجبات عن الوظائف التي تتطلب التعامل المباشر مع الجمهور (في المتاجر والمكاتب وما إلى ذلك). وقد شهدت ولاية هيسن مؤخرًا حادثة من هذا النوع، إذ تلقت موظفة مسلمة تعمل في متجر متعدد الأقسام في الريف إشعارًا بإنهاء عقدها بسبب رفضها للعمل، وكانت هناك قاعدة متفق عليها داخل الشركة مفادها أنه على الجميع ارتداء ملابس «لائقة» لا تسيئ إلى العملاء، وقد صرح صاحب العمل أنه هو نفسه لا يهتم بمسألة الحجاب، ولكن بعض الدلائل تشير إلى أن العملاء المحافظين بشكل رئيسي لن يقبلوا التعامل مع كاتبة محجبة، وبالطبع سوف يتحولون إلى شركات منافسة، وقد رفضت المحكمة العمالية بولاية هيسن استئناف الموظف ضد الإشعار للأسباب نفسها[٢٢].

تسبب هذا القرار في حالة من الغضب الشديد بين المسلمين، وهو غضب مفهوم إلى حد ما. لكن يجب أن يؤخذ في الاعتبار في مثل هذه الحالات أن الدولة وحدها هي التي يجب أن تمنح الحرية الدينية وفقًا للدستور، ومع ذلك ففي مجال القانون الخاص تمارس الحقوق الدستورية تأثيرًا «غير مباشر» على أحكام القانون، وهذا يعني أنه يجب أخذها في الاعتبار دون أن يتم تنفيذها بطريقة مباشرة وبعيدة المدى كما هو الحال في النزاعات بين الأفراد والدولة. وفي هذه القضايا الخاصة يوجد حقان دستوريان متعارضان: حرية الدين لصالح الموظف، والحرية الشخصية التي تسمح ببدء العلاقات التعاقدية وإنهائها وفقًا للمصالح الشخصية.

ومع ذلك فقد قبلت محكمة العمل الاتحادية أخيرًا ادعاء المستأنف[٢٣]، وشددت على الأهمية الكبرى للحرية الدينية التي لا يمكن إلغاؤها لمجرد افتراض خسائر اقتصادية محتملة قد تلحق بصاحب العمل. وحتى في حالة وجود خسائر فعلية يتعين على صاحب العمل قبل إنهاء العقد أن يدرس إمكانية نقل الموظف إلى موقع آخر أقل حساسية، وقد أكدت المحكمة الدستورية الاتحادية على هذا الحكم[٢٤].

(20) VGH Kassel 30.01.2004, NVwZ 2004, p. 890; p. 893.

(٢١) انظر: Rohe, n. 1, p. 187.

(22) LAG Hessen 21.06.2001, NJW 2001, p. 3650.

(23) BAG NJW 2003, p. 1685.

(24) BVerfG NJW 2003, p. 2815.

وفي تحرك للتشريعات المناهضة للتمييز، أصدر الاتحاد الأوروبي توجيهًا بشأن قانون العمل يحظر ممارسة التمييز على أساس الدين[٢٥]، ويؤيد المسلمون في ألمانيا هذا التوجيه بقوة، لكن لا ينبغي للمرء أن يكون متفائلًا للغاية بشأن نتائجه المحتملة؛ فأرباب العمل الذين يواصلون رفض توظيف النساء المحجبات سيجدون بالتأكيد طرقًا لعدم توظيفهن أو إنهاء عقودهن لأسباب أخرى «مقبولة» قانونيًا. كذلك يمكن لآخرين أن يترددوا في قبول أي طلب توظيف للنساء المسلمات، محجبات أو غير محجبات، لتجنب أي نوع من المشكلات في المستقبل. وربما لا يمكن إيجاد حل لهذه المشكلة قانونيًا. وستستمر هذه المشكلة ما دام أن الحجاب يُنظر إليه من قبل أجزاء كبيرة من المجتمع، بما في ذلك العديد من المسلمين، بوصفه أداة لقمع المرأة وللأصولية الدينية التي تتعارض مع القيم الديمقراطية والإنسانية للنظام القانوني.

وللدين آثاره حتى على قانون الضمان الاجتماعي. وقد قررت المحاكم أنه في حالة الاحتياج المالي يتعين على صناديق الضمان الاجتماعي دفع تكاليف الختان[٢٦] أو تغسيل المسلم المتوفى[٢٧] أو دفنه في مقبرة إسلامية في بلده الأصل، بما في ذلك تكاليف النقل، إن لم تكن هناك مقبرة إسلامية متاحة في ألمانيا(٢٨). ومن ناحية أخرى، رفضت المحكمة الإدارية في ماينتس Mainz طلب امرأة مسلمة ترتدي نقابًا للحصول على المساعدة العامة، وكان سبب الرفض أن هذا النمط الخاص من الملابس سوف يمنعها من العثور على عمل، وأنها لم تقدم أي تفسير لضرورة ارتدائه[٢٩].

علاوةً على ذلك، يقر قانون الضمان الاجتماعي الألماني بالصلاحية القانونية لتعدد الزوجات، لكن شريطة أن تكون عقود الزواج سليمة بموجب القانون المتعلق بصياغتها[٣٠]، وسبب هذه المعالجة هو أن الزوجة الثانية أو الزوجات الأخريات اللائي قد يعشن في هذا الوضع لفترة طويلة؛ ربما يقع عليهن ضرر في حقوقهن الزوجية كالنفقة وما إلى ذلك. وفي هذا الصدد تتضمن المادة ٣٤، القسم ٢، القانون الاجتماعي الأول SGB I ، أحكامًا متعلقة بأنظمة الضمان الاجتماعي، إذ تنظم المادة تقسيم المعاش بين الأرامل اللائي عشن في ظل تعدد الزوجات، وتحديد نصيب الفرد

(25) Council Directive 2000/78/EC of 27 November 2000 establishing a general framework for equal treatment in employment and occupation, OJ L 303, 2.12.2000, p. 16. Cf. Mathias Rohe, "Schutz vor Diskriminierung aus religiösen Gründen im Europäischen Arbeitsrecht Segen oder Fluch?" in: Krause/Veelken/Vieweg (Eds.), Recht der Wirtschaft und der Arbeit in Europa, Gedächtnisschrift für Wolfgang Blomeyer, Berlin 2004, p. 217.

(26) OVG Lüneburg FEVS 44, p. 465.

(27) VG Berlin NVwZ 1994, p. 617.

(٢٨) انظر: OVG Hamburg NJW 1992, p. 3118, 3119.

(29) VG Mainz 26.02.2003 (Az. 1 L 98/03.MZ)–not yet published.

(٣٠) انظر:

LG Frankfurt a.M. FamRZ 1976, p. 217; LG Osnabrück NJW-RR 1998, p. 582; AG Bremen StAZ 1991, pp. 232f; Staatsanwaltschaft bei dem LG München I IPRspr. 1996 No. 62; VGH Kassel NVwZ-RR 1999, p. 274, 275.

منهن[٣١]. ومن ناحية أخرى، فإن الزواج الثاني الذي يكون صحيحًا وفقًا لقانون بلد المنشأ للزوجين يجب اعتباره زواجًا جديدًا بعد وفاة الزوجة؛ لذلك لا يحق للزوج الحي الذي تزوج ثانية أن يحصل على معاش الأرمل وفقًا للمادة ٤٦ من القانون الاجتماعي السادس[٣٢]. ومع ذلك، يميز القانون الألماني بين الجوانب الخاصة في الزواج والجوانب العامة غالبًا، خاصة تلك المتعلقة بقانون الهجرة، وهذا القانون في نطاق تطبيق أحكامه لا يمنح الامتيازات الزوجية إلا للزوجة الأولى؛ على سبيل المثال فيما يتعلق بتصاريح الإقامة[٣٣].

وحتى في مجال قانون العقوبات قد لا تراعى الجوانب الدينية إلا في مساحة محدودة للغاية، وأكبر مثال على هذا هو ختان الذكور الذي يقوم به المسلمون واليهود، فوفقًا للقانون الألماني يمثل الختان ضررًا جسديًّا لكنه مبرر بدوافعه الدينية[٣٤]، وبالطبع هناك حدود صارم لمثل هذا التبرير، إذ يقتصر على حالات التدخل البسيطة مع الحفاظ على سلامة الجسد. وهكذا لا يمكن بحال تبرير الإضرار الكبير بالجسد؛ مثل التشويه الوحشي الذي تتعرض له الإناث، ويجب معاقبته بشدة[٣٥].

وبشكل عام، لا يمكن ممارسة الحق الأساسي في الحرية الدينية دون قيود، لا سيما عندما يكون للممارسة الدينية تأثير على البيئة الاجتماعية. وعلى سبيل المثال، لا تبرر حرية العقيدة التلقين الديني للتلاميذ[٣٦]، كما أن دفاع المرء عن مقدساته أمام الإساءة لها (على سبيل المثال المنصوص عليها في المادة ١٦٦ من القانون الجنائي الألماني) لا يخول له تنفيذ القانون بيده، كذلك يجب احترام حياد الدولة تجاه جميع الأديان، والمقام هنا لا يتسع لمناقشة هذه المسألة، لكن تجدر الإشارة إلى أن موظفًا مسلمًا مرموقًا في ألمانيا قد صرح بأن ألمانيا أكثر إسلامًا من السعودية[٣٧]. وخلاصة القول هي أن القانون الأوروبي ثابت وغير قابل للتغيير في مبادئه القائمة على الديمقراطية وحقوق الإنسان، لكنه في الوقت نفسه، وعلى الأسس نفسها، يترك للمسلمين مساحة واسعة لممارسة حريتهم الدينية.

---

(٣١) يختلف الحل الإنجليزي اختلافًا جوهريًّا عن الحل الألماني، فأي من الأرامل غير مقبول قانونيًّا، على سبيل المثال انظر:
Court of Appeal in Bibi v. Chief Adju-dication Officer [1998] 1 FLR 375.

(32) Hessisches LSG 29.06.2004 (L 2 RA 429/03), not yet published.

(٣٣) انظر: OVG Koblenz 12.03.2004 (10 A 11717/03)، لم ينشر بعد.

(٣٤) للمزيد من الإشارات، انظر: Rohe, n. 1, p. 208.

(٣٥) انظر: Rohe, n. 1, p. 208.

(٣٦) انظر:
Verwaltungsgericht Stade, Informationsbrief Ausländerrecht 1983, p. 117
(الترويج للعنف في مدرسة قرآن)

(37) Ibrahim Cavdar, former general secretary of the VIKZ, "Allah ist schulreif", Die Zeit No. 31 23.7.1998, pp. 9, 11.
للمزيد من التفاصيل، انظر:
Rohe, "The legal treatment of Muslims in Germany", in: Roberta Aluffi B.-P./Giovanna Zincone, The Legal Treatment of Islamic Minorities in Europe, 2004 (Peeters), p. 83 .

كما كتب طارق رمضان لأوروبا بشكل عام: «يمكن للمسلمين ممارسة شعائرهم الدينية بحرية (في كل الأمور العبادات وجزء من المعاملات)؛ وتحمي القوانين عمومًا حقوقهم كمواطنين أو مقيمين وكذلك بوصفهم مؤمنين ينتمون إلى أقلية دينية؛ إنهم أحرار في التحدث عن الإسلام وتنظيم الأنشطة الدينية أو الاجتماعية أو الثقافية، ولا شيء يمنع المسلمين من المشاركة في المجتمع أو المشاركة في الحياة الاجتماعية...»[٣٨].

٢. الأحكام القانونية

في مجال القانون، ينتشر مبدأ إقليمية القوانين في جميع أنحاء العالم، لذلك فإن تطبيق الأحكام القانونية الأجنبية -بما في ذلك الأحكام الإسلامية- يعد حالة استثنائية. ويسري القانون في أوروبا على ثلاثة مستويات مختلفة، مع وجود اختلافات كبيرة في التفاصيل. وتشترك هذه المستويات الثلاثة في أن المشرع المختص في دولة الإقامة له الحق المطلق في تقرير إمكانية ونطاق تطبيق الأحكام القانونية «الأجنبية».

أ- القانون الدولي الخاص (تنازع القوانين)

يعد القانون الدولي الخاص (القواعد المنظمة لتنازع القوانين في الأمور المتعلقة بالقانون المدني[٣٩]) أحد المستويات الممكنة من التطبيق المباشر لأحكام الشريعة الإسلامية. واليوم لا يوجد نظام قانوني يرفض تطبيق الأحكام القانونية الأجنبية بشكل عام. وفي مجال القانون المدني، والذي ينظم بشكل أساسي العلاقات القانونية بين الأفراد، تحتل رفاهية هؤلاء الأشخاص أهمية كبيرة. وإذا قام شخص ما بتنظيم حياته وفقًا لنظام قانوني معين، فإن ذلك يجب حمايته حتى لو قام هذا الشخص بتغيير مكان إقامته، وبناء على ذلك يجب الاستمرار في تطبيق قانون دولة المنشأ، وهو أمر معروف، عندما يعبر الشخص الحدود. بالإضافة إلى ذلك، فإن الاستعداد المتبادل لتطبيق قانون الدولة الأجنبية يعتبر وسيلة قوية لتعزيز العلاقات الدولية المنشودة. وهكذا ظلت فكرة «المجاملة الدولية» تستخدم لقرون في توضيح هذا الاستعداد. ومع ذلك ففي بعض المسائل يهتم المجتمع القانوني أيضا بوجوب تطبيق القانون نفسه على كل شخص مقيم في بلد معين، وقد يتضح ذلك على وجه الخصوص في الأمور التي تمس أصول الحس المشترك مجتمعيا وقانونيا؛ كالعلاقات القانونية بين الجنسين أو بين أتباع الديانات المختلفة. لذلك يجب تحديد السؤال المتعلق بما إذا كان يجب تطبيق قانون أجنبي أو القانون الوطني الأساسي،

(38) Tariq Ramadan, To be a European Muslim, Leicester 1999, p. 138.

(٣٩) بطبيعة الحال، في مجال القانون العام وخاصة قانون العقوبات، لا يطبق القانون الأجنبي. وينظم القانون العام أنشطة الحاكم نفسه؛ ويجب أن يحدد قانون العقوبات القواعد اللازمة لضمان الحد الأدنى من الاتفاق العام على السلوك المشترك في المجتمع ذي الصلة.

ويتم ذلك من خلال أحكام القانون الدولي الخاص (تنازع القوانين)، والتي تزن المصالح ذات الصلة.[٤٠]

وفيما يتعلق بمجالات قانون الأسرة أو الميراث، فإن تطبيق الأحكام القانونية في ألمانيا وغيرها من البلدان الأوروبية يتم تحديده غالبًا على أساس جنسية الأشخاص المعنيين وليس موطن إقامتهم[٤١]. ويمكن القول في هذا الصدد عمومًا بأن الشريعة الإسلامية لها وضع قوي بشكل خاص في هذه المجالات[٤٢]، وقد يفسر ذلك بأن الشريعة الإسلامية تتضمن العديد من الأحكام المتعلقة بهذه المجالات، والمستنبطة من النصوص المعتمدة (القرآن والسنة). علاوة على ذلك، من الواضح أن هناك لوبي قوي يحاول الحفاظ على هذا المجال كمعقل للمعتقدات الدينية وكذلك لأسباب تتعلق بالدخل والسلطة (وهو ما يشبه للغاية الوضع في أوروبا حين كانت الكنائس تحتكر سلطة إدارة الزواج). وقد صرح المحامي التونسي علي المزغاني أنه في «الدول الإسلامية من الصعب إنكار أن قانون الأسرة هو موقع التيار المحافظ»[٤٣]، وهذا صحيح رغم وجود إصلاحات حدثت وما زالت تحدث في عدة دول إسلامية[٤٤].

ومع ذلك، يجب أن يتوافق تطبيق هذه الأحكام مع قواعد السياسة الوطنية العامة المتعلقة بها[٤٥]، إذ يمكن أن يتسبب تطبيق التشريعات المتأثرة بالشريعة الإسلامية في حدوث مشكلات قانونية إذا أدى إلى نتيجة تتعارض بوضوح -مثلا- مع المبادئ الأساسية للقانون الألماني، بما في ذلك الحقوق المدنية الدستورية (المادة ٦ من النص التمهيدي للقانون المدني الألماني EGBGB)، وفي مثل هذه الحالات لا يمكن تطبيق هذه الأحكام المعنية، وعلى المحاكم حينئذٍ أن تعمل على سد الفجوة القائمة بأحكام أخرى من القانون الأجنبي ذي الصلة، إذا كان تطبيقها سيؤدي إلى نتيجة تتفق مع السياسة العامة لألمانيا[٤٦].

---

(٤٠) للتعرف على القانون الدولي الخاص الإنجليزي، انظر:
Peter North and James Fawcett, Cheshire and North's Private International Law, London, 13th ed. 1999.

(٤١) انظر:
Mathias Rohe, "Staatsangehörigkeit oder Lebensmittelpunkt?", in: Chris-toph Engel/Helmut Weber (Ed.), Festschrift für Dietrich Rothoeft, München 1994, pp. 1-39; For further details cf. Mathias Rohe, "Islamic Law in German Courts", Hawwa 1 (2003), p. 46

(٤٢) انظر على سبيل المثال:
Dilger, "Tendenzen der Rechtsentwicklung", in: Ende/Steinbach (Eds.), Der Islam in der Gegenwart, 4th ed. München 1996, p. 187.

(43) Ali Mezghani, Le juge français et les institutions du droit musulman, J.D.I. 2003, pp. 721, 722.

(٤٤) راجع: Rohe, n. 1, pp. 53 and 112؛ وحول تطورات مثيرة للاهتمام في المغرب، انظر: "رغم معارضة العلماء"، الوطن العربي ١٤/١٢/٢٠٠٣: وحول تونس انظر:
Mezghani, n. 41, p. 729;
وحول المغرب العربي ككل، انظر:
Nelle, Neue familien-rechtliche Entwicklungen im Maghreb, StAZ 2004, p. 253.

(45) Mathias Rohe, "Islamic Law in German Courts", 1 Hawwa (2003), 46-59, at 46 et seq.

(٤٦) انظر على سبيل المثال:
BGHZ 120, pp. 29, 37; OLG Düsseldorf FamRZ 1998, p. 1113.

ب- القانون المدني الاختياري

هناك نطاق آخر للتطبيق -غير المباشر- يفتح في إطار ما يسمى القانون المدني «الاختياري» (القانون العام، وقانون العقوبات بخاصة، بالطبع ليست قوانين اختيارية).

وينظم القانون المدني بشكل رئيسي العلاقات القانونية بين الأشخاص العاديين المستقلين ذاتيا، ويعد استقلالهم القيمة الأساسية في أنظمة القانون المدني الأوروبية الليبرالية، وهو ما تمنحه كذلك الحقوق الدستورية ذات الصلة (راجع: المادة ٢، الفصل ا، من الدستور الألماني). وبالتالي ففي الأمور التي تتعلق حصريًّا بالمصالح الخاصة للأطراف المعنية، يحق لهذه الأطراف إنشاء علاقات قانونية وترتيبها وفقًا لاختياراتها. إن الأحكام القانونية التي تنظم مثل هذه الأمور لا تعمل إلا بوصفها «نموذجًا» يمكن اختياره أو تطبيقه في حال ارتضاء الأطراف المعنية، وبعبارة أخرى نقول إنها أحكام «اختيارية» في إطار معين، وتوجد مثل هذه الأحكام الاختيارية بشكل خاص في مجال قانون العقود بما في ذلك عقود الزواج.

وكمثال على ذلك، قد نلاحظ حقيقة أنه يتم تقديم طرق مختلفة للاستثمار تتجنب الوقوع في الربا (ويعني تحصيل أو دفع الفائدة وفقا للأقوال التقليدية[٤٧])[٤٨]، وفيما يتعلق بتمويل المشروعات يمكن اللجوء للأنظمة الشرعية الإسلامية كالمرابحة[٤٩] أو المضاربة، وهي أشكال معينة من الشراكة تهدف إلى جذب أرباب الأموال للمشاركة؛ بدلاً من مجرد منح القروض الذي يفتح الباب لمخالفة الأحكام المتعلقة بالربا، كما يناقَش بالفعل إنشاء صناديق تحوط إسلامية[٥٠]، وقد استجابت حركة المعاملات التجارية بالفعل للاحتياجات

(47) Cf. Christian Wichard, Zwischen Markt und Moschee, Paderborn 1995, p. 180; Rüdiger Lohlker, Das islamische Recht im Wandel. Rib„ Zins und Wucher in Vergangenheit und Gegenwart, München 1999; Saeed, Islamic Banking and Interest. A Study of the Prohibition of Riba and its Contemporary Interpretation, Leiden/New York/Köln 1996; Iqbal, Islamic Banking and Finance: Current Developments in Theory and Practice, Leicester 2001; Hilmar Krüger, "Zum islamischen Zinsverbot in Vergangenheit und Gegen-wart", in: Fischer-Czermak et al. (Eds.), Festschrift Rudolf Welser, Wien 2004, p. 579; Mathias Rohe, "Islamisches Wirtschaften aus rechtlicher Sicht", in: Herrmann (Ed.), Wirtschafts- und rechtsethische Vorträge zu Grundfragen der Globalisierung, Ludwig-Erhard-Ringvorlesung 2002/03 der Wirtschafts- und Sozialwissenschaftlichen Fakultät der FAU Erlangen-Nürnberg, to appear in 2004.

(٤٨) انظر:

"Das Geschäft mit islamischen Fondsanlegern wächst kräftig", **Frankfurter Allgemeine Zeitung** 20.12.1999, p. 35; "Zinsverbot umgangen. Commerzbank legt einen Fonds für Muslime auf", Erlanger Nachrichten 3.1.2000, p. 8;

وفيما يتعلق بالمشكلات القانونية، انظر:

Kilian Bälz, "Islamic Investment Funds in Germany, International Bar Association", Arab Region Newsletter 2000 No. 2, p. 7; Bälz, "Islamische Aktienfonds in Deutschland?", BKR 2002, p. 447.

(49) Cf. Klarmann, Islamic Project Finance. A legal study with particular reference to the Laws of Switzerland and the United Arab Emirates, Zurich/Bâle/Genève 2003; Bälz, "A Murbaha Transaction in an English Court", ILAS 11(2004), p. 117.

(50) Cf. "A leap of faith for the Muslim world's investors", Financial Times 07.05. 2003, p. 8.

الاقتصادية والقانونية للمسلمين التقليديين. فعلى سبيل المثال، أصدرت البنوك الألمانية والسويسرية أسهمًا «إسلامية» لأغراض الاستثمار، أي مجموعات من الأسهم تتجنب الشركات التي تعمل في القمار أو الخمور أو التبغ أو القروض الربوية أو التأمين أو الدعارة، وجميعها أنشطة منافية للشريعة الإسلامية[٥١]. ولا يتم دفع الأرباح المحققة ولكن يتم إعادة استثمارها على الفور[٥٢]. يتم قياس قيم البورصة من خلال مؤشرات داو جونز Dow Jones للسوق المالية الإسلامية[٥٣] أو مؤشر فوتسي العالمي FTSE Global الإسلامي.

وحتى ولاية ساكسن أنهالت Sachsen-Anhalt الألمانية طرحت مؤخرًا صكوكًا[٥٤] إسلامية (بمائة مليون يورو كبداية) لإنشاء مؤسسة في هولندا[٥٥]، وهذا النوع من الاستثمار في أوروبا له أهمية كبرى بالنسبة إلى المسلمين الملتزمين بالشريعة. وعلى حد علمي فالكثير من هؤلاء قد خسر في الماضي أموالًا طائلة وضعوها في مؤسسات مشبوهة في العالم الإسلامي ترتدي عباءة «الدين»، أو في مؤسسات مماثلة في أوروبا[٥٦].

