

نماء دورية

فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

مركز نماء للبحوث والدراسات

مركز بحثي، يُعنى بتنمية العقل الشرعي والفكري، وتطوير خطابه وأدواته المعرفية بما يُمكّنه من حُسن التعامل مع تراثه الإسلامي، والأنفتاح الواعي على المعارف والتجارب العلمية المعاصرة.

ويسعى إلى بناء خطاب إسلامي معتدل، متصل بحركة التنمية، حسن الفهم لمحكمات الشريعة، قوي الانتماء إليها، قادر على الإقناع بها، ويمتلك في المساحات الاجتهادية: المرونة والمهارة والآداب الكافية، خطاب حسن الفهم للأطروحات الفكرية المعاصرة، قادر على فهمها وفحصها ونقدها.

ويُشارك المركز في صناعة القيادات الشرعية والفكرية التي تمتلك إلى جانب رصيدها الشرعي؛ أدوات المعرفة المعاصرة، ومهارات التواصل التي تمكنها من القدرة على إيصال رسالتها على أكمل وجه ممكن.

يستهدف الباحثين وطلبة الدراسات العليا، والنخب والشباب المثقف وصناع القرار في المجال الشرعي والفكري.

يشغل لتوصيل رسالته عبر إصدار البحوث والدراسات، والنشر الإلكتروني، وإقامة الندوات وحلقات النقاش، والتدريب، والاستشارات، والبرامج الإعلامية والإعلام الجديد.

المشرف العام على مركز نماء:

أ. عبد الله القرشي

كلية الشريعة بجامعة الطائف (السعودية)

مدير عام مركز نماء:

أ. ياسر المطرفي

كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة الملك عبد العزيز (السعودية)

هيئة تحرير المجلة

رئيس التحرير: د. عبد الرزاق بلعقروز
أستاذ الفلسفة بجامعة محمد لين دباغين
سطيف ٢ (الجزائر)

مدير التحرير: د. هشام المكي
دكتوراه في التواصل والإعلام (المغرب)

هيئة التحرير:

د. عبد الله السفيني
أستاذ التربية المساعد بجامعة المجمعة (السعودية)

د. ياسر بابطين
أستاذ البلاغة والنقد المشارك بجامعة الملك عبد العزيز (السعودية)

أ. أحمد سالم
باحث في الدراسات الإسلامية، ومدير البحوث والدراسات بمركز نماء (مصر)

أ. محمد توفيق
ماجستير الفلسفة والفكر الإسلامي جامعة القاهرة وباحث بمركز نماء (مصر)

د. الحسان شهيد
دكتوراه في أصول الفقه ومقاصد الشريعة (المغرب)



الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز نماء للبحوث والدراسات:
مكي/ هشام (مدير التحرير)
دورين نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية (العدد الرابع والخامس)، مجموعة مؤلفين
٤٩٧ ص، (دورين نماء: العدد ٤ - ٥)
١. علوم الوحي. ٢. الدراسات الإنسانية. أ. العنوان. ب. السلسلة.

التجهيز الفني: م. بيان هاشم / أ. نجوان حجازي

الهيئة الاستشارية

لدورية نهاء المحكمة (*)

د. أبو بكر باقادر

أستاذ علم الاجتماع والأنثروبولوجيا السابق
بجامعة الملك عبد العزيز (السعودية)

د. إدريس نغش

أستاذ الفلسفة وتاريخ العلوم (المغرب)

د. بدران مسعود بن الحسن

أستاذ مقارنة الأديان بجامعة حمد بن خليفة
بقطر (الجزائر)

أ.د. بشار عواد معروف

أستاذ التاريخ السابق بجامعة المستنصرية (العراق)

أ.د. حاتم بن عارف العوني

أستاذ الشريعة الإسلامية بقسم الكتاب والسنة
بجامعة أم القرى بمكة المكرمة (السعودية)

أ.د. حسن عبد اللطيف الشافعي

أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم
ورئيس مجمع اللغة العربية بالقاهرة (مصر)

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 الحليم مهور باشة

أستاذ محاضر بقسم علم الاجتماع والفلسفة
بجامعة محمد لمين دباغين سطيف ٢ (الجزائر)

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

مدرس العلوم السياسية بكلية الاقتصاد
والعلوم السياسية بجامعة القاهرة (مصر)

البروفيسور وائل حلاق

أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة كولومبيا
بالولايات المتحدة الأمريكية (كندا)

(*) مرتبة أفضائيا.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المحتويات

الافتتاحية..

د. عبد الرزاق بلعقروز - رئيس التحرير ٦

دراسات حرة..

١٣

د. محمد محمد أمزيان

الخطاب الحدائي العربي وإشكالية
الثابت والمتحول.

١٤

أ. سعيد عبيدي

الدراسات الحدائية للقرآن الكريم من دعاوى
التجديد إلى إثارة الشبهات.

٥٤

أ. بنيونس السراجي

التكامل التربوي لبينات التعلم والتنشئة
الاجتماعية وأثره الإيجابي في الإصلاح
الحضاري.

٨٤

د. صالح مشوش

قراءة في محاولة الفاروقي لتأصيل المنهج
الظاهراني في مقارنة الأديان.

١١٢

د. نورة بوحناش

مابعد الأخلاق... الخلاصة الإبتيمولوجية
والممارسة الأنطولوجية

١٣٢

د. مشاري حمد الرويح

نظريات العلاقات الدولية الغربية وتوصيف
واقع المسلمين

١٥٨

ملف العدد..

١٧٩

د. عبد الكريم غنيات

علم المنطق بين القول الإلهي والذكاء
الإنساني.. أبو حامد الغزالي مسؤولاً.

١٨٠

أ. عبد الفتاح الزويني

علوم الوحي والعلوم الدقيقة: تجليات
التوافق والتداخل.

٢٢٨

د. علي محمود العمري

الكلام بين قديمه وجديده مقارنة منهجية.

٢٤٤

د. عبد الرحمن أحمد سالم

حركة الترجمة من التراث اليوناني في العصر
العباسي.

٢٥٤

أ. ياسين السالمي

البحث الطبيعي في علم الكلام: سؤال الأصالة
وحدود العلاقة.

٢٩٤

حوارات..

٣١١

حوار مع: د. مسفر بن علي القحطاني

تقارير..

٣١٧

تقرير المؤتمر الدولي (مقاصد القرآن الكريم
في بناء الحضارة والعمران).

ترجمات..

٣٢٩

أنري لاؤوست - د. أسامة شفيع السيد
الاضطرابات الدينية في بغداد في القرنين
الرابع والخامس الهجريين.

٣٣٠

ترجمة: د. أحمد معروف

٣٥٢

رحلة (بوركارد ستراسبورج).

بارثا شارتجي - ت/ د. محمد أنيس مورو
العنف السيادي ونطاق السياسة.

٣٧٠

د. رشا العمري - ت/ أ. محمد سعد كامل
كتاب الحيدة.. الأهمية التاريخية لنص

٣٩٤

موضوع
هنري كوربان - د. حامد الكار - ت/ أ. عبد الرحمن
أبو ذكري

٤٢٦

معرفة الإسلام..

مراجعات..

٤٤٣

د. الحسان شهيد

كتاب «تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام». ٤٤٤

د. بشير موسى نافع

٤٦٤

كتاب: «التقريب الإسلامي في القرن
العشرين».

ملفات قادمة..

٤٧٥

ملخصات البحوث..

٤٨١

افتتاحية العدد ..

الأفق المنهجي لإنهاء التنكّر المزدوج بين علوم الطبيعة وعلوم الشريعة

د. عبد الرزاق بلعقروز - رئيس التحرير





«وَأَمَّا المنطقيات؛ فلا يتعلَّق شيءٌ منها بالدين نفيًا وإثباتًا؛ بل هو النَّظَر في طرق الأدلَّة والمقاييس، وشروط مقدمات البرهان وكيفية تركيبها، وشروط الحدِّ الصَّحيح وكيفية ترتيبه... وَأَمَّا الإلهيات؛ ففيها أكثر أغاليطهم، فما قدروا على الوفاء بالبراهين على ما شرطوه في المنطق؛ ولذلك: كَثُرَ الخِلاف بينهم فيها». [أبو حامد الغزالي، «المنقذ من الضلال»، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، بيروت، (٢٠٠٣م)، (ص/ ٥٤٤ - ٥٤٦)].



لقد رسم الاتصال المعرفي في بدء انوجاد الثقافة اليونانية ضمن الثقافة الإسلامية، إحدائيات فكرية ومنهجية مخصوصة، وقد كان الباعث على التواصل مع الثقافة اليونانية هو تمثُّل الجوانب الإيجابية في الفكر الإنساني، وتأكيد الأمر الإلهي بواجب القراءة كشفًا عن العلوم التي تعبر عن القوانين التي بثتها الإرادة الإلهية في الوجود. وعليه، فإن استيعاب الأنساق المعرفية والمناهج العلمية وصف ملازم لروح العلم ومكوناته في التراث العلمي عند المسلمين، وليس هذا المنهج مجرد استيعاب استحواذي لما وصل إليه الفكر الإنساني، بل هو تعاطٍ تفاعلي إيجابي يتجاوز ثنائية الصَّلافة الرافضة والسيولة المقلَّدة؛ وَيَسْكُن ضمن الجهد المنهجي التَّحليلي التَّفكيكي

للعلوم بخاصة في نماذجها اليونانية، هذا الجهد المنهجي يظهر لنا في متونه تَلَمُّحٌ معرفي عميق؛ عنوانه إقامة الفرقان على طريقة أبي حامد الغزالي كما جاء في النص المقتبس أعلاه، بين العلوم الصحيحة أو العلوم الدقيقة، وبين العلوم التي تعكس تأمُّلات العقل الإنساني في تفسيره للوجود، أو بلغة أخرى، تشكيل رؤية كونية فلسفية عرفت في التاريخ المعرفي بعلم الإلهيات؛ هذا الوعي المنهجي بالفصل بين الرؤية الكونية وبين منظومة العلوم بخاصة في سياقها اليوناني فتح للعقل المسلم دروبًا مكنته من الأخذ بهذه العلوم وإيجاد مكان لها بما لا يتصادم مع الرؤية الكونية الإيمانية؛ وهذا ما فتح فضاءً جديدًا في تاريخ المعرفة الإنسانية، ملمحه الجوهرية وحدة المعرفة الإنسانية، التي تتأسَّس بدورها على التَّوحيد كروية كلية للوجود.

ورُبَّ سؤال يندلق أماننا هنا، يطلب إيضاحًا منهجيًا عن إسهام جزء من الفلسفة اليونانية في تشويش منظومة العلوم وتَشَكُّل الثنائيات المتقابلة، مثل ثنائية الحكمة والشرعية، أو العقل والنقل، وغو الفرق التي تكافح مع مذهب ضد مذهب آخر. لا بد من الوعي بأن الفلسفة عندما نُقلت إلى الثقافة الإسلامية، وانفتح العقل المسلم عليها مُسْتَوْعِبًا وليس مُسْتَوْعَبًا؛ كانت

الوسائل لا علوم الغيات، والأكثر من هذا، أن الفلاسفة بالمفهوم القديم للفلسفة قد أخلُّوا بشرائط البرهان التي وضعوها في المنطق؛ عندما كانوا بصدد الكلام في قطاع الإلهيات، وأنهم لو استقاموا على موازينها لكانت الثمرة هي التوحيد ونفي التعدد والتعطيل. من هنا كان المنطق كآلة للعلوم قد أخذ منزلة منهجية ليس فقط ضمن دائرة الفكر الفلسفي، وإنما ضمن دوائر المنهجية الأصولية، وضمن المعرفة الفقهية. وعليه، فنحن أمام تشغيل للآلة المنطقية والثقة في استلزاماتها وأقيستها؛ مع فارق بين من يرى منهجية تتفق بهوجبها الآلة المنطقية، ومن يرى منهجية يتمنطق بهوجبها الفقه. ولم يكن المنطق مستخدماً في دوائر المعرفة الفقهية فحسب، بل جرى الأخذ بقوانينه البرهانية إلى دائرة علم الكلام، الذي يُعدُّ من أقوى الدوائر التي شغلت العدة المنطقية، بالإضافة إلى دائرة اللغة ودائرة الفقه؛ ذلك أن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية قد انخرط ضمن الدليل العقلي في صورته المنطقية، والتفتيش عن أوجه التناقض الموجودة في مباحث الإلهيات بخاصة تلك التي تتصادم مع الاعتقادات العامة والأساسية في الإسلام.

يتضح ممَّا تقدَّم أنَّ سبب الإنكار الفلسفي للإله أو تصور الصفات معطلة من قبل الفلاسفة، سببها الرئيس هو الإخلال بقوانين

مزدوجة بكتب التعاليم التي حوت العلوم الرياضية والطبيعية والمنطقية، فسرى الاعتقاد أن الإحكام والدقة التي تتجلى في هذه العلوم تتوافر في المباحث الفلسفية الخالصة وفي طليعتها مبحث الإلهيات، فاعتبروا أن القول العلمي الدقيق يماثل القول الفلسفي في دقته؛ فسحبوا الدقة والإحكام من دائرة كتب التعاليم إلى دائرة التأملات الفلسفية حول الوجود؛ وهنا تشكل الاختلال في العلاقة بين رؤية العالم الإيمانية والتأملات الفلسفية حول الوجود.

لذا انتهت فئة من العلماء لأجل التصدي لهذا الاختلال، ولأجل الكشف عن حدود علم الإلهيات على أن يحيط بذات الله أو يقدِّم لطالبه ما يمنعه من الاعتقادات الفاسدة. وبعد الغزالي في طليعة من استوقف هذه المنهجية في تلمُّح حدود مباحث الإلهيات اليونانية، وإمكان الأخذ بالعلوم الصحيحة أو الدقيقة إلى دائرة الفكر الإسلامي، لكن ضمن رؤية إيمانية توحيدية تعطي لهذه العلوم دور الأداة في تلمح عجائب الخلق الإلهي واستكشافها، وتوظيفها بما يعود بالنفع على الإنسان، مع لفت النظر إلى أن من يطالع هذا الإحكام في مناهج هذه العلوم، ينصرف فكره إلى قبول آرائها في كل شيء. وهنا اللفتة الذكية من الغزالي، الذي سلك منهج تقريب المنقول بما يدخل ضمن علوم

كي يستكشف منظومة السنن والقوانين المبتوثة في الوجود الطبيعي والوجود الإنساني. وبهذا نكون قد فتحنا الطريق نحو درب آخر يكامل بين منظومة العلوم الطبيعية وبين منظومة علوم الوحي درءًا للصيغة المتعارضة بينهما، التي جاء بها الغرب إلى العالم.

لأجل هذا: تَوَزَّعت مواد هذا العدد الرابع من المجلة ضمن دائرة الملف المخصص، وضمن الأبحاث الحرة أو التي هي خارج الملف، فالملف كما هو معلوم ناقَشَتْ فيه مقالات رصينة موضوع العلوم الدقيقة وعلوم الوحي، وثمة مقالات أخرى خارج الملف توزعت في موضوعاتها وإشكالاتها أيضًا: فجاءت مقالة د. محمد محمد أمزيان، «الخطاب الحداثي العربي وإشكالية الثابت والمتحول»، مُسلِّطَةً الضوء على مسألة ثنائية الثَّابِت والمتحول، وقد أبصر الباحث في تعددية المرجعيات وتعارضاتها افتقارًا إلى وحدة مرجعية قوِمة، وملفًا النَّظَر إلى تلك المراجعات التي باتت تطبع الكتابات النَّقدية، بخاصة ما تعلَّق منها بقيمة القيم الذاتية للمجتمع، الذي لن يجني الإعراض عنها إلَّا الانسداد.

أمَّا البحث الموسوم بـ «الدَّراسات الحداثية للقرآن الكريم من دعاوى التَّجديد إلى

الآلة البرهانية التي كانت ضمن تلك الفترة تعبر عن منهجية علمية تحظى بالقبول، والتَّشغيل في مباحث المعرفة الإسلامية.

إنَّ العلوم الدقيقة كما كانت محط تأمل فكري وتشغيل منهجي وسائلي، فهي اليوم أيضًا تحت هيمنة النموذج المعرفي العلماني، الذي طابق بين النموذج المعرفي العلماني، وبين العلوم الدقيقة بلغة مقالة الفلاسفة. وعليه، فهذه العلوم بلغة أبي حامد الغزالي لا تتعرض إلى قضايا الدين لا بالنفي ولا بالإثبات، وإمَّا الذي ينفي أو يثبت القضايا الدينية هي الرؤية الكامنة خلف هذه العلوم، رؤية تنغرس في النموذج الاختزالي والتبسيطي، الذي أضحى اليوم في أزمة معرفية جلية، تعبر عنها نظرية الأوتار الفائقة، التي خلاصتها أن الفيزياء المعاصرة ليست بخير. وهذا ليس مدعاة إلى أن نلقي الأحكام وننظر بارتياح إلى أزمات العلوم المعاصرة، وإمَّا عاجل المطلوب هو القيام بالجهود المنهجية التَّحليلية والتَّفكيكية، الذي يعيد موضوعة هذه العلوم ضمن نسق الرؤية الإيمانية التوحيدية، وهو نسق لا يلغي العلوم الدقيقة بحجة الأسس الدينية، بل يكامل بينهما وينزل العلم منزلته التي تليق بمقامه، بأن يترك سؤال الغايات للرؤية الدينية الإيمانية، ويبحث ضمن دائرة الوسائل

أما د. صالح مشوش فقد خصص دراسته «قراءة في محاولة الفاروقي لتأصيل المنهج الظاهراتي في مقارنة الأديان: إشكالية الموضوعية العلمية والخصوصية الدينية» لعرض محاولة راجي الفاروقي في صياغة المنهجية العلمية لدراسة الدين ضمن التحولات المعاصرة في الدراسات الدينية، ودور الدين في حياة الإنسان المعاصر، في المجالات الثقافية، والتربوية، والسياسية، والاقتصادية، والاجتماعية. كما عمل على التعريف بالمبادئ الأساسية لمنهجية الفاروقي في دراسة الدين وظواهره في العمران البشري اعتماداً على المنهج الظاهراتي.

أمّا د. نورة بوحناش في دراستها الموسومة بـ «ما بعد الأخلاق: الخلاصة الإستيمولوجية والممارسة الأنطولوجية»، فقد اعتبرت أن الأزمة الإنسانية الراهنة هي أزمة أخلاقية كونية؛ لذا تعرضت لمكانة الأخلاق بالنسبة إلى عقلانية العلم، فاعتبرت أن لمفهوم ما بعد الأخلاق وضعت إستيمولوجيا شديدة الالتصاق بالوضع الوجودي، إذ تحولت الأخلاق من الصرامة المنطقية ذات السلطة الكلية على قرارات الفعل البشري إلى مجرد حسابات فردية ترتفع بالروح الفردية وتعتبر عن مطلق الاختيارات الحرة، كما استنتجت أن حديث المابعديات تعبير عن فهم

إثارة الشبهات» للأستاذ سعيد عبيدي، فقد ناقش جملة من المواقف التي تصف نفسها بالتجديد في قراءة النص القرآني بأدوات معرفية مستحدثة؛ وذلك لدى كل من «حسن حنفي، وطيب تيزيني، ومحمد شحرور»، وهي برأي الباحث ليست في الحق تجديدية، وإنما لا تتعدى إثارة الشبهات الموجودة في التاريخ، وعليه فهي تفتقر للإبداع والتجديد.

أما بحث الدكتور بنيونس السراجي، الموسوم بـ «التكامل التربوي لبيئات التعلم والتنشئة الاجتماعية، وأثره الإيجابي في الإصلاح الحضاري»، فقد بحث في بناء منهج للتكامل التربوي لمؤسسات التنشئة الاجتماعية أساسه التكامل والشمول والترابط والمرونة، ويسعى إلى تحقيق التنمية الإنسانية من خلال مداخل التربية والقيم وحقوق الإنسان والاختيار... وينهل من معين التربية الإسلامية الشاملة، التي تتصف بمبادئ كونية أساسها: الربانية، والعالمية، والتكامل، والتوازن، والتدرج...؛ لأجل بناء نموذج تنموي ناجح، يحقق أهداف التربية وغاياتها المنشودة، ويساهم في اللحاق بمجتمع التنمية وركب التطور.

كما انطلق البحث من عرض تجارب تعليمية دولية ناجحة وحاول الاستفادة منها.

الأقيسة المنطقية هي الموازين القرآنية. وتناول بحث الدكتور عبد الفتاح الزويني، الموسوم بـ «علوم الوحي والعلوم الدقيقة: تجليات التوافق والتداخل» لفتات ذكية، تتعلق بأهمية التكامل الأصلي بين العلوم الدقيقة وعلوم الشرع، فالمفهوم الأصلي للشرع يتسع مدلوله إلى العلوم الشرعية. وأمام هذا؛ فإن أهل العلم الدقيق من الأقوم لهم منهجياً استكشاف هذا المدلول في الشرع، وبهذا نحن أمام تكامل أصلي بينهما.

كما تناول الملف القضية الكلامية، من خلال بحث حمل عنوان: «الكلام بين قديمه وجديده مقارنة منهجية» للدكتور علي محمود العمري، ملفتاً النظر إلى أهمية التجديد في علم الكلام؛ ذلك أن علم الكلام في حركته كان يقوم على: إثبات العقائد، ونفي الشبه، ولما كانت ساحة الإثبات ونفي الشبه اليوم هي العلم والفيزياء المعاصرة؛ فإن رهان علم الكلام الجديد هو التزود بهذه العلوم بما يثبت العقائد ويدفع عنها الشبه؛ وإلا فهو مادة تاريخية لا يتعدى دورها القيمة التعليمية.

كما جاء البحث الموالي رصدًا لـ «حركة الترجمة من التراث اليوناني في العصر العباسي» للدكتور عبد الرحمن أحمد

حضاري أجراه الإنسان الحديث، لوضعه الأكسيولوجي، بعد أن حلت الفلسفة الفردية في قلب الفلسفة الغربية التي يفترضها المجال الكوني للأخلاق، وبدت الأنا هي صاحبة التسيير للشأن الأخلاقي.

ونافش البحث الموسوم بـ «نظريات العلاقات الدولية الغربية وتوصيف واقع المسلمين: الاستضعاف نموذجاً» للدكتور مشاري حمد الرويح، مفهوم الاستضعاف كمفهوم منهجي، أراد أن يكون حقلاً لتجسير الصلة بين العلوم الاجتماعية والعلوم الشرعية، وهي فكرة تنخرط في صميم أهداف المجلة ورهاناتها.

أما ملف العدد «العلوم الدقيقة وعلوم الوحي»، فقد جاء متنوعاً وخادماً لموضوع العدد، فكان البحث الأول بعنوان: «علم المنطق بين القول الإلهي والذكاء الإنساني: الغزالي مسؤولاً» للدكتور عبد الكريم عنيات، وفيه ناقش فكرة تأصيل الآلة المنطقية في النص القرآني، الذي أبصر فيه الدكتور نوعاً من الصفة النفسية التي تبحث عن الاعتراف السيكلوجي أكثر من الاعتراف الإستمولوجي. ومن منحى آخر؛ فإن إسكان المنطق في النص القرآني قد كان له دور آخر، هو تخفيف الهجوم الفقهي على المنطق، بما أن

وتضمن العدد تقريراً علمياً حول مؤتمر: «مقاصد القرآن الكريم في بناء الحضارة والعمران»، والذي جرت فعالياته في (١٨/ ٢٠/ ١٩ نيسان (أبريل) ٢٠١٧م)، واشترك في تنظيمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالتعاون مع المعهد العالي للحضارة الإسلامية ووحدة بحث الدراسات القرآنية- جامعة الزيتونة، تونس.