وفي المملكة المتحدة، تم تطوير مفهوم خاص عن «الرهون العقارية الإسلامية»، والذي يمكِّنُ المسلمين الراغبين في شراء بعض الممتلكات من تجنب مخالفة الأحكام المتعلقة بالربا (الذي يحدث بدفع فائدة على الرهون العقارية العادية)[٥٧]. وينقسم «الرهن العقاري الإسلامي» إلى نوعين مختلفين من المعاملات يهدفان إلى نتيجة واحدة. فحتى وقت قريب كانت كل معاملة تخضع للضريبة. وقد تم إجراء إصلاح مؤخرًا، كان الموضوع الرئيسي هو إلغاء «ضريبة الدمغة» المزدوجة؛ لأنه منع المسلمين من الانخراط بنجاح في مجال الممتلكات العقارية بسبب النظام الرسمي للضرائب دون سبب جوهري كافٍ. ويقدم بنك إتش إس بي سي أمانة HSBC Amanah بالفعل

(51) Cf. "Islamischer Aktienfonds in Deutschland", Freitagsblatt 2/2 Februar 2000, p. 13.

(52) Cf. "Nicht nur für Fundis", Prisma 14/2000, p. 14.

(٥٣) تشمل مؤشرات داو جونز للسوق الإسلامية مؤشر سوق دبي الإسلامي، ومؤشر سوق دبي الإسلامي في الولايات المتحدة، ومؤشر سوق التكنولوجيا الإسلامية في دبي، ومؤشر سوق دبي الإسلامي الإضافي، ومؤشر سوق دبي الإسلامي في كندا، ومؤشر سوق دبي الإسلامي في المملكة المتحدة، ومؤشر سوق دبي الإسلامي مؤشر سوق دبي الإسلامي في أوروبا، ومؤشر سوق دبي الإسلامي في آسيا والمحيط الهادئ، وللحصول على معلومات محينة انظر:
http:// www.djindexes.com/jsp/islamicMarket.jsp?sideMenu=true

(٥٤) ويستند إلى مجموعة من عقود التأجير المتعلقة بالممتلكات العقارية للدولة. ويشير المسلمون إلى أنهم يعتبرون أن هذا النوع من القروض العامة أكثر ملاءمة لمصلحة الأجيال المقبلة من القروض القائمة ببساطة على الديون التي سيتم سدادها في المستقبل، لأن هذا القرض المدعوم بالأصول يقتصر على قيمة الأصول الموجودة (والتي سوف ترثها الأجيال القادمة)؛ انظر: "Finanzmarkt: Islam-Anleihe aus Magdeburg", Die Bank 01.01.2004.

(55) Cf. "Sachsen-Anhalt bereitet erste islamische Anleihe vor", FAZ 06.11.2003, p. 31; „Anlegen mit Allahs Segen", Handelsblatt 14.07.2004, p. 29.

(٥٦) راجع آخر التقارير حول الاستثمارات المشبوهة المدعومة من بعض المنظمات في تركيا:
"Neuer Markt auf Türkisch" (Michael Fröhlingdorf), Spiegel Online, http://www.spiegel.de/0,1518,283591,00.html, 29.01.2004.

(57) Cf. Iqbal Asaria, "Islamic home finance arrives on UK's high streets", Muslim News 25 July 2003 (no. 171), p. 6.

مثل هذه القروض الإسلامية، ومن المفترض أن تتبعه البنوك الأخرى.

وفيما يتعلق بقانون الزواج في ألمانيا يمكن أيضًا رصد اتجاهات لتطبيق المعايير الإسلامية المتعلقة بعقود الزواج باعتبارها قانونًا اختياريًّا[٥٨]، وهكذا فإن الشروط التعاقدية التي تنظم دفع المهر أو الصداق تعد ممكنة ومقبولة عمومًا بالنسبة إلى المحاكم[٥٩]، وهناك قواعد أخرى للتعاقد، وخاصة التي تتحامل على المرأة[٦٠]، باطلة وفقًا للمادة ١٣٨ (القانون المدني الألماني) التي تهدف إلى حماية العنصر الأخلاقي[٦١]. وإلى الآن لم تظهر قرارات صادرة عن محكمة بشأن مثل هذه القضايا، ومع ذلك فعلى حد علمي يرفض بعض كتاب العدل الألمان المساعدة في صياغة الوصايا[٦٢] التي تنظم توزيع الإرث وفقًا للميراث التقليدي في الشريعة الإسلامية؛ والذي يجعل للذكر مثل حظ الأنثيين.

وتعد المملكة المتحدة مثالًا استثنائيًّا على بلد يخضع لنفوذ قانوني إسلامي، حيث تتطور «الشريعة الإسلامية الإنجليزية» بشكل واضح[٦٣]، ويرجع هذا فيما يبدو إلى أن العديد من المسلمين في بريطانيا ما زالوا يتمتعون بعلاقات أسرية قوية مع بلدانهم الأصلية في شبه القارة الهندية التي تحكمها قوانين ذات توجه ديني في مسائل الأحوال الشخصية[٦٤]. وفي بعض الحالات المتعلقة بالعلاقات الأسرية بشكل رئيسي، فإنهم يسعون إلى حلول مقبولة اجتماعيًّا للمشكلات القانونية داخل المجتمع المسلم بمساعدة وسطاء مقبولين، ويُعد مجلس الشريعة الإسلامية الذي تأسس في إنجلترا عام ١٩٨٢م مثالًا واضحًا على مثل هذا النوع من الوساطة[٦٥]، وليس لهذا المجلس وظيفة رسمية، ولكنه مسؤول عن الوساطة خاصة في مجال قانون الأحوال الشخصية. وهناك حالات متكررة شهدت طلاق زوجة مسلمة وفقًا للقانون الإنجليزي، وهي تريد الآن تأكيده وفقًا للشريعة الإسلامية بنطق الزوج بلفظ «الطلاق»، مما يؤدي إلى القبول العام للقرار في البيئة الاجتماعية داخل أو خارج البلاد.

---

(٥٨) انظر: Rohe, n. 1, pp. 125 s., 130.

(٥٩) انظر:
BGH NJW 1999, p. 574; OLG Celle FamRZ 1998, p. 374.

(٦٠) انظر: Rohe, Islamic law, n. 39.

(٦١) المادة ١٣٨، الفصل الأول: "المعاملة القانونية المنافية للآداب العامة تعتبر باطلة"؛
انظر أيضًا:
Rohe, "Islam und deutsches Zivilrecht", in: Ebert/Hanstein (Ed.), Beiträge zum Islamischen Recht II, 2003, pp. 35, 51.

(٦٢) لا تتوقف صحة الوصية على هذا النوع من المساعدة، وفقًا لقانون الميراث الألماني.

(٦٣) انظر:
Pearl/Menski, Muslim Family Law, 3rd ed. London 1998, ch. 3-81.

(٦٤) انظر:
Shah-Kazemi, Untying the Knot. Muslim Women, Divorce and the Sharia, London 2001; Rohe, "Religiös gespaltenes Zivilrecht in Deutschland und Europa?", in: De Wall/Germann (Eds.), Festschrift Link, Tübingen 2003, pp. 409, 415 et seq.

(65) Pearl/Menski, Muslim Family Law, 3rd ed. London 1998, ch. 3-81ss., partic-ularly 3-96; Badawi, "Muslim Justice in a Secular State", in: King (ed.), God's Law versus State Law. The Construction of an Islamic Identity in Western Europa, London 1995, p. 75; Ph. Lewis, n. 1, at p. 119; Shah-Kazemi, n. 62.

وهناك حالة أخرى تحدث في كثير من الأحيان، وذلك حين يرفض الزوج الطلاق رغم أن الزوجة ترغب في ذلك إلا أنها تحجم عن البدء في إجراءات الطلاق في المحاكم المدنية، علما بأنها تستطيع فعل ذلك في أي وقت[٦٦]. وإن لم تُرفع المسألة إلى محكمة مدنية، فقد يصبح لقرار مجلس الشريعة أهمية؛ فهذا القرار وإن لم يكن قابلا للتنفيذ قانونًا في إنجلترا، إلا أنه قد يُعترف به في دولة المنشأ -مثلًا- إذا تم الاعتراف به كقرار صادر من محكمة إسلامية[٦٧]، كذلك من مهام المجلس أن يقنع الزوج بدفع المهر. ويبدو أن قرارات المجلس تستند إلى مقاربة إصلاحية لمصادر التشريع، وهكذا يجوز للزوجة أن تطلب الطلاق لأسباب مختلفة ودون رضا الزوج، كما تُمنَحُ الزوجة الأولى الحق الكامل في الطلاق إذا عقد الزوج زواجًا شرعيًّا ثانيًا. ومع ذلك فالنظام القانوني الإنجليزي لا يقف بمنأى عن مثل هذه الإجراءات: في بعض الدول الإسلامية يمكن أن تحصل الزوجة على الطلاق في المحكمة من خلال الخلع الذي هو حق تعاقدي أو قانوني[٦٨]، ولكن على الزوجة بعد ذلك أن ترد المهر الذي كان من المفترض أن تحتفظ به كمعاش لها في كبرها، وهي طريقة لتعويض الزوج في مقابل إصراره على رفض الطلاق، وهو أمر غير مقبول بالتأكيد وفقًا لمعايير قانون البلد.

وبالمثل، هناك نزاع مستمر في مقاطعة أونتاريو الكندية حول إدخال مجالس تحكيم للمسلمين في المسائل القانونية الشخصية، وتعارض المنظمات النسائية الإسلامية مثل هذه المؤسسات بشدة، وتشدد على أنه في مجال قانون الأسرة والإرث يُفَضَّلُ تطبيق القوانين الكندية على أحكام الشريعة التقليدية التي تفرق -إلى حد ما- بين الجنسين على نحو صارم. كما تعبر هذه المنظمات النسائية عن قلقها من إنشاء مثل هذه الهيئات؛ لأن المرأة التي تمتنع عن اللجوء إليها، وتفضل اللجوء إلى محاكم الولايات، قد يتم النظر إليها باعتبارها نموذجا سيئا للنساء المسلمات[٦٩].

ومن اللافت للنظر في هذا السياق أن المجلس المركزي للمسلمين في ألمانيا قد أعلن في ميثاقه بشأن حياة المسلمين في المجتمع الألماني، في ٢٠ من فبراير

(٦٦) حول الأوضاع في برادفورد Bradford، انظر:
Ph. Lewis, n. 1, at p. 119 regarding the circumstances in.

(٦٧) انظر:
Pearl/Menski, Muslim Family Law, 3rd ed. London 1998, ch. 3-100.

(68) Cf. Rohe, "Die Reform des ägyptischen Familienrechts", StAZ 2001, p. 193; Pearl/Menski (1998), ch. 3-100.

(69) Cf. the position paper of the Canadian Council of Muslim Women, published on the homepage of the CCMW under http://www.ccmw.com/In%20The%20 Press/ sharia_in_canada.htm (18.06.2004).

٢٠٠٢ (Islamic Charta[٧٠])، أن المسلمين راضون عن النظام التوافقي للعلمانية والحرية الدينية المنصوص عليهما في الدستور. وفقًا للمادة ١٣ من الميثاق، فإن «أمر الشريعة الإسلامية بمراعاة النظام القانوني المحلي يشمل قبول القوانين الألمانية المتعلقة بالزواج والميراث، والإجراءات المدنية والجنائية»، وبالمثل يصرح العربي كشاط، الإمام الفرنسي الشهير، قائلًا[٧١]: «نحن في انسجام مع الإطار القانوني، ولسنا على استعداد لإدخال قانون موازٍ».

ج- التمييز القانوني فيما يتعلق بالدين

أدخلت بعض الدول الأوروبية الأحكام القانونية الإسلامية المتعلقة بالأسرة والميراث ليتم تطبيقها على السكان المسلمين، كما هو الحال في الاتحاد الأوروبي في اليونان لأسباب تاريخية (راجع مساهمة كونستانتينوس تسيتسيليكيس K. Tsitselikis في هذا المجلد). وقد أدى ذلك إلى وضع جدير بالملاحظة: في حين أن الجمهورية التركية قد تصلح باستمرار قوانينها المدنية فأدخلت المساواة القانونية بين الجنسين في قانون الأسرة في عام ٢٠٠٢[٧٢]: ما زال المسلمون اليونانيون من أصل تركي يعيشون تحت أحكام شرعية تقليدية. وهذا بالكاد يمكن أن يكون نموذجًا لأوروبا. في إسبانيا، يمكن تطبيق الأحكام الإسلامية التي تنظم عقد الزواج على المسلمين منذ عام ١٩٩٢[٧٣] ، ولضمان التأمين القانوني الضروري هناك أحكام إلزامية لتسجيل هذه الزيجات[٧٤]. وهذا النوع من التمييز القانوني محدود للغاية فيما يتعلق بمجرد اللوائح الرسمية دون أي ميزة مادية

(٧٠) يمكن العثور على نسخة باللغة الإنجليزية على الصفحة الرئيسية للمجلس المركزي في الرابط أدناه: http://www.islam.de/ site=sonstiges/events/ charta&di=en (called on 30.01. 2004).
وللاطلاع على تأملات نقدية، انظر:
Brunner, “Die ‘Islamische Charta’ des Zentralrats der Muslime in Deutschland”,
من خلال الرابط التالي:
available under http://www. bpb.de/veranstaltungen/ NTGHNT,0,0,Die_%22Islamische_Charta %22_des_ Zentralrats_ der_Muslime_in_Deutschland.html (30.01.2004)
انظر كذلك:
and Kandel, “Die Islamische Charta– Fragen und Antworten”,
من خلال الرابط التالي:
http://www.fes-online akademie.de/download/ pdf/ KANDEL_ISLAMCHARTA.PDF (30.01.2004);
انظر أيضا تصريح نديم إلياس، رئيس المجلس:
“Die Islamische Charta–Resümee nach einem Jahr”, in: Ökumenischer Vorbereitungsausschuß zur Woche der ausländischen Mitbürger 28. September - 4. Oktober 2003, Frankfurt/M 2003, p. 36.

(71) Larbi Kechat: “Le coran a été relevé au VIIe siècle: dans le contexte socio-culturel de l’époque”, entretien réal isé par Guy Gauthier, in Panoramiques No. 29 (2e trimestre-1997), L’islam est-il soluble dans la République, pp. 183, 189.

(٧٢) انظر: Rumpf, n. 4, p. 128.

(٧٣) انظر:
Martinez-Torrón, “The Legal Status of Islam in Spain”, in: Ferrari/Bradney (eds.), Islam and European Legal Systems, Aldershot a.o.. 2000, pp. 47, 56.

(74) Cf. Article 59 Código Civil in conjunction with the administrative provision of the general directorate of the Civil Registry and the Notary from 10 February 1993, printed in Bergmann and Ferid, Internationales Ehe- und Kindschaftsrecht (n.56) article “Spanien”, (as of 31 July 1998), 24 and 55. Alternatively the formal provisions of their home rights are available to foreigners cf. Art. 50 Código civil, ibid., 23.

ذات صلة. وفي بريطانيا يجوز للمؤسسات الإسلامية التقدم بطلب للحصول على الحق في تسجيل الزواج[٧٥]. وعلاوة على ذلك، ووفقًا لقانون الطلاق (الزيجات الدينية) لعام ٢٠٠٢، يمكن للمحاكم أن تطلب فسخ الزواج الديني قبل منح الطلاق المدني.

وفي بريطانيا أيضًا، طالبت بعض الجماعات المسلمة بإدخال نظام عام للقانون الديني في المسائل المتعلقة بالزواج والأسرة والميراث[٧٦]، وهذا يتوافق مع النموذج السائد في الدول الإسلامية. لكن إدخال نظام قانوني متعدد قائم على قواعد دينية أو عرقية لا يمثل خيارًا واقعيًّا أو حتى مرغوبًا فيه بالنسبة إلى الدول الأوروبية[٧٧]: ربما كانت مثل هذه الأنظمة مفيدة بل ونموذجية في الماضي، لأنها منحت الأقليات الحقوق والحريات التي كانت ستضيع لولا ذلك. ومع ذلك سيؤدي هذا غالبًا إلى نزاعات قانونية بين الأديان كما يمكن رؤيته خارج أوروبا، فالجماعة الدينية الأقوى هي من تفرض حتمًا نظامها القانوني على الآخرين، وهكذا يكون من المستحيل إقرار حق مطلق للفصل في إطار القانون الدستوري الأوروبي.

إضافة إلى ذلك، فإن الحرية الدينية تشمل حرية المرء في تغيير دينه أو عدم انتمائه إلى أي دين، وستكون هذه الحرية مقيدة بلا مبرر بإجبار الناس على نظام قانوني يحدده الدين. كذلك لا يوجد نظام قانوني إسلامي موحد لقواعد جوهرية يمكن تحديدها، فكما ذكرنا هناك مجموعة كبيرة من الاختلافات بين الأحكام القانونية في الدول الإسلامية. فالجمهورية التركية، وهي دولة المنشأ لمعظم المسلمين في النمسا وألمانيا وكذلك في أجزاء أخرى من أوروبا؛ قد ألغت أحكام الشريعة، والغالبية العظمى من هؤلاء لا بد أنهم سيرفضون بشدة إعادة تصدير هذه القواعد في البلدان الأوروبية.

إلى جانب ذلك فإن التعامل مع الانتماء الديني بوصفه أساسًا للعلاقات القانونية المدنية من شأنه أن يثير تساؤلات خطيرة. ومن الواضح أن العديد من جوانب الشريعة الإسلامية -بأشكالها المختلفة الحالية- لن تجد القبول في السياق القانوني والسياسي الأوروبي. وعلى الرغم من النزعات واسعة الانتشار في العالم الإسلامي التي تهدف إلى تحسين حقوق المرأة[٧٨]، لا تزال العديد من الأحكام القانونية في هذه المنطقة بعيدة عن المعايير القانونية للمساواة بين الجنسين التي تحققت في أوروبا (انظر أعلاه)، وسيكون ببساطة من غير المقبول تنفيذ مثل هذه القواعد ضمن الأنظمة الحالية، وبدلًا من ذلك يحق للمسلمين إقامة علاقات قانونية وفقًا لنياتهم الدينية في إطار القانون المدني الاختياري.

(٧٥) تم تزويدي بهذه المعلومات من طرف كاتب العدل نديم مالك عندما التقيت به في ليستر في مارس ٢٠٠٢، ليستر / برمنغهام Leicester/Birmingham.

(٧٦) للمزيد من الإشارات، راجع:
Poulter, "The Claim to a Separate Islamic System of Personal Law for British Muslims", in: Mallat/Connors (Eds.), Islamic Family Law, London, reprint 1993, p. 147.

(٧٧) انظر: Rohe, n. 62, p. 409.

(٧٨) انظر: Rohe, n. 1, p. 53.

خاتمة

تواجه الأنظمة القانونية الأوروبية تحديات الوجود الإسلامي في أوروبا بمزيج من الاستراتيجيات التي تتراوح بين الدمج والتمييز.

١- أوجه الدمج/التكامل

أ- النظام القانوني المطبق إقليميًّا في بلد المهجر هو الذي يفصل في التعارضات القائمة بين أحكامه وبين أحكام النظام «الأصلي» للمهاجر. ويعد هذا نموذجًا للدمج/التكامل على أساس الأنظمة القانونية العلمانية الملزَمة بالمبادئ الدستورية فيما يتعلق بحماية حقوق الإنسان والديمقراطية وسيادة القانون.

ب- ينطوي نموذج الدمج القانوني في جوهره على الحماية القانونية لجميع المواطنين والمقيمين، ولا سيما حماية حقوق الإنسان بما في ذلك الحرية الدينية من تدخل الدولة، ويضمن هذا النموذج أيضًا المشاركة في المجتمع إلى حد ما. ويمثل هذا نظامًا للحقوق الفردية وليس نظامًا للشخصية (التمييز القانوني على أساس الانتماء إلى مجتمع ديني معين) فيما يتعلق بتطبيق القواعد الدينية.

٢- أوجه التمييز/التثاقف

أ- فيما يتعلق بالمفاهيم «الدولية»، في مجال القانون الدولي الخاص (تنازع القوانين)، ولا سيما في قانون الأسرة والميراث، يمكن تطبيق الأحكام القانونية «الأصلية» في حدود السياسة العامة، وهذا من نماذج التمييز الجزئي.

ب- تضمن أجزاء مهمة من القانون الأساسي الخاص (مثل قانون العقود بما في ذلك عقود الزواج) حرية تقرير المصير القانوني وفقًا للتفضيلات الفردية.

ج- في بعض مجالات القانون، يقوم عدد من الأنظمة القانونية الأوروبية بدمج الهويات القانونية «الأجنبية» السابقة، وهو ما يعد نموذجًا للتكامل الجزئي عن طريق التمييز القانوني (مثل أحكام «الزواج الإسلامي» في إسبانيا، و«الرهن العقاري الإسلامي» في المملكة المتحدة، والنظام القانوني الخاص للمسلمين في تراقيا باليونان فيما يتعلق بشؤون الأسرة والميراث).

وفيما يتعلق بتعريف الشريعة من قبل المسلمين في أوروبا، يجب أخذ أمرين رئيسين بعين الاعتبار: أولهما أن الشريعة ليست مجرد مجموعة من القواعد القانونية أو الدينية المنصوص عليها في القوانين أو الشرائع الخاصة بالفرائض الدينية، وإنما هي نظام لتحديد الأحكام ومن ثم تطبيقها على حالات ومواقف معينة. وحتى في مجال القانون فإن نسبة كبيرة من القواعد في كل من المدارس السنية والشيعية تستند إلى استنباطات ثانوية مثل التفسير والاستنتاج على أساس الرأي، وبالتالي فالقول بأن الله وحده هو المشرع، والذي صاغه العديد من فقهاء القانون، يصبح مقيدًا للغاية من الناحية العملية. ومنذ العصور الأولى للإسلام قام الناس بتفسير القوانين الإلهية ووضعوا معايير لتطبيقها، وقد يقال بحذر إنه لا يوجد حكم واحد

ملزم في الشريعة الإسلامية يمكن تطبيقه دون مثل هذا التفسير، ويمكن أن تتغير التفسيرات كما يتغير البشر وظروفهم المعيشية[٧٩]، ويعتبر تعدد الآراء في الشريعة الإسلامية دليلًا على ذلك. وعلاوة على ذلك فقد بُذلت جهود مكثفة على مدار أكثر من ١٠٠ عام، وغالبًا في الأزمنة القديمة، لإنشاء منتدى واسع لفتح باب الاجتهاد[٨٠]. وقد أتاح ذلك احتياطيًّا معينًا من المرونة وهو أمر ضروري لتراكم الممارسات الفقهية حتى يمكن إجراء استجابة ملائمة لوضع المسلمين في المهجر (Diaspora). وأود هنا أن أقتبس من مسلم أوروبي قوله: «(...) كان لدينا أنشطة فقهية مهمة للغاية، وحيوية للغاية، ومتطورة للغاية، حتى القرن الرابع للإسلام. ثم توقف الاجتهاد فجأة ولم يعد يُسمح لنا بتطوير أفكارنا، وأصبح من المعتقد أنه على الجميع أن يتبع أحد المذاهب السائدة. وأعتقد أن أزمتنا تبدأ من هذه النقطة»[٨١].

أما الأمر الثاني فهو أن أحكام الشريعة لا تعتبر صالحة ومُلزِمة بالضرورة في كل زمان ومكان، ولكنها تخضع للتفسير ما إن كان -وإلى أي مدى- يجب تطبيقها في زمان ومكان ما. فبعض هذه الأحكام -على سبيل المثال- ينطبق فقط على زوجات نبي الإسلام محمد، والبعض الآخر يستهدف غير المسلمين من سكان شبه الجزيرة العربية في القرن الأول الهجري، وليس هناك سوى عدد صغير نسبيًّا من الأحكام التي تعتبر ملزمة في أي وقت وفي أي مكان، والتي غالبا ما تتعلق بالعلاقة بين الله والإنسان التي تعد جوهر الإيمان، وهي ما يعرف بأركان الإسلام الخمسة. وحتى في هذا المجال فقد عمل المسلمون على تأصيل وتطوير تفسيرات تسمح لهم بترتيب ظروفهم المعيشية في المجتمعات ذات الأغلبية غير المسلمة (على سبيل المثال في مجال تأخير أو قَصْر الصلوات الواجبة). وليست هذه الأحكام قابلة للتنفيذ في هذا العالم، وبالتالي فهي قاصرة على تنظيم العلاقات بين الله والإنسان.

وفيما يتعلق بوجود المسلمين خارج «العالم الإسلامي»، فقد سبق ونصح العديد من فقهاء المسلمين بعدم الإقامة الطويلة في الخارج (خارج دار الإسلام)، خشية أن يمنع ذلك المسلمين من أداء واجباتهم الدينية[٨٢]. ويرجع السبب في ذلك إلى الأحداث والتجارب التاريخية خلال حروب الاسترداد(Reconquista)[٨٣] والحروب الصليبية وما لحق ذلك من مواجهات عدائية بين القوى المسيحية الأوروبية والقوى الإسلامية. وليس من قبيل المصادفة أن مفهوم التمييز

(٧٩) انظر:
Youssef Seddik, "Avons-nous jamais lu le Coran?", Esprit no. 239 (1/1998), p. 99.

(٨٠) انظر على سبيل المثال:
T. Ramadan, To be a European Muslim, Leicester 1999, pp. 82, 93.

(81) Badawi, n. 63, p. 73.

(٨٢) راجع: ابن رشد، المقدمات الممهدات، القاهرة ١٣٢٥هـ/١٩٠٧م، ج. ٢، ص. ٢٨٦؛ ولتصريحات أكثر تشددًا، انظر: القيرواني، كتاب الجهاد من كتاب النوادر والزيادات (تحقيق: فون بيردو)، شتوتجارت ١٩٩٤، ص. ٤٨٦؛ انظر:
Khoury, Islamische Minderheiten in der Diaspora, Mainz 1985, p. 128;
انظر أيضا:
Miller, "Muslim Minorities and the Obligation to Emigrate to Islamic Territory", Islamic Law and Society 7/2000, p. 258.

(٨٣) فقط انظر:
Dressendörfer, Islam unter der Inquisition. Die Morisco-Prozesse in Toledo 1575-1610, Wiesbaden 1971.

الأساسي بين دارين متقابلين (دار الإسلام ودار الحرب) قد تم تطويره بشكل أساسي في هذه الأوقات. واليوم لا تزال هناك وجهات نظر مماثلة بين الفقهاء المتشددين، المتطرفين أحيانًا، في عدائهم للغرب(٨٤)، ودائمًا ما يعود السبب الرئيسي في ذلك إلى الخوف من ضعف العالم الإسلامي بسبب الهجرة. لكن من الواضح أن هذا لا يتفق مع واقعنا الحالي؛ إذ أظهرت دراسة حديثة أن ثلث المسلمين يعيشون خارج الدول الإسلامية، وكثير منهم يفعل ذلك بمحض إرادته(٨٥).

ومع ذلك فمنذ العصور الوسطى هناك اتفاق واسع على أن أحكام الشريعة الإسلامية يمكن ألا تُطبَّق خارج الأراضي «الإسلامية»، وأنه على المسلمين احترام قانون البلاد التي يعيشون فيها أو مغادرتها إلى بلاد يحكمها المسلمون. ويستند هذا الرأي إلى الفئة الثالثة بين دار الإسلام ودار الحرب، وهي ما تُعرف بدار العهد(٨٦). ولا يزال هذا المفهوم قائمًا على التفرقة الأساسية بين المعسكرات المتقابلة، وبالتالي فقد يصلح كأساس للتعايش السلمي في المهجر diaspora، لأنه يلزم المسلمين بعدم خرق قانون الأرض في مقابل الحصول على الأمن والحماية من دولة الإقامة. ومع ذلك لا يُعلم ما إذا كان تعريف «المهجر» في حد ذاته يساعد على الاندماج في المجتمع ككل والمساهمة فيه، لذلك يسعى غالبية المفكرين المسلمين إلى مقاربات جديدة لتعريف الحياة الإسلامية باعتبارها جزءًا من ظروف الحياة القانونية والاجتماعية الموجودة في أوروبا. إنهم يرفضون الرؤية السابقة التي تقسم العالم إلى دار إسلام ودار حرب، ويرون أن الأرض في أيامنا هذه هي ببساطة «بيت واحد» للبشرية جمعاء، وأنه يحق لكل مسلم أن يعيش في أي جزء من العالم، وهو مسؤول عن المجتمع الذي يعيش فيه. ويشددون على أنه لا يوجد ما يدعم الرأي التقليدي، لا في القرآن ولا في السنة، وأنه ليس أكثر من بناء أنشأه الفقهاء التقليديون(٨٧).

---

(٨٤) انظر: ابن باز/عثيمين، الأقليات المسلمة- فتوى بشأن المسلمين الذين يعيشون كأقليات، هاونزلو ١٩٨٨:
Hounslow 1998, especially p. 71;
"المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي في دورته السادسة عشر بمكة:
"The Fiqh Council of the Muslim World League on its 16th session in Mecca", reported in "A message from Muslim scholars to Muslim Minorities in the West", Daawah No. 4 1422 A.H./Feb. 2002, pp. 8, 11.

(85) M. Ali Kettani, Muslim Minorities in the World Today, London 1986, p. 18;
انظر أيضا:
Abedin, "Muslim Minority Communities in the World Today", Islamochris-tiana 16 (1990), p. 1.

(٨٦) راجع مادة "دار العهد"، الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مج. ٢٠، ط. ٢، الكويت ١٩٩٠: خالد عبد القادر، فقه الأقليات المسلمة، طرابلس ١٤١٩هـ/١٩٩٨م، ص. ٥٩، وكذلك:
D.B. Macdonald, A. Abel, "Dār al-Ṣulḥ", EI2, II, p. 131.

(٨٧) على سبيل المثال:
Rafiq Zakaria, Is Islam Secular?, Aligarh 1989, 54; Oubrou, "Die 'Minderheits-Scharia' in Frankreich: Reflexionen zu einer rechtlichen Integration des Islam", in: Escudier u.a. (Hrsg.), Der Islam in Europa. Der Umgang mit dem Islam in Frankreich und Deutschland, Göttingen 2003, pp. 193, 197;
"بيان جراتس" من مؤتمر لقادة المراكز الإسلامية والأئمة في أوروبا في جراتس/النمسا، بتاريخ ١٣-١٥ يونيو عام ٢٠٠٣م: "يجب رفض التفرقة القروسطية بين دار الإسلام ودار الحرب؛ إذ لا أساس لها في القرآن ولا في السنة، ولا علاقة لها بالحاضر على الإطلاق. وهي ظاهرة تاريخية عفا عليها الزمن (*ترجمها المؤلف إلى الإنجليزية من الألمانية، وترجمناها بدورنا إلى العربية من الإنجليزية). وهذا البيان منشور على الصفحة الرئيسية للمجلس المركزي للمسلمين في ألمانيا:
http://www.islam.de/?site=articles&archive=euroislam&article_number=1651;
للمراجع انظر أيضا:
Shadid/Van Koningsveld, Religious Freedom and the Position of Islam in Western Europe, Kampen 1995, 3.2.

وبدلًا من ذلك فإن التعاون الدولي المكثف والأحكام والقيم القانونية المشتركة تخلق ظروفًا مختلفة تمامًا لا تسمح بمفهوم العداء العام، وقد تم تطوير هذا التعاون في الماضي كي يستمر في أوروبا والعالم الإسلامي على حد سواء. ووفقًا لهؤلاء فإن العالم كله اليوم يشكل دارًا واحدة: «دار عهد» تشمل الجميع[٨٨]. ويفتح هذا النهج الجديد مساحة واسعة لمواءمة الإطار القانوني الأوروبي مع الحياة الإسلامية في أوروبا.

وفي هذا السياق، فإن الشريعة في أوروبا قد يُقصد بها تحديد أحكام الشريعة للمسلمين هنا بما يتوافق مع قيم الديمقراطية وحقوق الإنسان وسيادة القانون التي تحكم النظم القانونية الأوروبية، وفي إطار هذه النظم يجب تمكين المسلمين من ممارسة معتقداتهم عمليًّا وليس فقط من الناحية النظرية، وبالتالي على جميع الأوروبيين أن يتذكروا كون الحرية الدينية، ومن ثم التعددية الدينية، جزءًا لا يتجزأ من الدساتير الأوروبية الليبرالية، وأن كل من يحترم سيادة الدولة يحق له أن يتمتع بهذه الحرية. وهناك خصوم لهذا النوع من الأحكام الدستورية بين الجماعات الإسلامية المتطرفة مثل تنظيم دولة الخلافة أو حزب التحرير أو تنظيم المرابطون، وكذلك بين المتطرفين من اليمين أو اليسار، وبين النسويات المتطرفات، والمسيحيين الأصوليين، ومجرد العنصريين (الذين أحيانًا ما يتحدون في تحالفات غريبة).

ولأختم أخيرًا بكلمات الرئيس السابق للمفوضية الأوروبية رومانو برودي فيما يتعلق بحوار الثقافات: «ليس الأمر مجرد استقبال الأحداث بسلبية، والقبول بالتوحيد الثقافي الذي قد تُفرض من خلاله قيم الأقوى وإرادته على الآخرين. ويقف الاتحاد الأوروبي كمثال متفرد على الدستور الديمقراطي والتكامل بين الثقافات المتنوعة، ويثبت أن هناك شكلا آخر يصلح كبديل للتوحيد الثقافي أو الهيمنة الثقافية؛ وهو الحوار الذي يحترم الثقافات المختلفة ومن يمثلونها، طالما أن هذه الثقافات المختلفة مستعدة لاحترام القيم الإنسانية الجوهرية»[٨٩].

(٨٨) في مؤتمر الإيسيسكو الذي انعقد في فرانكفورت أم ماين am Main في ألمانيا يومي ٢٩ و٣٠ من سبتمبر ٢٠٠٣ حول "الحوار بين الحضارات: التنوع في ظل التكامل"، وافق المسلمون المشاركون من جميع أنحاء العالم الإسلامي وأوروبا بالإجماع على هذا المفهوم.

(89)-"Valoriser l'héritage culturel commun!", Le Figaro 04.04.2002, p. 14.

وهذا من شأنه منع الكراهية العنصرية أو الدينية أو السياسية، وهو ما تعرضتُ له شخصيًّا منذ عامين -أثناء أحداث العنف الخطيرة التي شهدتها فلسطين ودولة إسرائيل- في محطة مترو بباريس، وذلك حين هاجمني شابان من شمال إفريقيا بالغاز المسيل للدموع لاعتقادهما أني أمريكي، وذلك غالبًا لأنني كنت أقرأ صحيفة ألمانية (!). وهنا يجب أن أقول بوضوح إن هذا لا علاقة له بالدين، وإنما هو مجرد نزعة عنصرية.

مراجعات الكتب | Book Reviews

عرضٌ لكتاب

الرواية الإلحادية الجديدة

الرواية والفلسفة والجدل بعد ١١/٩

The New Atheist Novel:

Fiction, Philosophy and Polemic after 9/11. Continuum International Publishing Group, 2010.

آرثر برادلي | Arthur Bradley [١]

وآندرو تايت | Andrew Tate [٢][٣]

خالد عثمان | Khaled Othmen [٤]

(١) محاضر أول في الدراسات الأدبية والثقافية بجامعة لانكستر بالمملكة المتحدة.

(٢) محاضر أول فى قسم اللغة الإنجليزية والكتابة الإبداعية بجامعة لانكستر بالمملكة المتحدة.

(3) Arthur Bradley and Andrew Tate. The New Atheist Novel: Fiction, Philosophy and Polemic after 9/11.Continuum International Publishing Group, 2010.

(٤) حاصل على شهادة التَّبريز في اللغة والآداب الإنجليزية من جامعة منوبة، تونس.
الإيميل: khaledothman618@gmail.com

المقدمة

تبدأ الموجة الأولى للإلحاد الجديد، وفقًا للمؤلفين، بظهور أربعة كتبٍ -حققت أعلى المبيعات- تناولت الدين بالنقد والنقاش: «نهاية الإيمان» لسام هاريس (٢٠٠٤)، «كسر السحر» لدانيال بينيت (٢٠٠٦)، «وهم الإله» لريتشارد دوكنز، و«الرب ليس عظيمًا» لكريستوفر هيتشنز (٢٠٠٧). وقد تلا ذلك حملة ترويجية لأعمال هؤلاء الزمرة على مختلف الوسائل الإعلامية. تتَّفِق هذه الزمرة، على اختلاف خبراتهم العلمية والفكرية، على «قناعة أنَّ الاعتقاد الديني ليس غير عقلاني فحسب وإنَّما هو غير أخلاقي وخطير» (ص١).

وعند تعمُّقهما أكثر في تحليل ظاهرة الإلحاد الجديد وما تتميَّز به، يطرح المؤلِّفان سؤالًا مُهمًّا. فبعد أنَّ قرَّرَا أنَّ الإلحاد الجديد هو -على المستوى الفلسفي- «إلحادُ ما قبل نيتشه» (ص٢)، يتساءل المؤلِّفان عن سبب شعبية الإلحاد الجديد رغم فقره الفلسفي، والتاريخي، والثيولوجي.

وقبل أن يجيب المؤلِّفان عن هذا السؤال، حاولا استخراج بعض سمات الإلحاد الجديد. فبالإضافة إلى الفقر المعرفي

والفلسفي المذكور آنفًا وتعلُّق أرباب هذا الإلحاد بالمنتجات العلمية والفلسفية للقرن التاسع عشر، هناك سمة أخرى وهي «ذاتية الإحالة الدَّائريَّة الشكل تقريبًا» (ص٣). أي أنَّه هناك مجموعة معينة من الأسماء والمعلومات والحجج يتداولُها دوكنز ورفقته لا يخرجون عنها قيدَ أُنملة. وتستمر «الغرفة الصدوية الإلحادية الجديدة» (ص٣) في التقديم والمراجعة والإشهار لأعمال بعضهم لبعض في استمرارية لمبدأ ذاتية الإحالة وفيما يُشبه «التردُّد السِّفاحي» (ص٣).

عوامل شعبية الإلحاد الجديد

العامل الأول: وفقًا للمؤلِّفَيْن، يمكن «رؤية الإلحاد الجديد كردَّةِ فعلٍ على جوٍّ ثقافي وسياسي شديد الخصوصية»: صعود الأصولية المسيحية الأمريكية ودعم السلطة السياسية التي وجدته في إدارة جورج بوش الابن. غير أنَّ المؤلفين يُشيران إلى نقطة دقيقة جدًّا: على الرغم من عداء الإلحاد الجديد للأصولية المسيحية فإنَّه انقلب هو نفسه إلى أصولية أخرى فيما يُشبه «صورة المرآة للنظام العقائدي الذي يرفضه» (ص٤). وبذلك يبدو أنَّ تفريق الملحدين الجدد بين التنوير والأصولية ليسَ إلَّا تفريقًا زائفًا مُدَّعًى لا حقيقة تحته.

العامل الثاني: الذي أسهم في نشأة الإلحاد الجديد: هجمات ١١ من سبتمبر ٢٠٠١ على برج التجارة العالمي ومبنى البنتاغون. لقد اعتبر دوكنز ورفقته أنَّ الإسلام «يُجسد اللاعقلانية، واللاأخلاقية، والعنف الديني عمومًا: كل الأديان قد تكون متساوية في أعينهم، ولكن يبدو أنَّ دينًا واحدًا تتحقَّقُ فيه المساواة أكثر من جميع الأديان الأخرى» (ص٥). فالملحدون الجدد اتخذوا من الإسلام غرضًا يهاجمون من خلاله جميع الأديان وفي الأثناء يستحضرون جميع المغالطات والاتهامات المعلَّبة. بل سعوا في حملتهم الصليبية ضد الإسلام إلى دعم الحرب على الإرهاب بتوفير التبريرات والتعليلات المختلفة فانقلبَ ما «بدا للوهلة الأولى طبولًا فلسفيًّا غير ضار البتَّة، أضحى بالنظر المتأخر، أشبه بتسليحٍ للفكرِ» (ص٦). لقد مثَّل هجوم ١١ من سبتمبر إدانةً للإسلام بكونه دينًا وللمسلمين جميعًا دون تمييز، وسببًا تعلَّق به الملحدون الجدد للحطِّ على الأديان عمومًا وعلى الإسلام بشكل خاص.

العامل الثالث: أنَّ الإلحاد الجديد «يُشكِّل ميثولوجيا جديدة وقوية للخلق التي -على غرار كل الميثولوجيات- تؤدي خدمة أنثروبولوجية خَفيَّة». فمع أنَّ «قصة الجنس البشري بالنسبة لريتشارد دوكنز ورفقائه الملحدين هي بطبيعة الحال قصة تحررنا من الميثولوجيا» (ص٧)، فإنَّ كتاباتهم تبدو طافحة بخلق الأساطير المختلفة، من جعل التصوف البوذي تجربة عقلانية للغاية (هاريس)، إلى تحويل دوكنز البيولوجيا التطوُّرية إلى قصة أسطورية حول قدرة البشرية على تجاوز أصولها الجينية والحصول على حصافة عقلانية ذاتية، حيث ينقلب أصل

الأنواع إلى «رواية تكوينية» (Bildungsroman) خاصة بالجنس البشري (ص٨).

ومع ذلك، وفقًا للمؤلِّفين، فإنَّ أظهر الدلائل على خلق الإلحاد الجديد للأساطير تكمن في الأسلوب السَّردي الذي كُتب به: الأسلوب الأدبي ذو المميزات الجمالية الواضحة. حيث تغلب المسحة الأدبية على أرباب الإلحاد الجديد، فدوكنز مثلًا رائد العلم الشعبي «يُحتفى به بسبب مواهبه بوصفه كاتبًا... بقدر ما يُحتفى به بسبب محتوى حججه» (ص٩). بل الأدهى من ذلك، يُبدي المؤلِّفان ملاحظة دقيقة للغاية حول مشروع دوكنز برمَّته -والأمر ينسحب على رفقائه- أنَّ «دوكنز مُهتم باستمرار بتجميل دعوى البيولوجيا التطورية حول امتلاك الحقيقة بشكل مستقل عن القيمية التجريبية للحقيقة» (ص٩).

أي أنَّ الإلحاد الجديد يُحاول أن يحلَّ محلَّ الأديان عن طريق خلق سردية موازية للسردية الدينية منتهجًا المناهج نفسها التي ينقهما على الأديان ولكن في الغالب بفاعلية أقل وفجاجة أكبر، رغم ادِّعائه العقلانية والمنهج التجريبي.

وعند بيان سعي الملحدين الجدد إلى خلق أسطورة (ميثوس) جديدة، يُقيم المؤلِّفان الصلة بين الإلحاد الجديد وبين الأدب. فالملحدون الجدد، دوكنز ورفقته، اتخذوا من الرواية «الدِّين الوحيد الذي لا زال بالإمكان الإيمان به»، و«يعتبرون الأدبيَّ مثالا مُقَدَّمًا لفكرتهم حول تجربة طبيعية دُنيوية للجمال والدَّهشة والتعالي». (ص١٠). بعبارة أخرى، فالرواية هي دينٌ دُنيوي، إن جاز لنا القول؛ إذ تعمل في النفس البشرية الملحدة عَمَل الدين في النفس المؤمنة، غير أنَّ مصدرها دُنيوي وليس مُتعاليًا.

يُحاول المؤلِّفان «تتبُّع الاستقبال الأدبي للإلحاد الجديد في أعمال أربعة روائيين معاصرين معتمدين: إيان ماك إيوان، ومارتن آميس، وفيليب بولمان، وسلمان رشدي» (ص١١). وتمتد أهمية الرواية إلى المجال السياسي، فتصبح -وفقًا لهؤلاء الروائيين- «جبهة جديدة في الحرب الأيديولوجية ضد الدين، والأصولية الدينية، والإرهاب الديني بعد ٩/١١» (ص١١).

هذه الأعمال الروائية التي يتردد فيها صدى موضوعات الإلحاد الجديد ورؤاه هي ما يُسميها المؤلِّفان بـ«الرواية الإلحادية الجديدة». «إنَّ ما يحدِّد الرواية الإلحادية الجديدة هو بالفعل دغمائية جمالية-سياسية مزعجة، حول العلم الطبيعي، حول العقل، حول الدين، وفي كثير من الحالات، حول الإسلام» (ص١١-١٢). باختصار، «يحتفل الروائيون الملحدون الجدد بالشكل الروائي، على وجه الخصوص، كأساسٍ للتعبُّد الإنسانوي» (ص١١). فهم يتابعون الملحدين الجدد في نقدهم للدين ويُقرُّون تعبُّداتهم الدنيوية.

يُعالج هذا الكتاب -الذي يكتبه ملحد (آرثر برادلي) ومسيحي (آندرو تايت)- ظاهرة الإلحاد الجديد من زاوية غير معهودة ويستكشف مختلف التجاذبات بين ما هو أيديولوجي

فكري سياسي، وما هو جمالي روحي أدبي؛ في تشكِّل هذا النوع الروائي «الهجين» (ص١٤). وتكشف زاوية النظر هذه مدى تغلغل تأثير الإلحاد الجديد في مختلف المجالات الفكرية في الغرب وتنوع وسائل تأثيره في الجماهير حيث تعدى الأمر الوسائل المعهودة مكتسبًا زخمًا أدبيًّا مهمًّا.

«نهاية أحزان العالم» لإيان ماك إيوان

يبدأ المؤلفان بمناقشة أعمال الروائي الإنجليزي إيان ماك إيون (Ian McEwan) (ولد سنة ١٩٤٨م)، وهو من أشهر الروائيين وكتاب السيناريو المعاصرين حيث تم تحويل العديد من أفلامه إلى أفلام سينمائية لعلَّ أشهرها الفيلم الذي يحمل عنوان الرواية نفسه «تَكْفير» (٢٠٠٧م) الحاصل على جائزة الأوسكار. يهتم المؤلفان بمجموعة من أعمال هذا الروائي جاعلين من أحداث ١١ من سبتمبر الحد الفاصل للتمييز بينها والنظر في الفروق والتغيرات بين تلك التي قبل ١١/٩ وتلك التي جاءت بعدها. وينطلق المؤلفان من مقالٍ كتبه ماك إيوان سنة ٢٠٠٧ بعنوان «نهاية أوجاع العالم» ('End of the World Blues') وقد ضمَّنه كريستوفر هيتشينز في مختاراته للأدب الإلحادي. وتتضمن مناقشتهما لماك إيوان أعماله الأدبية التالية:

«كلابٌ سوداء» (١٩٩٢م)

«الحب الراسخ» (١٩٩٧م)

«تكفير» (٢٠٠٢م)

«السبت» (٢٠٠٥م)

«على شاطئ تشاسيل» (٢٠٠٧م)

إضافة إلى مقالٍ كتبه بعد أحداث ١١ من سبتمبر «الحب فقط ثم النسيان» 'Only Love Then Oblivion'.

يبدأ المؤلفان بإعلان واضح لا مرية فيه ودعوى قد حشدا لها فيما بعد الكثير من البراهين: «إنَّ إيان ماك إيوان هو -من عدة وجوهٍ- الروائي الملحد الجديد بامتياز» (ص١٦). ذلك أنَّ ما يجعله مُسْتَحِقًّا لهذا الوصف، وفقًا للمؤلفين، أنَّه لا يكتفي بكونه روائيًّا مُلحدًا، مثله مثل أي روائيٍّ مُلحدٍ آخر، بل يتجاوز ذلك، مُبديًا استعدادًا وحماسة في التبشير بـ«نظامه العقائدي الدنيوي الجديد» (ص١٦).