وجاء ركن الترجمات حاملاً خمسة نصوص هي تواليًا: الاضطرابات الدينية في بغداد في القرنين الرابع والخامس الهجريين، ونص: رحلة (بوركاردستراسبورج)، ونص: العنف السيادي ونطاق السياسة، ونص: كتاب الحيدة: الأهمية التاريخية لنص موضوع، بالإضافة إلى نص آخر هو: معرفة الإسلام: هنري كوربان وأعماله.

وتضمن ركن القراءات مراجعةً نقدية قدمها د. الحسان شهيد لكتاب وائل حلاق (تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام). ومراجعة أخرى لكتاب (الأزهر والشيعة: التقريب الإسلامي في القرن العشرين)، قدمها الدكتور بشير موسى نافع.

هذا؛ ويجدر التنويه أن المجلد ما زالت تستقبل البحوث الموصوفة بالعلمية والتكاملية المعرفية، فيما هو موجود ضمن ملفات العدد.

سالم، متتبعًا المراحل التاريخية للترجمة التي تعد علامة على نمو الوعي المنهجي عند المسلمين، من خلال تكليف غير المسلمين بالترجمة، وهذا مؤشر على اعتراف بالتعددية في دائرة العلم والمعرفة، وأن الترجمة علامة على القوة في الحضارة تجعلها تفتح على الثقافات المتباينة من غير أن تنجذب فيها.

والبحث الثاني الذي لامس القضية الكلامية أيضًا، هو «البحث الطبيعي في علم الكلام: سؤال الأصالة وحدود العلاقة» للدكتور ياسين السالمي، تناول فيه إمكانية انوجد صلة بين الطبيعيات أو البحث الطبيعي وبين علم الكلام، مستخلصًا أن اهتمام الدرس الكلامي بالعلوم الطبيعية لم يكن لذات الموضوع، وإنما لأجل نقد الاتجاهات الفكرية المناهضة للعقيدة الدينية، بمعنى تشغيل مقولات (الجوهر الفرد)، و(الجزء الذي لا يتجزأ)؛ لأجل الدفاع عن العقيدة في وجه من يفتقر إلى هذه المقولات.

واحتوى العدد على حوار مع الدكتور مسفر بن علي القحطاني، تناول طرائق الوصل بين علوم الوحي والعلوم الإنسانية، والتحديات الفكرية الراهنة في ظل الحاجة إلى عمران إنساني جديد.

دراسات حرة

- الخطاب الحداثي العربي وإشكالية الثابت والمتحول
- الدراسات الحداثية للقرآن الكريم من دعاوى التجديد إلى إثارة الشبهات
- التكامل التربوي لبيئات التعلم والتنشئة الاجتماعية وأثره الإيجابي في الإصلاح الحضاري
- قراءة في محاولة الفاروقي لتأصيل المنهج الظاهراتي في مقارنة الأديان
- ما بعد الأخلاق.. الخلاصة الإبستمولوجية والممارسة الأنطولوجية
- نظريات العلاقات الدولية الغربية وتوصيف واقع المسلمين

الخطاب الحداثي العربي وإشكالية الثابت والمتحول

د. محمد محمد أمزيان(*)

تمهيد حول السياق التاريخي لإشكالية الثابت والمتحول:

إنَّ إشكالية الثابت والمتحول، وما أفرزته من انقسام حاد على مستوى الوعي الجماعي للمجتمع العربي لا يمكن فهمها خارج سياقها التاريخي. فعندما كان مفكرو النهضة إبان القرن التاسع عشر الميلادي يتلمسون أولى خطواتهم الإصلاحية، كانت الحضارة الغربية الناهضة والمتفوقة حاضرة وبقوة في وجدانهم ووعيهم، ومن ثمَّ كانت مصدر إلهام لبرامجهم الإصلاحية.

وكان الفارق المذهل بين الحضارتين الإسلامية والغربية يشكل تحدياً لم يكن بالإمكان تجاهله أو تجاوزه، الأمر الذي دفع بنهجهم الإصلاحي في اتجاه الاقتباس والمحاكاة للنمط الحضاري المهيمن. لكن عملية الاقتباس هذه لم تكن لتتمر دون

تعتبر إشكالية الثابت والمتحول واحدة من القضايا السجالية الكبرى التي هيمنت على الجدل الفكري والثقافي للخطاب النهضوي العربي والإسلامي على مدى قرابة قرنين من الزمن. ووصف المسألة بالإشكالية هنا يجد مسوغه في تجدد الجدل واستمراره دون القدرة على حسمه. وللحظة الراهنة لا يبدو أن ثمة توافقاً يلوح في الأفق، وهو ما يعني أن وعينا الثقافي يعاني حالة من الانشطار الحاد، ويفتقر إلى إطار مرجعي موحد قادر على احتواء التيارات الفكرية والثقافية المتصارعة.

(*) أستاذ بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة قطر،
البريد الإلكتروني: (mamezzian@hotmail.com).

تعسف وبتر وتشوه في الفكر والممارسة؛ فإنَّه كان سبيلهم الوحيد للحفاظ على مرجعيتهم الدينية التي لم يكونوا قادرين على الانفكاك منها أو القطيعة معها بحكم تكوينهم المعرفي، وبحكم ما كانت تقتضيه طبيعة المرحلة. لكن هذا الطابع المحافظ للإصلاحيين بدأ تدريجيًّا في التآكل، وبدأ واضحًا أن ثمة علاقة تناسبية بين حدة هذا التآكل وبين التقدم في الزمن، وبات واضحًا أن تطور الخط الفكري كان يتجه باطراد نحو تعميق ظاهرة الازدواجية، ليصل إلى أقصى مداه مع إعلان القطيعة النهائية مع المرجعية الأصلية، وهي القطيعة التي مثلتها تيارات فكرية وفلسفية سعت جاهدة إلى تمثل التجربة الحضارية الغربية وإعادة إنتاجها محليًّا.

وهذه التيارات -على تباين خياراتها الفكرية والأيدولوجية- تنتظم جميعها في إطار الحداثة الغربية التي عملت على استلهاهم نموذجها النهضوي لتحديث المجتمعات العربية والإسلامية. فهذه الحداثة التي مكنت المجتمعات الغربية من تجاوز مآزقها الحضاري التاريخي أخذت تتحول إلى مصدر قوة وإلهام سحريين لم تترك للمعجبين بها فرصة للنقد والمراجعة ولا الاختيار. إن التيارات الحداثية في مجتمعاتنا

أن تترك جراحات عميقة على مستوى آليات التفكير وطرائق النظر. فالبرامج الإصلاحية بكل أبعادها السياسية والاجتماعية والمعرفية المستوحاة من الحضارة الغربية يتعذر فصلها عن إطارها المرجعي وبنيتها الفكرية والثقافية بكل ما تحمله من خصوصية. ويعني ذلك أن رواد الإصلاح -سواء بوعي منهم أم لا- كانوا قد وضعوا بذرة أخطر ظاهرة حكمت -ولا تزال تحكم- الساحة الفكرية العربية والإسلامية، وهي ظاهرة ازدواج المرجعيات وانشطار الوعي الجماعي للأمة. لقد كانت هذه المرحلة نقطة تحول جذري في أساليب النظر والتفكير والمعالجة لمستجدات الحياة.

ويعني ذلك أن رواد الإصلاح -سواء بوعي منهم أم لا- كانوا قد وضعوا بذرة أخطر ظاهرة حكمت -ولا تزال تحكم- الساحة الفكرية العربية والإسلامية، وهي ظاهرة ازدواج المرجعيات وانشطار الوعي الجماعي للأمة.

وقد حاول الرواد الأوائل الذين يوصفون عادة بتيار (الإصلاحية الإسلامية) التغلب على هذه الظاهرة باعتماد آليات التوفيق والتأويل بالشكل الذي يقرب المسافة بين النمطين المتغايرين. وهذا المسلك، بالرغم ممَّا كان يعتريه من

وتفسيره: الأولى تقول بمطلقيته، بينما تتحدث الثانية عن تاريخيته. وتبعًا لذلك تتمسك الأولى بسلطة النص، بينما تتمسك الثانية بسلطة العقل. هذا ما يخبرنا به تاريخ الفكر العربي، وما أنجز حوله من دراسات نقدية كما سنثبته لاحقًا. أما ما نود التذكير به في هذا المقام، فهو أن كل موقف سلبي ونابذ لمرجعية النص ينسحب بالضرورة على مجموع الثوابت المرجعية التي حكمت الفضاءات المعرفية والاجتماعية والقيمية والثقافية للمجتمع العربي.

وأعتقد أن السؤال الأهم الذي يفرض نفسه في هذا الإطار لا يتعلق بالوصف، بل بالتفسير، أي بكيفية تفسير حالة انشطار الوعي الجماعي للمجتمع العربي. وفي رأيي أن التفسير الأكثر موضوعية لهذا المأزق الحضاري يجد مصداقيته في التأثيرات الخارجية التي تعرض لها الفكر العربي النهضوي. فقد تباينت الأيديولوجيات التي تعاقبت على الساحة الفكرية والثقافية العربية تبعًا لانتمااتها المدرسية والفلسفية الغربية التي كانت تنهل منها وتعمل على التبشير بها داخل الساحة الثقافية والمعرفية العربية. وهي على تباينها، كانت جميعها تستلهم وبوعي منها تجربة الحداثة الغربية، وكانت في هذا الاستلهام تحاكي

العربية والإسلامية لم تتعامل مع تلك الحضارة باعتبارها تجربة نسبية يمكن الاستفادة من جوانب القوة فيها، بل تعاملت معها كمطلق حضاري، وسلطة مرجعية بديلة عن المرجعية الأم. وهذا الغياب أو التغييب القسري للذات اعتبر شرطًا لازمًا لإحداث التغيير وتحقيق المشروع النهضوي في المجتمعات العربية والإسلامية. وفي رحم هذا الانقلاب الجذري على المرجعية التاريخية للأمة، ولدت إشكالية الثابت والمتحول. ولا شك أن مشروعًا نهضويًا انقلابيًا من هذا النوع ومن هذا الحجم هو بالضرورة انقلاب على الثوابت، من حيث إنها تشكل المكون الأساسي للمرجعية.

المبحث الأول

الأيديولوجيا الحداثية وسؤال الثوابت

(١) التيار الليبرالي:

سؤال الثوابت وإشكالية المرجعية:

إن مدار الثوابت على النص؛ ولذلك؛ فإن كل اختلاف في منهجية التعامل مع النص سينسحب بالضرورة على الثوابت ذاتها. وهنا ثمة رؤيتان متقابلتان تنازعتا موضوعية فهم النص

أن تكون علة شقاء الإنسان في دنياء»^(١). هذا النص يكشف طبيعة الأيديولوجيا الإصلاحية التي هيمنت على ذهنية الليبراليين منذ بداية القرن التاسع عشر.

فهم لم يتعاملوا مع تجربة الحداثة الغربية باعتبارها معطى نسبياً يمكن الاستفادة منه، بل إنها ارتسمت في أذهانهم تجربة معيارية تمثل النموذج الأرقى للتمدن والنهوض. وبهذا الاعتبار، لا يمكن أن نتحدث هنا عن تجربة إصلاحية؛ بل عن «عقيدة إصلاحية». وهذه التسمية ليست من باب المجاز أو التهويل، فقد شكلت فلسفة الأنوار أساساً مرجعياً للإصلاحيين العرب، وثابتاً من ثوابتهم، وهو ما يفسر رفضهم المبدئي للأساس المرجعي الديني، كما هو واضح من النص أعلاه. ولقد شهد المجتمع العربي لاحقاً تيارات ثورية قد تبدو مناقضة للتوجهات الليبرالية من حيث انتمائها الأيديولوجي، ولكنها كانت في واقع الأمر تقف معها على الأرضية الحضارية نفسها من حيث الجوهر، أعني التقاءها في أساسها المرجعي الذي يعود إلى عصر الأنوار.

نهج هذه التجربة الانقلابي ضد أصولها اللاهوتية التي تم إدانتها لوقوفها عائقاً ضد الإصلاح والنهوض. لقد مثلت تجربة عصر الأنوار ومآلاتها - مع الثورة الفرنسية وما تلاها من انتصارات للنزعة الإنسانية التي أنهت مرحلة الهيمنة اللاهوتية على المجتمع - أصلاً مرجعياً لا مناص من استحضاره والقياس عليه في كل برنامج إصلاحي عربي. وآية ذلك هيمنة النموذج الليبرالي على فكر رواد النهضة من الجيل الأول أمثال: فارس الشدياق (١٨٠٤ - ١٨٨٧م)، وسليم البستاني (١٨٤٨ - ١٨٨٤م)، وفرنسيس مراش (١٨٣٦ - ١٨٧٣م)، وأديب إسحاق (١٨٨٥ - ١٨٨٤م)، وشبلي شميل (١٨٥٣ - ١٩١٧م)، وغيرهم؛ وحتى الجيل الثاني مع ساطع الحصري (١٨٨٣ - ١٩٦٨م)، وأحمد لطفي السيد (١٨٧٠ - ١٩٦٣م)، وطه حسين (١٨٨٩ - ١٩٧٣م)، وزكي نجيب محمود (١٩٠٥ - ١٩٩٣م)، واللائحة طويلة.

يكفي أن أورد هنا - على سبيل المثال - نصاً نموذجياً للدلالة على رسوخ مرجعية عصر الأنوار وقيم الحداثة في وعي أولئك الرواد. يقول شبلي شميل: «لا يصلح حال الأمة إلا كلما ضعفت فيها شوكة الديانة، ولا يقوى شأن الديانة إلا كلما انحط شأن الأمة... ولو لم يكن في الديانة سوى تقييد حرية الفكر لكفى

(١) نقلاً عن عزيز العظمة، «العلمانية من منظور مختلف»، بيروت مركز دراسات الوحدة العربية، (١٩٩٢م)، (ص/ ١٨٥). وينظر لمزيد من التفاصيل في السياق نفسه في: شبلي شميل، «فلسفة النشوء والارتقاء»، مصر، مطبعة المقتطف، (١٩١٠م)، المجلد الأول، (ص/ ٨ - ١٠).

الأخذ بما أخذ به الغربيون من الوسائل التي قادتهم إلى النهضة، دون تردد^(٤). أمّا كمال عبد اللطيف فيرى أن هذه العقلانية تأسست في فكرنا الإصلاحية في زمن الهيمنة الاستعمارية، حيث عرف العالم العربي مخاضات وتوترات وثورات كبرى زعزعت كثيراً من ثوابته، وساهمت في كسر جوانب عديدة من قيود التقليد والتقاليد السائدة في المجتمعات العربية^(٥). ففي هذا السياق، ظهر هذا الجيل من المصلحين الذين اعتقدوا «أن رياح التأرب جارفة، وأن الانخراط في الكوني إذا لم يكن إرادياً؛ فإنه سيحصل بصورة قسرية، في وقت حرصت فيه أوروبا الغازية على تعميم منظومتها الاقتصادية والمعرفية والنظرية في البلدان المستعمرة»^(٦). وفي هذا الأفق الاستعماري المهيمن والقسري، انتهى زمن التاريخ المحلي المفصول عن العالم، وأصبحت المجتمعات العربية تتحول في إطار حركة كونية، وتستند إلى مرجعيات متناقضة^(٧).

هذه القراءة التقويمية لحصيلة العقلانية الفكرية العربية تقدم إفادات باللغة الأهمية بالنسبة إلى موضوع بحثنا هذا.

وقد قدم الباحثون المشاركون في ندوة عقدها مركز دراسات الوحدة العربية لتقويم «حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر» جملة من التوصيفات محاولة منهم لرصد التيارات العقلانية والتنويرية العربية من حيث امتدادها الزمني، ومضامينها الفكرية والأيدولوجية، والسمات العامة الجامعة لمختلف اتجاهاتها^(١). وفي هذا السياق، يصف عبد الإله بلقزيز تيار العقلانية الليبرالية، بأنها كانت عقلانية متحررة من سلطة النص الديني، وهو ما جعلها تبدو في نظر المثقفين فكرة برانية^(٢).

ويرى أن الطابع التبشيري هو السمة الغالبة على أقطابها الذين اكتفوا باستعادة معطيات المنظومة الفكرية الغربية الجاهزة وإعادة إنتاجها في الثقافة العربية من غير جهد تأصيلي^(٣). أمّا عن منهجية تعاطيها مع موروثها الثقافي، فيرى أنها كانت حادة وجريئة في الجهر بموضوعاتها النظرية والفكرية حول الدين والعلم والتقدم، وحاجة العرب إلى

(١) ينظر في هذا الخصوص ندوة: «حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر»، القسم الثاني: «العقلانية والتنوير: حصيلة وتقويم»، بيروت مركز دراسات الوحدة العربية، (٢٠٠٥م)، (ص/ ١٧٧-٣٤٥).

(٢) عبد الإله بلقزيز، بحث: «نظرة تقويمية في حصيلة العقلانية والتنوير»، ضمن ندوة «حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر»، مرجع سابق، (ص/ ٢٨١).

(٣) المرجع نفسه، (ص/ ٢٩٠، ٢٩١).

(٤) نفسه، (ص/ ٢٨٩).

(٥) نفسه، (ص/ ١٨٨، ١٨٩).

(٦) نفسه، (ص/ ١٨٩).

(٧) نفسه، (ص/ ١٩٣).

ولادة هذا التيار شكل علامة فارقة في تاريخنا الحضاري، فهي من جهة أنهت استقلاليتنا التاريخية لتتحول إلى هامش ملحق بالمطلق التاريخي الغربي، وهي من جهة ثانية -وهو الأهم- أنهت وحدتنا المرجعية لتزج بالمجتمع العربي في مرجعيات متناقضة، ولترفع شعار «إلى فكر مفتوح على كل التجارب»^(١).

(٢) تيار العقلانية النقدية

سؤال الثوابت: وصل أم فصل؟

نحن هنا مضطرون لاختزال المسافة الزمنية، لنقفز إلى اللحظة الراهنة لرصد حركة تطور الفكر العربي في كيفية تعاطيه مع إشكالية الثابت والمتحول على وجه التحديد. منذ نهاية الستينات من القرن العشرين نشطت مجموعة من الكتابات النقدية التي تصنف عادة ضمن خانة (التيار العقلاني النقدي). ربما كانت هزيمة ٦٧ محفزاً على العمل النقدي، وتجاوز الأطروحات الإصلاحية الجاهزة، لكن الراجح أن هذا التيار تشكل على هامش التيارات النقدية الغربية التي

فهي تمثل خلاصة قراءات متشعبة لم تدخر جهداً في استكشاف مسيرة فكر تناسل عبر ما لا يقل عن قرن من الزمن، وهذا ما وفر الكثير من الجهد والتعقب، ممّا لا يتسع له هذا الحيز من البحث. ولقد خرجت هذه القراءة التقويمية بجملة من الملاحظات القيمة التي تكشف النقاب عن الخلفية التاريخية والأيدولوجية التي تبلورت فيها العقلانية الحداثية في نسختها الليبرالية، فمن حيث الخلفية التاريخية تبقى الولادة القسرية في ظل الهيمنة الاستعمارية الجارفة أهم سمة مميزة، أي إنّها نشأت على هامش الحداثة الغربية، وضمن شروط تاريخية متوترة، وهو ما برر وصفها بـ (البرانية)، ممّا يدل على أن الغزو الاستعماري الكاسح شكل الرافعة الحاضنة لهذا التيار. إنّ استحضار هذه الخلفية التاريخية يشكل مدخلاً مهماً لفهم وتفسير طبيعة الخلفية الأيدولوجية التي انبثقت عنها الحداثة الليبرالية، وهي التي لخصتها الملاحظات السابقة في غلبة النزوع التبشيري، والخلو من أي جهد تأصيلي، والتحرر من سلطة النص الديني، وزعزعة الثوابت المرجعية، والحدة والجرأة في التعاطي مع الموروث وفرض الأفكار البديلة. أمّا الخلاصة الجوهرية التي يمكن استخلاصها من هاتين الخلفيتين، فهي أن

(١) في سياق الصراع الأيدولوجي ضد التيار الليبرالي، قام سمير نعيم وفرج أحمد سنة (١٩٧٠م) بترجمة كتاب أوسيبوف: «قضايا علم الاجتماع: دراسة سوفيتية نقدية لعلم الاجتماع الرأسمالي»، وكان الشعار الذي تصدر الكتاب هو «شعار الفكر المفتوح على كل التجارب»، وهو الشعار الذي جعل من المجتمع العربي مجرد حقل للتجارب.

حامد أبو زيد، وحسن حنفي، وصادق جلال العظم، وحسن صعب، وهشام شرابي، وغيرهم من أصحاب المشاريع النقدية التي سنعرض نماذج منها لاحقاً.

(أ) العقلانية النقدية والمطلق الغربي: تجاوز أم امتداد؟

ينظر النقاد عادة إلى هذا التيار على أنه على العكس من سلفه الليبرالي كان أقدر على التحرر من يقينيات العقل الغربي ومطلقاته. ربما كان هذا التيار أقدر على استيعاب الآليات المنهجية النقدية الغربية واستخدامها، لكن السؤال الذي يشغلنا هنا يتعلق بمدى قدرته على التحرر من مرجعية الأيديولوجيا الحداثية في دراسته النقدية للعقل الإسلامي الذي ينتمي إليه جغرافياً وتاريخياً، ويصر على أن يقطع معه إباستيمولوجياً. وأعتقد أن المشاريع النقدية التي أنجزها في هذا السياق لا تقدم أي مؤشر يدل على انفصاله عن المطلق الغربي الذي يستقي منه منظومته الإصلاحية التي يبشر بها كالعلمانية والديمقراطية وحقوق الإنسان، والمجتمع المدني، وما يتعلق بالحريات العامة، والنظم الاقتصادية والقانونية وغيرها من الأبنية النظرية النازمة للمجتمع والدولة. ولربما كان الفارق بينه وبين سلفه الليبرالي فارقاً على مستوى المنهج لا غير، فقد استطاع هذا

أفرزتها الإخفاقات الغربية وتلاشي الأوهام التي كانت تعد بها الأيديولوجيا الحداثية وسقوط أساطيرها الكبرى^(١)، خاصة مع حالة اليأس والإحباط التي تولدت في أعقاب الحرب العالمية الثانية، والتي عبرت عنها انتفاضة الشباب في ثورة ماي (١٩٦٨م).

ربما كانت هزيمة ٦٧ محفزاً على العمل النقدي، وتجاوز الطروحات الإصلاحية الجاهزة، لكن الراجح أن هذا التيار تشكل على هامش التيارات النقدية الغربية التي أفرزتها الإخفاقات الغربية وتلاشي الأوهام التي كانت تعد بها الأيديولوجيا الحداثية وسقوط أساطيرها الكبرى.

وأياً كانت الظروف المحيطة لهذا التطور الفكري، فالمؤكد أن هذا التيار كان أكثر تسليحاً بمنهج النقد والتحليل، وكانت صلتة بالتراث الإسلامي عميقة، خاصة أنه اتخذ منه موضوعاً أساسياً لدراسته النقدية. وقد مثل هذا التيار كل من: محمد أركون، ومحمد عابد الجابري، وعبد الله العروي، وهشام جعيط، ونصر

(١) يرى إدغار موران أن الحداثة مظهرت من خلال ثلاث أساطير كبرى: أسطورة التحكم في الكون، وأسطورة التقدم والضرورة التاريخية، وأسطورة السعادة. انظر: «Ouvverture» in: Modernité 2004. Auditions publiques au théâtre du Rond-point. Cahier Laser N°8.P.41.

العربي الراهن، وعلى حجم المسافة التي تفصله عن مرجعيته النقيضة التي يصر على القذف بها بعيداً في نفايات التاريخ. يقول هاشم صالح: «إن الشيء الأساس في التجربة الأوروبية هو أنها تقدم للمثقف العربي في هذه الظروف المدلهمة عزاء ما بعده عزاء. فهي تثبت له أن خوض المعركة من أجل تنوير العقول شيء ممكن، وأن النجاح فيها ممكن أيضاً. وبالتالي، فالرؤية الجديدة للدين والمجتمع، أو بين الدين والسياسة، يمكن أن تنتصر على الرؤية القديمة حتى ولو كانت راسخة الجذور في العقلية الجماعية منذ مئات السنين. ولكنها لن تنتصر إلا بعد تفكيك العقلية القديمة واقتلاعها من جذورها عن طريق تبيان تاريخيتها ونزع القدسية عنها»^(١). إن هذه الإفادة التي يقدمها هاشم صالح لا تمثل شذوذاً أو استثناءً كونها صادرة عن تلميذ كرس حياته عزاً للخطاب الحدائي. بل إن قيمة هذه الإفادة تكمن بالذات في كونها تترجم ما تنادت به أعمال كبار المنظرين في حقل الإسلامولوجيا، وتعبر عن القدر المشترك بين جميع روادها، وهذا بالضبط ما رشح صاحبها لحمل هذا اللقب بامتياز.

(١) هاشم صالح، «مدخل إلى التنوير الأوروبي»، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ورابطة العقلانيين العرب، (٢٠٠٥م)، بيروت، (ص/ ١٠).

التيار فعلاً الانتقال من مستوى الخطاب التبشيري الدعائي إلى مستوى الخطاب التبشيري التأصيلي، وأصبح بإمكانه استخدام أدواته النقدية المستعارة من عقلانية الحداثة وحتى ما بعد الحداثة في تشريح جسد التراث.

ومن منطلق هذه المرجعية تحديداً، كان يتم الحفر في ذاكرة التراث بحثاً عن الأشباه والنظائر وعمّا (بقي حياً من تراثنا) - أي عمّا هو عقلائي قياساً إلى عقلانية الأنوار، ومحققاً وتجاوزاً لما اعتبره ظلامياً استناداً إلى المعيار ذاته. والسؤال هنا هو: إلى أي حد يمكن لعمل نقدي كهذا أن يكون مشروعاً؟ وإلى أي حد يمكن اعتبار تلك المناهج النقدية محايدة ومطلقة الصلاحية؟ ثم ألا يعد هذا العمل النقدي بحد ذاته أكبر دليل على التلفيق؟ أسئلة مشروعة ولا شك، لكنها تخرج عن نطاق بحثنا، ويكفي طرحها هنا لنضع الخطاب النقدي موضع مساءلة.

(ب) شواهد دالة:

وقد يكون مفيداً هنا استعراض بعض الشواهد من نصوص هذا التيار للوقوف على منطق المقايسة الذي كان ولا يزال يحكمه، وعلى مدى حضور مركزية التجربة الغربية في الفكر النهضوي

الشواهد التي تكرر نفسها بلغة ترددت بين التلميح والتصريح، كان بعضها صادمًا وجارحًا، والتزم بعضها الآخر التقية والمراوغة التي قدر أصحابها أنها أجدر نفعًا وأقرب إلى بلوغ المرام ضمن بيئة ثقافية نابذة وممانعة. لا جدال أننا بإزاء عمل نقدي، لكن لا جدال أيضًا أن هذا العمل النقدي لا يتجاوز استهلاك مقولات عصر الأنوار حول ضرورة القطع مع العقل الديني الخاضع لسيادة الله، أي القطع مع الثوابت كشرط للإصلاح والنهوض. إن الشواهد المذكورة أعلاه تتكشف عن منطق استثنائي هدفه تجاوز الأبنية النظرية والأطر المرجعية القائمة، وإعادة تأييد العقل العربي وفق هرمية معكوسة. ليس قصدي هنا المزايدة، ودفعًا لكل شبهة من هذا القبيل، فلربما كان أقرب إلى الموضوعية والإنصاف أن نستمع إلى تقويم من داخل التيار الحداثي نفسه، لنرى كيف ينظر هو إلى نفسه، وإلى أي حد يختلف أو يتفق مع نظر منتقديه من خارجه.

(ج) حصيلة العقلانية النقدية: نحو تراتبية معكوسة:

يرصد كمال عبد اللطيف سمتين لازمتا المشروع النقدي لهذين المفكرين: الأولى: اعتقادهما أن سطوة آليات محددة في التفكير على نظام النظر في

وكبرهان على صحة هذه الملاحظة، يكفي أن أحيل على نموذجين من المشاريع الموسوعية النقدية: الأول لمحمد أركون، والثاني لمحمد عابد الجابري.

فمن جهته، ينتقد محمد أركون خضوع العقل الإسلامي لسلطة النص لما يشكله -في نظره- من عائق في النمو والإبداع، ويرى أن هذا التأطير الديني الموجه هو الذي يفسر محدودية إبداعات العقل الإسلامي؛ إذ قبل بالخضوع «تمامًا لسيادة الله»، وظل دائمًا «يغلب حكم الله في الظروف والمناسبات»^(١). ومن جهته، ينتقد محمد عابد الجابري اعتماد العقل العربي أساسًا على النص، حتى غدا النص هو سلطته المرجعية الأساسية، ومن ثم يدعو إلى التحرر من منهجية العقل الفقهي الذي لا يمكنه الإنتاج إلا باعتماد آلية القياس التي تفترض وجود أصل مسبق يسنده، وينتقد مقولة الإمام مالك المنوه بها أعلاه؛ إذ ليس لها -في تقديره- من دلالة على المستوى الإبيستيمولوجي سوى الرجوع بالعقل إلى مرحلة ما قبل ظهور العقل في الحياة الفكرية العربية الإسلامية^(٢). هذان النموذجان يغنيان عن تتبع مئات

(١) «تاريخية الفكر العربي الإسلامي»، بيروت، منشورات مركز الإنماء القومي، (١٩٨٦م)، (ص/ ٦٧، ٨٠، ٨٥، ١٠٨).

(٢) «الخطاب العربي المعاصر»، مرجع سابق، (ص/ ٣٣).

عن الهدف المعلن لهذا التيار النقدي (الإصلاحية)، فيحدده في «المساهمة في ترسيخ مبدأ تخطي عقلانية عصورنا الوسطى ذات الطابع النصي الإطلاقي»^(٣). ولأنَّ عملية الهدم والتقويض لا تتم لذاتها بل بغرض إعادة البناء، وعلى أسس جديدة ومغايرة؛ فإنَّ الإطار المرجعي للبناء الجديد يتحدد في «التمرس بلغات عقلانية الأزمنة المعاصرة، واستيعاب مقدماتها الكبرى، عقلانية الفعل والجرأة والمغامرة، والإبداع والاعتقاد بجدارية حمل مشعل برومثيروس، وإعلان مركزية الإنسان في الوجود، ومركزية العقل في المعرفة وفي بناء نظام الظواهر في الطبيعة وفي التاريخ»^(٤).

بعد هذا البيان المختصر لكشف حساب حصيلة التنوير، سواء من خلال عينات دالة من نصوصه، أو من خلال الملامح العامة التي تم رصدها من داخل التيار ذاته، نسجل هنا أبرز هذه السمات واللامح، على مستوى الإطار المرجعي، وعلى مستوى الأهداف والوسائل.

بخصوص الإطار المرجعي، يتم الإحالة إلى عقلانية الأزمنة المعاصرة، واستيعاب

عالمنا يعد من أهم عوامل استمرار التأخر الحاصل في مجتمعاتنا، وهو أمر استدعى استخدام النقد لكسر مختلف اليقينيات والآليات التي ورثناها عن العصور الوسطى.

والثانية: اتفاهما في نقد الوثوقية واليقينيات المتعالية التي لا يمكن تجاوزها إلا بتكسير النظام المعرفي الذي يؤطرها، وتركيب نظام جديد بديل عنه، الأمر الذي اقتضى أن تكون وظيفة النقد تقويضية، والتقويض آلية فكرية، وتاريخ الأفكار هو تاريخ تقويض أسقف عمارات النظر^(١).

ويرى كمال عبد اللطيف، في تقويمه لحصيلة التيار النقدي عامة، أن عمله اتجه إلى «تكسير رتابة عقلانية الاسم (العقل النصي المغلق) في اتجاه بناء عقلانية الفعل التاريخي المبدع»، وهو رغم ما لاحظته في هذا المسعى من «عنف وقسوة مطلب الفصل والقطع والتجاوز»، لم يتردد في مدح هذه «الأفعال التي تصنع التاريخ وتصنع اللحظات المفصلية في جسده»^(٢). أمَّا

(١) كمال عبد اللطيف، «تيارات العقلانية والتنوير في الفكر العربي»، ضمن ندوة «حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر»، مرجع سابق، (ص/ ٢٠٦).

(٢) نفسه، (ص/ ١٩٥).

(٣) نفسه، (ص/ ١٩٧).

(٤) نفسه.

إنَّ تفكيك المرجعية النصية وما يستتبعه من تقويض للثوابت وتجريدها من قدسيته هو الدرس التاريخي الذي تقدمه تجربة النهضة الحداثية الغربية، وهي الثابت المعياري الذي حل بامتياز محل الثوابت المعيارية القديمة. وإذا كان هناك من فارق بين جيل فارس الشدياق، وسليم البستاني وأديب إسحاق، وشبلي شميل، وبين جيل أركون والجابري، فهو فارق في العملة التي يتداولها كل من الجيلين بحكم تطور الزمن لا غير. كان الأولون من جيل الدعاة المبشرين بالأنساق الفلسفية الكبرى، فكان منهم الدارويني، والوضعي، والعلموي، والماركسي والوجودي...، وأما المتأخرون فمن جيل الدعاة المبشرين بهدم الأنساق القائمة أولاً وقبل أي شيء آخر، فالهدم شرط أولي، وهو من لوازم إعادة البناء.

المبحث الثاني

العقلانية الحداثية وآليات التجاوز

العقلانية الحداثية وآليات التجاوز

هذا المبحث يقدم جملة من الخلاصات المركزة حول مجموع الآليات التفكيرية التي تم توظيفها في تجاوز ما تصفه العقلانية الحداثية بسلطة (الكهنوت

مقدماتها الكبرى. أما الأهداف المعلنة فتتلخص في تخطي عقلانية العصور الوسطى ذات الطابع النصي الإطلاقي، والتحرر من الوثوقية واليقينيات المتعالية، وتحرير الإنسان من سيادة الله، وبناء عقلانية الفعل التاريخي، وتثبيت الرؤية الجديدة للدين والمجتمع، والانتصار على الرؤية القديمة واقتلاعها من جذورها، وإعلان مركزية الإنسان في الوجود، ومركزية العقل في المعرفة. وأما فيما يتعلق بالوسائل، فتتلخص في الوظيفة التقويمية والتفكيرية للنقد والتحرر من آلية القياس الفقهي، وحمل مشعل برومثيروس أي التمرد الدائم.

هذه الحويلة لا تشير إلى حدوث أي تحول جوهري على مستوى المرجعية والأهداف، وإن اختلفت آليات التعامل المنهجية. وهذا يعني حقيقة واحدة: إنَّ هذا التيار محكوم بالعقيدة الإصلاحية نفسها التي حكمت سلفه من قبل، أي إنَّ العبور إلى الحداثة لا بد وأن يتم عبر أنقاض الثوابت.

وهذا يعني حقيقة واحدة: إنَّ هذا التيار محكوم بالعقيدة الإصلاحية نفسها التي حكمت سلفه من قبل، أي إنَّ العبور إلى الحداثة لا بد وأن يتم عبر أنقاض الثوابت.

إذ تردد مقالات الحداثيين حول «موت الإله»، تناضل في سبيل تثبيت منظومة جديدة تتمحور حول مركزية الإنسان، واستقلاليتها بالفعل التاريخي، وتعقل الطبيعة من حوله.

(أ) الأدب الحداثي ونعي الإله:

لم يكن مقبولاً ولا مبرراً أن يتقبل الذوق الأدبي العربي نزق نزار قباني وهو يردد أنشودة الحداثة البائسة:

من بعد موت الإله مشنوقاً

على باب المدينة

لم تبق للصلوات قيمة

لم يبق للإيمان أو للكفر قيمة^(٢).

ولا تجديف السياب الملتبس بلبوس

الفاوستية الكاذبة:

أنا الباقي بقاء الله أكتب باسمه الآجال

وما لسواه عند مطارق الآجال من حرمة^(٣).

ولا تخرس الفيتوري بجحوديته النابية:

ليس على الأرض سوى الإنسان

الطاغية... العبد الأكبر

ما ثمَّ إله يتجبر

كذبٌ ما قالته الأديان^(٤).

(٢) نزار قباني، «الأعمال الشعرية الكاملة»، بيروت، منشورات

نزار قباني، بيروت، (١٩٨٣م)، (٣/ ٣٤٢).

(٣) «ديوان بدر شاكر السياب»، بيروت، دار العودة (١٩٧١م)، (ص/ ٢١٥).

(٤) «ديوان محمد الفيتوري»، بيروت، دار العودة، (١٩٧٩م)، (٧/ ٢).

الديني)، أو القطع مع (العقل النصي الأرثوذكسي)، و(غائية العقل الديني)، والانعقاد من (ميثولوجيا المتعالي)، إلى ما هنالك من توصيفات واستنساخات تم حشدها جميعها لإجراء جراحات استئصالية تزيج من المخيال الديني العربي قدسية الثوابت الاعتقادية وما تفرع عنها من نواظم معرفية وقيمية وتشريعية وجمالية.

(١) في المجال الوجودي

من مركزية الإله إلى مركزية الإنسان

لاحظ إدغار موران أنَّ الصراع ظل علامة مميزة على علاقة الحداثة بالدين. فمنذ اللحظة التي استغنى فيها الإنسان عن الإله المتعالي -وهو أصل كل حقيقة- اتجه إلى البحث عن أصل بديل يقوم بوظيفة الإله نفسها^(١).

هذه المقولة تشكل فكرة مركزية في الخطاب الحداثي العربي، وكان لها حضور قوي سواء على مستوى التأليف النظري أم الإبداع الأدبي، وأخذت بعداً تبشيريًا ونضاليًا في الوقت نفسه؛ فهي

(١) يقول إدغار موران: منذ تلك اللحظة التي أعلن فيها عدم وجود الله الذي هو أصل كل حقيقة، اتجه الفلاسفة إلى البحث عن أصل أي تصور ممكن. انظر:

(Ouverture, op. cit. P.39-40).

(ب) الفكر الحدائي: من الاعتقاد إلى العقل:

لكن مبشري الحداثة لم يكونوا حكرًا على عالم الفن والأدب حصراً، فحضورهم على المستوى الفلسفي والفكري وحقل الدراسات الإنسانية عموماً أصبح يشكل الاتجاه الغالب والمسيطر ثقافياً وأكاديمياً.

والمفكر الحدائي العربي يبدو واثقاً بل ومزهوًا بنفسه، وقد استنفد كل أدوات التحليل المنهجي التي طورها أسلافه من قبل مع «صراعات فلسفة عصر الأنوار»، و«العقل الوضعي»، و«المادية الجدلية»، و«العلوم الإنسانية»، و«تاريخ الديانات»، و«التحليل النفسي»، و«علم الرموز»⁽⁴⁾؛ ممّا وفر له عدة كان ولا يزال يخالها أسلحة هجومية ذات قدرة تدميرية هائلة، ومدعومة بخبرة تاريخية أثبتت فعاليتها في الفتك بـ «العقل الأرثوذكسي»، أي «العقل الإسلامي المبني على قاعدة الإيمان المتمثل بالأصل الإلهي والمختزل في القرآن»⁽⁵⁾، والاعتناق من «ميثولوجيا العقل المتعالي»⁽⁶⁾، و«التخلص من إكراهات الإيمان

هذه التجديفات المستفزة ليست استثناءً أو شذوذاً، بل إنها علامة مميزة للأدب العربي الحديث المتحرر من ثقل الماضي شكلاً ومضموناً، ولبنة ضمن البناء الفني بكل مجالاته المتشعبة. وقد بلغ أقطاب هذا الاتجاه من السطوة والحظوة والريادة حدًا جعلهم يستحقون عند بعض وسطاء الحداثة لقب «أمراء الحداثة الثقافية»⁽¹⁾.

إن عالم الأدب والفن من جنس عالم العقائد، كلاهما يشكل وجدان الفرد ويرسخ رؤيته وتصوره وقيمه، وكل ما له صلة بهويته وانتمائه ووجوده الرمزي.

ولا أدل على ذلك من أن بعض النقاد الحدائين العرب يصرون على أن يذهبوا بهذه الرؤية إلى أبعد مداها، فأنزلوا الشعر منزلة الدين. إن الشاعر في نظر خالدة سعيد يلعب «دور الآلهة التي اختفت»⁽²⁾، والقصيدة الحديثة عند فؤاد رفقة «تعبير عن فكرة غيبية كبرى»⁽³⁾.

(١) هذا ما قاله عبد الله بلقزيز، انظر: «العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحدائين»، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، (٢٠٠٧م)، (ص/ ٥٦).

(٢) انظر: محمد جمال باروت، بحث: «تجربة (الحداثة) ومفهومها في مجلة (شعر)»، ضمن قضايا وشهادات، كتاب دوري، الحداثة (١): النهضة - التحديث - القديم والجديد، تحرير عبد الرحمن منيف وآخرين، مؤسسة عيال للدراسات والنشر، صيف (١٩٩٠م)، الكتاب الثاني، (ص/ ٢٥٩).

(٣) نفسه، (ص/ ٢٦٢).

(4) Mohamed Arkoun. Lectures du Coran. Edition G.P. Maison neuve et Larose. Paris 1982. P. 2.

(٥) «تاريخية الفكر العربي الإسلامي»، مرجع سابق، (ص/ ٦٥).

(٦) نفسه.

هذا التطور التاريخي الخطي للزمن المعرفي المثلث بالأيدولوجيا الوضعية، يصدر محمد بنيس في هذه الموعظة الحداثية الحدية، ولنستمع إليه وهو يحدد أولى فروض الميتافيزيقا الجديدة المؤهلة للعقل: «أول ما يجب أن يتجه إليه النقد هو المتعاليات بمختلف تجلياتها. ليس الغائب الذي يخلق الحاضر والمستقبل، بل الإنسان هو خالق حاضره ومستقبله»^(١).

(ج) الإنسان الكامل: عودة إلى الحولية:

وفي مقابل هذه اللغة الحدية، ثمة لغة أخرى تقبل أو تتظاهر بالقبول بمبدأ الشراكة والاندماج بين الإله والإنسان على قاعدة مذهب وحدة الوجود والاتحاد والحلول للعبور من المطلق الإلهي إلى المطلق الإنساني. من هذا الأساس الماروغ ينطلق حسن حنفي الذي يصر محمود أمين العالم على تصنيفه ضمن خانة التيار الاجتهادي الديني، ودعاة الحداثة الدينية. ومن وحي هذا الدمج القسري خرج زعيم اليسار الإسلامي باستراتيجيته الجديدة التي تقوم على مبدأ النصف من الداخل، حيث يتم إجهاض المفاهيم الدينية وإفراغها من حملتها الغيبية

وأوامره»^(١)، ومحق «المقدس» و«الخرافي والطبيعي والخيالي»^(٢)، وبوضوح أكبر، «تخطي الإشكالية الكلاسيكية للحديث عن الله الموحى به، طبقاً لمعطيات العقل المعاصر»^(٣).

على هذه الأنقاض كان يتعبد الطريق أمام الحداثة العربية لتنجز لحظتها الفارقة بحيث يتم «الانتقال من الاعتقاد إلى العقل»^(٤). والانتقال إلى العقل هنا لا معنى له خارج لعبة قلب الأدوار، حيث يتلبس الإنسان بلبوس الإله، ويحتكر لنفسه الحقيقة المطلقة التي جرده منها. وقد تبدو هذه الكلمات مجرد محاكات لغوية غير ذات معنى، لكن العقل الحدائي يعتقد أنه مؤهل فعلاً لتمثيل هذه المغامرة في سياق الزمن الوضعي الذي تجاوزت فيه الإنسانية مرحلة الطفولة الميتافيزيقية كما سجل ذات يوم هشام جعيط^(٥). ومن وحي

(١) نفسه، (ص / ٨٥).

(2) Lectures du Coran. op.cit. P.2

(3) Lectures du Coran. P.2.

(٤) «تاريخية الفكر العربي الإسلامي»، (ص / ٧٠).

(٥) يقول هشام جعيط: «إن الدين فكرة بشرية ما زالت في الطفولة أو على الأقل بصدد التكوين، فكان على العقل أن يتحرر من الدين بدخول العصر الحديث». وهذه المقولة ترد بشكل أو بآخر فكرة التقدم، وقانون الأحوال الثلاثة التي قال بها رائد الفلسفة الوضعية أوغيست كونت. انظر: «الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي»، ترجمة المنجي الصيادي، بيروت، دار الطليعة، (١٩٩٠م)، (ص / ١٠).

(٦) حمد بنيس، «حداثة السؤال: بخصوص الحداثة العربية في الشعر والثقافة»، بيروت، دار التنوير، (١٩٨٥م)، (ص / ١٩).

وعند المظلوم هو العدل، وعند المحروم عاطفياً هو الحب، وعند المكبوت هو الإشباع، أي إنه في معظم الحالات (صرخة المضطهدين). والله في مجتمع يخرج من الخرافة هو العلم، وفي مجتمع يخرج من التخلف هو التقدم. فإذا كان الله هو أعز ما لدينا وأغلى ما لدينا فهو الأرض، والتحرر، والتنمية، والعدل. وإذا كان الله هو ما يقيم أودنا وأساس وجودنا ويحفظنا فهو الخبز، والرزق، والقوت، والإرادة، والحرية...^(١).

هذا التلاعب بالألفاظ هو المدخل إلى تجاوز مبدأ الألوهية ومركزيته إلى مركزية الإنسان. إن لفظة الجلالة هنا تستعصي عن التحديد، وليست لها أية دلالة محددة وثابتة، مجرد تعبير أدبي لا يحيل على موجود متحقق الوجود، ومجرد وصف لرغبات الإنسان وآماله وليس خبراً عما يعقده حقيقة إلهية. ولأن رغبات الإنسان وآماله محكومة بالحيثيات الظرفية التي يحياها في الزمان والمكان، فهي بالضرورة متغيرات ظرفية تأخذ دلالات متباينة ومتعددة تبعاً للمتغيرات الظرفية ذاتها. ولأن الرغبات والآمال تعبير صادق عن انفعالات الإنسان الوجدانية، فهي أيضاً متقلبة

والعقدية لإعطائها مضامين إنسانية. ولتحقيق هذا العبور من الإلهي إلى الإنساني، يلجأ الكاتب إلى استخدام التأويل الرمزي الذي لا ينضبط بأية قواعد علمية أو قرائن لغوية أو عقلية أو شرعية، على غرار ما هو مألوف في الشطح الصوفي والنهج الإشراقي العرفاني.

ولتحقيق هذا العبور من الإلهي إلى الإنساني، يلجأ الكاتب إلى استخدام التأويل الرمزي الذي لا ينضبط بأية قواعد علمية أو قرائن لغوية أو عقلية أو شرعية، على غرار ما هو مألوف في الشطح الصوفي والنهج الإشراقي العرفاني.