بالنسبة لماك إيوان، لا يمكن للإنسان أن يوجد خارج سردية مُعيَّنة، أيًّا كانت تلك السردية. فحتى أولئك الذين يظنون أنفسهم فوق كل السرديات ويرفضون أن يعيشوا مُرْتَهنين إلى الحاجة إلى السرد، هم دون أن يشعروا منغمسون في سردية تخصُّهم. وبذلك، فإنَّ تلك المتضادات: الدين والإلحاد، العلم والأسطورة، والعقل والخرافة... إلخ، ليست إلَّا أشكالًا سردية متصارعة. وبهذا، يفهم ماك إيوان القوة الدافعة وراء «هذه التنبُّؤات المروعة حول نهاية العالم هي حاجة الإنسان العميقة لتبيُّن المعنى في كونٍ فوضوي لا مُبالٍ عن طريق تحويله إلى

سردية» (ص١٧). فالدين على الرغم من كونه -وفقًا لماك إيوان- لا عقلاني في طبيعته، فإنَّ طابعه الأسطوري هو ما أكسبه شرعية وزخمًا؛ وما على العلم، إن أراد أن يكتسب مرتبة تُساوي المرتبة التي اكتسبها الدين أو تفوقها، إلَّا أن يصير سردية ويُضفي على نفسه طابعًا أسطوريًّا. فالصراع ليس بين الأسطورة والعقل، ولكن بين سرديَّتَين حول التكفير.

فالرواية، بالنسبة لإلحاد ماك إيوان، تستبدل الدين في توفيرها «نهاية لأوجاع العالم: سردية ملحمية حول الولادة، والموت، والمُتعالي يمكننا جميعًا أن نؤمن بها» (ص١٨). غير أنَّ الرغبة البشرية في السرد يمكن أن تنقلب إلى «باثولوجيا شبيهة بالدين»، بالنسبة لماك إيوان، حيث لا مجال لوجودٍ «غير مَسْرود» (ص٢٠).

بالنسبة لأعمال ماك إيوان السابقة لأحداث ١١ من سبتمبر، فقد ظلَّ مُرتابًا إزاء أحقِّية أيَّ سردية في احتكار الحقيقة، بل ما يتضح أكثر، وفقًا للمؤلِّفين، هو «اعتقاده بأنَّنا بكوننا بشرًا، لا يُمكننا تجربة ما هو حقيقي خارج السردية» (ص٢١).

غير أنَّ المفاجئ بالنسبة لأعمال ماك إيوان اللاحقة لأحداث ١١ من سبتمبر أنَّها، كما بيَّن المؤلِّفان، لم تتغيَّر كثيرًا، وظلَّت مطية للكاتب ليطرح النقاش المتكرر حول العلم والدين، والمادية والمثالية، وما إلى ذلك. الشيء الوحيد الذي طرأ عليه تغيير هو الاهتمام المتزايد بمكانة الرواية نفسها.

أخلاقية المخيلة الأدبية

يتمثَّل الأثر العظيم للرواية في كونها تمنحكَ فرصةً لتتخيَّل كيف يكون الأمر عندما تكون شخصًا آخر. فـ«من جهة، لدينا المخيلة الأدبية التي تُمكننا من استيطان عقول الآخرين وبالتالي نحترمها بكونها متمايزة عن عقولنا. ومن جهة أخرى، لدينا الوعي الديني أو الإرهابي العاجز عن الخروج من وجهة نظره الذاتوية للعالم» (ص٢٣).

لكنَّ هذا الإيمان، الشبيه بالإيمان الديني، بالقوة التكفيرية للرواية وأخلاقية المخيلة الأدبية يُوضع تحت الاختبار في روايته «تكفير». ومن جديد يضرب ماك إيوان المقارنة بين المخيلة الأدبية وبين وجهة النظر الذاتوية الخاصة بالإرهابيين، ذلك أنَّه لو تمكَّن الإرهابيون من أن يتخيَّلوا أنفسهم في مكان الضحية، لما أمكنهم الإقدام على تلك الأفعال المروعة. لو أمكنهم أن يشعروا بما شعر به الضحايا، لكان ذلك كافيًا في ثنيهم عن ذلك.

غير أنَّ ماك إيوان يختبر إيمانه بأخلاقية الرواية الأدبية إلى أقصى حد، فمن خلال شخصية (بريُوني) يطرح قضية مثيرة للجدل: هل الرواية، إذ تسمح لنا بأن نسكن عقول الآخرين لنعيش تجاربهم وننظر بأعينهم فينشأ عندنا احترام لهم كذوات متمايزة ومنفصلة

عنَّا، تُمكِّننا من عكس تلك التجارب كما هي أم هي طريقة لتحويلها إلى سرديات صغيرة لا تتمتع بوجود مُستقل عنا؟ بعبارة أخرى، هل تسمح الرواية بعكس تجارب الآخرين كما هي في الواقع، أم تجعل تلك التجارب مرتبطة بطريقة ما بتجاربنا ونظرتنا للعالم؟ وكما بيَّن المؤلفان يمكن النظر إلى رواية «تكفير» «ككتاب يُخضع قناعة ماك إيوان حول المخيلة الأخلاقية للروائي لاختبار إيماني شديد: الاعتقاد في القوة الإنقاذية للفن هو اعتقاد طفولي، وذاتوي، وخطير مثل أي اعتقاد آخر» (ص٢٧).

غير أنَّ رواية ماك إيوان «السبت» هي رواية ١١/٩ بامتياز حيث تضع المواجهة كما رآها: الأدب في مواجهة الإرهاب، والتعاطف في مواجهة الذاتوية. هنا، ليست الرواية هي الوحيدة التي تضطلع بوظيفة أخلاقية، بل كل تجربة فنية جمالية تؤدي الدور نفسه، وخاصة الموسيقى، فتصبح التجربة الجمالية في الوقت نفسه تجربة أخلاقية.

وفقًا للمؤلِّفين، لا يتعمَّدُ ماك إيوان في هذه الرواية أن يُكرِّس جميع تلك الأحكام والصور المسبقة والنمطية في تصوير الإسلام، غير أنَّ «المرء يُراوده نفس الإحساس بـvu déjà في ثنايا «السبت» كلما ذُكر الإسلام» (ص٣٠). فالأمر -كما ذُكر آنفًا- راجعٌ إلى الاقتباس المتبادل والحركة الدائرية للأفكار والمضامين الإلحادية الجديدة بين أرباب هذا الاتجاه. فوصف ماك إيوان للإسلام وللدين المنظَّم عمومًا بكونه يتسم «بعلاقة مضطربة مع الفضول» تجده -كما بين المؤلِّفان- عند آميس، الذي التقطه من برنادر لويس. ربما يتميَّز ماك إيوان عن غيره من رفقائه في الإلحاد الجديد بكونه يرى استمرارية بين الإيمان الديني والأمراض العصبية (ص٣١)، والتجسيد الأدبي لهذه الاستمرارية في هذه الرواية هي شخصية (بيكستر).

التعالي الدُّنيوي

اختار المؤلِّفان مشهدًا في ذروة أحداث رواية «السبت» اعتبراه المشهد الذي يُجسِّد على نحوٍ أفضل هذا المفهوم في أعمال ماك إيوان حيث «نواجه البعد الخاص بخلق الأساطير في إلحاده، وبشكل مميز، فإنَّ الحامل لهذه الأسطورة هو الأدب. فبعد أن أذلَّه (هنري) عقب الحادث بالسيارة، اقتحم (بيكستر) مُتسلِّحًا بسكِّين منزل آل (بيرُوني) حيث كان ثمة اجتماع عائلي. وطلب من (ديزي)، الشاعرة الشابة، أن تنزع ثيابها وتقرأ له شيئًا من شِعرها، الذي يراه مُلقى على الطاولة. وبصوتٍ يرتجف ولكن بثقة متزايدة، تقرأ (ديزي) وقد تعرَّت من ثيابها «شاطئ دوفر» لماثيو آرنولد، التي يظنُّها (بايكر) خطأ واحدة من أعمالها، والأثر=تغيير مفاجئ في مزاج مهاجمها» (ص٣٢).

إنَّ هذا الأثر الذي أحدثته تلك القصيدة -التي تجد عزاءً عن الإيمان الديني الضائع في الدين الخصوصي المتمثِّل في العلاقات الإنسانية- ليس مُستبعدًا في عالم ماك إيوان الأدبي

الذي يحتل فيه الإيمان بالأدب والتعاطف والمخيلة الأخلاقية الصدارة. «يبدو أنَّ رواية «السبت» هي إعلان هشٌّ عن الإيمان بالقوة الخارقة للطبيعة للأدب نفسه، والرواية تقتضي من قرَّائها القفزة الإيمانية ذاتها؛ لكي يعمل سحرها الدُّنيوي» (ص٣٤).

أمَّا نوفيلًّا «على شاطئ تشاسيل» فهي «تُمثِّل عودة إلى تنبُّؤاته التشكيكية التي اتسمت بها أعماله المبكِّرة» (ص٣٤). يمكن النظر إلى هذه النوفيلَّا بكونها تُعبِّر عن انقباض ماك إيوان الخاص، ذلك أنَّ ما يبدو في طور الانهيار هو «الاعتقاد العقلاني في التقدم نحو سلام دائم» (ص٣٥).

إذن، فإنَّ أعمال ماك إيوان السابقة لأحداث ١١ من سبتمبر تتسم بالتشكيك في مشروعية احتكار أي سردية للحقيقة والنظرة الصائبة حول العالم، وفي بيانه بأنَّ أيَّ وجودٍ لا بد له من سردية وأنَّ الصراع الحقيقي بين السرديات المختلفة وليس بين الحق والباطل، وأنَّ العلم ينبغي له أن يسعى ليكتسب العناصر الروائية والأسطورية اللازمة حتى يتفوق على السرديات الدينية. أمَّا أعماله التي نُشرت بعد الأحداث بوقت قصير، فهي تعلن إيمان ماك إيوان بالأدب، وخصوصًا بالرواية، بالمخيلة الأخلاقية الأدبية والقوة التكفيرية للفن. لكنَّه يعود مرة أخرى في أعماله المتأخرة إلى ذلك الارتياب والتشكيك الأول. إنَّ سعي ماك إيوان لاستبدال الإيمان الأدبي بالإيمان الديني يمثِّل جوهر عمله الأدبي الإلحادي ويعكس جانبًا أساسيًّا من جوانب الإلحاد الجديد: استبدال التعالي الدُّنيوي بالتعالي الأخروي.

مارتن آميس وحرب الكليشيهات

مارتن آميس (Martin Amis) هو روائي وناقد بريطاني أعلن عن إلحاده منذ أول حياته (رغم أنَّه الآن أقرب ما يكون إلى اللاأدري)، وهو مثله مثل إيان ماك إيوان قد استعاض عن الإيمان بالأديان بالإيمان بالأدب وبالمخيلة الأدبية. لكنَّ المخيلة الأدبية عنده، على خلاف ما هي عليه عند ماك إيوان -بكونها ذات تأثير أخلاقي تعاطفي- هي «تجسيد للحرية، والأصالة، وما يُسمِّيه (استقلالية العقل)» (ص٣٦).

ولكن لماذا يكون من المقبول أن يكون الأدب غرضًا للتأليه؟ يُبيِّن المؤلفان أنَّ الأمر في فكر آميس يرتكز على مرتكزين اثنين:

١- أنَّ الأدب يُقدِّم إلهًا موجودًا بالفعل يُمكن إدراكه.

٢- مقاومته لأي محاولة تاريخية لتحويله إلى عبادة جماعية، أو أداة أيديولوجية، أو سلاح سياسي. وهذا ما يعنيه آميس باستقلالية العقل، فالأدب بالنسبة له: صوت التفرُّد، وهو «أيديولوجيا اللاأيديولوجيا».

فما يجعل الأدب خليقًا بأن يكون دينًا غير متعالٍ أنَّهُ يساعد على جعلك متفرِّدًا في تفكيرك، ويُمكِّن الكاتب من أن يكتب بشكل متفرِّدٍ (ص٣٧-٣٨). وبالتالي، فحرب آميس

على الكليشيهات والدغمائية الدينية هي حربٌ تستدعي منه أن يتسلَّح بكلّ ما يُوفِّره له الأدب من مبادئ تنويرية واستقلالية وأصالة في التفكير والكتابة. وهنا التقابل بيِّنٌ بين مُعسكر الدين (الكليشيهات، والتبعية، والدغمائية) ومعسكر الأدب (الأصالة، والاستقلالية، والتنوير).

غير أنَّ آميس يقع في شرِّ ما يُحذِّر منه أكثر من مرة:

١- فكما يُبيِّن المؤلِّفان، تظهر «سذاجة» آميس في افتراضه أنَّ نظرته للأدب ليست نظرة أيديولوجية وسياسية، في حين أنَّ حربه على الكليشيهات في الواقع هي أشبه ما تكون، عندما يتعلَّق الأمر بالإسلام، بـ«صدام الحضارات» لصامويل هانيغتون.

٢- في مقابل انتقاصه من الثقافة الإسلامية ووصفها بالقصور وعدم التجديد، ووصفه للعقل الإسلامي بالتبعية والجمود والفراغ، يبدو أنَّ وصفه للدين الإسلامي «لا يعدو أن يكون قائمة تثبُّتٍ للاستشراق المحافظ الجديد: الإسلام رجعي (لويس)؛ غير عقلاني (هاريس)؛ مذهب الموت العدمي (بيرمان وهاريس)، وربما الأهم من ذلك كله، كوكتيل مميت من الصلاح الذاتي، والشفقة على الذات وكراهية الذات (هيتشينز)» (ص٤٢).

يختزل آميس ما يُسميه بالإرهاب الإسلامي في الإحباط الجنسي للرجل. وهنا تظهر الرغبة الكامنة عنده، كما هو الشأن عند ماك إيوان الذي يربط الحماس الديني بالمرض العصبي، في تجريد المسلم من أي وجود يتجاوز وجوده الفيزيائي الحيواني، فهو لا يتحرَّك عن تفكير وتدبير وإنَّما عن انفعالات فيسيولوجية شأنه شأن أي جسم باكتيري. وهذه النظرة الدونية تعكس إنكار آميس لقوة القناعات الغيبية في تحريك الأشخاص.

الإسلاموية عند آميس

ما الإسلاموية ومن هم الإسلاميون الذين يقصدهم آميس في كتاباته؟ يبدو أنَّ الناقد الشكلي أحيانًا، المهتم بالتسميات جدًّا، يغيب عن تفكيره أن يُقدِّم تعريفًا واضحًا للإسلاموية! بل وحتى عندما يُحاول التفريق بين الإسلام والإسلاموية (خاصة عندما وصف نفسه بأنَّه ليس إسلاموفوبيًّا وإنَّما إسلامويوفوبي) إلَّا أنَّه سُرعان ما يُغبِّش على ذلك التفريق وأحيانًا يتجاهله تمامًا.

الروائي والإرهابي

يُبيِّن المؤلِّفان أنَّ الرواية بالنسبة لآميس، هي «مشروع عقلاني» هدفه «خَلْقُ عوالمَ جديدة بديلة أو موازية»، وهي بذلك على الضد من الإرهاب الإسلامي الذي يمثل بالنسبة لآميس «مذهبًا مَرَضيًّا للموت الجماعي» (ص٤٥). وفي هذا السياق يُبدي المؤلِّفان ملاحظة دقيقة حيث صرَّحا بأنَّ «آميس يظلُّ حالة غريبة للفنَّان كمُجامعٍ للموتى». وما

يقصدانه بذلك أنَّ هناك نوعًا من الهوس بالموت يُحيط بآميس، انطلاقًا من وصفه للرواية بكونها «نوعٌ من موت الجمالية»، إلى اعتباره أنَّ العملية الإبداعية في حد ذاتها هي مذهبٌ يقوم على التضحية، وانتهاءً بـ«الاحترام الفَزِع» لابن لادن الذي اعتبره مثل «فنان مفاهيمي حداثي-جديد يُقدِّم صدمة الجديد» (ص٤٦).

العقم الأدبي

يبدو أنَّ رواية آميس الإلحادية الجديدة لم تبرز للوجود بعدُ (حيث لم ينشر سوى عمل أدبي ضخم وحيد «الكلب الأصفر» (٢٠٠٣م) الذي استُقبل استقبالًا سيِّئًا، وأقصوصتين قد خضعتا للنقد «في قصر النهاية» (٢٠٠٤م) و«أيام محمد عطاء الأخيرة» (٢٠٠٦م)) ولكن يبدو أنَّ هناك مزاجًا مُعيَّنًا يمكن لها أن تتشكل فيه. لقد اختار آميس «العودة إلى النوع الكوميدي» كـ«استجابة مُتَعَمَّدة للجو المهيمن آنذاك» (ص٥٠). غير أنَّ المضامين المتشابهة التي طرحتها أعماله الثلاثة والتصوير النمطي للإسلام ينمُّ عن «إمساكٍ تخيُّليٍّ» (ص٥٤). قد يرجع ذلك إلى أنَّ آميس يعتبر الإسلاموية موضوعًا شديد السطحية أو شديد الاتساع بحيث يفتقر لأيِّ معنى.

ولكن من تناقض آميس الصارخ، ومن ورائه تناقض أطروحات الإلحاد الجديد، أنَّ محمد عطاء، الشخصية الرئيسية في قصته القصيرة «أيام محمد عطاء الأخيرة»، قد انتهى به الأمر في النار! يُعلِّق المؤلفان هنا تعليقًا لاذعًا إذ يقولان: «ومع ذلك، فما بدأ كاتِّهامٍ للحقد السَّام للاعتقاد الديني قد انتهى به الأمر بتخيُّلُ آخرة ذات صبغة لاهوتية غريبة، كأنَّها تقريبًا بوذيَّةً، تتَّسِم بالتكرُّرِ الأبدي لشخصية كانت منذ البداية مُلحدةً. كذا هي الألعاب البهلوانية اللاهوتية للروائي الذي «ليس مُلحدًا جديدًا تمامًا» التي كان مُجبرًا على تأديتها: قد لا تكون هناك جنة، ولا فردوس، ولا ٧٢ حورية سود العيون تنتظر الشهيد، ولكن هناك جحيمٌ» (ص٥٥).

جمهورية السماء لفيليب بولمان

يناقش المؤلفان في هذا الفصل ثلاثية «مواده القاتمة» لفيليب بولمان: «أضواء شمالية» (نُشرت عام ١٩٩٥، ونُشرت تحت اسم «البوصلة الذّهبيّة» في أمريكا الشّماليّة)، و«السكين البارع» (نُشرت عام ١٩٩٧) و«منظار الكهرمان» (نُشرت عام ٢٠٠٠). وقد عُرف عن الرِّوائي الإنجليزيِّ فيليب بولمان تعاطفه مع الإلحاد الجديد وإعجابه بأعمال ريتشارد دوكنز.

يجادل المؤلفان من خلال عرضهما لمصادر بولمان في ثلاثيته، بأنَّه يؤمن بـ«صحوة دُنيانية» (ص٥٧). ومع ذلك، ظلَّ عالم بولمان محلَّ تجاذبٍ بين من ينسِبه إلى الإلحاد ومعاداة الأديان ومن يُدافع عنه وينفي عنه ذلك من أهل الإيمان.

مصادر بولمان

مع أنَّ بولمان ينسبُ نفسه إلى الإلحاد الجديد ويعلن عن مشروعه المتمثِّل في محاولة تقويض الدين المسيحي، فإنَّ النَّاظر في أدبه يبدو له خلاف ذلك. للوهلة الأولى يبدو عالم بولمان الخيالي عالمًا ينهزم فيه الدين وينحصر وتنتصر فيه المبادئ الإنسانوية. غير أنَّه -وبعد النظر الدقيق- تتضح أمور أخرى. إذ يعتبر المؤلفان بولمان، من بين جميع الروائيين الملحدين الجدد، «أشد من كرَّس نفسه علانيةً لنقدِ السردية المسيحية الفوقية من الداخل» (ص٥٨)، بل إنَّ نقده للمسيحية، كما يُلاحظ المؤلفان فيما بعد، قد أُسِّسَ بشكل فيه مفارقة، انطلاقًا من منظور هو أقربُ للمسيحية الحقَّة (ص٧٦). ذلك أنَّ الأسطورة المضادة التي شيَّدها بولمان لا تقوم إلَّا بمضادة الأسطورة المسيحية، وأنَّ عالمه لا يُفهم ولا يُدرك إلَّا عند النظر إليه على خلفية العالم اللاهوتي المسيحي.

يستعرضُ المؤلفان مصادر بولمان في عمله «موادِه القاتمة» التي تجمعُ بين «التقاليد العظيمة للأساطير والرومانس والواقعية» (ص٥٩). ويُلخِّصان تنوُّع هذه المصادر بقولهما:

«تغُصُّ «موادهُ القاتمة» بإحالات أدبية متنافسة: إذ تتخيَّل القصص الإنجيلية من جديد، وتستكشف بسعادة الأدب الغربي المعتمد من أجل موتيفاته النَّضِرة وتُحيل كذلك إلى عدد كبير من مصادر الثقافة الشعبية. ويمكن أيضًا بسهولة جعل الشعر الميتافيزيقي وأدب الأحاسيس الفيكتوري وقصص المحققين والعلم الطبيعي الشعبي و«ساحر أوز» وأفلام «حرب النجوم» لجورج لوكاس (١٩٧٧-١٩٨٣) وحتى الأمثولة المسيحية «أخبار نارنيا» للويس (١٩٥٠-١٩٥٦): يمكن جعلها نصوصًا بَيْنِيَّةً» (ص ٥٩).

وبهذه الاستعارات المختلفة، يحتفل بولمان مثلما فعل رفقاؤه من قبل، بالقوة التحرُّرية للأدب ويُعلي من شأن قصَّته الخاصة بكونها قصة من جملة قصص أخرى وأنَّه لا يكون لها معنى إلَّا إذا استعارت من سرديات أخرى (ص٦١). بيد أنَّ هذه المصادر تتفاوت في الأهمية والحضور، فقد كان حضور النصوص الأدبية طاغيًا وبخاصة قصيدة جون ميلتون «الفردوس المفقود». إذ «يأخذ بولمان هذا الإطار الأسطوري [قصة الصراع بين إبليس وجنده المتمردين مع جنود الرب وإخراج آدم وحوَّاء من الجنة] ويلقي به على عدد من الشخصيات تشبه شخصيات ميلتون الدرامية» (ص ٦٢). فالتشابه كائن على مستوى الشخصيات والإطار العام الذي تتحرك فيه الشخصيات وتسير فيه الأحداث.

يأتي التأثير الأدبي الثاني على «مواده القاتمة» من إعادة وليام بليك قراءة قصيدة ميلتون في «زواج الجنة والنار»، والرُّومانتيكيون تَبَعٌ له في ذلك، حيث جعل بليك ميلتون يميل دون وعي منه إلى الشيطان وجنده.

إنَّ التعاطي مع قصيدة ميلتون في العصر الحديث يأتي على نوعين: إذ يزعم سي. أس. لويس أنَّ القصيدة قد حُرِّفت معانيها بفعل قراءة الشعراء الرومانتيكيين الذين يُعلون من قيم التحرر والتمرُّد وأنَّ «فكر ميلتون، لو أنَّه أُخليَ من مَسْحَته اللاهوتية، ما كان ليكون له وجود أصلًا». في حين ينتهي وليام إيمبسون في دراسته للقصيدة، إلى تفضيل إله ميلتون على إله المسيحية (ص٦٥).

يتوسَّل بولمان بمفهوم «السقوط» (the Fall) المسيحي إلى نقد الدين التوحيدي التقليدي ويمثِّل في الوقت نفسه دليلًا على اعتماده المستمر على السردية اليهودية المسيحية؛ ذلك أنَّ «كل جزء من عالم بولمان قد شَهِدَ سقوطًا من نوع ما»، «فالسقوط عنده يمثِّل العلاقة بين الوعي ومعرفة الذات والروحانية» (ص٦٧). ففي حين أنَّ الخطيئة الكبرى في الفكر المسيحي، تمثَّلت في وعي الشيطان المفرط بالذات على حساب الوعي بالإله (الكِبْر)، فإنَّ هذا الوعي بالذات من قبل هذا المخلوق يصبح شديد الأهمية بالنسبة لثيولوجيا عالم «مواده القاتمة». وعليه، يقوم بولمان «بإعادة تقديم [طَقْس محاكاة السقوط على حسب زعم لويس] كنوع من التأويل الغنوسي للتحدِّي البشري للإله» (ص٦٩). ومع ذلك، «تضلُّ النُّسخة التي قدَّمَها بولمان عن السقوط بكونها تِيمةً متكرِّرَة -وليس ظاهرة تاريخية منفردة- إيجابية، بل احتفالية» (ص٧٠).