في هذا السياق، يرى الكاتب أن لفظ الجلالة (الله) يحتوي على تناقض داخلي في استعماله، ولا يعبر عن معنى معين، فهو صرخة وجودية أكثر منه تعبيراً عن قصد أو إيصال لمعنى معين. فكل ما نعتقده ثم نعظمه تعويضاً عن قصد يكون في الحس الشعبي هو الله، وكل ما نصبو إليه ولا نستطيع تحقيقه فهو أيضاً في الشعور الجماهيري هو الله. فالله لفظة نعبر بها عن صرخات الألم وصيحات الفرح، أي إنه تعبير أدبي أكثر منه وصفاً لواقع، وتعبير إنشائي أكثر منه وصفاً خبرياً. فالله عند الجائع هو الرغيف، وعند المستعبد هو الحرية،

(١) حسن حنفي، «التراث والتجديد، موقف من التراث القديم»، بيروت، دار التنوير، (١٩٨١م)، (ص/ ٩٦).

صفات الإنسان الكامل. وكل أسماء الله الحسنى تعني آمال الإنسان وغاياته التي يصبو إليها. (فالإنسان الكامل) أكثر تعبيراً عن المضمون من لفظ (الله)»^(٢)، وعلى هذا الأساس «يصبح (الله) تاريخ البشرية وسجل تطورها، تقرأ فيه نفسها، وتتعرف فيه على ذاتها. تاريخ تصورات الله هو تاريخ تدوين البشرية لذاتها»^(٣).

هكذا تفقد اللغة وظيفتها التواصلية مع هذا التأويل الرمزي حيث تنتفي علاقة الدال بالمدلول، وتتحول الألفاظ والكلمات إلى مادة هلامية قابلة للتشكل حسب الطلب، ووفقاً للمزاج الشخصي للأفراد. لكن عملية شخصنة اللغة هذه إذا حملناها محمل الجد؛ فإنها تطرح أسئلة إشكالية يصعب تقديم أجوبة مقنعة بشأنها. ولعل السؤال الأهم هنا يتعلق بجدية هذا الطرح بالذات، ومدى مصداقيته العلمية. والحقيقة الصارخة التي تفرض نفسها هنا أن اعتماد الكاتب لآلية التأويل الرمزي لم يكن اختياراً علمياً بل أيديولوجياً بالأساس. فالمسألة هنا لا تتعلق بدراسة لغوية ودلالية، بل بنزعة تبشيرية لا غير. فالهدف المعلن والصريح على لسان الكاتب هو تحرير وعينا المعرفي من ظلال اللغة الدينية،

دوّمًا، ومتجددة دوّمًا، ومن ثمّ فهي ليست تعبيراً مجرداً عن معنى قار وثابت مفارق للذات، بل مجرد تعبير عرفي يترجم الانفعالات المحايثة للذات في الزمان والمكان. هذا المعنى العرفي الشديد والانزلاق لمفهوم الألوهية هو بالضبط ما عبر عنه حسن حنفي في كتابه الذي جرده للحديث عن الإنسان الكامل، حيث قال بالحرف: «إن لفظ (الله) ليس إلا لفظاً عرفياً استعمله الناس للدلالة على معنى عام، ويمكن استعماله مبدئياً نظراً لسهولة استخدامه في إيصال المعاني، ولكنه ليس اسماً بمعنى أنه يدل على جوهر»^(١).

وإذن، فالله كجوهر قائم بذاته غير موجود على الحقيقة، وهذا اللفظ مجرد تعبير مجازي ابتدعه الناس لسهولة استخدامه في التعبير عن رغباتهم ليس إلا. إن استخدام لفظة الجلالة (الله) في اللغة القديمة ليس له أية دلالة في اللغة الجديدة غير (الإنسان الكامل). «فالانتقال من (الله) إلى (الإنسان الكامل) يعبر عن كل مضمون الله، فكل صفات الله: العلم، والقدرة، والحياة، والسمع، والبصر، والكلام، والإرادة، كلها هي

(١) حسن حنفي، «من العقيدة إلى الثورة» (٢)، الإنسان الكامل (التوحيد)، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، (١٩٨٨م)، (ص / ٥٥٧).

(٢) «التراث والتجديد»، مرجع سابق، (ص / ١٠٥).

(٣) «من العقيدة إلى الثورة»، (ص / ١٣٢).

وتتحقق هذا الإنجاز المعرفي هو شرط تحررنا من مركزية الله. بهذه الصراحة المكشوفة يدعونا حسن حنفي إلى تخليص لغتنا المعرفية من الاصطلاحات الدينية من قبيل الله، والجنة والنار، والآخرة، والحساب والعقاب، والصراط والميزان والحوض، والإله والرسول، والملاك والشیطان، تلك اللغة التي يقول عنها إنها لغة مغلقة وما زالت خاضعة للرمز الديني^(١). والسبب الكامن وراء هذه الدعوة أن هذه اللغة التقليدية القديمة مثقلة بعيوب لم تعد معها قادرة على أداء وظيفتها في التعبير والإيصال، وأول هذه العيوب أنها لغة إلهية تدور الألفاظ فيها حول (الله)^(٢).

ولتجاوز هذه العيوب يدعونا حنفي إلى تجريد هذه اللغة من مضامينها الدينية والغيبية، وإعطائها مضموناً تجريبياً وإنسانياً، وتجريد الألفاظ الدينية من معانيها المطلقة لإعطائها مدلولات نسبية ومتغيرة^(٣). هنا يكمن التحدي. فكيف سيتم هذا الانتقال من الغيبي إلى الحسي التجريبي، وما هي آلياته؟ وكيف يتأتى للإنسان المحكوم بنسبته المكانية والزمانية أن يتلبس بلبوس السرمدية،

وتتحقق له صفة الكمال ويتقمص أسماء الله الحسنى؟ هذه التساؤلات تضع عقلانية اليسار الإسلامي على المحك. في بيان توضيحي سابق حدد فيه منهجه (العلمي)، وصف الكاتب نفسه بأنه مفكر وضعي لا يؤمن بكل ما يخرج عن دائرة الحس والمادة، وما هو غير قابل للتحليل. وفي شرحه لمنهجه هذا يقول بالحرف: «إن كل ما لا أستطيع أن أقول فيه شيئاً عن يقين، لا أدخل فيه وأتركه لغيري، ولا أتحدث إلا في ما أستطيع التوصل إليه بالعلم الدقيق، هذا أيضاً جوهر الحداثة والعلم!»^(٤)، هنا تكمن المفارقة بالذات بين الواقع والادعاء، واقع التأويل الرمزي الموغل في الشطح والمتجاوز للمتناقضات اللغوية المتعارف عليها أنثروبولوجياً واجتماعياً، وواقع السقوط في التعميمات اللفظية التي لا تشير إلى أية حقيقة متعينة في الوجود الحسي على الإطلاق.

لقد كان من الممكن غض الطرف عن هذه الشطحات لو أنها بقيت في حدود التجربة الشخصية لرجل غلبه وجد الحداثة، شأنها شأن التجارب الصوفية التي تطوى ولا تحكى. لكن ادعاء الكاتب تجاوز الحدود الشخصية إلى التعميم التاريخي،

(١) نفسه، (ص/ ١٠٣، ١٣٤).

(٢) نفسه، (ص/ ٩٦).

(٣) نفسه، انظر: مبحث «مميزات اللغة الجديدة»، (ص/ ١٠١ - ١٠٤).

(٤) «الإسلام والحداثة»، (ندوة مواقف)، بيروت، دار الساقى، (١٩٩٠م)، (ص/ ٢١٩).

كيف يقول، ويعرف ماذا يقول في آن واحد»، «أعتبر أن البحث العلمي والعمل السياسي شيئاً واحداً»، «أنا أتنازل عن العرض النظري أحياناً في سبيل الممارسة السياسية»، «أنا هنا ماركسي أكثر من الماركسيين، إن الحزب البروليتاري هو الوريث الوحيد للأفكار»، «أنا عيني على الجماهير، أنا مهتم بقضايا الجماهير لأنني مسؤول عنها...»^(٢). لكن ماذا لو كانت تلك الجماهير متشبثة بعقائدها القديمة، لا تؤمن بالماركسية ولا ترغب في الحداثة؟ «في رأيي، أن هذا هو التحدي الكبير. لن نستطيع أن نتقدم بالمجتمع طالما أن وعينا القومي مشكل من ألف سنة من الإيمان الذي نسميه الإيمان السلفي... ونحن منذ فجر النهضة العربية الحديثة وحتى الآن نحاول أن نخرج من الإيمان السلفي إلا أنهم أطول باعاً منا وأكثر رسوخاً، ووراءهم تراث حضاري ضخم. ونحن الأقلية كيف نستطيع أن نحجم هذا الأخطبوط الكبير؟... أعتقد أن الإخوة العلمانيين يستعجلون التقدم، إنهم يريدونه إيجابياً فقط، وأنا أريد أولاً أن أمنع عوائق التقدم، أي أعمل للتقدم سلماً إذا جاز التعبير. فإذا ما استطعت ذلك، عندئذ أسلم المجتمع العربي إلى الإخوة

فها هو يجازف بالقول: «إن علماء أصول الدين الذين يتحدثون عن الله ذاته وصفاته وأفعاله فإنهم في الحقيقة يتحدثون عن الإنسان الكامل. فكل ما صفوه على أنه الله، إن هو إلا الإنسان مكبراً إلى أقصى حدوده، وكذلك الصوفية عندما عبروا عن ذلك بأنفسهم...»^(١). هل يثبت هذا الادعاء أمام النقد التاريخي؟ وهل صحيح أن علماء التوحيد والعقيدة كانوا جميعهم على دين حسن حنفي في نفي حقيقة الألوهية؟

أيّاً كان الجواب، وبغض النظر عن موضوعية هذا الطرح ومصادقته العلمية، ثمة حقيقة لا مرأى فيها، وهي أن هذه اللغة الأصولية الدينية المضللة للوعي التاريخي تخفي وراءها وجهاً بشعاً لصورة (الإنسان الكامل)، صورة الإنسان المتأله الذي تفوح منه رائحة الحداثة في نسختها التنشوية بالرغم من كثافة مسوحه الدينية الزائفة. ومع هذا الإنسان الكامل، يتكشف الوجه التبشيري ليسار الإسلامي الذي يتوسل بهدم الثوابت العقدية للوصول إلى أعتاب الحداثة. هكذا يقدم لنا حسن حنفي نفسه داعية مناضلاً: «إنني في واقع الأمر أبحث عن خطاب يعرف

(٢) «الإسلام والحداثة»، مرجع سابق، (ص/ ٢٢١).

(١) «التراث والتجديد»، مرجع سابق، (ص/ ١٠٨).

حالة الوصاية تلك. وبالإضافة إلى حالة الوصاية هذه، كان المضمون المعرفي للكهنوت المسيحي يشكل منظومة معقدة من الرموز والأسرار والفهوم السحرية والأسطورية، وهذان العاملان يفسران عنف المواجهة التي خاضها فلاسفة الأنوار ضد النص الديني المسيحي.

وبالإضافة إلى حالة الوصاية هذه، كان المضمون المعرفي للكهنوت المسيحي يشكل منظومة معقدة من الرموز والأسرار والفهوم السحرية والأسطورية، وهذان العاملان يفسران عنف المواجهة التي خاضها فلاسفة الأنوار ضد النص الديني المسيحي.

وإذا كانت هذه المبررات التي اصطنعتها الحداثة الغربية منطقية بالنظر إلى مجالها الديني وتاريخها الفكري الخاص بها، فما الذي يبرر استعادة هذه التجربة في الفضاء الحضاري الإسلامي؟ من خلال تعقب الاعتراضات التي ترد في هذا السياق، نلاحظ أن أكثر ما يزعج الحداثيين العرب ليس المضمون السحري والأسطوري للنص الإسلامي، بالرغم من حضور هذا الادعاء، بل أساسه الغيبي الذي يمثل ركيزة المعتقد الإسلامي، والذي يتمحور حول مبدأ الألوهية. فإذا كان الهدف النهائي للحداثة أن يستقل

العلمانيين لكي يبنوه إيجابياً، ومن ثمّ فأنا مقدم لهم. أنا ماركسي شاب، وهم ماركسيون شيوخ، هذا تقسيم للأدوار»^(١).

في هذه المقطعات نقرأ اعترافاً صريحاً بطغيان الهم السياسي على المعرفي، وهذه النزعة البراغماتية تجد مبرراتها في نضال المثقف والتزامه بقضايا النهوض والتقدم، وهذا الالتزام لا سبيل إلى الاعتراض عليه، إنما الاعتراض على التوظيف الأيديولوجي المكثف للعقلانية والمنهجية العلمية الزائفة في تقويض الثوابت العقيدية، وقد كانت الاعترافات أعلاه شواهد دالة على ممارسة الخداع والمناورة للالتفاف على وعي الجماهير العربية باسم العلم والعقلانية.

(٢) في المجال المعرفي

إقالة الوحي وتنصيب العقل

ارتبطت العقلانية في فلسفة الأنوار بإعطاء العقل مركز الصدارة في نظرية المعرفة. هذه المركزية ولدت كرد فعل يتمرد على احتكار الكهنوت المسيحي لمصادر المعرفة واختزالها في النصوص الدينية، واستهدفت تحرير الإنسان من

يقول- غير تعطيل «تحقق المشروع الإلهي» في الطبيعة والمجتمع والتاريخ؟ وكذلك كان موقفه فيما يخص الطبيعة وبناء الأنساق المعرفية والنماذج التفسيرية، فقد وقف العقل الحداثي العربي خصمًا عنيدًا يجادل في موضوعية الوحي وعلميته بما ينتهي إلى إلغاء مرجعيته من قائمة مصادره المعرفية.

وسر هذه الخصومة يكمن في قطع كل صلة أو وشيجة تذكر الإنسان بأنه يعيش في مملكة الله. «لكن كلمات الله» التي أعيته ألبأته إلى تكلف ضروب من التأويل^(٤) بقصد مصادرة دلالاتها العلمية والعقلية، وهو مرمى دونه خرق القناد. وربما كان صادق جلال العظم أكثر وضوحًا عندما اختار أن يختصر بعد المسافة والقفز مباشرة إلى النتيجة المقررة سلفًا. لنستمع إلى هذا الاعتراف على ما فيه من إقرار بالذنب: «هل باستطاعتنا أن ننكر أن الإله الذي مات في أوروبا بدأ يحتضر في كل مكان تحت وقع تأثير المعرفة العلمية والتقدم الصناعي والمناهج العقلية في تقصي المعرفة

الإنسان بالفعل التاريخي، ويتحرر من التدخل الإلهي في التاريخ، فإن شرط تحقق هذا الهدف يكمن أولاً وأخيراً في إزاحة مبدأ الألوهية من الطبيعة والمجتمع والتاريخ، وأيضًا وهو المهم هنا، إزاحته من أساليب النظر وطرائق التفكير. لقد كان ألان تورين على صواب وهو يتحدث عن هذا المسعى الدؤوب للحدثة إلى إعلان «القطيعة الضرورية مع غائية العقل الديني الذي يستدعي دومًا نهاية للتاريخ، وتحقيقًا كاملاً للمشروع الإلهي»^(١).

هذه هي الحقيقة التي تضرها تلك السيول النقدية الجارفة التي تتوسل بنقد العقل النصي والغيبوي، عقل الإيمان بالمعجزات، إلى إسقاط أساسه ومصدر شرعيته. ما الذي يمكن فهمه من الدعوة المتكررة لمحمد أركون إلى «التحرر من المحرمات العتيقة والميثولوجيا البالية»^(٢) غير القطع مع غائية العقل الديني؟ وما الذي يمكن فهمه من تشكيكه في صدقية الوحي أو ما يسميه بأصالة قدسية القرآن^(٣)، وهي مسألة ذات بعد استراتيجي في تحديد مدلول الدين -كما

(٤) ينظر نماذج من هذه التأويلات في:

Arkoun et autres. L'étrange et le merveilleux dans l'Islam médiéval. Edition J.A. Paris 1978. P. 9

وكذلك: بنية العقل العربي - «دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية»، محمد عابد الجابري، بيروت، (١٩٨٦م)، نشر المركز الثقافي العربي، (ص/ ٢٥٢).

(1) Critique de la Modernité, op. cit. P. 23-24.

(2) مقال بعنوان: حول الأنثروبولوجيا الدينية: نحو إسلامية تطبيقية. «مجلة الفكر العربي المعاصر»، (١٩٨٠م)، عدد (٧/٦)، (ص/ ٣٣).

(3) Lectures du Coran, op. cit. P: 27- 31

وعلى سبيل البيان والتمثيل، فالحادثة كما تراها خالدة سعيد هي «حركة انزياحات معرفية قيمة»^(٣). وربما كان استعارة هذا المصطلح الجيولوجي الذي يستخدم في وصف الهزات العنيفة التي تؤدي إلى انزياح القارات وتباعدها أبلغ من حيث الفاعلية التدميرية في التعبير عن التصدمات التي أحدثتها الحادثة العربية على مستوى تشابك الديني بالمعرفي والقيمي. ولعل واحدة من أهم «هذه الانزياحات وأبلغها - في تقدير خالدة سعيد- هي نقلها حقل المقدس والأسراري من مجال العلاقات والقيم الدينية والماضوية إلى الإنسان والتجربة والمعيش»^(٤).

(٣) في المجال التشريعي

من العقل العابد إلى العقل الجاحد

(أ) مركزية الوحي في المنظومة التشريعية:

من البدهيات العقدية التي يدين بها الإنسان المسلم أن الوحي هو مصدر إلهام في الإجابة عن الأسئلة الوجودية الكبرى التي تعطي معنى لوجوده، وهو

والاتجاهات الثورية في المجتمع والاقتصاد، طبعاً عندما نقول مع نيتشه إن الله قد مات أو هو في طريقه إلى الموت، فنحن لا نقصد أن العقائد الدينية قد تلاشت من ضمير الشعوب، وإنما نعني أن النظرة العلمية التي وصل إليها الإنسان عن طبيعة الكون والمجتمع والإنسان، خالية من ذكر الله تماماً كما قال لابلاس^(١). أليست هذه الشواهد دليلاً على التوظيف الأيديولوجي للعقلانية لتصفية حساباتها مع العقل الديني الذي يتأسس على مرجعية الوحي. أظن أن جلال أمين كان على حق عندما اتهم دعاة العقلانية بأنهم اتخذوا من التنوير شعاراً للهجوم على الموقف الديني بتهمة التعصب وتهديد التقدم العلمي، ورفض التعايش مع العقلانية والعلم^(٢). فقد كان يفترض في الخطاب التأسيسي للعقلانية العربية، والذي ينتمي إلى حقل الإبيستيمولوجيا أن يصاغ بلغة منطقية مجردة، لكن هذا الخطاب طغى عليه الطابع السجالي، وكتب بلغة زاجت بين الوعد والوعيد، فكان خطاباً يحمل مشروعاً هدمياً، ومارس الهدم بامتياز.

(١) صادق جلال العظم، «نقد الفكر الديني»، بيروت، دار الطليعة، (١٩٩٧م)، (ص/ ١٩).

(٢) جلال أمين، حول مفهوم التنوير: «نظرة نقدية لتيار أساس من تيارات الثقافة العربية المعاصرة»، ضمن «قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر»، سلسلة كتب المستقبل العربي (١٨)، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت (١٩٩٩م)، (ص/ ٧٨).

(٣) انظر: شكري محمد عباد، «المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين»، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، (١٩٩٣م)، (العدد/ ١٧٧)، (ص/ ٦١).

(٤) نفسه.

قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخَيْرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا}. [الأحزاب: ٣٦]. وهو الحكم الذي تترجمه القاعدة المنهجية الأصولية: «لا اجتهاد مع النص».

أما المتحول فيتعلق بخصوصية الزمان والمكان، وهو متروك للتقدير البشري في حدود الضوابط الشرعية الحاكمة لهذا التقدير، كقوله -تعالى-: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا}. [النساء: ٥٩]. هذه الضوابط الشرعية تجعل المتحول موصولاً بالحكم الإلهي دون أن تثبت إلهيته، فهو يمثل ما غلب على ظن الفقيه أنه مراد الله من كلامه دونما قطع أو جزم، وهذا الوصل هو شكل آخر من التجلي الإلهي في التاريخ الإنساني، وفيه يخط الإنسان مسيرته، ويعيد دوماً ترتيب مجريات حياته وفقاً لما يعتقد تجسيدا لمراد الله امتثالاً لأمره، وهو ما يعني عملياً جهداً موصولاً من التحري لتحقيق مقاصد الشريعة المتمثلة في مصالح العباد.

إنَّ الترجمة العملية لهذه التشابك بين الإلهي والإنساني تعني شيئاً واحداً، أن

أيضاً مصدر التلقي لتنظيم أداؤه وحركته في المجتمع. فالوحي بهذا المعنى يشكل الإطار المرجعي الذي تتمحور حوله حياته ويستقي منه منظومته العقديّة والأخلاقية والتشريعية والمعرفية. وفي ما يتعلق بالمجال التشريعي، يهيمن الوحي على مصدرية التشريع بغض النظر عن نوع الحضور الذي تتخذه هذه المصدرية من حيث القطعية أو الظنية.

السؤال الذي يثار عادة في هذا السياق يخص طبيعة العلاقة القائمة بين المطلق الإلهي والنسبي البشري، أي كيفية الانتقال من النص إلى التفسير ومن الشريعة إلى الفقه. يشكل علم أصول الفقه الوسيط المنهجي الذي يتجلى من خلاله الحضور الإلهي في الفعل الإنساني، من حيث هو مجموع آليات ضابطة لعملية الاستنباط، لضمان سلامة التنزيل والتكييف: تنزيل النص على أرض الواقع، وتكييف الواقع وفقاً لمقتضى النص. هذه الآليات الضابطة رسمت للعقل الإسلامي حدوده ومجال اشتغاله؛ إذ حافظت على المسافة الفاصلة بين الثابت والمتحول، حيث يجسد الثابت المشترك الإنساني الممتد في الزمن، وهو ما يفسر اختصاصه بالله، والضابط المنهجي في التعامل معه يتحدد في مبدأ الامتثال عملاً بالحكم القرآني: {وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا

فلا يمكن تحقيق الوحدة الوطنية في أي بلد من البلدان العربية ذات التعددية الطائفية أو المذهبية...»^(١). من الواضح أن هذا النص التحريضي النموذج إنما يستهدف على وجه التحديد ضرب المنظومة الفقهية التي تمثل الأرضية الثقافية التي تتغذى عليها التيارات الإسلامية في تثبيت شرعية وجودها الاجتماعي. وهو لذلك يفسر الأهمية الاستراتيجية للمنظومة الفقهية أصولاً وفروعاً ومركزيتها في المواجهة الثقافية.

(ب) آليات التجاوز:

شكل علم أصول الفقه محوراً للدراسات النقدية الحداثية، وهذا الاهتمام جسد تحولاً نوعياً في آليات المواجهة التي أصبحت مواجهة من الداخل، تصطنع الحجج الدينية ذاتها لإثبات تناقضها منهجياً، وعدم اتساقها منطقيًا. من هنا جاء الاهتمام برسالة الإمام الشافعي تحديداً من حيث كونها تجسد عملاً تأسيسياً للقواعد النازمة لعملية الاجتهاد، والضابطة لقواعد التنزيل. هل يمكن فعلاً تحقق الانتقال من المطلق الإلهي إلى النسبي البشري؟ سؤال عادة ما يثار في الدوائر العلمانية على سبيل الاعتراض والاتهام بدعوى أن ادعاء

الإنسان لا يملك حق الاستقلالية بالفعل التاريخي في عملية البناء الحضاري، وهذا النسق الحضاري الذي يجسد حركة العقل العابد يشكل أكبر إزعاج للنسق الحداثي الذي يجسد حركة العقل الجاحد، وهو ما يجعلهما يقفان على طرفي نقيض.

إنَّ التيار الحداثي الذي يجد نفسه على خط التماس مع ثقافة الممانعة يعي جيداً أن حسم معركته ضد الثوابت لا يمكن أن يتم على أرضية سياسية، بل على أرضية ثقافية، وتحديدًا الثقافة الفقهية التي رسخت في وعي الشعوب العربية تلك الثوابت التي تعتبر التخلي عنها خروجاً من الدين نفسه. والشواهد على هذا أظهر من أن تذكر هنا، والنص الآتي نموذج لما تنادت به التيارات الحداثية ومارسته فعلاً وواقعاً. يقول هاشم صالح: «هناك شيء آخر أفهمتهني إياه تجربة أوروبا مع الحداثة والتقدم، وهو أن الإصلاح الديني يسبق الإصلاح السياسي بالضرورة ويحتضنه ويفتح له الطريق. ولذلك فإن دعوة بعض المثقفين العرب إلى إجراء إصلاحات سياسية من دون مواجهة الحركات الأصولية الارتكاسية على أرضيتها بالذات، وتحقيق التنوير الديني، لن يؤدي إلى أي نتيجة تذكر. فما دام الفقه القديم مسيطراً على العقول،

(١) «مدخل إلى التنوير الأوروبي»، مرجع سابق، (ص / ١٠).

هذا ما فعله محمد أركون ونصر حامد أبو زيد وآخرون، فيوصي الأول بضرورة تعقب كل ممارس للاجتهاد، وفي كل الظروف، لالتقاط ما يسميه بالانحرافات الأيديولوجية المرافقة لعملية الاجتهاد، مع التركيز على ما ينعته بالزعم المفرط والغرور المتبجح الذي يدعيه الفقهاء بأنهم قادرون على التماس المباشر بكلام الله، وقادرون على الفهم المطابق لمقاصده العليا لتثبيت القانون الإلهي المؤله (يقصد أنهم أنزلوا أقوالهم منزلة كلام الله)، ويتهمهم بالتلاعب بالآيات القرآنية إرضاءً لتقاليد مجتمعاتهم، واستخدام آليات النسخ واللغة للتلاعب وإبطال الآيات التي لا تخدم أغراضهم^(١).

وتتكرر تهمة التوظيف الأيديولوجي للمنظومة الأصولية مع نصر حامد أبو زيد الذي أفرد الإمام الشافعي بتأليف خاص أراد من خلاله بحكم تخصصه في تحليل الخطاب -كما نوه في مقدمة الكتاب- «الحفر من أجل رد الأفكار إلى أصولها وبيان منشئها الأيديولوجي»^(٢). ويبدو أن آليات تحليل الخطاب أسعفت الكاتب في رحلته الاستكشافية للأبعاد

الفقهاء القدرة على فهم مراد الله هو ادعاء لامتلاكهم الحقيقة المطلقة وإضفاء طابع التقديس على اجتهاداتهم. والواقع أن هذا الاتهام يشكل المدخل الأساسي لعلمنة المجتمع، فتحت طائلة هذه التهمة يجادل العلمانيون بشأن هذا الادعاء، ومن ثمَّ المطالبة بضرورة أن يستقل الإنسان بحق التشريع. والسؤال هنا: ما هي آليات هذه المواجهة وأنماطها الخطابية والسجالية والمعرفية؟

والواقع أن هذا الاتهام يشكل المدخل الأساسي لعلمنة المجتمع، فتحت طائلة هذه التهمة يجادل العلمانيون بشأن هذا الادعاء، ومن ثمَّ المطالبة بضرورة أن يستقل الإنسان بحق التشريع.

- آلية النسف من الداخل:

تهدف هذه الآلية إلى نسف البناء الأصولي من داخله، أي ضرب مصداقيته العلمية والمنهجية، وإظهار تهافته وعدم اتساقه. ولعل الباب الأوسع لتحقيق هذا الهدف هو استغلال الجدل العلمي الذي صاحب تأسيس هذا العلم، من قبيل اختلافهم في الناسخ والمنسوخ، وتحقيق الإجماع، وأسباب النزول، والتشكيك في وثوقية القراءات، إلى غير ذلك من القضايا الخلافية التي يتم تضخيمها ضمن سياق سجالي وانتقائي.

(١) «من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي»، بيروت، دار الساقي، (١٩٩١م)، (ص/ ١٥، ١٦، ٦٧).

(٢) «الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجيا الوسطية»، القاهرة، مكتبة مدبولي، (١٩٩٦م)، (ص/ ١٢).

لم تسلم الأحكام التعبدية بما فيها الأحكام المتعلقة بشروط صحة الصلاة من لعبة التوظيف. إن اشتراط الشافعي قراءة الفاتحة باللغة العربية كما نزل بها القرآن، والأكثر من ذلك إصراره على قراءتها وفقاً للترتيب الذي نزلت به حتى تصح الصلاة، يشير إلى مستوى أعمق من الخلاف الأيديولوجي^(٣)، وهذا الخلاف يجد تفسيره في الصراع الدائر بين العروبة والشعوبية، هذا السر الذي اكتشفه الكاتب عند تحليله لمبحث «الدلالة بين العموم والخصوص» ليقرر أن الشافعي «لم يكن منحازاً إلى العروبة فقط - كما انحاز كثير من معاصريه - بل إلى (القرشية) تحديداً»^(٤).

هكذا تبدو تهمة التحيز الأيديولوجي واحدة من أهم آليات التفكيك، وهي التهمة التي سيدفع بها محمد عابد الجابري إلى أقصى مداها عندما جعل منها ثابتاً من ثوابت المنظومة الفقهية برمته. إن «ما بقي ثابتاً في الفكر السياسي السني - في نظر الجابري - هو الأيديولوجيا السلطانية، تلك الأيديولوجيا التي كانت من أجل الأمير ولفائده الخاصة»^(٥).

(٣) نفسه، (ص/ ٦٦).

(٤) نفسه، (ص/ ٧٣).

(٥) محمد عابد الجابري، «العقل السياسي العربي، محدثاته وتجلياته»، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، (١٩٩٠م)، (ص/ ٣٨٩).

الأيديولوجية لرسالة الشافعي، وتحديدًا آلية الانتقاء والتحريف والتعسف في ربط ترجيحات الشافعي بأحداث ومعطيات تاريخية توهم بأنها كانت استجابة لقوى سياسية معينة، وليس عملاً تأصيلياً لقواعد النظر الفقهي. وعلى سبيل المثال، يفترض الكاتب أن اعتماد الشافعي على المصحف العثماني الذي دُوِّن بلغة قريش هو عمل أيديولوجي موجه ضد بقية اللغات الأخرى غير القرشية، تثبيتاً لمركزية قريش. يقول الكاتب: «لا نغالي إذا قلنا إن تثبيت قراءة النص - الذي نزل متعددًا - في قراءة قريش كان جزءاً من التوجيه الأيديولوجي للإسلام، لتحقيق السيادة القرشية»^(١).

ليس ذلك فحسب، فمذهب الشافعي برمته لا يترك أي مجال للتخمين، فاحتفاء الشافعي بأحاديث فضل قريش، وانحيازه إلى رأي أهل السنة في أحقية قريش بالخلافة، بل وادعاؤه صحة ولايتهم مع التغلب وإسقاط البيعة، والأكثر من ذلك، كونه الفقيه الوحيد (كذا) من بين فقهاء عصره الذي قبل بالتعاون مع السلطة باختياره ورضاه، كلها شواهد تنتصب دليلاً على هذا التحيز^(٢). وبعيداً عن القضايا السياسية،

(١) نفسه، (ص/ ٦٢).

(٢) نفسه، (ص/ ٦٣).

استدعى هذا العمل التفكيكي لتقويض هذا السند الشرعي والتاريخي. ولم تكن خاتمة الكتاب لتشد عن هذا الهدف المعلن والصريح. لقد قرأ الكاتب ترجيح الإمام الشافعي العمل بالقياس على الاستحسان على أنه «تأسيس لسلطة النصوص لتشمل كل مجالات الحياة الاجتماعية والمعرفية»^(١). وهو يرى أن هذه الشمولية التي حرص الشافعي على منحها للنصوص الدينية، إضافة إلى اجتهاداته التي يدور أغلبها في دائرة المحافظة على المستقر والثابت، تسعى إلى تكريس الماضي بإضفاء طابع ديني أزلي، وهذا يعني في التحليل الأخير -كما يقول- تكبيل الإنسان بإلغاء فعاليته وإهدار خبرته، وهو ما يبرر دعوته إلى المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر، لا من سلطة النصوص وحدها -كما يقول- بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا. أما الجملة الختامية للكتاب، فقد جاءت مثقلة بالذير: «علينا أن نقوم بهذا الآن، وقبل أن يجرفنا الطوفان»^(٢).

تكشف هذه الخاتمة عن البعد الأيديولوجي المحرك لهذا السجل، وهو ما لخصه الكاتب تحديداً في تجاوز

ولا يخفى مغزى هذا اللمز الذي يستهدف الصرامة المنهجية للبناء الأصولي من جهة، والنزاهة العلمية للأصوليين والفقهاء من جهة ثانية، والأمران معاً ينزلان الفقه منزلة التوظيف الأيديولوجي، ويقطعان كل صلة له بالشرعية، وهذه النتيجة هي بيت القصيد؛ إذ يتم تسويقها واستهلاكها إعلامياً للتثقيف المضاد، وإحداث أكبر ما يمكن من رجات في الفكر الديني ومناصريه. ربما أفاد هذا الاتهام في اختصار مسافة النقد والتحليل لتراث استغرق أزيد من ثلاثة عشر قرناً من العطاء على مستوى الزمن، وتوزعته معظم قارات العالم ولغاته على مستوى المكان، وهو تحدٍ فاضح لأدعياء الموضوعية، لكن تهمته رخيصة من هذا النوع تبقى باهظة الثمن، فهي تضع مصداقية الباحث وأمانته العلمية موضع مساءلة؛ إذ تكشف إلى أي حد كان مؤدجاً في نقده للأيديولوجيا، على قاعدة رمثني بدائها وانسلت.

إنَّ المقدمة التي خص بها نصر حامد أبو زيد طبعة كتابه الثانية، والتي استغرقت ما يربو على ثلث الكتاب، جاءت سجالية وجارحة، ليس لها من هدف سوى تعرية بنية الخطاب الديني الذي يحتمي بالعمل التأسيسي الذي دشنه الشافعي في رسالته، وهو ما

(١) «الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجيا الوسطية»، مرجع سابق، (ص/ ١٤٥).

(٢) نفسه، (ص/ ١٤٦).

من خلاله من المقدس إلى الديني. فهذا الوعي التاريخي العلمي بالنصوص الدينية -يقول الكاتب- يتجاوز أطروحات الفكر الديني قديمًا وحديثًا، ويعتمد على إنجازات العلوم اللغوية، خاصة في مجال دراسة النصوص. «إذا كان الفكر الديني يجعل قائل النصوص الله محور اهتمامه ونقطة انطلاقه، فإننا نجعل المتلقي -الإنسان- بكل ما يحيط به من واقع اجتماعي تاريخي هو نقطة البدء والمعاد»^(١). ووفقًا للمنهج الجديد، يستقل الإنسان بقدراته الذاتية في مجال الفعل الديني، ويضع حدًا لتدخل الفعل الإلهي، ومن ثمَّ يتحول مفهوم الألوهية إلى مفهوم جامد وغير فاعل في التاريخ، ما دام الفاعل التاريخي هو الإنسان وحده^(٢).

ووفقًا للمنهج الجديد، يستقل الإنسان بقدراته الذاتية في مجال الفعل الديني، ويضع حدًا لتدخل الفعل الإلهي، ومن ثمَّ يتحول مفهوم الألوهية إلى مفهوم جامد وغير فاعل في التاريخ، ما دام الفاعل التاريخي هو الإنسان وحده.

سلطة النصوص وهيمنتها على كل مجالات الحياة الاجتماعية والمعرفية، وتجاوز مبدأ المحافظة على المستقر والثابت الذي يكبل الإنسان ويلغي فعاليته، والتحرر من سلطة النصوص. هذا التكرار الممل الذي تنضح به كل الأدبيات الحداثية، ليس أكثر من استهلاك مفرط لآليات الحداثة الغربية، وإعادة إنتاج لخبرتها في إدارة الصراع بالوكالة ضد مجتمعاتها.

- آلية النسف من الداخل:

إذا كانت آلية النسف من الداخل تتجه إلى الهدم، فإن آلية التجاوز تتجه إلى تقديم بدائل منهجية لا تكتفي فقط بالقطع مع مجموع الآليات التي يعتمدها المنهج الأصولي، بل تنظر لآليات بديلة تتوسل بها إلى إعادة تأسيس مفهوم (الاجتهاد) بالشكل الذي يجعل منه أداة للتجاوز وإعادة التأسيس في الوقت نفسه: تجاوز مركزية النص إلى مركزية الإنسان، وتجاوز المطلق الديني إلى المطلق الإنساني. يطرح نصر حامد أبو زيد (النظام اللغوي) منهجًا بديلًا لـ (استكشاف) دلالات النصوص بالشكل الذي يحقق تاريخيتها ويخلصها من ميتافيزيقيتها. ضمن هذا السياق يدعونا إلى اتخاذ الوعي التاريخي العلمي جسرًا نعب

(١) نقد الخطاب الديني، القاهرة، سينا للنشر، (١٩٩٤م)، (ص/ ٣٠٠).

(٢) انظر في هذه المسألة: مبحث «رد الظواهر إلى مبدأ واحد» من كتاب نقد الخطاب الديني، (ص/ ٥٨). حيث يتنكر الكاتب لفاعلية الله وتدخله في العالم والطبيعة والإنسان، وانتفاء صفة العلمية عن مثل هذا الاعتقاد.

اللغوية بمعنى الفصل بين الخصوم في مسألة جزئية وهو أمر لا علاقة له بنظام الحكم^(٥).

- آية الانتقاء والتلفيق:

هذه الآلية تعتمد تصيد بعض الشواهد والآراء وانتزاعها من سياقها الاستدلالي والتاريخي، والتلفيق بين بعض المفاهيم التراثية وأخرى حديثة، دونما أي رؤية منهجية منظمة. كما أنها تعتمد أسلوب المناورة وتوظيف الانتقاء والتلفيق في سجلاتها السياسية بعيداً عن الاشتغال المعرفي. وعلى سبيل المثال، يتم رفع شعارات من قبيل الدعوة إلى الاجتهاد النقدي المفتوح ورفض الجمود والتقليد، واعتماد روح القرآن وليس ظاهر القرآن، وتصيد الأشباه والنظائر ممّا يمكن اعتباره دليلاً على توافق الإسلام والحداثة، أو ما هو عقلائي في التراث، إلى غير ذلك من الشعارات الفضفاضة التي لا تنضبط بأية قواعد منهجية.

من هذا القبيل دعوة رحمة بورقية إلى تجاوز الاجتهاد الذي يبحث عن الحقيقة، حيث لا حقيقة إلا التحرر من الحقيقة^(٦)، وادعاء المختار بن عبد اللاوي

وفي السياق ذاته، يضعنا الكاتب أمام طريقتين متناقضتين لقراءة (النص الديني): قراءة «الفكر الديني الذي يجعل قائل النصوص الله محور اهتمامه»، وهي بنظر الكاتب قراءة براغماتية مؤدلجة^(١)، يوظفها الخطاب الديني ليتزيا بلبوس القداسة والأبدية والسرمدية^(٢)؛ وقراءة «الملتقي/الإنسان الذي هو نقطة البدء والمعاد»^(٣). وإذا كانت الأولى معنية بتنزيل النص على أرض الواقع وتأكيد حاكمية الله، فإن الثانية تتجه على العكس منها إلى هدم مقولة (الحاكمية) لتحرير نفسه من أثر (العبودية). هذه هي النتيجة التي يصل إليها الكاتب من خلال منهجه اللغوي البديل الذي يعتمد التأويل لإعطاء دلالات مغايرة للمفاهيم القرآنية من قبيل العبودية والحاكمية. ووفقاً لهذا التأويل، فإن العبودية تعني العبادية أي الحب، ومن ثمّ تصبح علاقة الإنسان بالله علاقة حب وليس علاقة عبودية^(٤). وهذا التأويل نفسه ينطبق على الحاكمية التي لا يتجاوز معناها الدلالة

(١) ينظر كتابه: «النص، الحقيقة، السلطة»، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، (١٩٩٥م)، (ص/ ٩٨).

(٢) نفسه، (ص/ ٢٠٠)، وتظهر التفاصيل فيما سماه الكاتب بآلية التوحيد بين الفكر والدين من الكتاب نفسه، (ص/ ٧٨).

(٣) نفسه.

(٤) «النص، السلطة، الحقيقة»، (ص/ ١٤٢)، وكذلك: «نقد الخطاب الديني»، (ص/ ٢٨، ٢١٧).

(٥) «النص، السلطة، الحقيقة»، (ص/ ١٢٧، ١٤٢). «نقد الخطاب الديني»، (ص/ ٤٢).

(٦) انظر: جريدة الاتحاد الاشتراكي، المغرب، (٢٧ فبراير، ١٩٩٩م).

هامش الجدل الفكري والفلسفي الذي شهدته المجتمعات الغربية حول موضوع المنظومة القيمية. جاءت الكتابات العربية لتعكس أمشاجاً من الأفكار، تداخل فيها الحدائي بما بعد الحدائي في غير اتساق، بوعي أو بغير وعي، وبدأت أشبه ما تكون بصورة ممزقة تقاطعت أجزاءها على سطح مرآة متشظية. لقد أخذت الحادثة العربية على عاتقها تفكيك المنظومة القيمية، ونزع القداسة الدينية عنها. وعلى سبيل المثال، تستعيد خالدة سعيد المرجعية المادية للقيم، ومع أنها كانت تجتر، وبحرفية مبتذلة، (الأقانيم) الجديدة للحادثة، فإنها تصر على أن تجعل ذلك من مميزات الحادثة العربية. تقول الكاتبة: «الحادثة العربية تتميز باعتبارها الإنسان مركزاً وغاية ومحوراً للمعنى، ومصدراً للقيم»^(٦). وظني أنه إذا كان هناك من شيء تتميز به الحادثة العربية حقاً، فهو هذا الاستهلاك المفرط لنفايات الحادثة، وآية ذلك هذه العبارة المشبعة بالأيديولوجيا الحداثية على لسان أدونيس: «الإنسان مصدر القيم لا الآلهة»^(٧).

عدم وجود نص قطعي^(١)، ومطالبة آسية الهاشمي البلغيتي باعتماد منهج عمر بن الخطاب الذي يراعي المصالح الجماعية والتطورات الزمانية والمكانية^(٢)، ومطالبة عبد الصمد الديالمي بدمقرطة الفقه بحيث يكون الحق في إبداء الرأي واقتراح التفسير مشاعاً للكل، وإحلال إجماع الشعب الثوري محل الإجماع الفقهي^(٣)، وانتقاء الشاذ من الآراء، لإبراز العقلانية المكبوتة، وتجاوز فقهاء الظلام^(٤)، ووصف حسن حنفي القرآن بأنه «أشبه بالسوبر ماركت»، الذي «يمكن للمجتهد أن ينتقي منه ما يشاء من دون الالتزام بحرفية النصوص القرآنية أو يأخذها كلية»^(٥)، إلى غير ذلك من الدعوات التي توصف عادة بثقافة الرصيف.

(٤) في مجال القيم

من الطهورية إلى الجنسانية

ثمة دعوات ترددت في الساحة الفكرية والثقافية العربية جاءت وكأنها صدى على

(١) نفسه.

(٢) آسيا الهاشمي البلغيتي، «نضال امرأة»، (١٣/٣)، وكذلك، (١٠١/٤).

(٣) عبد الصمد الديالمي: «المعرفة والجنس من الحادثة إلى التراث»، منشورات عيون، (١٩٨٧)، (ص/ ١٢٧).

(٤) نفسه، (ص/ ١٣٦).

(٥) جريدة (الخليج)، الإماراتية الأربعاء، (٢٠٠٦/٨/٣٠م).

(٦) قضايا وشهادات، الحادثة (٢)، عيال، قبرص، شتاء (١٩٩١م)، الكتاب الثالث، (ص/ ٦٧).

(٧) انظر: محمد جمال باروت، بحث: «تجربة (الحادثة) ومفهومها في مجلة (شعر)»، ضمن قضايا وشهادات، مرجع سابق، (ص/ ٢٥٩).

والشتائم، يشتهي الجريمة ويتلصص بين شقق الأبواب، يلاحق النساء، ويبحث عن فتاة سمينة يحتك بها في الحافلة، أو قروية بائسة يغمر بها، ويضاجعها في أذنيها، مغرم بالبغايا وقد اجتمعن على فراشه. ويصل به الهياج الجنسي إلى تخيل ذاته وهو يضاجع أجمل نساء التاريخ البشري برمته، لكن ليس هذا كل شيء، إنه يحكي عن تلك الشفاه التي كانت تقبل أمه، والنهود التي يؤكل شهداها في الظلام ...

- يجهد الأديب العربي الحديث ذهنه لانتقاء الألفاظ البذيئة والكلمات النابية والتعابير الجارحة، فيتحدث عن الأفخاذ والنهود، والمضاجعة، والأثداء والصدور وفض البكارة ...، وكل ذلك ضمن تصوير حسي مبتذل لا يستحق أن تلتطخ به هذه الصفحات. لكن ليس ذلك فحسب، فعلى هامش مدرسة الفن المفاهيمي التي أظهرت احتفالاً بالغاً بالقاذورات، واتخذت من (البراز) رمزاً لإبداعها اللافتي^(٢)، بالغ الأديب العربي في الاحتفال بهذا الاكتشاف الجديد الذي سيرفع رصيده من الابتذال اللفظي، ومن يومها، افتتح له ورشة جديدة من

(أ) الشعر الحدائي: انتحار القيم:

- تقدم الأعمال الشعرية الصادرة عن كبار الأدباء الحدائين العرب أجوبةً حاسمة وبلا تردد أو خجل. آلاف من الصفحات تطفو على أسطحها صور جنسية مبتذلة لم تستثن إنسًا ولا جانًا، حتى الحيوان والمدن والتضاريس والظواهر الطبيعية أضحت عناصر للاستهلاك الجنسي، إنَّه الإدمان المزمن والخيال المريض الذي (يبدع) صورًا جنسية موهلة في الإغراب، ومجردة من كل مسحة فنية أو ذوق أدبي، ليس لها من مبرر سوى الابتذال في الكلام، حتى وإن لم يكن لهذا الكلام أي معنى على الإطلاق. ليس في نيتي أن أزعج القارئ بسرد هذا الهوس؛ ولذلك سأكتفي بالإشارة إلى بعض الملامح والصور المضامين مجردة من شواهداها^(١).

- يقدم هذا الشعر صورة للأديب العربي المتمرد على الأخلاق والمجرد من مرجعيته القيمية، ويكشف عن أدائه الأخلاقي في المجتمع. على سبيل المثال، يقدم لنا الماغوط نفسه متسكعًا في شوارع دمشق التي تتبدى في حسه أشبه بعربة سبايا بلحمها العاري، يمضي يومه متسكعًا بين الحانات وأحضان البغايا، يعشق الخمر

(٢) ترفض هذه المدرسة فكرة الفن ذاته، وكان من أبرز أعمالها (اللافنية) أن أحد روادها - بيير مانزوني، (١٩٣٣-١٩٦٣) - كان يعلب برازه ويبعده بعد أن يكتب عليه عبارة، (براز فنان صاف ١٠٠٪). انظر: عبد الوهاب المسيري، «الحدائنة وما بعد الحدائنة»، مرجع سابق، (ص/ ٤١).