هل تشكِّل «مواده القاتمة» بالفعل تهديدًا حقيقيًّا -كما يظن بعض المسيحيين المحافظين- على الدين المسيحي؟

يستبعِدُ المؤلِّفان أن تُشكِّل ثلاثية بولمان تهديدًا على الدين المسيحي فقط بسبب تناولها له بالنَّقْد، ذلك أنَّ بولمان لم يأتِ بِبِدَعٍ من الأمر، فقد دأب الروائيون على التوجُّه بالنَّقْد إلى مختلف الممارسات والمؤسسات الدينية منذ فجر الرواية الإنجليزية. على أنَّه لولا الجزء الثالث من هذه السلسلة، «منظار الكهرمان»، لَمَا أثيرت هذه المخاوف بادئ الأمر بل ربما حظِيَت بالترحيب والقبول في بعض الدوائر؛ من أجل اضطلاعها بنقد المؤسسة الإكليروسية. جاء الجزء الأخير من الثلاثية مُعْلِنًا «قتل الرب، أو إن رُمْنا الدِّقة أكثر، موت إلهٍ نصَّبَ نفسه» (ص٧١). هذا الفصل عن قتل الإله، أو هزيمة رمز السلطة، يستدعي إلى الذهن دعوى نيتشه حول «قتل الإنسان للإله»، وهذه الهزيمة سوف يوقعها به الثوَّار الذين انتهضوا لدفع ظلمه وتجبُّره.

«إنَّ حقيقةَ أنَّ هذا المخلوقَ -الذي كان من قبلُ شبيهًا بالإله أو كان إلهًا- قد أعَانَه على الموت صبيًّان سليمَا الصدْر (حقًّا، لقد مُثِّلَا على أنَّهما سالمَان من الذُّنوب) لهو أمرٌ ذو أهمية رمزية. إنَّ هذا الموت الرمزي، المُحمَّل بإيحاءات ثرية حول الحضور الخفيف للإله في العقل الحديث، يوحي بعدم اقتضاء أي عنفٍ

وجودي من أجل تخليص البشرية من اعتقاد ظالم في العناية الإلهية. في النهاية، فقد تجاوزت هذه الشخصية الذَّاوية زمانها، وكذلك، ضمنيًّا، مفهوم السُّلطة المُتفضِّلة: أبٌ إلهي يرعى الكائنات البشرية برحمة منه وعناية لا تنقضي» (ص٧٥).

ولكن هل فعلًا قتل بولمان الرب؟ فيكون بذلك أقرب إلى دعوة سام هاريس إلى إلحاق الرب بالآلهة الوثنية القديمة.

هنا، يصير محلُّ النَّظر أدقَّ. يذهب المؤلِّفان إلى أنَّ الصورة التي يرسُمها بولمان للرب، أو كما يُسميه في ثلاثيته: السُّلطة، مُفارقة لصورته في الفكر المسيحي. بل هو شخصية محدودة في علمه، يُمارس السُّلطة ولكن ينقُصه التَّعالي الحقُّ (real transcendence). بل هو أشبه ما يكون بإله في المنظور التنويري بكونه «ذرائعيًّا، غير شخصي، ومحدود بحدود العقل البشري، ومعتمدٌ بالكلية على شكل من أشكال السُّلطة قد أثبتَ وَهَاءه» (ص٧٦).

وباستعراضهما لبعض أحداث الجزء الأخير من الثلاثية، وبَيَانهما اعتماد بولمان على المفاهيم المسيحية في تصويره للموت والحساب والحياة بعد الموت، ينتهي المؤلِّفان إلى الاستنتاج بأنَّ **قصد بولمان ليس التخلُّص من الدين بالكلية وإنَّما يريد تحقيق نوع من الشعور الدِّيني والتَّقوى دون الرجوع إلى الإله. فهو يُعيد كتابة قصة السقوط، والنفي، والتوبة ضمن سرديته الخاصة ويمنح القارئ فرصة ليقرأها متحرِّرًا من السردية التي أنشأتها الطوائف المسيحية بمختلف أنواعها.**

سلمان رشدي والخصومة حول الرب

يتعرَّضُ المؤلِّفان في الفصل الرابع لأعمال الروائي الهندي الأصل، البريطاني الجنسية، سلمان رشدي. ربما يُعتبر اسم سلمان رُشدي مألوفًا عند القارئ العربي أكثر من بقية الأسماء المذكورة في هذا الكتاب. غير أنَّ سببَ ذلك لا يَعود إلى مآثر سلمان رُشدي الأدبية، وإنَّما سببُ ذلك الجدل الذي أثارته بعض أعماله في الأوساط الإسلامية، وكونه من أسرة مسلمة، حتى انتهى الأمر بآية الله الخميني، قائد الثورة الإسلامية الإيرانية، بإصدار فتوى بإهدار دمه لتنقُّصه من شخص النبي صلى الله عليه وسلَّم واستهزائه به.

لم تغب كلُّ هذه الملابسات التي أحاطت بسلمان رشدي عن المؤلِّفين، بل نَجدُ أنَّهما قد زعمَا أنَّ ردود الأفعال المتباينة التي أثارتها «آيات شيطانية»، أكثر روايات رشدي إثارةً للجدل التي يُجادل المؤلِّفان بأنَّه يُمكن اعتبارها أوَّل رواية من روايات الإلحاد الجديد (ص ٨٣)، هي التي حدَّدت مُسبقًا طبيعة الاستقبال الذي حظيَ به

الإنتاج الروائي لسلمان رشدي عمومًا، وموقفه من الإيمان على وجه الخصوص (ص ٨٣).

إنَّ الخيطَ النَّاظم لأعمال سلمان رشدي الروائية وغير الروائية، طبقًا للمؤلفين، يمكن تسميَته بـ«الخصومة حول الرب» (ص ٨٢). «لقد أصبح من الشائع الآن ملاحظة أنَّ روايات رشدي تزدهر على التفاعل بين الباطني والدُّنيوي وتدور حبْكَاته في كثير من الأحيان حول مِحوَرٍ يغبِّشُ على الفرق بين الواقعي والمستحيل» (ص ٨٥). ومع أنَّ رشدي يتَّفق مع روَّاد الإلحاد الجديد في إعلائه من شأن المثل الإنسانوية لحرية التعبير (ص ٨٤) وفي كثير من المسائل الأخرى -خاصة في كتاباته غير الروائية- فإنَّه -كما جادل المؤلِّفان- قد نأى بنفسه عن كثير من مفردات خطابهم في أعماله الروائية. يتجلَّى ذلك في أشياء:

أوَّلًا: أنَّ سلمان رشدي -كما يُجادل المؤلِّفان- هو أكثر التزامًا «بفكرة أنَّه يجبُ على الرِّوائيِّ أن يُحاول القيام بقفزة إيمانية من آميس، أو ماك إيوان، أو بولمان» (ص ٨٥).

ثانيًا: من خلال ملاحظة التغيُّرات التي طرأت على أعماله ومقارنة أعماله المتأخرة بأعماله المبكِّرة، يستخلصُ المؤلفان أنَّ هناك تغييرًا في موقف سلمان رشدي من الإيمان. فروايته «الأرض التي تحت قدميها» «تروي قصة تحوُّلٍ غير متوقَّعٍ ولكنَّه مَشوبٌ بممانَعة متأصِّلة» (ص ٨٧). ليس هذا التحوُّل من قبيل التحوُّل من دين إلى دين، وإنَّما هو من قبيل عدوة المقموع، وهو هنا كلُّ ما هو ديني. لا يسعى سلمان رشدي إلى إقصاءِ الدين والاحتفاء بانحصاره في العالم المعاصر -كما أوحت بذلك أعماله المبكِّرة- وإنَّما يسعى إلى استكشاف خطوط التَّماس بين العقلانية والإيمان، وبين الخيال والواقع. فبقطع النَّظر عن رفضه القاطع للدين واعتبار أنَّه لا أخلاقي واتهامه بالتسبب في المجازر والحروب عبر التاريخ وإلصاقه كلَّ نقيصة به، إلَّا أنَّ «كلمة (خصومة) يبدو أنَّها في غير زمانها: مُصطلحٌ غريب قد يَنِمُّ عن خلافٍ لطيفٍ، إن لم يكن وُدِّيًّا، من حيث المبدأ وليس صدامًا بين الحضارات كما يتصوَّره الإلحاد الجديد» (ص ٩١). «بهذا المعنى، فإنَّ رشدي -خلافًا لبعض معاصريه- يستدعي إمكانية أن يكون للإيمان صوتٌ في السردية المعاصرة، ولا يُقصيها» (ص ٩٥).

ثالثًا: بما أنَّ موقف سلمان رُشدي من الدين قد تغيَّر نسبيًّا في أعماله الروائية المتأخِّرة مُكتسبًا زخمًا مفاهيميًّا وفكريًا أكبر ممَّا كان عليه في أعماله المبكِّرة، حيث كان فيه نوعٌ من الحدِّيَّة، فإنَّ تصوره للدين في رواياته المتأخِّرة قد تغيَّر كذلك. يُجادل المؤلِّفان بأنَّ الدين صار، في رواياته الأخيرة، «ظاهرة تعدُّدية قد تنطوي على عناصر غنية وسخيَّة... إضافةً إلى التقاليد المحافظة» (ص ٩٧).

الرواية بكونها ممارسة دينية

لا يختلف سلمان رشدي عن بقية أقرانه في احتفائه بالرواية. «فهو واضح، شأنه في ذلك شأن ماك إيوان وآميس، في كون هذا الشكل الأدبي يتمتَّع بقدرة فردية: إنَّ الرواية مثلًا، على خلاف الخطاب الديني، لا تسعى إلى إنشاءِ لغة مميَّزة، وإنَّما تُؤكِّدُ على حرية تصوير وتحليل الصراع بين المتنافسين المختلفين على مثل هذه الامتيازات» (ص ٩٥). فالرواية عند سلمان رشدي، تروِّج للحريات التخيُّلية التي ينبغي أن يُرفع من شأنها وتُحفظ من جميع الانتهاكات.

بل تتحوَّل الرواية والقصص البشرية التي لا تدَّعي التعالي والتي لا تتملَّصُ من نقائصها وعيوبها الإنسانية إلى «بديلٍ روحيٍّ للممارسة الدينية الأرثوذكسية (والمتسلِّطة)» (ص ٩٢). إلَّا أنَّ أدب سلمان رشدي، كما يبيِّن المؤلِّفان، يعترف بصعوبة النأي تمامًا عن السرديات التقليدية، بما في ذلك الدين، وابتكار طرق جديدة (قواعد لغوية، ألفاظ وصور بلاغية...) لتمثيل الواقع (ص ٩٧). يأتي هذا الاعتراف على الضدِّ من النظام العقدي للإلحاد الجديد الذي يؤكِّد على ضرورة المفاصلة بين اللغة الدينية ولغة الرواية.

دينٌ بلا إله

يبيِّنُ المؤلِّفان أنَّ أعمال رشدي الروائية المتأخرة تُظهر قلقًا حادًّا حول الاستبطان المتهوِّر للسردية في ثقافة الاستهلاك المعاصر. في رويته «فيوري»، ينظر سلمان رشدي في أنواع الآلهة البديلة التي تنشأ في ثقافة ما بعد الحداثة الاستهلاكية. في هذا الواقع الاستهلاكي الذي تُتَّخذ فيه آلهة شتَّى، قد تتحول فيه الدول إلى آلهة جيوسياسية، كما حصل ذلك مع سولانكا، بطل الرواية سابقة الذكر (ص ١٠١). بل قد تنقلب التكنولوجيا في عالم يقوم على استهلاك الأوهام إلى نوع من الدين منزوع الإله (ص ١٠١-١٠٢). يلاحظ المؤلِّفان أنَّ الشخصيات الروائية في أعمال سلمان رشدي، بخلاف مبتكرها المتشكك الواثق في شكوكه، كثيرًا ما تتأمل في الإيمان وعدم الإيمان (ص ١٠٢).

الخاتمة

في نهاية هذا الكتاب، يتساءل المؤلِّفان: بماذا تؤمن الرواية الإلحادية الجديدة؟ ثم يجيبان بجواب هو في الحقيقة خلاصة الأفكار التي ناقشاها في ثنايا البحث: «يمكن أن نقول إنَّ الرواية الإلحادية الجديدة **تؤمن بنفسها**: إنها تؤمن بالحرية الدُّنياوية لِرواية القصص، لتخيُّل عوالم، ولقول أي شيء حول أي شيء هي وحدها التي تجسِّده». (ص ١٠٥).

إنَّ مشكلة الإلحاد الجديد، في نظر المؤلفين، أنَّه «ليس ملحدًا بما فيه الكفاية» (ص ١٠٦)، ذلك أنَّه لا يقطع مع الدين تمامًا وإنَّما يستفيد من النظام البلاغي للدين في نظامه العقدي الخاص به. فإلحادهم كما أشار إلى ذلك المؤلِّفان في المقدمة هو «إلحاد ما قبل نيتشه». فبالنسبة لنيتشه، لا يسمى الإلحاد إلحادًا حتى يتخلَّص من جميع شوائب الميتافيزيقا، فلا يكفي عدم الإيمان حتى يُسمى المرء ملحدًا، بل عليه الامتناع عن أي ممارسات تنطوي على جوانب ميتافيزيقية سواءً في مجال العلم الطبيعي أو الفلسفة أو الأدب. بالنسبة للمؤلفين، يبدو أنَّ دوكنز ورفقته ومن وراءهم الروائيون الذي سبق الحديث عنهم مجرَّد أغرار، يستقوي فيهم الإيمان بالرب ويستعلي حتى يكاد يظهر ويبرز، لذلك تجدهم يحاولون استبدال إيمان بإيمان آخر، قد أعياهم عجزهم عن وأد الإله الكامن فيهم.

فالرواية الإلحادية الجديدة، بالنسبة للمؤلفين، ليست إلَّا «قصة لاهوتية يلعب فيها العلم والتاريخ والحب والفن نفس الدور المتعالي التكفيري الموكول عادة بالرب» (ص ١٠٧). ولكن هل تستطيع الرواية أن تنهض بهذه المهمة الثقيلة؟ وما الذي يجعلها مستحقَّة لكي يعلِّق بها المرء أمله في الخلاص؟

إنَّ دعوى الروائيين الملحدين الجدد بأنَّه يمكن للرواية أن تكون دينًا بديلًا يقتضي من معتنقيه، على غرار الأديان التي يرفضونها، أن يكرِّسوا أنفسهم لها بالكلية لا تخرجهم عن بوتقة الدين ولُبِّه بل يثبت هَوَسهم بقضية الرب، سواء كان رب الأديان التقليدية أم أحد أرباب العالم المعاصر.

وقد بيَّن المؤلِّفان أنَّ الرواية المعاصرة بالفعل هي التي تجاوزت الصراعات بين الأصوليات الدينية والعلمانية، وليست تلك التي لا تزال تتخيَّلُ عالمًا بلا دين وتُفاخر بذلك. ففي نظر المؤلفين، «إنَّ الروائيين المتدينين، وليس الملحدين، هم في الغالب من يقدم أكثر التوصيفات إقناعًا لعدم الإيمان، وذلك بصفة خاصة لعلمهم بمعنى الإيمان أوَّلًا» (ص ١١٠).

يختم المؤلفان الكتاب بالتساؤل عن مستقبل الرواية الإلحادية الجديدة وعن مدى قدرتها على التخلُّص من الجوانب اللاعقلانية وعدم التسامح والجهل التي تنقمها على الأديان، وإخضاع فرضياتها السياسية والثقافية والدينية للمساءلة.

مراجعات الكتب | Book Reviews

صورة إفريقيا في القصص المصورة: ‘تان تان في بلاد الكونغو’[1] نموذجاً

Africa’s Image in Illustrated Stories: ‘Tin Tin in the Congo’ as case study

بلقاسم حرود | Belkacem Harroud [2]

(١) ‘تان تان في بلاد الكونغو’ هو الكتاب الثاني من سلسلة مغامرات تان تان التي كتبها رسام الكاريكاتير البلجيكي جورج ريمي (١٩٠٧م-١٩٨٣م)، والمعروف فنياً باسم إيرجي.

(٢) كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة ابن زهر، أكادير، المغرب.
الإيميل: aboulkacem.harroud@gmail.com

يهدف هذا المقال إلى دراسة كتاب 'تان تان في بلاد الكونغو' في سياق خطاب متعدد الجوانب مكتوب ومرئي يروج للإمبريالية البلجيكية (الأوروبية) في إفريقيا. كما يهدف إلى إبراز الأدوار الأيديولوجية للقصص المصورة إلى جانب أدوارها الفنية والترفيهية. فالقصص المصورة نصوص غنية وشديدة التأثر بالثقافة والتأثير على الصغار والكبار معاً، بحيث لا تمنعها قيمتها الأدبية والترفيهية من أن تكون وسيلة لغرس وعي زائف لدى قرائها وأفكاراً فضفاضة حول الآخر وثقافته.

مقدمة:

لا توجد دون أدنى شك بداية متفق عليها للرسوم المصورة. يعتبر بعض الباحثين أن 'زربية بايو' أو 'منسوجات بايو'، وهو قماش مطرّز يبلغ طوله قرابة ٧٠ مترًا وعرضه ٥٠ سنتمتراً، تم إنتاجه عام ١٠٧٧م، ويصور الفتح النورماندي لإنجلترا الأنجلوساكسونية قبل عشر سنوات، كأصل القصص المصورة. علماء آخرون يعتبرون الكتب المصورة للرسام السويسري ورسام الكاريكاتور رودولف توپفر (١٧٩٩-١٨٤٦) أقدم كاريكاتير، في حين يرى البعض الآخر إما الرسام

الإنجليزي الشهير ورسام الكاريكاتير الساخر ويليام هوغارث (١٦٩٧-١٧٦٤) أو رسام الكاريكاتير البريطاني جورج كروكشانك (١٧٩٢-١٨٧٨) رواد القصص المصورة. لقد شهد القرن التاسع عشر تأسيس القصص المصورة كفن، كما ظهرت الصحف الأسبوعية التي تنشر للجماهير القصص المصورة التي أصبحت منتشرة على نطاق واسع في أوروبا وأمريكا وآسيا ومناطق أخرى وبلغات مختلفة. فقد ظهرت 'المانغا' و'الدوجينتشي' في اليابان، و'الماهوا' و'الويبتونز' في كوريا، كما ظهرت 'المانهوا' في الصين. في الوقت ذاته انتشرت القصص المصورة في فرنسا وبلجيكا وبريطانيا وإيطاليا وإسبانيا ودول أخرى عديدة. هذا بالإضافة إلى انتشارها في المستعمرات في إفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية.

لم تكن القصص المصورة تُنشر إلا في الجرائد اليومية والأسبوعية، لينتبه الناشرون في وقت وجيز إلى ضرورة إعادة تحويل القصص المصورة إلى كتب مصورة لتحقيق ربح أكثر. فظهرت أنواع مختلفة من الكتب المصورة: قصص هزلية رومانسية مثل 'جيسيكا جونز ولوك كيدج' لكاتبه مايكل بينديز، قصص رعب مثل 'أسنان الأطفال' لدوني جيتس، قصص الجريمة مثل 'لا فائدة من وراء الجريمة' لكاتبه تشارلز بيرو، قصص الخيال مثل 'التنانين والزنازين' للكاتب جاري جيجاكس، قصص الإنسان الخارق مثل 'الأربعة الخارقين' لكاتبيه توم دي فالكو وبول راين، على سبيل المثال لا الحصر.

شهدت بداية القرن العشرين المزيد من الطفرات في هذه الصناعة التي اكتسبت شعبية ليس فقط بين الأطفال ولكن بين البالغين أيضًا. لم يشمل هذا التأثير الكتب فحسب، بل شمل التلفزيون والسينما أيضًا. باختصار، سواء ظهرت الكوميديا في وقت مبكر من عام ١٠٧٧م، أو في وقت لاحق من القرن التاسع عشر، فإنه فن لا يزال بحاجة إلى

مزيد من الدراسة، بالنظر إلى أنواع الخطاب المضمنة فيه.

يعرّف ويل آيزنر القصص المصورة على أنها "الترتيب المطبوع للفنون والبالونات بالتسلسل، خاصة في الكتب المصورة"[٣]. ويقول في موضع آخر إن القصص المصورة هي "ترتيب الصور أو الكلمات لسرد قصة أو إضفاء طابع درامي على فكرة ما"[٤]. كما يرى سكوت ماكلاود أن القصص المصورة هي "صور متقابلة وصور أخرى في تسلسل مدروس، تهدف إلى نقل المعلومات أو خلق استجابة جمالية لدى المشاهد"[٥].

لم تكن القصص المصورة كواحدة من الوسائط الأكثر شهرة، مخصصة للتسلية فقط. فلطالما كانت وسيطًا ينشر الأيديولوجيا أو يفضحها. وتناول قصة تان تان في بلاد الكونغو بالدرس والتحليل لا يوضح أن القصص المصورة هي وسيلة من وسائل الدعاية للإمبريالية البلجيكية في الكونغو فحسب، بل يلقي الضوء على كيفية عمل الأيديولوجيا في شتى أنواع الوسائط المرئية والمكتوبة، وكيفية التلاعب بها لاستصدار أحكام حول الآخر وحول ثقافته أيضاً.

(3) Will Eisner, Graphic Storytelling (New York and London: Norton, 1996) 6.

(4) Will Eisner, Comics and Sequential Art (New York and London: Norton, 1985) 5.

(5) Scott McCloud, Understanding Comics (Illinois: Perma-Bound Books, 1994) 9.

١. القصص المصورة والخطاب الأيديولوجي

صحيح أن القصص المصورة ربما فقدت جاذبيتها بسبب انتشار الصناعة التلفزيونية والسينمائية، لكنها تؤدي بالتأكيد دورًا أساسيًّا ليس فقط في تكرار الواقع ولكن في صناعته أيضًا. تتقاطع القصص المصورة كفن دائمًا مع القوى السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية زمن إنتاجها. تقول ميلا بونغو في كتابها 'قراءة القصص المصورة' إن "[القصص المصورة] ينظر إليها على أنها (أ) تشكل أفكار الشعب والأمة و(ب) تتمرد عليها في الآن ذاته. ففي أي وقت، يكون القراء مدركين للعقلية المتسيدة، وبالتالي، يُنظر إلى القصص المصورة على أنها إما متمردة ضد هذه العقلية أو مؤيدة لها"[٦].

لقد أُنجزت كثير من الأبحاث حتى الآن حول القصص المصورة، وركز معظمها على مواضيع متنوعة لكنها لم تركز بالشكل الكافي على الأيديولوجيا. في الواقع، لقد كانت للبحث الأكاديمي دائمًا وجهات نظر مختلفة ومتباينة عن القصص المصورة بشتى أنواعها. كما ركزت كثير من الأبحاث على الأدوات التعليمية والأدبية للقصص المصورة، وخطاباتها وأساليبها، وآليات التواصل فيها، وتأثيرها النفسي على

(6) Mila Bongco, Reading Comics: Language, Culture, and the Concept of the Superhero in Comic Books (London and New York: Routledge, 2013) 26.

الأطفال، وتاريخها ولغتها وقراؤها. لكن علاقة القصص المصورة بالأيديولوجيا ظلت مسألة ملحة على امتداد تاريخها.

قبل إيجاد خيط رابط بين الأيديولوجيا والقصص المصورة، يجب أن ألقي بعض الضوء على مفهوم الأيديولوجيا. فعلى الرغم من استخدامه المتكرر في النقد الأدبي والثقافي، فإن مصطلح الأيديولوجيا كان دائمًا زلقًا ولا يخضع لأي ثبات. وكما يشير تيري إيغلتون، "ليس من المبالغة القول بأن هناك نظريات للأيديولوجيا تقريبًا بعدد المنظرين لها"[٧]. ويضيف أنه "لا أحد لحد الآن توصل إلى تعريف واحد مناسب للأيديولوجيا [...] لأن مصطلح 'أيديولوجيا' له مجموعة كاملة من المعاني المفيدة، ليست كلها متوافقة مع بعضها مع بعض"[٨]. وبالتالي، فالغرض هنا ليس الإحاطة بكل النظريات التي حددت مفهوم الأيديولوجيا. بل سأستخدم بعضها لإيجاد علاقة منطقية بين القصص المصورة والأيديولوجيا.