(١) بإمكان القارئ مراجعة نماذج من هذه الشواهد التي اعتمدنا عليها فيما أورده وليد قصاب، «خطاب الحدائنة في الأدب: الأصول المرجعية»، دمشق، دار الفكر، (٢٠٠٥م)، (ص/ ٢٩٦-٣١٥).

في حس أدونيس وهي ترفع فخذها راية، وتأخذها الرغبة في شفثيه وفي فخذيه، حتى نيويورك امرأة فخذها في السماء وآخر في الماء. وتتناسخ هذه الصور الفجة في هذه الأذهان العلية، ها هو سميح القاسم يعرف الشارع ثدياً ثدياً، وها هي دمشق تعود مع الماغوط لتضطجع في دفتيه كفخذين عاريين، ليس دمشق وحدها، بل الوطن ذاته يجثم كليلاً على صدر أنثى. أما صلاح عبد الصبور فقد ارتد إليه بصره خاسئاً وهو حسير بعد أن تجاوز المدى، فإذا الأرض بغية طامث، ومن يضاجعها ملعون! ليست الشوارع والمدن والأرض وحدها لها أفخاذ ونهود وأرحام، فالظواهر المناخية ووسائل النقل العمومي كان لها من ذلك حظ وافر، ها هي الرياح تفتح فخذيهما لسميح القاسم، والغيوم تتبدى لخيال الماغوط حاضنات صدور عارية قذرة، وها هي السفينة تبحر به بين نهديها المالحين... وها هو سميح القاسم يفيض بكاراة العتمة والظلام.

استنفد الأديب العربي الحدائي طاقته التخيلية في استحضار صور غريبة وغير مألوفة وفارغة من كل مضمون أدبي أو فني. في تكلف فاضح.

الإبداع، قوامها تطويع الذوق وترويض الحياء وإرغامه على التطبيع مع النذالة والابتذال، بإزاحة الستر عن تلك المفردات التي كان يجري تداولها في المجال الفردي والخاص لتصبح مادة للاستهلاك العام. والواقع أن هذا الحضور المكثف لمفردات تشير الاشتمزاز من قبيل البول والبراز والحيض، والمراحيض، والدم، والخرقة، وفتحة الساقين، لا يمكن أن تفهم خارج سياق الهدم، وتوظيفها في زحزة الاعتقاد الراسخ في الوعي الجماعي حول معنى المقدس، وإنزاله من عليائه إلى الحضيض ليزاحم البراز، ألم يقل ديريدا: «إن تاريخ الإله هو تاريخ البراز»^(١). عبارة مقززة ولا شك، لكن هكذا تكلم أدباء البراز.

- لا يتورع الأديب العربي عن حشد ملكاته الإبداعية وتسخيرها في هدم الروابط الأسرية المقدسة وهتك حرمتها. فهذا صلاح عبد الصبور يضاجع نساء أبيه، وهذا أمل دنقل يروج للمجاهرة بالجنس والسحاق وزنا المحارم ...

- استنفد الأديب العربي الحدائي طاقته التخيلية في استحضار صور غريبة وغير مألوفة وفارغة من كل مضمون أدبي أو فني. في تكلف فاضح، تنتصب دمشق

ومستهلكًا جنسيًا لحد هستيري. إنَّ هذا القصف الغرائزي الموجه دومًا إلى استغلال نقاط الضعف لدى الإنسان، شكل اعتداءً سافرًا على وعي الإنسان العربي وتدميرًا لحسه الأخلاقي، واقتلاعًا لثقافة الحشمة والبراءة المغروسة في فطرته، وتجريدًا له من كل ما يعطي معنى لوجوده.

ولعل البدايات الأولى لهذه الغنائية/ الروائية العربية تعود إلى الكاتب المغربي جغرافيةً، والفرنسي ثقافةً، محمد شكري، صاحب الرواية الجنسية البذيئة الشهيرة (الخبز الحافي)، والتي ترجم فيها سقوطه الأخلاقي ونزوعه البهيمي. ففي جرأة نادرة أغضبت إبليس، تصدى لسرد انغماسه في عالم الرذيلة، فروى تفاصيل مثيرة عن ممارسته البغاء مع عاهرات من أشكاله، وعن ممارسته اللواط والاعتداء على الأطفال؛ بل وممارسة الشذوذ حتى مع الحيوانات وأنواع الطيور من الفراخ والدجاج وغيرها من الحيوانات التي لا حول لها ولا قوة. وقد تناسلت هذه الأعمال (الإبداعية) العاهرة مع عبده خال في رواياته (الطين) و(الموت يمر من هنا) و(فسوق)، ومع إبراهيم بادي في رواية (حب في السعودية)، ولطيف الحلاج في (القران المقدس)، وآخرين غيرهم كثير من رواد (التجديد) الأدبي في عالمنا العربي المتهم دومًا بالطهورية

كانت هذه بعض الملامح الدالة على قامة الإبداع العربي في زمن يوصف عادة بالرديء، ولعل القارئ قد لاحظ غياب نزار قباني عن هذا المشهد، وهو الذي بز غيره في هذا المجال، والسبب في ذلك يكمن في هذه الشهرة بالذات، فهو عراب الإباحية بامتياز، وسيكون من الظلم اختزال إباحيته في حيز ضيق كهذا.

(ب) الرواية الحديثة: الإيروتيكية^(١) أو حداثة المواخير:

إذا تركنا الشعر جانبًا والتفتنا إلى الرواية العربية الحديثة، فسنجد أنهما توأمان نهلا من النبع نفسه. إنَّ هذه الرواية تجد مرجعيتها في (الإيروتيكية)، ذلك المذهب الأدبي الفضائحي الذي يوظف للتعبير عن السلوك الجنسي البهيمي الذي لا يرتوي أبدًا. هذا التوظيف شكل بالنسبة إلى القارئ العربي قصفًا غرائزيًا مكثفًا كان ولا يزال يفقده اتزانه النفسي، ويخلق لديه حالة من (الجوع الجنسي) المتجدد دومًا، وهي حالة مرضية تجعل من (الإيروتيكي) حيوانًا غرائزيًا مدمنًا

(١) و(الإيروتيكية) مشتقة من الكلمة الإنجليزية (Erotic)، وتعني المثير للشهوة الجنسية، ومنها صيغ مصطلح (Eroticism) للدلالة على اتجاه أو مذهب أدبي يعنى بالإثارة الجنسية والتهيج الجنسي والشهوة الجنسية والسبق. والكلمة لا تنفك عن أصولها اللغوية التي ترتبط بالأساطير الدينية اليونانية الوثنية، حيث الاعتقاد بإله الحب (Eros).

الجنسي الذي اتخذ من (الإبداع الفني) ذريعة يتوسل بها إلى التعبير عن مضامينه الإباحية. وقد جاءت (الإبداعات) الروائية العربية كعادتها صدى يتردد من بعيد، وكأنها موجات ارتدادية تنجذب دومًا نحو مركزها الأصلي، وهي تنسج خيوطها وفق إيقاعات محاكياتة فجّة، وبلادة أخلاقية سافرة. ولأن الطيور على أشكالها تقع، كما يقول المثل العربي البليغ، فإن الذوق الأدبي المنحط لدى هذه الفئة من الهوامش العربية شلّ وجدانها عن تلمس روائع الأدب الغربي^(١)، لتنجرف نحو ما نجس من أجناسه، وتنهل من نفاياته، وتتقلب في نتوءاته، فلا حسناء إلا (حسناء الدمن). هكذا ارتفعت أصوات عالية تجاهر بتحطيم المعبودات القديمة لتفسح المجال أمام الأفانيم الجديدة، امتزج فيها الشعر بالنثر والخطابة، لكنها جميعها كانت تتردد تلك الترنيمة القديمة التي تحكي صرخة أسلاف يونان: «هذا صوت الطبيعة يدعوك، فلا خجل ولا حياء»^(٢).

(١) لا أثر عند هؤلاء لـ (الحرب والسلام) لتولستوي، و(الإخوان كارامازوف) لدوستوفسكي، و(مدام بوفاري) لفلوبير، و(موبي ديك) ملفيل، و(البؤساء) لهوغو، و(الأب غوريو) لبالزاك، و(فرانكشتاين) لشيلي... وعشرات من قمم الرواية الإنسانية الرفيعة، والتي يجادل بعض أدباء الإسلامة عن إمكان اعتبارها أدبًا إسلاميًا أيضًا.

(٢) ذلك ما كان يدعو إليه أرسطوبوس، الفيلسوف اليوناني القديم الذي بنى مذهبه الأخلاقي على أساس اللذة، وجعلها معيارًا للفعل الخلقي. وهو ما انتهت إليه الأبيقورية أيضًا.

الأخلاقية، وهي تهمة لا تقل خطورة عن تهمة التدين التي أصبحت علامة مميزة على الإرهاب، بل وأدل دلائله، ومن يدري، فلعل الإيروتيكية العربية تنجح فيما فشلت فيه (الحرب على الإرهاب). ولأنّ المرأة العربية (المتحررة) حريصة على إثبات نديتها وقدرتها على منازل غريمها الرجل، فقد أبت إلا أن تصطف مع المصطفين في سوق الرذيلة لتزاحم رواد الجنسية العربية وتتضم إلى قافلة (النساء العربيات الرائدات)، حتى ولو كان الطريق إلى الريادة يمر عبر مواخير الدعارة والعهر الفكري والمتاجرة بالشرف العربي. تلك كانت المغامرة الأدبية التي خاضتها سلوى النعيمي في روايتها (نهر العسل)، وهي تهتك قدسية الحب، لتؤسس للحب الفضائحي بكل صوره المجونية الصادمة. ولنا أن نبشر القارئ العربي بصعود نجوم عربيات تألقن في الكتابة الإيروتيكية، فهاهي وردة عبد الملك على الخط في روايتها (الأوبة)، وزينب غاصب في روايتها (ملامح)، وصبا الحرز في روايتها (الآخرون)، وهي أعمال تتميز بالتهيج الجنسي وإثارة الغرائز، في لغة سادية تنضب وقاحة، ويغلب عليها التصوير الحسي لمشاهد الخلاعة المألوفة في أفلام البورنو.

لقد كانت الرواية واحدة من أخطر الأدوات الفنية التي وظفها الإرهاب

وأعراف، هنا يستقيل العقل، وتنتهك حرمة الصرامة المنهجية التي بشرت بها فلسفة الأنوار والعلموية الوضعية، والوضعية المنطقية، وكل أدوات التحليل البنيوي والسيميائي.

عندما تتخذ الذات العلوية والمعتقدات والشعائر التعبدية موضوعاً للسخرية والتجريح، نكون قد خرجنا من مجال العلم إلى مجال الأيديولوجيا، ومن مجال الصرامة المنهجية إلى مجال التجديف والإسفاف والابتذال. لم تكن المعاني وحدها المبتذلة، فالألفاظ والتعابير والاستعارات والكنائيات بلغت في بذائها حد الغثيان.

وفي سياق فضائحي كهذا، فإن الآلية الوحيدة التي تكتسب شرعية الحضور هنا هي آلية السخرية والابتذال. أما السخرية، فقد أنزلها عبد الرحمن منيف منزلة المنهج حيث اعتبر (اللجوء إلى السخرية)، و(التحرر من القيود)، و(نزع القداسة عن الأشياء) من مهمات الحداثة، وإحدى صفاتها^(١). وأما الابتذال فقد كان لرائد التيار الاجتهادي الحدائي، وداعية الحداثة الدينية، حسن حنفي، فضل السبق، فكان (أجره) مضاعفاً، أجر التأسيس وأجر التأسي.

(ج) تدنيس المقدس: نهاية السقوط:

لسنا بحاجة إلى التذكير بأن الأخلاق تستقي مصدريتها إلزاميتها من قدسية مرجعيتها، وهذا المعطى بالذات يفسر لماذا كانت تلك المرجعية موضوعاً للتدنيس والتسفيه. إن الغاية الثاوية في هذا المسلك التدنيسي تكمن في إزاحة مشروعية المنظومة القيمية بهدم أساسها الديني. لقد كانت صرخة الحداثة العربية جريئة تنتهك المقدسات والأعراف والتقاليد بلا خجل ولا حياء. استنفدت كل ما أتاحته ملكتها اللغوية والإبداعية من الألفاظ والرموز والصور التعبيرية النابذة للأخلاق والفضيلة. لقد كانت كما وعدت صرخةً متمردة وداحضة ونابذة لكل أساس يصون قدسية الأخلاق ويثبت سلطتها في وجدان الناس وضمايرهم. وحتى نعطي لهذه الكلمات بعضاً من دلالاتها، ندع هذه الصور البلاغية الفاضحة تكشف أوزارها، مع اعتذارنا المسبق للقارئ عما قد تسببه له من آلام!

اختارت الحداثة العربية طريق الإباحية المفرطة، حيث أنزلت الذات العلوية والشعائر الدينية وكل ما هو مقدس في ضماير الناس منزلة الابتذال المقزز؛ إذ اتخذتها مادة للاستهلاك الجنسي في أحط صوره وأنذل معانيه. لا وجود هنا للمحرمات، ولا لأية قواعد وحدود

(١) عبد الرحمن منيف، «ملاحظات حول الرواية العربية والحداثة»، ضمن كتاب: قضايا وشهادات، مرجع سابق، (ص/ ٢١٩).

القاع، حيث يتكشف التصوير الحسي عن أبشع صور التحدي. هكذا تنتصب الذات العلوية في خيالها المريض، رجلاً يحترف الاغتصاب، اعتاد أن ينقض على ضحاياه ليلاً: «وفي الحلم يتراءى لي الله على شكل رجل، واقف في الظلمة... يرتعد جسمي تحت الغطاء وعيناوي مغلقتان»^(٣). صورة تترك في الذهن أبغض صور الكراهية لإله فظ غليظ، لا يتورع عن اغتصاب ابنته التي ولدت منه سفاحاً، بعد أن كان قد أمر برجم أمها. وهو لأجل ذلك كان وجهه يتراءى «لفاطمة في أحلامها كوجه أبيها شديد القسوة، وكوجه عمها شديد الظلم»^(٤).

هكذا، وبهذه الصورة المثقلة بالرعب، يعود ثانية لتبدأ مغامرة جديدة، وهنا تطلق العنان لمكبوتاتها فتصف مشاهد هذه المغامرة الجنسية الفاضحة بتفاصيلها المملة: يداعب وجهها، ويربت على صدرها وبطنها، ويضمها إلى صدره، وعندما تأخذها هزة الرعدة وقد نال مراده منها، يبشرها بأنها ستلد له المسيح، وهي سخرية مأكرة، تقوض مصداقية الأديان إذ تدمغها بالنفاق والتزيي بالقداسة الكاذبة، وتنتهك قدسية القيم؛ إذ تسوي اللقطاء بالأنبياء، وتنزل

ففي لغة لا تخفي إعجابها بتحررية ملاحدة الصوفية، يقول صاحبنا: «الصوفي يتحدث بحرية تامة مع الله، ويتكلم عن علاقته العشقية مع الله، وأنه لا فرق بين الذكر والأنثى. الله يعامله جنسياً، وهو يعامل الله جنسياً»^(١).

أمّا نوال السعداوي، فلم تكن هذه الصور التجريدية لتشفي غليلها. لقد كانت أبلغ في الضلالة وأشدّهم (على الرحمن عتياً). لقد صورت الذات العلوية بصورة المغتصب المعتدي، المسرف في القسوة والظلم، يداهم ضحيته المذعورة ليلاً، ثم يغتصبها تماماً كما فعل بهريم العذاراء. ومع أنه كان السبب في حملها، يأمر برجمها حجرًا حجرًا: «في الليل تحوطني أختي بذراعيها، تنشج بصوت مكتوم وتحكي قصة أمها، زارها الله في الحلم وحملت منه مثل مريم العذراء، ارتدت ثوباً واسعاً لتخفي ارتفاع البطن، ولدتها في الليل بعد أن نام الناس، لكن عيون الإمام رأتها، ربطوها بالحبال ورجموها حجرًا حجرًا. قلت لها وأنا أعانقها: إذا كان الله هو السبب فلماذا يقتلونها؟»^(٢). وكأن كل هذا الإسفاف لا يكفي، فلا شيء يرضي عقدة التمرد ما لم تصل به إلى

(١) «الإسلام والحداثة»، مرجع سابق، (ص/ ٣٨٩).

(٢) نوال السعداوي، «سقوط الإمام»، القاهرة، دار المستقبل العربي، (١٩٨٧م)، (ص/ ٢٣).

(٣) نفسه.

(٤) نفسه، (ص/ ٧).

الأدبي في عصره، مصطفى صادق الرافعي؛ إذ لم يرَ مبرراً لهذا التحديث الذي كثر أدعاؤه في زمنه سوى «الفسق والإلحاد، أو تقليد الفسق والإلحاد»^(٢). هل جانب الرافعي الصواب في حكمه؟

* خلاصة واستنتاجات:

بكلمة موجزة، يمكن القول بأنَّ إشكالية الثابت والمتحول تبقى العنوان الأبرز لحالة التشظي وانشطار الوعي الجماعي في المجتمع العربي. ومن منظور تاريخي، ارتبطت هذه الظاهرة بالانزياحات الكبرى التي أحدثتها صدمة الثقافة الغربية. لكن انجرافاً ثقافياً بهذا الحجم لم يكن ليتحقق لو لم يجد له سنداً في الداخل، فهو يحتاج إلى كتلة ثقافية واجتماعية ذات وزن وقادرة على التأثير والتحكم في مسارات المجتمع. ولقد مثلت الاتجاهات الليبرالية وما تلاها من التيارات التي تشكلت كهوامش للمركز الغربي هذه الكتلة بامتياز. ومن خلال ما تم عرضه من ملاحظات حول جملة الأفكار التي بلورتها الأدبيات الحديثة، يمكن استخلاص مجموعة من المفارقات الصادمة التي صاحبت تجذر هذه الكتلة في النسيج الثقافي والاجتماعي، أشير إلى ثلاث منها:

الأنبياء منزلة اللقطاء لا فرق: «يهمس بصوت ناعم: بنت الله، تعالي. يقترب مني حتى يلامسني بيده، أتحمس كفه الكبير الحاني، بشرته ناعمة كصدر الأم، أضع رأسي على صدره وأغمض عيني، يده تربت على وجهي، ثم تهبط لتربت على صدري وبطني، رجفة غامضة تهزني وقشعريرة، يهمس بصوت ناعم: لا تخافي؛ أنا الله، وسوف تلدين المسيح، أصحو من النوم والدنيا ظلام، جسمي مبلل بالعرق وله رائحة الله»^(١). ألا يحق لإبليس أن يغار وقد سحب البساط من تحت أقدامه إن كانت له أقدام؟!

إنَّ هذا المستوى من التجديف الذي لم يستثن الذات العلوية يعني أن الأدب الفضائحي لم يكن هدفه تسويق الدعاية فحسب، بل تعبيراً عن اختيار أيديولوجي واعٍ يسوّق الإلحاد والعدمية؛ لذلك ما فتئ مروجو (الجنسانية) العربية يطلقون عبارات بذينة تسفه قيم الدين وتلعن مقدساته! هكذا هو حال الأدب العربي الحديث أو الحديث لا فرق، أدب شعاره العريضة والتمرد حتى القاع، أدب (يكاد السماوات يتفطرن منه وتنشق الأرض وتخر الجبال هداً)، ولعل هذا ما استفز أحد أعمدة التجديد

(٢) مصطفى صادق الرافعي، «تحت راية القرآن»، بيروت، دار الكتاب العربي، (١٩٧٤م)، (ص/ ٢٠٠).

(١) نفسه، (ص/ ٢٣).

(١) المفارقة بين الوعي والتاريخ:

تبدو الحداثة العربية وكأنها إبحار نحو المجهول. ثمة مراجعات غربية جريئة ارتفعت أصواتها لنقد تراث عصر الأنوار الذي تعتبره المسؤول الأول عن إخفاقات الغرب بعد أن تحطمت الشعارات الكبرى حول الحرية والمساواة والإخاء، وحقوق الإنسان، والتقدم، ومجتمع الرفاهية...، على صخرة الواقع. إن العالم الذي صنعه قيم الحداثة هو عالم الأزمات التي تنتهي دائماً بتوليد أزمات مضاعفة، وهنا تكمن المفارقة، فهذه القيم التي يعتكف العقل الغربي اليوم على مراجعتها، بل وإدانتها، هي القيم ذاتها التي يشير بها الحداثيون العرب شعوبهم، ويتخذونها منارات للإصلاح والنهوض.

إنَّ فهم هذه المفارقة مدخل أساسي لفهم طبيعة المأزق النهضوي العربي، فالأيديولوجيا الحداثية - كما يصفها نقادها- تظهر قوتها في جانبها النقدي، إنَّها تحسن الهدم، ولكنها ليست شيئاً آخر غير الهدم^(١). ومعنى ذلك أن الحداثة قد استنفدت أغراضها ولم يعد لها ما تقدمه للبشرية، وآية ذلك أن التيار الناقد للحداثة في الغرب، على

ما أظهره من قوة النقد وكشف مأزق الحداثة، لم يكن قادراً على تقديم الحلول؛ ذلك أن الحضارة الغربية التي أفلست قيمها واستنفدت مخزونها الإنساني، لم يعد بإمكانها التنقيب عن الحلول داخل جسمها المحنط. هكذا تتراءى الحداثة الموعودة (كسراب بقيعة يحسبه الظمان ماء حتى إذا جاء لم يجده شيئاً). لكن الحداثيين لا يعجبهم هذا النداء القرآني وقد أنزلوه منزلة الأساطير البالية. أما وقد فعلوا، وأبوا إلا أن يخاطبوا على قدر ما تهفو إليه قلوبهم، حتى لا أقول عقولهم، فليصغوا إلى هذا الصرخة التي أطلقها أندري مالرو (André Malraux) المثقف والروائي ووزير الثقافة الفرنسي في الستينيات: «حضارتنا هي الأولى في التاريخ التي تجيب عن سؤال: ما معنى الحياة؟ بلا أدري»^(٢). ويبقى السؤال هنا: لماذا كل هذا الإصرار على الضياع في صحراء التغريب المقفرة؟ أليست الثوابت التي تنكروا لها هي بالذات ما يبحث عنه (حنفاء) الغرب؟

ويبقى السؤال هنا: لماذا كل هذا الإصرار على الضياع في صحراء التغريب المقفرة؟ أليست الثوابت التي تنكروا لها هي بالذات ما يبحث عنه (حنفاء) الغرب؟

(2) Les Fossoyeurs Un nouvel Appel aux vivants. P: 9
Roger Garaudy L'ARCHIPEL1992.

(1) Critique de la Modernité. op.cit. PP: 33 - 34

وتناقض متبادل»^(٢). إنَّ هذا الاعتراف الذي يتفجر مرارة، لا يعني بالنسبة إلينا، وكما أراده لنا (التحديث)، أو التجديف لا فرق، إلَّا حقيقة واحدة: أن تيار الحيرة والتناقض سيجرفنا معه لا محالة، وهو ما يرشح الرهان على الثوابت ليكون الخيار الأسلم في استراتيجية الإصلاح والنهوض.

(٢) المفارقة بين الاستقلالية والتبعية:

يرى بعض النقاد أنَّ الفكر العربي المعاصر عمل على التخلص من التبعية الحضارية للمطلقات الغربية، ويدلل على ذلك بنقده الذاتي لمسيرته الفكرية وتجاوزه للطروحات الإلحاقية الليبرالية منها والثورية. لهذا الاعتبار ينظر إلى التيار النقدي على أنه أقدر على التحرر من مركزيته التاريخية. لكن وجه المفارقة هنا يكمن في كون الشعارات الإصلاحية التي رفعها تجد مرجعيتها النهائية - كما نبه عليه كثير من المفكرين - في هذا المطلق الغربي ذاته^(٣). فالطروحات التحديثية

ذلك ما يقر به أحد أساطين النقد الغربي الذي أخطأته عين تيار الحداثة النقدية العربية، لا لسبب إلَّا لأنَّه لم يكن من دعاة التفكيكية العدمية. يقول جوليان هكسلي: «إن مثلنا العليا تكون عرضة للهجوم؛ لأنَّها غير موحدة بما يكفي حتى تكون لها قوة واقعية حقيقية وقوية... وطالما استمر انشقاقها إلى قسمين: بين الطبيعي والخارق، بين الله والبشر، بين المادة والروح؛ فسوف تظل مدنيتنا الغربية تعاني من انقسام بكل ما تعنيه الكلمة، وسوف تفشل مثلنا العليا في تزويد القوة الفعالة للقيام بعمل هادف وحقيقي»^(١). أود التأكيد هنا أن قائل هذا النص ليس أصوليًا، ومع ذلك فقد تم تجاهله، أليس في هذا التجاهل وهذه الانتقائية ما يثبت تورط دعاة العقلانية النقدية مرة أخرى في الوحل الأيديولوجي؟ كأيُّ بلسان حالهم يقول: لا أريكم إلا ما أرى، وما أهديكم إلا سبيل (الرشاد). لكن هذه الحجة الفاوستية المثقلة بالإكراه، لا تغير من واقع الأمر شيئًا، لقد تنبأ مؤرخ الفكر الأمريكي الشهير كرين برنتن «بأن الأجيال المقبلة لن تشهد تحولًا في النظرة الكونية الغربية، وإننا سوف نستمر إجمالًا على قبول الإجابات عن المشكلات الكبرى التي نقبلها اليوم بكل ما فيها من تنوع يحير الألباب

(٢) كرين برينت، أفكار ورجال، «قصة الفكر الغربي»، ترجمة وتقديم: محمود محمود، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، (١٩٦٥م)، (ص/ ٦٦٧).

(٣) على سبيل المثال، يتهم غالي شكري الحداثة العربية بأنَّها تتخذ من الغرب إطارًا مرجعيًا لها، سواء تعلق الأمر بالتيارات الليبرالية أو اليسارية. انظر رأيه في: مجلة الناقد، (العدد/ ١٣)، (ص/ ٥٤). وفي هذا الاتجاه نفسه يقول أنطوان أبو زيد: «يؤثر كثيرون عدم الكتابة إلا انعكاسًا كليًا لمرآة الحداثة الغربية». مجلة الناقد، (العدد/ ١٢)، (١٩٨٩م)، (ص/ ٤٥).

(١) جوليان هكسلي، «الدين بلا وحي»، (ص/ ٨)، نقلًا عن: المسلم المعاصر، (عدد/ ١٧)، (١٣٩٩-١٩٧٩م)، (ص/ ١٢).

هذا الفهم الراديكالي زج به في حرب متواصلة ضد أبناء مجتمعه، مارس فيها كل أساليب الإقصاء والإرهاب الفكري. ولا أدل على ذلك من مراجعة القاموس اللغوي الذي وظفه في حشر خصمه الأيديولوجي في خندق الظلامية والماضوية، والدوغمائية، والأرثوذكسية، والأصولية، والتطرف والإرهاب، والانغلاق، والتحجر، ومعاداة العقل والحرية والانفتاح...، وما شاكل هذه النعوت الإقصائية التي تؤهله للعب دور المبشر الرسولي الذي يملك وحده الحقيقة المطلقة.

بعض الرموز الحداثية تكاد تجهر بعتابها وإن على استحياء، إذ تعترف بالطابع النضالي والسجالي الذي ميز أغلب تيارات العقلانية^(٢). والبعض الآخر أثر أن يلقي باللائمة على قوى الممانعة في المجتمع بما أوجدته من ظروف نابذة تطلبت تلك الحدة والجرأة، فحول الجلال إلى ضحية، متناسيًا اعتدائه على مقدسات المجتمع ومصادره لحق الشعوب في ممارسة عقيدتها وقيمها وحققها في الحياة وفق منظومتها المعبرة عن شخصيتها الحضارية، وهويتها الثقافية. لكن التمسك بهذا الحق تحول إلى سبةٍ وعار، وصار من النعوت القدحية

محكومة بمنطق الالتحاق بالآخر، ولا أدل على ذلك من الشعارات التي حددتها كأهداف كبرى لمشروعها الإصلاحية والتي تتمحور حول العلمانية والعقلانية والحداثة والديمقراطية والتقدم... إلى ما هنالك من المطلقات الغربية. ولا شك أن هذه المقولات الإمبريالية الصنع هي التي أدت إلى تغريب الحياة الاجتماعية العربية، حتى إنَّ باحثًا من طراز جلال أمين يقر بأن التنويريين العرب كان لديهم من التغريب أكثر مما كان لازمًا لتحقيق النهضة المنشودة^(٣). ولقد لخص طارق البشري أزمة المفارقة هذه في قولته البليغة: «حاضر الغرب، مستقبل العرب»^(٤)، وهي مقولة تعري محدودية المشروع التحديثي العربي وتكشف حقيقة أفقه المأزوم.

(٣) المفارقة بين الشعار والممارسة:

كان يفترض في تيارات إصلاحية رفعت شعار العقلانية والتنوير والديمقراطية أن تحترم مدلولات هذه الشعارات على أرض الواقع. ولكن التاريخ الفكري والاجتماعي لهذا التيار أثبت أنه لم يفهم للإصلاح معنى خارج تدمير البنية التقليدية القائمة.

(١) «حول مفهوم التنوير»، مرجع سابق، (ص/ ٨٦، ٨٧).

(٢) طارق البشري، «حول القيم والمفاهيم السائدة في المجتمع العربي المعاصر بين العالمين الغربي والإسلامي»، مجلة المنعطف، وجدة، المغرب، (٢٠٠١م)، (العدد/ ١٨، ١٩)، (ص/ ١٩).

(٣) كمال عبد اللطيف، «ندوة حصيلة العقلانية»، مرجع سابق، (ص/ ٢٠٨).

صادقوه، عادوا الدين أو استهانوا به بينما لم يكن هذا ضرورياً على الإطلاق لتنويرنا نحن، وتقدمنا السياسي أو التقني أو العلمي.

أما عن موقفهم من التراث، فيرى أنهم تبنا الثورة على القديم لمجرد أنه قديم، وكان هذا القديم يمكن أن يزودنا بسلاح فكري وروحي فعال لمقاومة المحتل ونفوذه. وهو يشجب التوظيف المغرض لشعارات حرية التعبير والتسامح والعقلانية والعلم والموضوعية، والتي أصبحت سلاحاً موجهاً ضد من يرفعون راية الإسلام، فأصبح معنى التنوير يتحدد في التصدي لما يسمى بـ (الأصولية الإسلامية)، يسانداهم في ذلك ويشجعهم كل مؤسسات الدفاع عن حقوق الإنسان في الغرب، بل وتجد منهم من يفضل التعامل مع إسرائيل على التعامل مع التيار الديني^(٣). هذه النظرة الموضوعية من شأنها أن تؤسس للثقة المتبادلة بين مختلف تيارات المجتمع العربي، وتفتح سجلاً جديداً من التفاهات التي لا تلغي طرقاتاً من الأطراف، وتظهر الساحة الثقافية العربية من حالة الإسفاف الفكري، وتدشن تقاليد نقدية جديدة تنحاز للهم المعرفي، وتتحرك من الهاجس الأيديولوجي.

المستخدمة بكثافة في الحرب النفسية أن يشار إلى دعاة الخصوصية والهوية والنصية^(١)، فعيرت شعوبها بمقدساتها، وهي أعلى ما تملكه الشعوب، وكذلك كان جواب قوم لوط: {وَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَخْرِجُوهُمْ مِنْ قَرْيَتِكُمْ إِنَّهُمْ أَنْفُسٌ يَتَطَهَّرُونَ}. لقد تم استخدام الحادثة -كما قال منذر عياش- لتصفية الحساب مع التراث والعقائد^(٢).

وكان جلال أمين جريئاً في نقده لكثير من هذه الممارسات التعسفية، وهي جراءة غير مسبوقة في الواقع بهذا المستوى من المصارحة والمكاشفة. وتكتسب ملاحظات جلال أمين مصداقيتها من ضرورة مراعاة التنوير للشروط البيئية التي يتحرك فيها، والسعي إلى التوافق معها بدلاً من معاداتها. واستناداً إلى هذا المنظور الثقافي يرى أن التنويريين أضروا بنهضة المجتمع باسم حرية التعبير، ومردوا على القديم والتقاليد، واحتفلوا بكل من يتجرأ على التراث والتقاليد بالتهكم، ولم يميزوا بين حق التعبير عن الرأي، وبين حق توجيه السب والقذف والتهكم على المقدسات. أما عن انتمائهم المرجعي فيلاحظ أنهم تحيزوا لمرجعيتهم الغربية، واستناداً إليها عادوا ما عاداه التنويريون في الغرب، وصادقوا ما

(١) ينظر على سبيل المثال: عبد الإله بلقزيز، نفسه، (ص/ ٢٧٩).

(٢) انظر: «مجلة الآداب اللبنانية»، (ص/ ٢٤).

(٣) جلال أمين، «حول مفهوم التنوير»، مرجع سابق، (ص/ ٧٣).
٧٤، ٨٤، ٩٠.

الدراسات الحداثية للقرآن الكريم من دعوى التجديد إلى إشارة الشبهات

سعيد عبيدي^(*)

القرآن الكريم عن السّاحة واعتباره نصّاً تاريخيّاً محصوراً في حقبة زمنية معيّنة لا يجب تجاوزها، ومنهم من رأى ضرورة إعادة قراءة النّصوص الدّينية -ولا سيما القرآنية منها- قراءة حديثة، من خلال إحالتها إلى التّاريخ، والنّظر إليها باعتبارها نصوصاً تاريخية محكومة بشروط تاريخية وظرفية تزول بزوالها، شروط تعمل على ربط القرآن بسياقات تنزيله وتفسير معانيه تفسيراً قاصراً، وذلك من خلال الخوض في مسألة أسباب النّزول، والنّاسخ والمنسوخ، والمكي والمدني، وغيرها من القضايا، لكنّ المتنبّع لهذه المشاريع سيرى دون عناء كبير أنّ ما جاء به أصحابها ما هو إلا تكرار لشبهات قديمة أثارها بعض من تناولوا مباحث القرآن الكريم بالدراسة والتّحليل، والتي

لقد بليت الأمة الإسلامية في المشرق والمغرب في العقود الأخيرة بعدّة (مشاريع فكرية) تسمّى تجديدية، أو حداثية، أو تقدّمية، والمتنبّع لهذه المشاريع يجد أنّ حقيقتها واحدة وأهدافها واضحة وإنّ اختلفت مسمّياتها، فأصحابها غالباً ما ساروا على منوال الدّراسات الغربية دون مراعاة للأصول المنهجية العلمية، وأصول الاستدلال، وضوابط الاجتهاد، وخصائص هذا الدّين، واختلاف بيئته مع تلك البيئات التي نهلوا منها، ومن هنا دعوا صراحة إلى إعادة قراءة التّراث العربي والإسلامي وتجديده، ومحاولة معرفة سبب الانحطاط والتّخلف وطرح الحلول لذلك؛ فمنهم من رأى وجوب إبعاد

(*) باحث في حوار الحضارات ومقارنة الأديان، المغرب. البريد الإلكتروني: (saidabidi33@gmail.com).

هذا لا بوصفه ملحدًا أو مرتدًا أو محاربًا للدين بل يُقدّم نفسه بوصفه فقيهاً من فقهاء المسلمين يُجدّد لهم دينهم»^(٢).

وأول ما يطلعنا عليه حسن حنفي في مشروعة (التجديدي) هذا والذي لا يرى فيه عيباً حسب زعمه هو القول «بأنّ نظم القرآن ليس بمعجز في ثقافة تقوم على الإبداع الشعري واللغوي؛ إذ ليس القرآن كتاب تحليل وتحريم بل كتاب فكر، وليس الغرض منه تغليف العالم بقوانين وتقييد السلوك الإنساني بقواعد، بل مساعدة الطبيعة على الازدهار والحياة على النماء، وما أسهل أن يولد الدفاع عن حقّ الله دفاعاً مضاداً عن حقّ الإنسان»^(٣). ودون عناء كبير لا بُدّ أن ندّكر حسن حنفي في هذا المقام أنّ الله -سبحانه وتعالى- تحدّى المشركين في القرآن الكريم بأنّ يأتوا بآية واحدة من مثله، لكنهم عجزوا رغم فصاحتهم وبيانهم؛ وعليه فإنّ القرآن كريم معجز رغم كيد الكائدين، معجز في بيانه ونظمه وعلمه وتشريعه.

ومن الشّبه التي أثارها حسن حنفي حول القرآن الكريم قوله (بخلق القرآن)

(٢) علي حرب، «نقد النص»، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، (٢٠٠٠م)، (ص/ ١٧).

(٣) حسن حنفي، «من العقيدة إلى الثورة: المقدمات النظرية»، لبنان، دار التنوير للطباعة والنشر والمركز الثقافي العربي للطباعة والنشر، لبنان، (١٩٨٨م)، (ص/ ٧١).

كان لها علماؤنا الأجلاء بالمرصاد، حيث بينوا حقيقتها وبينوا من خلالها الحقّ لمن يبغيه ويطلبه، من هذه المشاريع الحداثية والتي ستكون موضوع دراستنا: مشروع حسن حنفي، ومشروع طيب تيزيني، ومشروع محمّد شحرور.

(١) حسن حنفي^(١): من شبهة خلق القرآن إلى شبهة مادية الوحي:

يعتبر الكاتب المصري حسن حنفي أحد رواد الدراسات الحداثية التي تناولت القرآن الكريم وخاضت في مجمل مباحثه، حتّى إنّ دراساته لقيت انتشاراً واسعاً، وثناءً كبيراً من بعض زملائه الحداثيين؛ فهذا -مثلاً- علي حرب يثني على جهوده بالقول: «بهذا يقوم حسن حنفي بإعادة النظر في كلّ شيء، ويسعى إلى قلب كلّ المفهومات، يثور وخاصّة في كتابه (من العقيدة إلى الثورة)، من أجل إعادة البناء والتأسيس، وينسف كلّ المقدمات والأصول ويزعزع أكثر البديهيات القارّة في العقل العربي الإسلامي، والغريب أن يفعل كلّ

(١) حسن حنفي من مواليد القاهرة بمصر عام (١٩٢٥م)، أستاذ الفلسفة في جامعة القاهرة ورئيس القسم فيها، حاز على درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة السوربون عام (١٩٦٦م)، عمل مستشاراً علمياً في جامعة الأمم المتحدة بطوكيو خلال الفترة الممتدة بين (١٩٨٥، ١٩٨٧م). وهو كذلك نائب رئيس الجمعية الفلسفية العربية، والسكرتير العام للجمعية الفلسفية المصرية، كتب بالعربية: التراث والتجديد (صدر سنة ١٩٨٠م)، ومن العقيدة إلى الثورة (صدر سنة ١٩٨٨م)، ومقدمة في علم الاستغراب (صدر سنة ١٩٩٠م).

القول بالخلق والحدوث هو في الوقت نفسه تنزيه للذات، وأكثر اقتراباً من الكلام كموضوع حسي علمي يمكن دراسته في علم الصوت أو في علوم اللغة»^(٢).

وبالإضافة إلى ما سبق يذهب حسن حنفي إلى أن مسألة خلق القرآن مسألة سياسية لا أكثر ولا أقل، أرادت منها السلطة العباسية الحاكمة آنذاك قهر المعتزلة باعتبارها معارضة للنظام، وصرفها من خلالها عن المسائل العملية، حتى يسهل تشويه المعارضة أمام العامة المؤمنة بعقيدة أهل السنة، يقول: «وقد تكون المسألة كلها سياسية في نشأتها، فقد أرادت السلطة إيقاع المعارضة في حبال الموضوعات النظرية الصرفة إبعاداً منها لها عن المسائل العملية، فساهمت في إثارة مسألة خلق القرآن حتى يسهل حصار المعارضة وتشويه صورتها أمام العامة المؤمنة بعقائد أهل السنة والمطبعة للنظام، فاستعمل الموضوع النظري كسلاح عملي للتكفير وللمحاصرة ولعزل المعارضة عن جماهيرها وإعطاء السلطة الحق في اضطهادها واستئصالها والقضاء عليها باسم الدفاع عن الإيمان والمحافظة على عقائد الأمة»^(٣).

تلك القضية التي كانت سبباً في تعذيب العلماء وقتلهم سابقاً، يقول: «والحقيقة أن الكلام هو الوحي الذي بين أيدينا المتّجه من الله إلى الإنسان وإلى العالم، الكلام قصد من الله إلى الإنسان ورسالة من مُرسل إلى مُرسل إليه عن طريق المبلّغ وهو الرسول، فهو ليس صفة للذات المشخّصة أي قصداً من الإنسان إلى الله تعظيماً وإجلالاً وتأليهاً، الوحي إذن كلام الله بلغة الإنسان، وبهذا يكون الكلام مخلوقاً أي إنّه أرسل إلى الإنسان، هذا هو الخلق الطبيعي أو الإنساني، عندما يتحوّل كلام الله إلى الإنسان وإلى الطبيعة مثله مثل حكمة البشر، التي تخلّد الجماعات والشعوب من خلالها في مآثوراتها وحكمها وأمثالها وقصص وسيرة أبطالها»^(١).

وزيادة في تأكيد هذه المسألة ذكر حسن حنفي أن القول بخلق القرآن هو نوع من التنزيه لله تعالى، حيث قال: «والحقيقة أن القول بالخلق أو الحدوث أكثر إطلاقاً لعواطف التنزيه؛ إذ كيف يكون الكلام بالصوت والحرف المسموع المرئي صفة تعبّر عن التنزيه وهي لا تخلو من حسّ وتشبيه؟ كيف يكون القديم حسياً؟ إنّ

(٢) حسن حنفي، «من العقيدة إلى الثورة: الإنسان الكامل»، (٢/ ٢٥٣، ٢٥٤).

(٣) نفسه، (ص/ ٤٦٤).

(١) حسن حنفي، «من العقيدة إلى الثورة: الإنسان الكامل»، دار التنوير للطباعة والنشر والمركز الثقافي العربي للطباعة والنشر، لبنان، الطبعة الأولى، (١٩٨٨م)، (٢/ ٤٦٤، ٤٦٥).

نردّ عليه شبهته بنصوص القرآن الكريم الذي وجه إليه سهام نقده نذكره بقول محمد عابد الجابري الحدائي أيضًا والذي فسّر القرآن في أواخر حياته حيث ذكر أنّ «القرآن الكريم هو كلام الله منه بدأ، بلا كيفية قولاً، وأنزله على رسوله وحياً، وصدّقه المؤمنون على ذلك حقاً، وأيقنوا أنّه كلام الله تعالى بالحقيقة، ليس بمخلوق ككلام البرية، فمن سمعه فزعم أنّه كلام البشر فقد كفر»^(٢).

لقد ظهر أثر الفكر الاعتزالي بجلاء في تناول حسن حنفي لمسألة: القول بخلق القرآن، والتي كانت قضية جوهرية في الطرح الاعتزالي، فرضها المعتزلة في فترة من فترات التاريخ، مستنديين بقوة السلطة الممثلة آنذاك في الخليفة العبّاسي المأمون، وهنا لا بُدّ من الإشارة إلى أنّ أغلب الحدائين الذين تناولوا دراسة القرآن الكريم صرّحوا في أكثر من موضع من كتاباتهم التي سطّروها بأنّهم استفادوا وبنوا نظرياتهم في القدر في النصّ القرآني على رأي المعتزلة في القرآن الكريم، بالقول إنّه مخلوق وليس كلام الله حقيقة، منهم من كان صريحاً وأشاد بالقول بخلق القرآن وبالمعتزلة، كنصر حامد أبو زيد ومحمد أركون والطيب

والحقّ أنّ قول المعتزلة بخلق القرآن، وقول أهل السنة بأن القرآن كلام الله -تعالى- غير مخلوق: «لم يكن من أجل أغراض سياسية البتّة، وأنّهم إمّا قالوا بما قالوا لأنّهم كانوا يعتقدون أنّه موافق للشريعة، ولم يرد ولا في موطن واحد من أيّ من الطرفين آية إشارة للغرض السياسي في هذه القضية، فهل يعقل أن تكون الأطراف المختلفة في القضية أجهل بملابساتها ممّن جاء بعدهم بقرون؟»^(١).

وبالإضافة إلى ما سبق يذهب حسن حنفي إلى أنّ مسألة خلق القرآن مسألة سياسية لا أكثر ولا أقلّ، أرادت منها السلطة العبّاسية الحاكمة آنذاك قهر المعتزلة باعتبارها معارضة للنظام، وصرّفها من خلالها عن المسائل العملية، حتّى يسهل تشويه المعارضة أمام العامة المؤمنة بعقيدة أهل السنة.

وعموماً يمكن أن نلاحظ أنّ حسن حنفي غلب عليه في مسألة (خلق القرآن) الأخذ بقول المعتزلة، هذا مع ما في هذه الشبهة من إغفال للأدلة الصريحة من الكتاب والسنة على أنّ القرآن الكريم كلام الله -تعالى- غير مخلوق، وحتّى لا

(١) سلطان العميري، «التفسير السياسي للقضايا العقدية في الفكر العربي»، جدة، مركز التأصيل للدراسات والأبحاث، (١٤٣١هـ)، (ص / ١٣١).

(٢) محمد عابد الجابري، «مدخل إلى القرآن الكريم»، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، (٢٠٠٦م)، (١/ ١٨).

التّيزيني...، ومنهم من كان غير صريح وإثماً أشار إلى ذلك تلميحاً كمحمّد شحرور وأدونيس وغيرهما.

ومن الشّبه الأخرى التي ذكرها حسن حنفي في دراسته للقرآن الكريم قوله بـ(مادّية) الوحي واستقلاله عن الله -تعالى-؛ بمعنى أنّه جعل الوحي منفصلاً عن الله -تعالى-، ولكي يؤكّد هذا الأمر ذكر مجموعة من التعريفات للوحي والمخالفة تماماً لما أجمع عليه العلماء^(١)؛ يقول في أحدها: «الوحي علم مستقلّ بذاته يستنبطه الإنسان ويضع قواعده وأصوله، لا هو بعلوم الدّين ولا هو بعلوم الدّنيا، هو علم المبادئ الأولى التي تقوم عليها العلوم جميعاً، وهي مبادئ عقلية وطبيعية شعورية ووجودية في آن واحد»^(٢). وعرفه أيضاً بأنّه «مجموعة

من الصّور الإنسانية الخالصة، خاصّة بأسلوب التّعبير والمخاطبة دون وصف لواقع بل للإيحاء به وتوجيهه»^(٣). وقال معرّفًا له أيضاً بأنّه: «المبادئ العامّة في المعرفة الإنسانية»^(٤). وعرفه أيضاً في ترجمته لكتاب (تربية الجنس البشري) للكاتب الألماني لسنج بأنّه «مجموعة من البواعث التي تبعث على النّشاط وتدفع إلى الحركة وليست مجموعة من العقائد الجاهزة للإيمان والتّسليم بها»^(٥). أمّا إذا انتقلنا إلى الحديث عن مهمة الوحي عند حسن حنفي فإنّنا نجدها تربوية محضة؛ الهدف منه هو تربية الإنسانية وليس هدايتها إلى الطريق القويم؛ يقول: «مهمّة الوحي تربوية محضة، والغاية منه تربية الإنسانية وليس إعطاء عقائد أو إقامة شعائر أو تشييد مؤسسات، فالوحي وسيلة لا غاية، إذا تحقّقت الغاية أدّت الوسيلة المطلوب منها»^(٦).