يعرّف كارل ماركس وفريديريك إنجلز الأيديولوجيا بأنها نظام من الأفكار التي يستقبل الناس من خلالها العالم ويفهمونه. فهما يربطان الأفكار السائدة بالطبقات المتسيدة. فالطبقة المتسيدة في المجتمع هي التي تنتج الأفكار السائدة. لذلك، يجب أن يُفهم -وفقًا لماركس- أن الطبقة المتسيدة تتحكم في إنتاج الأفكار السائدة من أجل ضمان استمراريتها والقضاء على أي شكل من أشكال السيطرة على مصادر الإنتاج. وهذا يشبه إلى حد بعيد فرضية ديفيد هوكس بأن الإيديولوجيا هي "نظام من الأفكار ينشر مغالطات محبوكة من أجل المصلحة الأنانية للقوى الخبيثة التي تسيطر على حقبة معينة"[٩].

لا يمكن فهم الأيديولوجيا بمعزل عن 'فكرة الوعي الزائف' لجيورجي لوكاش. فالوعي الزائف عنده يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالوعي الطبقي. والوعي الطبقي يمكن الطبقات المتسيدة من التعرف على موقعها في المجتمع وتاريخها، ويحتم تطور المجتمع. لكن الوعي الزائف يظهر فشلًا في التعرف على الوضع الاجتماعي، وبالتالي فهو يعيق الثورة والتحول إلى الأفضل.

في أربعينيات القرن الماضي، اعتبرت مدرسة فرانكفورت لعلم الاجتماع أن الثقافة وجدت لتكون آلة للتلاعب بمصائر الناس بالتوافق شبه التام مع الأفكار والمفاهيم الرأسمالية. استمر هذا الطرح بقوة في نظريات عالم الاجتماع الأمريكي هربرت شيلر (١٩١٩م-٢٠٠٠م) الذي اعتقد أن الثقافة والترفيه عمدا إلى تعزيز الفلسفة وأنماط الحياة السائدة. ومن ثم، إذا كانت الأيديولوجيا

(7) Terry Eagleton, ed., Ideology (London: Longman, 1994) 14.

(8) Terry Eagleton, Ideology (London and New York: Verso, 1991) 1.

(9) David Hawkes, Ideology (London: Routledge, 1996) 12.

اختصاراً تعني الأفكار المهيمنة في أي مجتمع، فإن القصص المصورة، تعكس هذه الأفكار أو تناهضها بطريقة أو بأخرى.

في هذا السياق، يمكن القول بكل ثقة بأن القصص المصورة، وهي مرآة للثقافة الشعبية، خطيرة للغاية لما تحمله من أفكار مسبقة للتأثير ليس فقط على الأطفال ولكن على الكبار أيضًا. في كتابه 'فهم الثقافة الشعبية'، يرى جون فيسك أن "الثقافة الشعبية كانت دائمًا جزءاً من علاقات القوة. فهي دائماً تحمل آثار الصراع المستمر بين الهيمنة والتبعية، وبين السلطة ومختلف أشكال المقاومة لها أو التهرب منها"[10]. منذ الأيام الأولى من ثلاثينيات القرن الماضي، أُعتبرت الكتب المصورة نصوصاً مشبوهة وغاية في الخطورة. فقد شكك معظم الناس فيها، واعتبروها إنتاجًا مُهيناً لعموم القراء يخدش براءتهم ويحولهم للجنوح والانحراف. في العصر الذهبي للكتب المصورة بين ثلاثينيات وخمسينيات القرن الماضي، كان الضغط في ذروته من أجل ممارسة الرقابة على محتوياتها. وفي عام ١٩٥٤م، تم إنشاء هيئة قانون القصص المصورة لتنظيم محتواها ليستمر حتى عام ١٩٨٠م. حدد القانون ببساطة ترويج السلوكات الجنسية أو العنيفة أو غير الأخلاقية. وظل هذا القانون إلى أن تم فتح قناة توزيع مباشر عام ١٩٧٠م، مما أدى إلى إلغاء القانون في وقت لاحق.

تجمع القصص المصورة ما بين الكلمات والصور المطبوعة بطريقة فريدة جدًّا، مما يفسح المجال أمام استغلال بارع للمعنى، على الرغم من المساحة الصغيرة المخصصة له. قد تكون صناعة القصص المصورة فضاء خصباً للأيديولوجيا ليس باعتباره فضاء مخصصًا للضحك والهزل فحسب وإنما لشعبيته الجارفة لدى الأطفال والكبار على حد سواء. لقد أصبحت القصص المصورة روتينًا يوميًّا منذ نشأتها كما حظيت بتقدير كبير في أوروبا وأمريكا وآسيا وحتى في المستعمرات. يقول مارتن بيكر: "استحدثت القصص المصورة منذ البداية لتكون نقيضاً لما هو سيئ وخطير، حيث تعهد منتجوها أن تكون أدبًا هزليًّا موجهًا للأطفال على وجه الخصوص. إلا أن أثرها البالغ على الصغار خصوصاً دفع النقاد لاتهامها بالعنف والشناعة والوقاحة والعري والتضليل وغيرها من الأشياء السلبية الأخرى. في الواقع، يكاد يكون من المستحيل العثور على كتاب مصور في بداية ومنتصف القرن العشرين خاليًا من أي عمل عدواني"[11].

ذهب بعض النقاد المتشددين إلى حد ربط القصص المصورة بالانحراف. علاوةً على ذلك، فهي تعرض الأطفال للعديد من أمراض ومشكلات مجتمعاتنا في وقت مبكر جدًّا، مما يجعل الأطفال يشيخون بسرعة كبيرة. أحد هؤلاء النقاد المتشددين الذين

(10) John Fiske, Understanding Popular Culture (London and New York: Routledge, 2004) 19.

(11) Martin Baker, Comics: Ideology, Power, and the Critics (Manchester and New York: Manchester University Press, 1989) 8.

اعتبروا القصص المصورة عنيفة للغاية وخطيرة على كل من الأطفال والبالغين هو الطبيب النفسي الأمريكي فريدريك ويرثام (١٨٩٥م-١٩٨١م) الذي استشهد بتصويرات علنية وسرية للعنف والجنس وتعاطي المخدرات ومشكلات البالغين الأخرى ووصفها بجرائم القصص المصورة. في الواقع، قاد ويرثام حملة دولية ضد القصص المصورة في خمسينيات القرن الماضي. كما تسبب في القضاء على نصف صناعة القصص المصورة بأكملها. ويعتبره الكثيرون أكثر المناوئين للقصص المصورة. يعتبر ويرثام في كتابه 'إغراء الأبرياء' الكتب المصورة أشكالًا سلبية من الأدب الشعبي وسببًا خطيرًا لجنوح الأحداث. وفي أثناء عرض مقابلات مع الأطفال والمراهقين، فهو يسلط ويرثام الضوء على التأثير الرهيب للقصص المصورة على المراهقين والأطفال لأنهم لا يستطيعون التمييز بين ما هو حقيقي وغير حقيقي، وبالتالي يتأثرون بسهولة ويبدو أنهم يأخذون كل شيء في القصص المصورة كأمر مسلم به. كما يتهم الكتب المصورة بتزوير التاريخ، وإدامة الصور النمطية العنصرية، وخلق وعي جماعي حول 'كل جريمة يمكن تخيلها'. إحدى المشكلات الخطيرة الأخرى التي يحذرها ويرثام منها هي الجنس. فعادةً ما يتم تمثيل الأبطال والبطلات كاسيات عاريات وهذا يعرّف الأطفال والمراهقين على موضوع قد لا يرغب الآباء في أن يعرفه أطفالهم مبكراً.

فويرثام يلمح إلى علاقة 'الرجل الوطواط' و'روبن'، متهمًا إياهما بالمثلية الجنسية. كما يحذر من الآثار المحتملة للسحاقية في علاقة 'المرأة الخارقة' مع 'فتيات هوليداي' وشخصية 'القطة السوداء'. "بالنسبة للأطفال، فإن المرأة الخارقة هي صورة للمرأة المخيفة، وبالنسبة للفتيات فهي مثال مثير للاشمئزاز. وفي حين يقف الرجل الوطواط معاديًا للأنوثة، فإن المرأة الخارقة الجذابة ونظراءها هم بالتأكيد معادون الذكورة"[١٢]. وعلى الرغم من أن النقاد اعتبروا أفكار ويرثام متشددة للغاية، فإنه حفر في أدق التفاصيل والكلمات والآثار والجوانب التي تنقل بالفعل الجريمة والجنس والانحراف، والتي قد تفسد حاضر الأطفال والمراهقين ومستقبلهم. قد يؤخذ الكثير من أفكار ويرثام في كتابه 'إغراء الأبرياء' وقد يرد الكثير منها أيضًا، لكنه في الحقيقة تدخل في اللحظة المناسبة لإبراز إلى أي مدى يمكن أن تكون القصص المصورة أيديولوجية.

في الاتجاه ذاته، يسلط جيسون ديتميتر الضوء على دور القصص المصورة في غرس الأفكار الأيديولوجية المتعلقة بالعرق والطبقة والجنس في اللاوعي الجماعي للجماهير. يقول في أحد مقالاته: "كتب قصص الأطفال الخارقة، مثلها مثل كل النصوص المكونة للثقافة الشعبية، تعمل كنصوص سياسية، مشكلة للهويات الجيوسياسية (وهويات أخرى) وبانية

(12) Fredric Wertham, Seduction of the Innocent (New York: Rinehart and Company, 1954) 192-3.

لخيالات جغرافية. ويتم ذلك من خلال اللغة المرئية والمقروءة التي تربط تصورات 'الواقع' كما يفهمها القارئ"[١٣]. ويضيف ديتمير أن "الكتب المصورة، التي يعتبرها الكثيرون مصدراً رئيسياً للترفيه، قد تقدم مع ذلك نظرة ثاقبة عن النظام السياسي المتأصل في الاتجاهات الجديدة في وسائل الإعلام"[١٤].

أسهم أومبرتو إيكو بدوره بشكل كبير في الجدل الدائر حول الأيديولوجيا وعلاقتها الوثيقة بالقصص المصورة. كان منظوره النقدي / الماركسي مؤثراً للغاية في الدراسات اللاحقة عن القصص المصورة. على عكس أولئك الذين اعتبروا الكتب المصورة مجرد كتب مسلية وبريئة قد لا توجه قراءها أو تربكهم بجدية، يضعها إيكو في وسط الدعاية الرأسمالية السياسية. فهو يعتقد أن القصص المصورة تتلاعب بها أفكار رأسمالية متناسقة وفوق متناول القراء. فالقصص المصورة بالنسبة له هي المجالات الخصبة التي يقع فيها استنساخ للأيديولوجيات السائدة في المجتمع. "إن الرسوم المتحركة متحكم فيها من فوق، فهي تعمل وفقًا لجميع آليات الإقناع الخفية، التي تتوقع من المستهلك سلوك الهروب الذي يحفز على الفور التطلعات المهيمنة للمنتجين. [...] تعكس القصص المصورة، في معظم الحالات، التعاليم الخفية لنظام ما وتعمل كتعزيز خفي للأساطير والقيم السائدة"[١٥].

على العموم، وعلى الرغم من أن القصص المصورة مخصصة بشكل أساسي للترفيه، لكن هذا لا يمنعها من أن تكون حبلى بالأفكار النمطية والفضفاضة حول العرق والجنس والطبقات الاجتماعية.

٢. تفاصيل القصة

'تان تان في بلاد الكونغو' هو الكتاب الثاني من سلسلة مغامرات تان تان التي كتبها رسام الكاريكاتير البلجيكي جورج ريمي (١٩٠٧م-١٩٨٣م)، والمعروف فنياً باسم إيرجي. تعتبر السلسلة واحدة من أكثر القصص المصورة شعبية في القرن العشرين. فقد تم نشرها بأكثر من سبعين لغة وبيعت منها أكثر من مائتي مليون نسخة. كما تمت ترجمتها لأعمال سينمائية وإذاعية ومسرحية وتلفزيونية. ظهر كتاب تان تان في بلاد الكونغو لأول مرة في الملحق الأسبوعي المصور للصحيفة البلجيكية الكاثوليكية القرن العشرين، واستمر نشره من مايو ١٩٣٠م إلى يونيو ١٩٣١م.

بعد أن زادت شعبيته بعد مغامراته في كتاب 'تان تان في بلاد السوفيات'، يتجه المراسل البلجيكي تان تان نحو إفريقيا. في الخامس من يونيو ١٩٣٠م أبلغت صحيفة القرن العشرين قراءها أن تان تان وميلو، اللذين

(13) Jason Dittmer, "The Tyranny of the Serial: Popular Geopolitics, the Nation, and Comic Book Discourse", Antipode, Vol. 39, N° 2, 2007: 251.

(14) Jason Dittmer, "The Tyranny of the Serial: Popular Geopolitics, the Nation, and Comic Book Discourse", Antipode, Vol. 39, N° 2, 2007: 265.

(15) Umberto Eco, Apocalypse Postponed (London and Oxford: Bloomsbury Academic, 1994) 37-38.

بالكاد عادا من الاتحاد السوفيتي، سيتجهان نحو الكونغو البلجيكية. وشوهد تان تان وهو يختار ما سيأخذه معه من جناح 'بلاد الكونغو' في السوق الممتاز. في الواقع، كان الكاهن آبي نوربرت واليز (١٨٨٢م-١٩٥٢م) هو الذي أوصى بوظيفة تان تان ودفع به نحو الكونغو. اتصل وزير المستعمرات البلجيكي بالكاهن واليز من أجل اقتراح سلسلة من المقالات والتقارير الإيجابية حول وجود بلجيكا في الكونغو. كان هذا ضروريًّا للغاية بالنسبة للحكومة البلجيكية، حيث شوَّهت فترة الملك ليوبولد الثاني في الكونغو الصورة التي أراد البلجيكيون أن يعرفها العالم عنهم.

سيطر ملك بلجيكا ليوبولد الثاني على الكونغو في نهاية القرن التاسع عشر، وحولها إلى إقطاعية خاصة به. لقد أفقر هذه الأمة، وفتك بسكانها وسرق ثرواتها بمساعدة الصحفي والمستكشف الويلزي هنري مورتون ستانلي (١٨٤١م-١٩٠٤م). عرفت فترة حكمه فظائع شنيعة وموثقة تتعلق بسياسات العمل في جمع ونقل المطاط الطبيعي في الكونغو. فقد فرض على الكونغوليين سياسة العمل الجبري والإكراه البدني لاستخراج المطاط وجمعه بثمن بخس من أجل زيادة أرباح بلجيكا. وكان كل شخص يرفض المشاركة في هذا العمل يقتل فوراً، كما تحدثت التقارير عن قرى دمرت بسبب رفضها. وأفادت تقارير محلية ودولية أيضًا أن أولئك الذين فشلوا في جمع الحصة اليومية من المطاط قد قطعت أيديهم، ما أثار اشمئزازاً دولياً واسعاً. عندئذ بدأت حملة دولية من أجل دولة الكونغو الحرة في عام ١٨٩٠م وبلغت ذروتها بعد عام ١٩٠٠م بقيادة الناشط البريطاني إدموند دين موريل (١٨٧٣م-١٩٢٤م). ونتيجة لذلك، وتحت الضغط الدولي، أجبر البرلمان البلجيكي الملك ليوبولد الثاني على التنازل عن الكونغو للحكومة البلجيكية في عام ١٩٠٨م. لكن ذلك لم يوقف الفظائع البلجيكية في الكونغو.

الصورة الأولى: ثلاثة صبيان من الكونغو قطعت أيديهم من طرف القوات العامة التي انتدبها الملك ليوبولد الثاني لمراقبة حقول المطاط الطبيعي، لأنهم فشلوا في جمع الكمية المتعارف عليها. (source: rarehistoricalphotos.com)

بعد رحلة قطار من بروكسل إلى أنتويرب في شمال بلجيكا، أبحر تان تان وكلبه ميلو على متن باخرة الثايزڤيل[١٦]، من مدينة أنتويرب إلى مدينة ماتادي، الميناء الرئيس ونقطة الدخول إلى الكونغو للتحقيق في الأحداث الجارية هناك. عندما وصلا، استقبلهما حشد من السكان المحليين بكل حفاوة. وأثناء وجوده في الكونغو، استأجر تان تان صبيًّا كونغوليًّا يدعى كوكو لمساعدته في رحلته خلال تواجده بالبلاد. كانت بلاد الكونجو المستعمرة في حاجة ماسة إلى الإدارة الرشيدة وحسن التدبير، ونظرًا لأن السكان المحليين لم يتلقوا تعليمًا كافيًا، فإن الأشخاص الوحيدين الذين كانوا يسيطرون على البلاد هم المبشرون الكاثوليك

(١٦) الثايزڤيل هي باخرة بنتها شركة في ملكية المقاول ولرجل الأعمال البريطاني جون كوكريل عام ١٩٢٢م لفائدة شركة الملاحة البلجيكية وذلك بمدينة هوبوكن.

والبروتستانت من بلجيكا. حتى الكثير من المدنيين البلجيكيين لم يكونوا مهتمين بتولي أدوار إدارية في الكونغو. كما كان هناك نقص في الأشخاص الراغبين في العمل في وظائف أساسية معينة كالتعليم والطب والجيولوجيا والهندسة المدنية وهندسة الطرق والقناطر والهندسة المعمارية والمناجم وقيادة الشاحنات والعربات وما شابه ذلك. كانت البلاد غنية بمقدراتها المعدنية ولا سيما في منطقة كاتانغا كالنحاس والذهب والألماس واليورانيوم الذي باعته بلجيكا للولايات المتحدة خلال الحرب العالمية الثانية، مما ساعد في بناء أول قنبلتين ذريتين تم إسقاطهما على هيروشيما وناجازاكي في اليابان في أغسطس ١٩٤٥م. وكانت هذه فرصة ذهبية لرجال الأعمال من جميع أنحاء العالم حيث تدفق الأمريكيون والبرتغاليون والتجار الصينيون واليونانيون ومحبو المغامرة والاستكشاف نحو الكونغو، وأصبح الفاسدون من هؤلاء جزءاً من خطة الاحتلال البلجيكي للكونغو. في خضم هذا الاجتياح للبلاد وندرة اليد العاملة، كانت الحكومة البلجيكية تبحث عن طرق ناجعة لإغراء مواطنيها بالوظائف في الكونغو. عندما اقترح الكاهن واليز تان تان كمروّج للمشروع الاستعماري، بدت الفكرة مذهلة للغاية ولكنها كانت مفاجئة لإيرجي الذي وجد نفسه متسائلاً كيف السبيل إلى معرفة المزيد عن الكونغو. فحصل على مساعدة من واليز ومن صديق قديم كان يعمل معه في مجلة الكشاف الصغير حيث زوده بنسخة من كتاب 'مستعمرتنا' لكاتبيه ألبير ميشال ونوربرت لود، الذي ظهرت الطبعة الأولى منه عام ١٩٢٢م. بدأت المعلومات حول بلاد الكونغو تتدفق نحو إيرجي من خلال معارفه، كما قدم له الصحفي مونسينيور شيرجين كتابين ليعينه على معرفة بلاد الكونغو: أولهما 'الكونغو البلجيكية' للكاتب ريني ثوتيي، والثاني كتاب جماعي تحت عنوان 'مرآة الكونغو البلجيكية'. واستعان إيرجي بشركة الملاحة البلجيكية لمده بما يلزم مما تعرفه من خلال رحلاتها البحرية نحو إفريقيا. كما وسعت زياراته المتكررة للمتاحف الإفريقية في بلجيكا خياله حول بلاد الكونغو.

وصلت الدعاية لتان تان في بلاد الكونغو ذروتها. فقد تم تصوير المواطنين المحليين وهم ينتظرون رؤية تان تان بفارغ الصبر. يستشهد الكاتب فيليب جودين بشاب كونغولي يدعى كيولا كونغو وهو يعبر عن سعادته العارمة بسبب وصول تان تان "أنا الفتى الأسود الصغير سعيد للغاية أن الصديق الصغير تان تان بصحة جيدة. كما يسعدني أن أقرأ أن تان تان قادم إلى الكونغو. سيكون لديه الكثير ليأكله هنا. انتهيت. كيولا"[١٧].

يواجه تان تان وميلو المصاعب منذ انطلاق رحلتهما نحو بلاد الكونغو. يصاب ميلو بتسمم على متن الباخرة جراء احتكاكه مع ببغاء، فيعرضه تان تان على الطبيب فيحقنه ويتعافى. ولما يرى ميلو الببغاء مرة أخرى يلاحقه لكنه يسقط من أعلى على رأس أحد المجرمين الذين

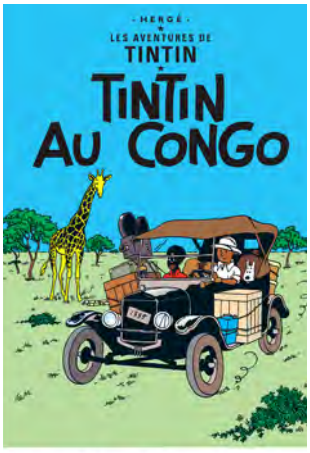
(17) Philippe Goddin, Hergé, Lignes de Vie (Brussels: Molinsart, 2007) 23.

كلفهم زعيم العصابات الأمريكي آل كابوني بتصفية تان تان فور علمه من الولايات المتحدة الأمريكية بسفر تان تان إلى بلاد الكونغو. يحاول المجرم ضرب ميلو لكنه يقفز في البحر خوفًا منه. يهب تان تان لإنقاذ ميلو لكن سمكة التوربيد تصعق ميلو فيهوي عميقًا. يغوص تان تان لإنقاذه فيعضه قرش من رجله لكنه يتمكن من إبعاده. في موضع آخر، يهاجم تمساح ميلو حينما كان يسبح في النهر فينقذه تان تان مرة أخرى ويقتل التمساح بكل سهولة. بعد ذلك يلحق بهما المجرم ويأخذ سيارتهما، فتبعه تان تان وضربه بحبة جوز الهند وقلدته القردة فأمطرت المجرم بوابل من جوز الهند حتى خر مغشياً عليه. يواصل تان تان جولته بالغابة فيخطف قرد ميلو، ولم يجد تان تان من وسيلة غير أن يقتل قرداً ويتنكر في جلده ويعيد ميلو. بعد ذلك، يستأجر تان تان سيارة ويستعين بكوكو ليدله على الطريق، وبينما هم يقطعون سكة الحديد يصطدمان بالقطار فيعينوا ركابه على بلوغ وجهتهم النهائية. هناك يؤخذ تان تان على الأكتاف لملاقاة الملك الذي رحب به ودعاه للصيد اليوم الذي يليه. أثناء الصيد، ينقض أسد على تان تان، وفي حين يهم بأكله يقضم ميلو ذيله فيترك تان تان. ينصاع الأسد لتان تان وميلو فيزيد إعجاب السكان بهما، إلا أن ذلك يغضب منجم القرية موغانغا. وعندما دخل تان تان بعد ذلك على رجل يعاني الحمى وزوجته تعتقد أن به مسّاً من الجن، فيعطيه حبات من دواء فيقوم كأن لم يكن به شيء، تخر له الزوجة ساجدة مبجلة معتبرة إياه صانعاً للمعجزات[١٨]. عندئذ يتفق المنجم موغانغا والمجرم أن يكسرا معبود القرية ويتهما تان تان بذلك. ولما وجد القرويون المعبود مكسوراً في خيمة تان تان، غضبوا غضباً شديداً وقرروا سجن تان تان. لكن كوكو ينقذه في جنح الليل، ليكشف مؤامرة المنجم والمجرم لكسر معبود القرية فانقلب القرويون عليهما ورجموهما بالحجارة. يزداد غضب موغانغا من تان تان إثر تحوله لبطل في قرية باباوروم، فينشب حرباً بينهم وبين جيرانهم المهاتوفو. يتفوق تان تان على المهاتوفو ولم يستطع واحد منهم أن يصيب تان تان برمح واحد لأنه كان يخبئ مغناطيساً يلتقط كل رماحهم. نتيجة لذلك، يستسلم الملك باسم قبيلة المهاتوفو لتان تان ويقرر وقف الهجمات والأعمال العدائية ضد الباباوروم. يفكر موغانغا في طريقة أخرى للقضاء على تان تان فيعاود التآمر مع المجرم لقتله ويتنكر كفهد منتظراً قدوم تان تان للغابة. وفي حين هو كذلك يطوقه ثعبان ضخم ويكاد يجهز عليه لولا تدخل تان تان الذي قتل الثعبان وحرره منه. يستسلم موغانغا ويتوسل الغفران وينهي كل مؤامراته. لكن المجرم يواصل ما بدأه ويحاول القبض على تان تان مرة أخرى متنكرًا كمبشر كاثوليكي. ينجح في ذلك ويحاول إلقاء تان تان في النهر لتلتهمه التماسيح لكن تدخل ميلو قلب الموازين فنجا تان تان وسقط المجرم في النهر وأصبح لقمة سائغة للتماسيح. يضع

(١٨) بلغة البانتو صانع المعجزات أز كاسر الصخور هو "البولاماتاري".

تان تان يده على رسالة كانت في جيب المجرم قبل مقتله فيكتشف محاولة رئيس العصابات الأمريكي آل كابوني السيطرة على إنتاج الألماس في إفريقيا. فيساعد الشرطة الاستعمارية على القبض على آل كابوني وبقية عصابة التهريب. ثم تنتهي مهمته فيعود إلى وطنه.

٣. تشويه صورة إفريقيا



الصورة الثانية: طبعة 1974م من كتاب تان تان

بغض النظر عن مقدار الدعم والانتشار الذي عرفه كتاب 'تان تان في بلاد الكونغو' في أوروبا وأمريكا، فإنه لا يزال نصًا يعزز القوالب النمطية العنصرية الغربية. فهو يصور الأفارقة كمهرجين أغبياء مخادعين، يلبسون جلود الحيوانات ويحملون أسلحة بدائية كالرماح والدروع. حتى القرد الذي يظهر في القصة وهو يحاول اختطاف ميلو يبدو أكثر ذكاء من الأفارقة وأوسع حيلة منهم. فهم بحسب إيرجي ضعفاء للغاية وأسهل على صبي كتان تان للتغلب عليهم دون عناء.

علقت دار النشر البريطانية إيغمونت إثر نشرها للنسخة الإنجليزية من كتاب 'تان تان في بلاد الكونغو' عام ١٩٩١م بقولها: 'إن الشاب هيرجي في تصويره للكونغو البلجيكية إنما يعكس المواقف الاستعمارية في ذلك الوقت... وقد صور الشعب الأفريقي وفقًا للصور النمطية البرجوازية الأبوية عن الفترة...' وهذا في حد ذاته اعتراف بإساءة الكتاب لصورة إفريقيا. كما أعلنت لجنة المساواة البريطانية أن الكتاب هو نموذج 'للتحيز العنصري البغيض'، وأوصت بعدم بيعه في متاجر الكتب البريطانية منذئذ. وبسبب الانتقادات المتكررة، اعترف هيرجي بنفسه بأنه يمثل أفكار ومواقف العصر. وفي رد على الانتقادات قال إنه لا يعرف شيئًا عن الكونغو إلا ما قاله الناس عنها في الثلاثينيات. وتابع قائلًا إنه كان مشهوراً في ذلك الوقت أن السود لم يكونوا ناضجين، وكان من حسن حظهم أن البلجيكيين كانوا هناك لرعايتهم. يؤكد إيرجي أن هذه الصورة كانت هي الروح السائدة في بلجيكا في ذلك الوقت. لمثل هذه الانتقادات أجرى العديد من التغييرات على النص الأصلي لعام ١٩٣١م والنصوص اللاحقة لعام ١٩٣٧م و١٩٤١م و١٩٤٦م.

أول ما ينتقص به إيرجي الشعب الكونغولي هو الطريقة التي يتحدثون بها. فهم غير قادرين على التحدث بلغة أجنبية بالشكل الصحيح. علاوةً على ذلك، فهم بطيئون وغير أكفاء ومتوحشون. من خلال كتاب 'تان تان في بلاد الكونغو'، بالكاد تجد الأفارقة ينطقون بجملة فرنسية صحيحة. لغتهم ركيكة ولكنتهم تثير الضحك

والاستهزاء، والنص مليء بالجمل الفرنسية المشوهة التي تفتقر إلى الأفعال والروابط. علاوةً على ذلك، فالأفارقة بالكاد يتحدثون في القصة، وخاصة كوكو. فهو لم يرفض طلبًا لتان تان. فعادةً ما يكون تان تان هو الذي يتحدث إلى ميلو وكوكو يستمع إليهما ويوافق في النهاية. "الفتى كوكو لا يخبر سيده شيئاً عن بلاد الكونغو، فهو يجيب بنعم لكل ما يقوله ويطلبه تان تان، ولا يُكَلف إلا بالمهام الوضيعة كحراسة السيارة وإعداد الوجبات وحمل المعدات"[19]. حتى الحيوانات مثل ميلو والكلاب الأخرى والببغاوات وغيرها تتحدث لغة أفصح من الأفارقة، وهذه إهانة صارخة للأفارقة جميعهم.

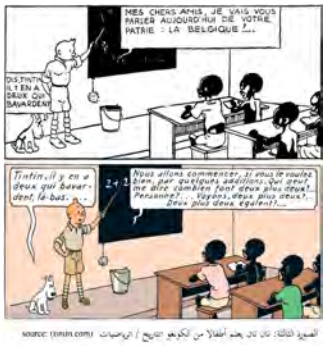
العنف في حوارات تان تان مع الأفارقة هو أمر لافت للانتباه في القصة برمتها. فهو غالبًا ما يهين الأفارقة ولا يتوانى عن إظهار سلطته وتفوقه ومعرفته مقابل ضعفهم وخذلانهم وجهلهم متى سنحت له الفرصة لذلك. في البداية يأمر كوكو بمرافقته خلال رحلته في بلاد الكونغو دون حاجة لمعرفة رأيه في الأمر. وأثناء رحلتهم على متن السيارة تَعلق عجلاتها في سكة الحديد الملتوية، وبدلًا من أن يدهسهم القطار وينهي حياتهم ينقلب بركابه وينحرف عن السكة. وفي حين يبدأ الأفارقة بالصراخ، يوبخهم تان تان ويتهكم على عربتهم وسكة الحديد المهترئة. "اسكتوا! سنصلح عربتكم!" فإذا كانت سيارة صغيرة تتغلب على قاطرة وعرباتها فهذا يسلط الضوء على الصناعة الأوروبية القوية في مقابل الصناعة الإفريقية القديمة المتخلفة. ثم يأمرهم بالبدء في إصلاح القطار. في هذا المشهد يصف إيرجي الأفارقة بالكسل والجهل والتقاعس وهم المعنيون بتعطل قطارهم لأنهم لا يملكون وسيلة نقل أخرى. حتى الكلب ميلو يسخر من كسلهم ويبدو أكثر نشاطًا منهم وأقدر على المساعدة منهم. ينتهي المشهد هذا وتان تان يجر القطار بسيارته نحو المحطة، وهذا ازدراء صريح بخدمة المواصلات في بلاد الكونغو.

واحدة من المفارقات الأكثر شناعة في القصة هو أن تان تان يظهر بوجهين متناقضين تماماً. فهو عديم الرحمة لما يسلخ قرداً ويلبس جلده، ويقتل خمسة عشر ظبياً لعشائه، ويعذب تمساحاً، ويقتل فيلاً ويأخذ أنيابه العاجية، ويفجر وحيد القرن، ويقتل جاموساً رمياً بالحجر. وهو الإنسان الحريص على تحرير بلاد الكونغو من مؤامرات العصابات الأمريكية التي تنوي الاستيلاء على مقدرات البلاد المعدنية. وهذا في الواقع ما هو إلا جانب من نيات الاحتلال البلجيكي على لسان تان تان من أجل إبعاد كل المطامع الأخرى التي تريد اقتسام ثروات بلاد الكونغو مع بلجيكا.

يستهزئ الكتاب بالثقافة الأفريقية

(19) Jean-Marie Apostolidès, The Metamorphoses of Tintin, Or, Tintin for Adults, trans. by Jocelyn Hoy (Stanford: Stanford University Press, 2010) 13.

ويستهزئ بأصحابها. فهو يعرض لطفل أوروبي ذكي نشط شجاع مقابل سكان محليين كسالى أغبياء وجبناء. حتى موغانغا الذي هو أعلمهم وأكثرهم حيلة يتعرض للضرب من قبل هذا الصبي. وهذا ينبئك عن رؤية إيرجي لثقافة الأفارقة، فهي ثقافة في نظره لا تنتج إلا الكسل والغباء والجبن. من خلال بلاد الكونغو، يصور الكتاب إفريقيا على أنها جنة شاسعة ملأى بالفرص وبالموارد غير المحدودة، ولكنها مأهولة بالمتخلفين، ذوي البشرة الداكنة والشفاه الحمراء الغليظة والأنوف المفلطحة والقامات القصيرة والملابس المضحكة. فهم يمكن تمييزهم حتى عندما يرتدون ملابس الأوروبيين بسبب بشرتهم الداكنة وشفاههم الغليظة. معظم الذين يرتدون ملابس أوروبية هم حفاة وأشد قبحاً. بعضهم يرتدي الفراء ويغطي عنقه حتى في الطقس الحار، وبعضهم يلبس ربطة عنق دون قميص. فهم مهما حاولوا الاندماج في نمط الحياة الأوروبي، فإنهم ليسوا باستطاعتهم التحول إلى أوروبيين. فكوكو مثلاً يلبس مثل تان تان تقريبًا لكنه يبقى إفريقيًّا بسحنته الداكنة وشفائه الحمراء الفطحاء ورأسه الأشعث وأقدامه الحافية. على العموم، فالأفارقة في كتاب 'تان تان في بلاد الكونغو' هم مجرد أطفال كسالى خوافون، مشعوذون، عاجزون وسذج.



المصدر الثالث: تان تان يهدم أطفالاً من الكونغو التاريخ / ترجمات (source: tintin.com)

على الرغم من أن إيرجي اضطر إلى اختصار ألبوم الإصدار الأول إلى ٦٢ صفحة بدلاً من ١٠٩ صفحة، بتغيير أو إزالة العديد من التفاصيل لتلبية أجندات معاصرة أو تجنباً للنقد، فإن هذا لا يغير مسار التاريخ. فقد تجنب الإشارة إلى استعمار بلجيكا للكونغو، أو الفظائع التي ارتكبها ليوبولد الثاني هناك. في الألبوم الأول على سبيل المثال، كما هو موضح في الصورة ٣، يريد تان تان أن يغرس في أذهان مجموعة من الطلاب الكونغوليين أن وطنهم هو بلجيكا وليس الكونغو. وهو تزوير واضح للتاريخ ومحاولة لغسل أدمغة النشء الصاعد وحشوها بقيم إمبريالية غاشمة. في طبعات لاحقة، غير إيرجي هذا البيان بآخر أكثر خبثاً وازدراء. فهو يغتنم غياب الأب سيباستيان عن درس الرياضيات بسبب مرضه ويشرع في تدريسهم عمليات الضرب، فيتبين أن هؤلاء الأطفال لا يحسنون حتى أسهل عمليات الجمع. وهذا كله إشارة من إيرجي إلى جهل الأفارقة وغبائهم. "مهمة تان تان الرئيسية هي التعليم. فهو يحذو حذو المبشرين الذين أرادوا تنصير إفريقيا. ودون التشكيك في كفاءته الخاصة، فإنه ينطلق

إلى بلاد الكونغو لينوب عنهم في تأدية واجباتهم الهامة"[٢٠]. يتحمل تان تان وميلو على عاتقيهما تخليص السكان المحليين من المنجم موغانغا، وجلب الفكر العقلاني والتعاليم الدينية إلى الكونغو. بغض النظر عن الطريقة التي حاول بها إيرجي تغيير خطابه، فهو يقع في الفخ ذاته من السخرية من الأفارقة والتلاعب بهم والتقليل من شأنهم. صحيح أن مصطلح 'زنجي' الذي ظهر مرتين في الطبعة الأولى اختفى في طبعات لاحقة، وصحيح أيضًا أن الخطاب السلطوي لتان تان تجاه الأفارقة قد خف، ولكن هذا لا يغير موقف تان تان تجاه ثقافة الأفارقة. فهو لا يزال يعتبر متفوقًا على الأفارقة، يحملونه على أكتافهم، ويركعون له ويبجلونه.

عموماً، فإن الطبعة الأخيرة من كتاب 'تان تان في بلاد الكونغو' (١٩٧٤م) لا تكاد تختلف عن سابقاتها لأنها تعزز النية التوسعية لبلجيكا في الكونغو، وهي تضخم الثنائيات المتناقضة كالنظام ضد الفوضى، والحضارة ضد التوحش، والتنمية ضد التخلف لإضفاء الشرعية على الاحتلال وصياغة ذاكرة جماعية يبدو فيها البلجيكيون (الأوروبيون) متفوقين على الدوام والكونغوليون (الأفارقة) متخلفين على الدوام. "في رحلته نحو بلاد الكونغو، يحمل تان تان معه جميع الصور النمطية لإفريقيا التي ورثها عن ثقافته ويؤكدها في تجربته. وبعيدًا عن التأثر باتصاله بالواقع، يفرض على السكان المحليين وجهة نظره الخاصة، التي يعكسها السكان بطريقة كاريكاتورية إلى حد ما"[٢١].

خاتمة

من خلال كل هذا، يتبين أن كتاب تان تان في بلاد الكونغو ما هو إلا انعكاس للحملة الإمبريالية الأوروبية في بداية القرن العشرين، وأن الكتب المصورة بشكل عام لا يمكن أن تكون وسيلة غنية ومسلية للتعبير فقط، ولكنها نصوص مليئة بالخطاب الاستعماري. فهي دائمًا ما تتأثر بالثقافة، ويمكن أن تكون أيضًا مؤثرة على القراء، كما يمكنها أن تكون وسيلة للدعاية الاستعمارية الصريحة.

البيبليوغرافيا:

Apostolidès, Jean-Marie. The Metamorphoses of Tintin, Or, Tintin for Adults. Trans. Jocelyn Hoy. Stanford: Stanford University Press, 2010.

(20) Jean-Marie Apostolidès, The Metamorphoses of Tintin, Or, Tintin for Adults, trans. by Jocelyn Hoy (Stanford: Stanford University Press, 2010) 14.

(21) Jean-Marie Apostolidès, The Metamorphoses of Tintin, Or, Tintin for Adults, trans. by Jocelyn Hoy (Stanford: Stanford University Press, 2010) 13.

Goddin, Philippe. Hergé, Lignes de Vie. Brussels: Molinsart, 2007.

Hergé. The Adventures of Tintin Reported for "Le Petit Vingtième" in the Congo. Trans. Leslie Longsdale-Cooper and Michael Turner. Brussels: Casterman, 1962.

Hawkes, David. Ideology. London: Routledge, 1996.

McCloud, Scott. Understanding Comics. Illinois: Perma-Bound Books, 1994.

Sabin, Roger. Adult Comics: An Introduction. London and New York: Routledge, 1993.

Sadoul, Numa. Entretiens avec Hergé Tintin et Moi. Brussels: Casterman, 1989.

Schuurman, Ludwig. L'Ultime Album d'Hergé. Maine-et-Loire: Cheminements, 2001.

Wertham, Fredric. Seduction of the Innocent. New York: Rinehart and Company, 1954.

Baker, Martin. Comics: Ideology, Power, and the Critics. Manchester and New York: Manchester University Press, 1989.

Bongco, Mila. Reading Comics: Language, Culture, and the Concept of the Superhero in Comic Books. London and New York: Routledge, 2013.

Dittmer, Jason. "The Tyranny of the Serial: Popular Geopolitics, the Nation, and Comic Book Discourse". Antipode. Vol. 39. N° ,2007 .2 268-247.

Eagleton, Terry. Ed. Ideology. London: Longman, 1994.

—. Ideology. London and New York: Verso, 1991.

Eco, Umberto. Apocalypse Postponed. London and Oxford: Bloomsbury Academic, 1994.

Eisner, Will. Comics and Sequential Art. New York and London: Norton, 1985.

—. Graphic Storytelling. New York and London: Norton, 1996.

Fiske, John. Understanding Popular Culture. London and New York: Routledge, 2004.

حوار مع: أ.د. محمد أبلاغ[1]

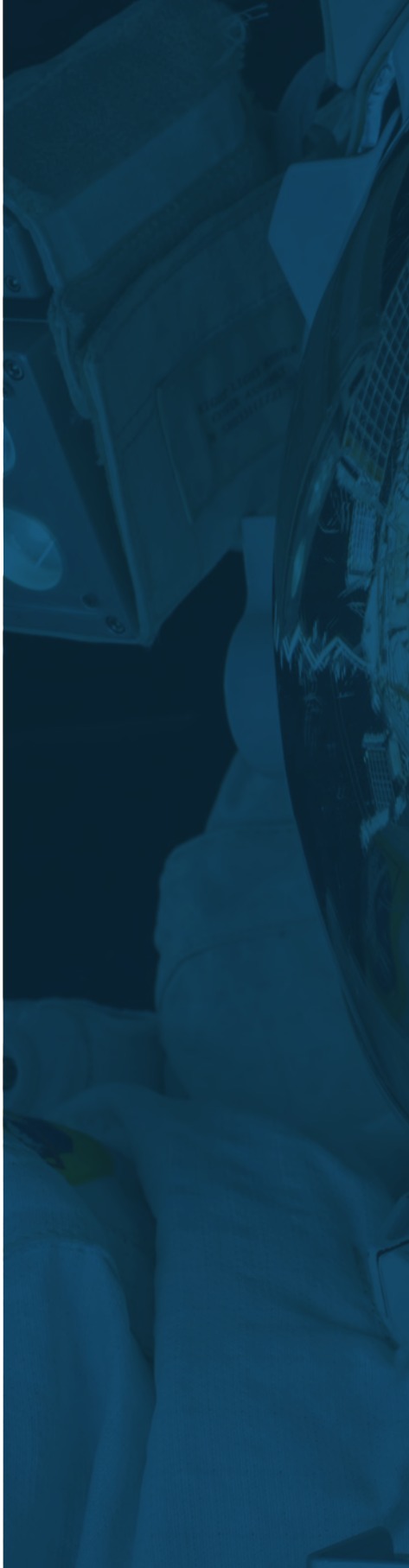
تاريخ العلوم مفتاح التعرف على التراث في كليته.

A conversation with Professor Dr. Muhammad Ablagh on the history of sciences as the key to a cognisance of the tradition

حاورته هيئة تحرير المجلة

By the editorial board

(١) يُعد الدكتور محمد أبلاغ أحد الباحثين المشتغلين بتاريخ العلوم وتاريخ الرياضيات على وجه الخصوص؛ يتميز بكتاباته الرصينة باللسانين العربي والفرنسي، فهو حاصل على شهادة الدراسات المعمقة في فلسفة وتاريخ العلوم من جامعة باريس ١، (بإنتيون- سربون) سنة ١٩٨٤ ودكتوراه في الفلسفة من الجامعة نفسها سنة ١٩٨٨ كما حصل على شهادة المدرسة التطبيقية للدراسات العليا في السنة نفسها، هذا بالإضافة إلى دكتوراه الدولة في الفلسفة من كلية الآداب والعلوم الإنسانية من جامعة مولاي عبد الله بمدينة فاس سنة ٢٠٠٧. وفوق ذلك فهو عضو في لجنة تاريخ الرياضيات بإفريقيا التابعة للاتحاد الرياضي الإفريقي والمسؤول عن ترجمة النشرة إلى اللغة العربية للجنة تاريخ الرياضيات بإفريقيا (AMUCHMA). ومن أهم كتبه على الإطلاق رفع الحجاب عن وجوه أعمال الحساب لابن البنا المراكشي، تقديم ودراسة وتحقيق، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهراز-فاس. ١٩٩٤، بالإضافة إلى عشرات المقالات باللغتين العربية والفرنسية منشورة في مجلات أكاديمية محكمة.



هل يمكن أن تحدثونا عن تجربتكم في تاريخ العلوم؟ وما الدوافع التي دفعتكم لهذا ا لتخصص ؟

أود في البداية أن اتوجه لكم بجزيل الشكر والامتنان على هذا الحوار الذي سيسمح لي بالحديث عن المجال الذي اشتغل عليه وهو مجال تاريخ العلوم. فالدوافع التي دفعتني إلى الاهتمام بهذا المجال متعددة، وحتى لا أطيل على القارئ الكريم، أقول إن السبب هو غياب الاهتمام بتاريخ العلوم كثقافة في مختلف المشاريع الفكرية العربية الإسلامية الحديثة والمعاصرة. فعندما نتحدث عن الفكر العربي الإسلامي عادة ما نقصد به من جهة العلوم التي تجد أسسها النظرية والعملية في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، أو تلك المنبثقة من اللغة العربية، ثم الفلسفة كمجال نظري وارد. فلن تجد حديثًا عن العلم في الإسلام في مشروع كمشروع طه عبد الرحمن أو عبد الله العروي أو أركون، بل الجابري يضع العلم على هامش الثقافة العربية الإسلامية في مشروعه الفكري «نقد العقل العربي»، مرد ذلك هو الانفصال التام الذي عرفته القرون الأخيرة بين مجالات الآداب والعلوم الإنسانية والمجالات القانونية ومجالات العلوم الحقة، فانفصلت في الأذهان كل علاقة يمكن أن تربط بين العلم من جهة والمجالات الفكرية الأدبية والإنسانية والقانونية من جهة أخرى، عكس ما كان عليه الأمر في الماضي حيث إن العلم كان ينظر إليه كجزء لا يتجزأ من الفكر الإسلامي، نظرًا للتشابك الكبير بين العلوم ومختلف مجالات الفكر سواء منه العقلي أو النقلي في الإسلام.

هذا من حيث الدوافع التي ذكرت بعضها فقط، أما من حيث الاستفادة فترجع إلى كون مكانة العلم هي المؤشر إما على تقدم أو على تخلف حضارة ما، لأنه أعلى ما تنتجه عندما تكون في أوج قوتها العسكرية وتقدمها الفكري وازدهارها

الاقتصادي، وهو أثمن ما تتخلى عنه في مراحل الضعف العام في جميع المجالات وهو أمر واضح عندما نقرأ مقدمة ابن خلدون.

وبما أنه أعلى ما تصل إليه الحضارة في أوج قوتها، فالاهتمام بتاريخ العلوم يلزم عنه بالضرورة الاشتغال في واجهات عدة، ففضلًا عن التعرف على الإنتاج العلمي الذي أنتجه المسلمون خصوصًا في مراحل قوتهم، يتطلب الأمر أيضًا التعرف على شروط إنتاج المعرفة العلمية، بمعنى أسباب اهتمام المسلمين بالعلوم، وبما أننا لا نزال إلى اليوم في مرحلة جمع هذا التراث الهائل الذي خلفه الأجداد لنا، فالأمر يتطلب الرجوع إلى التراث المخطوط لتحقيقه وتحليله مع ما يتطلبه ذلك من تحكم في آليات المنهج الفيلولوجي. وبذلك نستطيع القول بأن الاستفادة هي من حيث إن تاريخ العلوم يتيح لنا التعرف على التراث في كليته، فهناك تكامل بين كل المجالات وهناك دراسة للتاريخ بمعناه الكلي، وفي ذلك استفادة كبيرة جدًّا بالنسبة للدارس.

ما مدى حاجة المجتمعات العربية والإسلامية اليوم إلى تاريخ العلوم؟ وما أهمية تاريخ العلوم؟ وهل يمكن الوصول إلى فهم العلم دونما فهم تاريخه؟

لشرح مدى حاجة المجتمعات العربية الإسلامية اليوم إلى تاريخ العلوم سأنطلق من الآية القرآنية الكريمة: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلْمَجُوسَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴿١٧﴾﴾ (الحج: ١٧) فهذه الآية الكريمة تبين أن الأساس في التاريخ الإنساني هو الاختلاف لا الوحدة، فالإنسانية أمم مختلفة وسيكون الأمر كذلك إلى يوم القيامة إلى أن تتحقق الغاية من الوجود الإنساني في الكون. فالأمم بأسسها الدينية ومرجعياتها الفلسفية وبثقافتها سواء العالمة أو الشعبية هي أمم مختلفة لأن الاختلاف هو أساس التقدم والازدهار لما يتيحه من تلاقح وتخصيب للأفكار. وبذلك ما الشيء المشترك فيما بينها؟، سنجد أنه العلم. فالقوانين الرياضية هي قوانين واحدة لا تتغير من لغة إلى أخرى وقوانين الفيزياء في إطار براديغم معين لا تتغير؛ فهي واحدة سواء أكنت في اليابان أو في المغرب أو في أي مكان آخر من العالم. فعندما تطلب من مجموعة من الطلبة ترجمة بيت شعر من لغة إلى لغة ستجد إجابات مختلفة، أما قوانين العلم فستجدها واحدة.

معنى هذا أن تاريخ العلوم هو طريقنا كحضارة إسلامية معاصرة للتفاعل الإيجابي مع العالم والمشاركة في التحديات المطروحة عليه والآمال التي يصبو إليها.

هذا إن شئنا من الناحية الكونية العامة فيما يخص علاقتنا بالأمم الأخرى، أما من حيث أهمية تاريخ العلوم بالنسبة لنا، فسأقول وبدون مبالغة إنه لا يمكن أن تتشكل لدينا

رؤية موضوعية وتامة عن تراثنا إن نحن أهملنا المساهمة الإسلامية الهائلة في تاريخ العلوم، وهذا الحوار سيطول كثيرًا لو أنني أردت أن أتحدث عن المساهمة الإسلامية في الرياضيات خصوصًا في الجبر والمقابلة أو نظرية الأعداد أو التحليل التوافقي أو حساب المثلثات أو الفلك أو غيرها من المجالات التي طور فيها المسلمون ما ورثوه عن الحضارات السابقة عليهم خصوصًا الحضارتين اليونانية والهندية. لذلك أكتفي بالقول بأنه بسبب عدم إدماج الأعمال التي عرفت بالعلم في مرحلته العربية الإسلامية والتي أنجزت في العقود الأخيرة تم تبني كثير من الأفكار المغلوطة عن الفكر الإسلامي، كالقول مثلًا بأن الحضارة العربية الإسلامية هي حضارة فقه، في مقابل الحضارتين اليونانية والأوروبية اللتين اعتُبرتا حضارة علم وفلسفة.

في حين أن ما أنجزه المسلمون في مختلف المجالات العلمية يفوق بكثير كل ما أنتجته الحضارات السابقة عليهم مجتمعة. بل في بعض المراحل التاريخية فاق الإنتاج العقلي الإنتاج النقلي، يكفي للمرء أن يقارن مثلًا الإنتاج المغربي في القرن ١٤م في مجال الرياضيات والفلك وسيجد أن ما أنجز في هذه المنطقة وحدها في هذين المجالين يفوق بكثير ما أنجز في مجالات العلوم النقلية المختلفة.

وبالنسبة للشق الأخير من سؤالكم، فالعلم كتقنية لا يحتاج إلى تاريخه لفهمه والبراعة فيه وهو أمر واضح فالرياضي يكون في الغالب بارعًا في الرياضيات دون أدنى معرفة بتاريخها، ولكن العلم كفكر وكثقافة فلا يمكن فهمه دون فهم تاريخه وهو السبيل إلى جعل العلماء المنخرطين في الحركة الثقافية لبلدهم، كما كان الأمر في السابق عندما نجد أن كثيرًا من الرياضيين في السابق، كانوا يجمعون بين البراعة في الرياضيات وفي الفقه أو علوم القرآن الكريم والتفسير، أو الرياضيات وعلوم اللغة العربية أو الرياضيات والفلسفة وغيرها.

انطلاقًا من عبارة لابن صاعد في طبقات الأمم يرى فيها «أن الأندلسيين برعوا في علوم التعاليم» والذي يفيد الإطلاق في نسبة البراعة في علوم التعاليم إليهم، فإلى أي مدى يصح هذا الإطلاق؟ وهل هذا يعني أن العلم وخصوصًا العلوم الحقة كانت تحتل مكانة مهمة؟

أشكركم جزيل الشكر على هذا السؤال لأنه سيتيح لي أن أتحدث عن العلوم في الحضارة العربية الإسلامية من الناحية الابستملوجية، باختصار شديد سنجد أنه بعدما قَعَّد أرسطو وتلامذته فيما بعد المنطق، ستتشكل لدينا مدرستان في تاريخ الفلسفة: مدرسة الأفلاطونية المحدثة التي تعتبر الرياضيات كآلية للفلسفة والمدرسة المشائية التي تعتبر المنطق آلية للفلسفة، وورث المسلمون هذا التأرجح بين الرياضيات والمنطق فيما يخص

الدرس الفلسفي، إلى أن جاء الفارابي في منقلب القرنين ٩م و١٠م وشرح كتاب البرهان في المنطق لأرسطو الذي كما نعرف هو مفتاح فهم العلمين الطبيعي وما بعد الطبيعة. فلذلك عندما بدآ من القرن ١٠م بدأ الاهتمام الجدي بالعلوم في الغرب الإسلامي خصوصًا بالأندلس، ساروا في هذا الطريق المشائي الذي ينظر إلى كل أجزاء الفلسفة كمجال واحد متدرج في التعليم، حيث نجد أن البدء في التعليم يكون بالمنطق لأنه يقدم لنا الآلية أو المنهج لفهم العلوم، ثم تأتي علوم التعاليم (علم العدد والهندسة والفلك والموسيقى) وسميت رياضيات لأنها تعمل على ترييض النفس الناطقة لتقبل الحقائق، بعدها يأتي العلم الطبيعي ثم بعده نجد علم ما بعد الطبيعة كتتويج نهائي للفلسفة ولا يستحق أن يسمى الفيلسوف فيلسوفًا إلا عند التمكن منه.

فالجميل في الأمر أن صاعدًا الأندلسي أرخ لعلماء عصره كجماعة علمية وليس كأفراد وهو ما يشير إلى المكانة المهمة التي كانوا يحتلونها في الأندلس في القرنين ١٠م و١١م، فاعتبر أنهم اهتموا بعلوم التعاليم ووصلوا فيها إلى نتائج مهمة، ولكنهم لم يصلوا إلى مستوى الاهتمام بالعلوم الأعلى من الرياضيات التي هي العلم الطبيعي وما بعد الطبيعة، إلا أفرادًا منهم على رأسهم الرياضي الشهير المؤتمن بن هود ملك سرقسطة صاحب الكتاب الجامع للهندسة كتاب الاستكمال.

صاعد الأندلسي توفي سنة ١٠٦٩م، فما الذي وقع بعد وفاته؟، هل استطاعت الجماعة العلمية الانتقال من الاهتمام بالرياضيات إلى الاهتمام بالعلم الطبيعي وما بعد الطبيعة؟ نعم ذلك ما سيقع بعد وفاة صاعد الأندلسي سيأتي ابن باجة (ت. ١١٣٨م) الذي سيجمع بين الاهتمام بالمنطق والرياضيات والعلم الطبيعي، وبعده ابن رشد الحفيد (ت. ١١٩٨م) الذي سيضيف إلى هذه الاهتمامات الاهتمام بعلم ما بعد الطبيعة.

فالمهم في عمل صاعد الأندلسي كما قلنا هو أنه نظر إلى علماء عصره كجماعة علمية يجمعها كلها الاهتمام بالرياضيات، تلقفت الأجيال اللاحقة عليهم هذا الاهتمام في إطار البراديغم الأرسطي فاهتمت بالعلم الطبيعي وعلم ما بعد الطبيعة، مما يدل على أن النظر في العلوم كان جزءًا لا يتجزأ من الثقافة الإسلامية في هذه المنطقة.

هذا التصور أي النظر إلى العلماء كجماعة علمية يشتغلون بآليات معينة وفي إطار تصور واضح، هو الذي سيساعدنا لفهم بدقة ماذا وقع بعد ابن رشد؟ فالرد على التاريخ الرسمي لتاريخ الفلسفة الذي يرى أنه بمجرد وفاة ابن رشد توفيت الفلسفة في العالم الإسلامي للانتقال لأوروبا، سعى بعض الباحثين إلى تفنيد هذا الرأي من خلال التنبيه على بعض الكتابات في علم الكلام والمنطق التي أنجزت بعد وفاة ابن رشد، اعتبر أن هذا الطريق لا

يفي بالمقصود وهو ناتج عن النظر إلى العلم كأنه لا علاقة له بالفكر والثقافة. فلو نظرنا إلى العلوم كجزء لا تتجزأ من فكرنا وثقافتنا لعرفنا أن ما حدث بعد وفاة ابن رشد هو تغير تام في البراديغم بسقوط البراديغم الأرسطي - الرشدي وظهور براديغم جديد يقوم جدلية التناهي الإنساني واللاتناهي الإلهي، المستمد من ثنائية التناهي واللاتناهي الرياضي الذي من خلاله تم التمييز بين طور العقل وما يفوق العقل من أمور ربانية وهو تمييز رسم حدود ومجال العقل الإنساني الذي هو الإنسان والطبيعة وما هو فوق العقل الذي مجاله الإيمان الديني. وما كان هذا ليتم لولا تعويض الرياضيات للمنطق على المستوى الآلي. ففي بداية الإجابة عن هذا السؤال أشرت إلى أنه بدءًا من الفارابي فرض كتاب البرهان المنطقي لأرسطو نفسه كآلية للعلوم، أما بدءًا من ابن البنا المراكشي (ت.١٣٢١م) فالآلية هنا ستصبح رياضية وبذلك سيتم التعويل كمنهج بالنسبة لمختلف مجالات الفكر على المقالة الخامسة من مقالات كتاب الأصول لأوقليدس الخاصة بالنسبة والتناسب، ولكن الجميل في الأمر هو قراءتها قراءة عددية ككم منفصل لا هندسية ككم متصل، لذلك أرجع ابن البنا المراكشي كل النسب إلى أربعة الأعداد المتناسبة لأن أشياء العالم منفصلة لا متصلة، وهو ما مكنه من استعمال الرياضيات كآلية ليس فقط في المجالات التقليدية التي كانت فيها الحاجة ماسة للحساب كحساب المواريث والمعاملات بل تم توسيع استعمال التناسب الرياضي ليشمل مجالات جديدة بما فيها مجال البيان اللغوي، لينتقل التناسب الرياضي فيما بعد إلى التأسيس لعلم التاريخ على يد ابن خلدون.

كيف تقومون الإنتاج الأكاديمي في مجال تاريخ العلوم؟

عندما نتحدث عن العالم العربي فيما يخص الاهتمام بتاريخ العلوم، فسنجد أنه خلافًا لأوروبا وأميركا التي كان فيها هذا الاهتمام موجودًا منذ الحركة الاستشراقية للقرن ١٩م وهو مستمر إلى اليوم في مراكز البحث والمعاهد وكبريات الجامعات العالمية، الاهتمام بتاريخ العلوم وأقصد بالضبط التحقيق العلمي للنصوص العلمية خصوصًا الرياضية والفلكية منها فهو لم يبدأ إلا في النصف الثاني من القرن ٢٠م، وأستطيع القول بأننا اليوم نتوفر على كثير من النصوص العلمية المحققة، فالمشكلة ليست في هذا الجانب الذي يتطلب بطبيعة الحال القيام بمجهود أكبر في تحقيق النصوص العلمية، بل المشكلة هي في كيفية الاستثمار الثقافي لهذه المنجزات الهائلة فالقيمة أعني قيمة هذه النصوص هي قيمة ثقافية أكثر مما هي علمية، نظرًا لأن العلم من الناحية التقنية -كما نعرف- في تقدم مطرد ولا يمكنك بأي حال من الأحوال تدريس العلم كما درسه الأجداد.

بمعنى آخر أن نجيب بدقة عن موقفنا الفكري من العلم كمسلمين، هل سنظل

نردد قولة عفى عنها الزمان؟ وهي أن هذه العلوم هي علوم دخيلة على تراثنا أو نسقط في النزعة الإسقاطية التي ترى أن كل العلوم مصدرها الإسلام أو التبخيس من الدور الإسلامي في العلوم.

كيف تقيمون مشروع الدكتور رشدي راشد في المركز الوطني للبحث العلمي بفرنسا؟ وهل هناك من مشاريع مشابهة لها في العالم؟

للفهم العميق لمشروع الدكتور رشدي راشد في تاريخ الرياضيات، من الضروري ربطه بالمركز الوطني للبحث العلمي في فرنسا، كعمل مؤسساتي مهيكل له ضوابط محددة. ففرنسا في القرن ٢٠م خصوصًا في النصف الأول منه كانت متأثرة بأعمال الابستمولوجي ومؤرخ العلوم المعروف **غاستون باشلار** الذي يقوم على القول بالقطيعة الابستمولوجية بين العلم الحديث الذي بدأ مع جاليلي وديكارت وكبلر وغيرهم من أقطاب الثورة العلمية الحديثة في أوروبا القرن ١٧م وما قبل هذا التاريخ. فبالنسبة له العلم بدأ في القرن ١٧م وكل ما أنجز قبل هذا التاريخ يدخل في إطار اللاعلم. انعكس ذلك على تاريخ العلوم وبذلك كان الاهتمام منصبًا بالخصوص على العلم الحديث والمعاصر، وأهملت دراسة المراحل السابقة على جاليلي وديكارت لأنها في نظرهم لا تمثل العلم في شيء.

بالتزامن مع أعمال باشلار كانت هناك أعمال الكسندر كويري الذي كتب كتبه بالإنجليزية بعدها ترجمت إلى اللغة الفرنسية، أعماله قائمة على القول بأن الثورة العلمية للقرن ١٧م هي فعلًا ثورة، لأنها غيرت براديغم العلم من القول بعالم متناهٍ مغلق إلى القول بكون لا متناهٍ مفتوح، ولكن هذه الثورة -خلافًا لباشلار- ليست قطيعة فجائية انتقل فيها الإنسان فجأة من اللاعلم إلى العلم، بالنسبة لكويري هي ثورة ولكن مهيئ لها تهيئًا قام فيها الإنسان بجهود جبارة إلى أن وصلنا إلى تحقيق الطفرة النوعية للقرن ١٧م. فهذا الانفتاح على أعمال الكسندر كويري هو الذي دفع بالفرنسيين على الخصوص إلى البحث في أصول الثورة العلمية للقرن ١٧م، الموجودة في أعمال أرشميدس وديوفانتوس وأبولونيوس وغيرهم من الرياضيين اليونانيين، وبما أن كثيرًا من أعمال هؤلاء مفقودة باليونانية موجودة بالعربية، فكان الانفتاح ضروريًا على أعمال الرياضيين المسلمين كالخوارزمي وأبو كامل المصري وابن الهيثم والخيام والسموأل المغربي وغيرهم من الرياضيين الذين كتبوا بالعربية، وبذلك لقي رشدي راشد التشجيع الكامل من قبل المركز الوطني للبحث العلمي الفرنسي، حيث كانت هناك مجموعتان للبحث: المجموعة الأولى تهتم بتاريخ العلوم يرأسها رشدي راشد ومجموعة أخرى تهتم بتاريخ الفلسفة برئاسة جون جوليفيه.

فالأعمال الضخمة التي قام بها رشدي راشد ما كانت لتتم لولا الدعم الكبير الذي

تلقاه من المركز الوطني للبحث العلمي في فرنسا، ففرنسا كانت تريد التعرف على الأسس التاريخية للثورة العلمية، ورشدي راشد، من خلال هذه الأسس أسهم في التعريف أكثر بالمرحلة العربية الإسلامية من تاريخ الرياضيات من خلال تحقيق كثير من الأعمال وتحليل المادة الرياضية لهذه المرحلة، وكتابه الأخير **من الخوارزمي لديكارت دراسات حول الرياضيات الكلاسيكية** مهم جدًّا من حيث إنه اختفت منه عبارة الرياضيات العربية التي كان رشدي راشد يستعملها في كتبه السابقة، فالرياضيات فكر كوني بقوانين لا علاقة لها باللغة المكتوبة بها، وهو ما سمح بإرجاع البدايات الأولى للعلم الحديث لا للقرن ١٧م كما نجد في التاريخ المتمركز حول أوروبا بل البداية الفعلية هي في القرن ٩م مع التركيب البديع الذي قام به المسلمون بين العلوم النظرية اليونانية وعلى رأسها الهندسة والعلوم العملية الهندية وعلى رأسها النظام العشري في الحساب.

أما ما أشرتم اليه فيما يخص المشاريع المشابهة، بالنسبة لأوروبا وأمريكا فالأمر محسوم ما دامت هناك أولوية للبحث العلمي وللعلم بشكل خاص، فإن بعض المؤسسات سواء منها الجامعات أو المعاهد لها فرق بحث في تاريخ العلوم، وتوجه البحث حسب ما تبتغيه من تاريخ العلوم. أما عندنا فما نلاحظه هو الحماس الكبير الذي يصاحب عادة المحاضرات التي تبين مساهمات المسلمين في مجال العلوم الحقة، ولكن لا شيء بعد الحماس. فإن أردنا فعلًا أن يكون الاهتمام بتاريخ العلوم عند المسلمين اهتمامًا مستمرًا ومثمرًا في الوقت نفسه فلا بد أن يكون مندرجًا في إطار مشروع ثقافي واضح وفي إطار فرق بحث قوية راقية تكون في نفس مستوى فرق البحث العالمية، وهذا هو السبب الذي جعلني أربط مشروع رشدي راشد بتاريخ وتطورات اهتمام المركز الوطني الفرنسي للبحث العلمي.

أشرتم في بعض مقالاتكم إلى أن معرفتنا بابن رشد لا تزال ناقصة؟ فمن أي جهة مأتى هذا النقصان؟

الملاحظ أنه في العقود الأخيرة لأسباب لا حاجة لي بذكرها هنا، كثر الحديث عن ابن رشد وهل خطابه برهاني أم حجاجي؟ وهل هو فيلسوف أم متكلم؟، وعن كونه يستعمل قياس الغائب على الشاهد بالرغم من انتقاده له، وبسبب كل هذا ينتصر بعض الباحثين للغزالي على ابن رشد، وأنجزت كثير من الأطروحات الجامعية في هذا الاتجاه، كأننا في حلقة مفرغة سنظل ندور فيها إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها. كمؤرخ للعلوم أنظر لابن رشد من منظور آخر، لأننا اليوم بحاجة ماسة لتحقيق قطيعة ابستملوجية مع فكر القرون الوسطى للانخراط في مشكلات العصر الذي المسلمون جزء لا يتجزأ منها، بل يسهمون في بناء العالم اليوم دون الاعتراف بمساهمتهم في عملية البناء هذه. بكل بساطة ابن رشد فيزيائي والقول الفيزيائي لا

يكتمل إلا ميتافيزيقيا، لأن العقل البشري عقل محدود لا يمكنه تصور كل الوجود. كل «حقيقة فيزيائية» تطرح مشكلة ميتافيزيقية، فجاليلي وأينشتاين مثلًا ينطلقان من الشاهد لإثبات الغائب، في حين أن هوبكنز مثلًا ينطلق من الشاهد لنفي الغائب وهكذا. فعندما تقول بالبيغ بانغ مثلًا، السؤال الذي سيتبادر للذهن مباشرة وماذا كان هناك قبل البيغ بانغ؟ وفي عالم لا متناهٍ لا مركز له أين وقع هذا البغ بانغ؟، وتطرح هنا أيضًا مشكلة المكان. فاليوم الفيزياء تطرح مشكلات ميتافيزيقية فلماذا ننتقد ابن رشد، علما بأنه يقول بعدم التماثل بين العلم الإنساني أي كيف يفهم الإنسان الوجود والعلم الإلهي المطلق بالوجود وهو ما لا نجده عند المعاصرين.

وبطبيعة الحال السبب في عدم الانتباه إلى أن ابن رشد فيزيائي هو كونه يستعمل المنطق كآلية لدراسة العالم الطبيعي، في حين أن بدءًا من جاليلي تحولت الفيزياء إلى استعمال الرياضيات كآلية بدل المنطق فحصل تطور في الفيزياء جعل كل ما أنجز قبل جاليلي بمثابة لا علم بما فيها كل النسق الأرسطي - الرشدي.

أما منطلق هذه الدراسات التي لا تزال في بداياتها فهي مقارنة النسق المنطقي لابن رشد القائم على التجانس والذي أدى إلى إقصاء كثير من مجالات المعرفة الإنسانية سواء العقلية أو النقلية، بالنسق الفكري لابن البنا المراكشي الذي عوض المنطق بالرياضيات وانفتح بذلك على معارف كان يقصيها ابن رشد كتفسير القرآن الكريم وعلوم اللغة وعلم الفلك العملي والتصوف.

لوحظ منذ مدة ليست بالهينة انفتاح مجموعة من المؤسسات الجامعية ذات الاهتمامات الشرعية كمؤسسة دار الحديث الحسنية التابعة لجامعة القرويين وكذا أكاديمية نماء للعلوم الإسلامية والإنسانية التي تعتمد التعليم عن بعد على الفلسفة وتاريخ العلوم في نظركم كيف تنظرون إلى هذا الاهتمام؟ وهل هذا الانفتاح مفيد لدارس العلوم الشرعية؟ وما تجليات هذا الانفتاح؟

أنا متفائل جدًّا بهذا الانفتاح الذي نجده في دار الحديث الحسنية وكذلك اليوم في أكاديمية نماء للعلوم الإنسانية والإسلامية لأنني كما رددت كثيرًا في هذا الحوار، نحتاج إلى مؤسسات ترعى الفلسفة وتاريخ العلوم، خصوصًا أن الموقف من الفلسفة على الخصوص، مبني على سوء فهم لها سببه للأسف الشديد بعض المشتغلين بالفلسفة أنفسهم. فعندما نقرأ الفكر الإسلامي في عصر الذهبي نجد أن هناك تشابكًا بين المعارف، فالرياضي قد يكون مفسرًا للقرآن الكريم وفقيهًا أو متكلمًا وبالنسبة لي لا

فرق بين العلوم الشرعية وغيرها، ما ننساه كثيرًا هو أن الموقف من العلوم تطور مع الوقت، نعم في البداية كان هناك موقف سلبي من الفلسفة والعلوم لأن المسلمين تعرفوا عليها كخليط فكري، ولكن مع الوقت وبفضل جهود العلماء والفلاسفة تم شيئًا فشيئًا دمج العلوم في جسم الثقافة العربية الإسلامية نفسها، ففي البداية كانت العلوم الشرعية محتاجة لها، فالمواريث كجزء من الفقه محتاج في حل بعض مسائله للجبر والمقابلة، وحساب المثلثات مهم بالنسبة لتحديد القبلة والفلك لرؤية الأهلة والتحليل التوافقي لبناء المعاجم، وبعدها في القرن ١٤م مع ابن البنا المراكشي سيصبح السند النظري للرياضيات مستمدًا من القرآن الكريم نفسه، وبذلك كل النقاش الذي كان رائجًا عن العلوم هل هي دخيلة أم أصيلة انتهى.

أما الفلسفة فهي تبحث في الغاية من الوجود الإنساني انطلاقًا من إعمال العقل، وبذلك فدارس العلوم الشرعية سيعود له ذلك التوازن بين العقل والنقل الذي كان سائدًا في المراحل المتقدمة من حضارتنا الإسلامية، التوازن بين العقل والإيمان، بين فكر التقليد والتسليم الذي بنيت عليه الأمور الشرعية والفكر العقلي الذي سيمكنه من الانفتاح والتلاقح الفكري مع الإنسانية بثقافاتها ومعتقداتها المختلفة.