والأخطر من هذا كلّهُ هو قوله بتداخل كلام الله تعالى الذي هو الوحي مع كلام البشر؛ يقول: «يظنّ الكثيرون أنّ

(١) أجمع العلماء على أنّ الوحي هو أن يُعَلِّمَ الله -تعالى- مَنْ اصطفاه من عباده كلّ ما أراد إطلاعه عليه من ألوان الهداية والعلم، ولكن بطريقة سرّيّة خفيّة غير معتادة للبشر، ويكون على أنواع شتى، فمنه ما يكون مكالمة بين العبد وربّه؛ كما كلّّم الله موسى تكليمًا، ومنه ما يكون إلهامًا يقذفه الله في قلب مُصْطَفَاهِ على وجه من العلم الضروري لا يستطيع له دفعًا ولا يجد فيه شكًا، ومنه ما يكون منامًا صادقًا يجيء في تحقّقه ووقوعه كما يجيء فَلَقُّ الصُّبْحِ في تلبّجه وسطوعه، ومنه ما يكون بواسطة أمين الوحي جبريل عليه السلام وهو من أشهر أنواع الوحي وأكثرها، ووحى القرآن كلّهُ من هذا القبيل، وهو المصطلّح عليه بالوحي الجلي. [انظر: محمّد عبد العظيم الزرقاني، «مناهل العرفان في علوم القرآن»، القاهرة، دار الفكر العربي، (١٩٩٥م)، (ص/ ٤٦).]

(٢) حسن حنفي، «من العقيدة إلى الثورة: الإنسان الكامل»، (٤/ ٣٦).

(٣) نفسه، (٢/ ٤٦٦).

(٤) حسن حنفي، «من العقيدة إلى الثورة: الإنسان الكامل»، (٤/ ٢٢).

(٥) لسنج، «تربية الجنس البشري»، ترجمة وتقديم وتعليق: حسن حنفي، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، (٢٠٠٦م)، (ص/ ١٢١).

(٦) نفسه، (ص/ ١٢١).

يمارسها»^(٤)، فالوحي إذن «يتوقّف عندما يصبح الإنسان قادراً بعقله على أن يصل للحكم دون تدخل نصّ آخر، ومن ثمّ إذا أعلن الإنسان بأنّه قادر بعقله على أن يفهم القوانين الاجتماعية والطبيعية، وقادر على أن يختار بين بدلين، فعندئذ لا لزوم للوحي إطلاقاً»^(٥).

وبناء على ما سبق، فالوحي عند حسن حنفي «واقع يتحقّق، والواقع وحي متحقّق. ويكون العيب كلّ العيب في جعل الوحي مطلقاً خارج الزّمان والمكان أو حرّقاً في نصّ مدوّن»^(٦). وهذا قول صريح في إنكار أن يكون القرآن كلام الله أو أن يكون وحيّاً إلى رسوله -صلى الله عليه وسلّم-، ويؤكّد هذا بقوله: «والقرآن الذي بين دفتي المصحف فإنّه مقدور عليه، أقلّ سورة منه ليست كذلك بل مقدور على مثله»^(٧)، أي بإمكان أيّ إنسان أن يأتي بمثل القرآن كاملاً وليس بمثل أقصر سورة منه استناداً إلى التجارب اليوميّة؛ فالوحي كلّهُ هو «مجموعة من الحلول لبعض المشكلات اليومية

كلام الله وكلام البشر نقيضان، هذا وحي يوحى وذاك صنع بشري، والحقيقة غير ذلك، فقد تداخل كلام الله وكلام البشر في أصل الوحي في القرآن، الوحي هنا يقوم بعملية التّطوير والتّجديد والتّغيير، أحكاماً لكلام البشر واستجابة له، وهو استجابة لما يتحدّث به البشر، فالبشر يتكلّمون ويتحدّثون والله تعالى يستجيب لهم بعد ذلك بالوحي، وبناءً عليه فإنّ الواقع هو الأصل والأساس وله الأولوية على النصّ»^(١). ولمّا كان الأمر كذلك، فلم يعد ممكناً حسب حنفي «تمييز ما هو إلهي عمّا هو بشري؛ لأنّ كليهما كلام البشر؛ ولذا فليس هناك ثمة نصّ مقطوع بنسبته إلى الله، فضلاً عن تسويغ المطالبة بتحكيمة والرّجوع إليه والعمل بما فيه»^(٢)؛ وعليه: يكون الإنسان غير محتاج إلى الوحي بقدر ما هو محتاج إلى تجاربه اليومية، وفي هذا الصّدّد يصرّح بقوله: «الإنسان لا يحتاج إلى وحي»^(٣)، فالوحي عنده ما هو إلا ممارسات يومية «حولناها في فترة تخلّفنا إلى مجرّد عقائد وشعائر، نُكفّر من لم يؤمن بها أو

(١) حسن حنفي، «هموم الفكر والوطن»، الإسكندرية، مكتبة الأنجلو المصرية، (١٩٩٧م)، (ص/ ٢٣).

(٢) صالح بن محمد بن عمر الدميحي، «موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين: دراسة تحليلية نقدية»، مجلة البيان، (١٤٣٣هـ)، (ص/ ٢٦٩).

(٣) حسن حنفي، «قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر»، بيروت، دار التنوير، (١٩٨١م)، (١/ ٩٢).

(٤) حسن حنفي، «هموم الفكر والوطن»، (١/ ٥٧).

(٥) انظر: «الإسلام والحداثة»، ندوة مجلة مواقف، لندن، دار الساقى، (١٩٩٠م)، (ص/ ٢١٨، ٢١٩).

(٦) حسن حنفي، «هموم الفكر والوطن»، (ص/ ٢٣).

(٧) حسن حنفي، «من العقيدة إلى الثورة: الإنسان الكامل»، (٥/ ٥٤٢).

وفروع، وله قلب وأطراف، وبه حقّ وباطل، فرقة ناجية وفرق هالكة، يعتمد على سلطة النصّ أكثر من اعتماده على سلطة العقل، يعتبر نفسه حكماً ومقياساً لأنواع الخطابات الأخرى، يتوحد به الحكم بحيث يصبح الخطاب الديني والخطاب السياسي خطاباً واحداً، تكثر المذابح والحروب، ويتمّ تكفير المخالفين باسمه، يدلّ على مرحلة تاريخية قديمة قاربت على الانتهاء؛ لأنّه أقدم على أنواع الخطاب، يؤدّي أحياناً إلى الغرور والتّعالى والتّعصب ولا يقبل الحوار؛ لأنّه خطاب أخلاقي يعتمد على سلطة القائل وإرادته، لا يحتاج إلى مقاييس للصدق إلا من صدق القائل»^(١).

فالوحي إذن في نظر حنفي خطاب يفرض علينا وقائع، كما يفرض علينا الإيمان بالغيب والعقائد، أو قل إن شئت خطاب سلطوي غير قابل للنقاش.

ومن مقاييس صدق الوحي عند حنفي أن يخضعه إلى التّجربة العلمية، بعد طرح الفرضيات والتّكهنات، فإن جاء مطابقاً لها قبلنا به وإن خالفها رفضناه ونبذناه؛ يقول: «أمّا الوحي بالنسبة إليّ، فإنني أخذه على سبيل الافتراض؛ أنا في رأيي

التي تزخر بها حياة الفرد والجماعة، وكثير من هذه الحلول قد تغيّرت وتبدّلت حسب التّجربة على مقدار الإنسان وقدرته على التّحمل، وكثير من هذه الحلول لم تكن كذلك في بادئ الأمر مُعطاة من الوحي بل كانت مقترحات من الفرد أو الجماعة ثم أيدها الوحي وفرضها»^(١).

فالوحي إذن في نظر حنفي خطاب يفرض علينا وقائع، كما يفرض علينا الإيمان بالغيب والعقائد، أو قل إن شئت خطاب سلطوي غير قابل للنقاش؛ يقول: «الخطاب الديني: سواء كان مقدساً أو دنيوياً، إلهياً أم إنسانياً، وحياً أم إلهاماً، نقلاً أم عقلاً، وهو أكثر الخطابات عمومية؛ لأنّه سلطوي، أمري، تسليمي، إذعاني، يُطالب بالإيمان بالغيب وبالعقائد، ويعتمد على التّصوير الفنّي وإثارة الخيال، والحياة المستقبلية وما بها من وعود وخلّاص من آلام البشر. قد يكون خطاباً عقائدياً كما هو الحال في علم الكلام، أو باطنياً كما هو الحال في التّصوف، أو تشريعياً كما هو الحال في الفقه وأصوله، يقدّسه الناس حتّى يصبح بديلاً عن المقدّس ذاته، له أصول

(١) حسن حنفي، «التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم»، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، (١٩٩٢م)، (ص/ ١٣٥، ١٣٦).

(٢) حسن حنفي، «تحليل الخطاب»، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، (العدد/ ١٩)، (٢٠٠٢م)، (ص/ ٢٢٢).

كأي ظاهرة أخرى، نشأت في ظروف تاريخية خاصة لا يمكن تجاوزها في أثناء الحديث عنه، يقول: «النصوص الدينية ذاتها نصوص تاريخية، نشأت في ظروف اجتماعية خاصة عُرفت باسم أسباب النزول، وتطوّرت طبقاً للزمان وتجدّد حاجات المجتمع وتنوّع قدرات البشرية من حيث هي مصادر للشرع عُرفت باسم النّاسخ والمنسوخ»^(٣).

وفي تأكيده على «تاريخية» النصّ القرآني يذهب في كتابه التّراث والتّجديد إلى أنّ الوحي هو مجموعة من القصص التاريخي والأساطير، وأنّ ما ظنّه النّاس قرونًا طويلة وحياً ربّانيًا هو في الحقيقة ليس كذلك؛ يقول: «وثبت أنّ ما ظنّه النّاس قرونًا طويلة وحياً أنّه ليس كذلك، بل مجموعة من كتب التّاريخ القصصي والأساطير، تحلّلت النصوص ورجعت كلّ فقرة إلى مصادرها في بابل أو آسيا الصّغرى أو مصر، وظهرت بواعث التّأليف سياسية واقتصادية واجتماعية»^(٤).

ومن استنتاجات حسن حنفي الشّاذة حول الوحي وتأكيدًا لقوله بتاريخية

الوحي هو افتراض في البحث العلمي، يقوم بدور الافتراض في البحث العلمي، فهل يتحقّق؟ والتحقّق من الصّدق، أقصد التّحقّق تجريبيًا صرفًا وليس صورياً، لا اتفاق نتائج مع مقدمات، ولكن التّحقّق من صحّة هذا الفرض في الواقع الاجتماعي، ومن ثمّ فأهلًا وسهلاً، أنا أتقبّل كلّ التّنبؤات وكلّ الوحي وكلّ الآراء، وعليّ أن امتحنها على محكّ الواقع»^(١).

فحسن حنفي يعتقد بأنّ هناك علاقة جدلية بين النصّ والواقع؛ فالنصّ هو استجابة لنداء الواقع ومتطلباته ومقتضياته، والواقع يجد تفسيره في النصّ، إذا ما تمّ تأويل النصّ وفهمه تاريخيًا وواقعيًا، فالقرآن كما يراه حنفي مجموعة من الآيات نزلت إبان ثلاثة وعشرين عامًا، وكلّ آية أو كلّ مجموعة من الآيات تمثل حلًّا أو إجابة للمشكلات التي تطرحها الحياة اليومية للجماعة الإسلامية، وعلى هذا التّحو «يصدق النصّ في الواقع، وما لم ينزل النصّ على نازلة يظلّ دائريًا في الهواء حائرًا، لا زمان له ولا مكان، والواقع كذلك يجد تأويله في النصّ»^(٢)، ومن هنا فهو يؤكّد على تاريخية النصّ القرآني باعتباره ظاهرة

(٣) حسن حنفي، «هموم الفكر والوطن»، (ص/ ٧٣).

(٤) حسن حنفي، «التّراث والتّجديد: موقفنا من التّراث القديم»، (ص/ ٨٧).

(١) انظر: «الإسلام والحداثة»، مرجع سابق، (ص/ ٢١٩، ٢٢٠).

(٢) حسن حنفي، «الوحي والواقع: تحليل المضمون»، دمشق، (مركز الناقد الثقافي) دمشق، (ص/ ٩).

وقد يكون معنى الآية هو حفظ المعنى، وحفظ تطبيق المعنى في الواقع، لا حفظ النصّ الحرفي المدوّن، فذلك ما يعتبر به التّغيير والتّحريف والتّبديل، وهذا ما يتّهم به القرآن أهل الكتاب، ويؤيّدُه النّقد التّاريخي للكتب المقدّسة»^(٢).

هكذا إذن نخلص في الختام إلى أنّ حسن حنفي ممّن يعتقدون بمسألة خلق القرآن، وممّن يعتقدون أيضًا بعدم وجود نصّ موحى به، إمّا لإنكار الوحي من أساسه، وإمّا لإعطاء الوحي مفهوماً لا يفضي إلى وجود نصّ إلهي، كما أنّه ممّن يؤكّدون على تاريخية الوحي وعلى ضرورة تطبيق المنهج التّاريخي على جميع نصوصه، فحنفي في فهمه للقرآن الكريم وتفسير آياته لم يلتزم بقواعد التّفسير والتّأويل المتعارف عليها لدى علماء التّفسير؛ إذ لم يفهم النصّ حسب معناه الظاهر، كما أنّه لم يحمل النصّ على المعاني التي يحتملها، فغلب على تفسيراته الطابع الأيديولوجي، وهذا ليس مسلكه وحده وإمّا مسلك أتباع الفكر المادّي كلّهم من أمثال عبد الرّحمن بدوي وأدونيس وعادل ظاهر وعزيز العظمة وغيرهم.

الوحي ذكره بأنّ هذا الأخير علماني في جوهره! يقول: «العلمانية إذن هي أساس الوحي، فالوحي علماني في جوهره، والدينية طارئة عليه من صنع التّاريخ، تظهر في لحظات تخلف المجتمعات وتوقّفها عن التّطور»^(١).

وبناء على كلّ ما سبق، فقد دعا حسن حنفي إلى تطبيق المنهج التّاريخي على نصوص القرآن الكريم، وهو الأمر الذي أوقعه في القول بأنّ الله تعالى لم يتكفّل بحفظ كتابه العظيم؛ وهو ما نقرّوه في تعليقه على كتاب «رسالة في اللاهوت والسياسة» لإسبينوزا الذي قام بترجمته والتعليق على محتوياته، يقول: «يغالي البعض وأكثرهم من اللاهوتيين المحافظين الذين يدعون أنّ الله قد حفظ كتابه من التّغيير والتّبديل وأنّ العناية الإلهية هي الحافظة للنصوص، ومن ثمّ فلا داعي هناك لتطبيق قواعد المنهج التّاريخي على النصوص الدّينية وإقامة نقد تاريخي للكتب المقدّسة، ف {إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ} [الحجر: ٩]، هي نظرية لاهوتية صرفة تهرب من النّقد وتلجأ للسلطة الإلهية وهي شبيهة بالصدق الإلهي عند ديكرت فيما يتعلّق بالمعرفة الإنسانية،

(٢) إسبينوزا، «رسالة في اللاهوت والسياسة»، ترجمة وتقديم:

حسن حنفي، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، (٢٠٠٥م)، (ص/ ٢٢).

(١) نفسه، (ص/ ٦٣)

الواقع الزاهن، وفي سعيهم إلى تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية يسقطون في حالة اغتراب وإحباط تجاه هذا العالم ويُغذّون عقدة المؤامرة من حيث لا يشعرون، من هنا يدافع تيزيني عن شرعية القراءة المعاصرة والتأريخية للقرآن الكريم بصفة خاصّة، والنصوص الشرعية بصفة عامّة، هذه القراءة التي يتصوّر أنّها تضمن واقعية للإسلام، ولكنّ ذلك في الحقيقة كما يبدو -وكما سنعرف لاحقاً في هذه الدراسة- هو بمثابة تأويل النصوص وفهمها على غير القصد الذي أريدت له؛ فالطيب تيزيني يصرّ على ضرورة تفسير القرآن الكريم كلّه بناءً على الظروف التاريخية التي نزل فيها أولاً، وهذا يعني في نظره أنّ النصّ الديني (الوحي) يفقد قدرته على إنتاج الأحكام؛ لأنّه ارتبط بتاريخ زائل، ويعني من جهة ثانية الاستمرار في جرّ الإسلام لمباركة الواقع الجديد وإضفاء صفة الشرعية عليه، لكنّ ما خفي عن هذا المفكر هو أنّ القرآن الكريم يتّسع لسائر الأفهام والاجتهادات، ومنسجم مع سائر المذاهب والفلسفات، ومتلوّن مع سائر التّطورات والأحوال.

لقد دعا طيب تيزيني صراحة وفي أكثر من موقف إلى إعادة قراءة النصّ القرآني وتأويله وفق ما يتماشى مع العصر

(٢) طيب تيزيني^(١) وأوهام تاريخية النصّ القرآني:

مع بداية السبعينيات وبعد النكسة العربية واحتدام التنافس بين الحضارة العربية والغربية بدأت تظهر بواكير كتابات طيب تيزيني صاحب كتاب «النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة»، والذي ينتقد فيه طريقة تفكير الإسلاميين الذين لا يعيرون تغيّرات التاريخ الكبرى كثيراً من الاكتراث، ممّا يجعلهم لا يفهمون الفرق بين حال الدّولة الإسلامية والأحكام الشرعية والقانونية التي كانت آنذاك، وبين

(١) طيب تيزيني: مفكر سوري من مواليد (١٩٣٤م)، أستاذ العلوم السياسية والفلسفة في جامعة دمشق، من أنصار الفكر القومي الماركسي، جرى اختياره كواحد من مئة فيلسوف في العالم للقرن العشرين عام (١٩٩٨م)، من قبل مؤسسة كونكورديا (concordia) الفلسفة الألمانية الفرنسية. ولد بمدينة حمص في سورية وغادر إلى تركيا بعد أن أنهى دراسته الأولية، ومنها إلى بريطانيا ثم إلى ألمانيا لينتهي دراسته للفلسفة فيها ويحصل على شهادة الدكتوراه، ثم الأستاذية في العلوم الفلسفية. صدر أول كتاب له باللغة الألمانية عام (١٩٧٢م) بعنوان: «تهديد في الفلسفة العربية الوسيطة»، ثم تالت أعماله ومن أهمها باللغة العربية: «مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط»، و«روحية غارودي بعد الصمت»، و«حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي»، و«الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى»، و«من يهوه إلى الله»، و«النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة»، و«من اللاهوت إلى الفلسفة العربية الوسيطة»، و«في السجل الفكري الراهن»، و«فصول في الفكر السياسي العربي»، و«من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي»، و«من ثلاثية الفساد إلى قضايا المجتمع المدني»، و«بيان في النهضة والتنوير العربي»، و«حول مشكلات الثورة والثقافة في العالم الثالث»، كما نشر مئات البحوث والدراسات حول قضايا الفكر العربي والعالمي، وشارك في العديد من المؤتمرات العربية والإقليمية والدولية والعالمية.

الجميع على إعادة قراءة النصّ القرآني ونقده؛ يقول: «سبب بروز مسألة المحكم والمتشابه يتمثل في أنّ النصّ أعلن ذلك صراحة وأقرّ به على نحو حفّز الجميع -بتوجّهات وتطلّعات أيديولوجية وأدوات معرفية مختلفة- للإبقاء على الأبواب والنوافذ مشرّعة أمام حركة متنامية من التّحريض والتّقيّص والتّقيّص والتّقيّص والتّقيّص وذلك بهدف تبين ما هو محكم فيه وما هو متشابه...، ويلاحظ أنّ مسألة المحكم والمتشابه هذه سوف تمرّ بتعصيد سياسي أيديولوجي كبير وخطير مع موت التّبيي وبرز قضية الحكم (الخلافة). نذكر هنا باجتماع السقيفة مثلاً وبما أعقبه من أحداث عاصفة كان كلّ من وجهوها أو وقفوا وراءها قد امتلكوا مسوغاتهم القرآنية الشرعية»^(٢).

وفي السياق نفسه يذهب طيب تيزيني إلى أنّ احتواء القرآن الكريم على المحكم والمتشابه هو من فتح الباب وحفّز الجميع على إعادة قراءة النصّ القرآني ونقده.

وبإعلان النصّ أنّه يشتمل على المحكم والمتشابه سوّغ الاختراقات وأذن للقراءات

وإن اقتضى الأمر تعطيل بعض الآيات وبعض الأحكام؛ يقول: «لقد جرى تعليق مجموعة من الأحكام والقواعد القرآنية على مدى قرون طويلة، كانت بداياته الأولى (أي التّعليق) قد تمثّلت بصيغة (الناسخ والمنسوخ) حين تبين لمحمّد الرّسول أنّ آيات معيّنة أصبحت دون إمكانية الاستجابة لواقع الحال المشخّص المعني في حينه، وقد اكتسب هذا الأمر طابعاً قرآنيّاً، أي مقرأً به حكماً، والسؤال الآن يفصح عن نفسه على النّحو التّالي: إذا كان التّبيي نفسه قد ارتأى -عبر الوحي- ضرورة إعادة النظر في آيات معيّنة، فلم لا يصحّ ذلك على أيدي النّاس المؤمنين الخاضعين للتّغير الاجتماعي مدّاً وجزراً، وكذلك -وهنا الدّلالة البليغة- الذين جاء النصّ من أجلهم (للنّاس كافّة)؟ لقد أوقف زواج المتعة، وحكم المؤلّفة قلوبهم، والرّق ممّا عنى -ويعنى- أنّ الوضعية الاجتماعية المشخّصة هي التي تمثّل الأمر الذي يُحتكم إليه في ذلك، وإن تمّ على نحو خفيّ أو على سبيل المداورة»^(١).

وفي السياق نفسه يذهب طيب تيزيني إلى أنّ احتواء القرآن الكريم على المحكم والمتشابه هو من فتح الباب وحفّز

(١) طيب تيزيني، «النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة»، دمشق، دار البنايغ للنشر والتوزيع، (١٩٩٧م)، (ص/٣٦٣).

(٢) نفسه، (ص/٢٣٩).

هو إلا تكرار لما قال به المستشرقون سابقاً وعلى رأسهم مونتغمري وات (Montgomery Watt) (*)، حيث أكد على «أنَّ الإسلام التقليدي يقول بأنَّ محمّداً لم يكن يقرأ ولا يكتب، ولكنَّ هذا الزعم ممَّا يرتاب فيه الباحث الغربي الحديث؛ لأنَّه يقال لتأكيد الاعتقاد بأنَّ إخراجَه للقرآن كان معجزاً، وبالعكس لقد كان كثير من المكيين يقرؤون ويكتبون؛ ولذلك يفترض أنَّ تاجرًا ناجحًا كمحمّد لا بُدَّ أن يكون قد عرف شيئاً من هذه الفنون» (٤).

هكذا إذن نرى طيب تيزيني يلوك أقوال المستشرقين ليس إلا، ويزعم أنَّ التّنزيل الحكيم ما هو إلا سيرة ذاتية للنبي عليه الصّلاة والسّلام، ليصل في نهاية المطاف

(*) هو مستشرق إنجليزي معاصر ولد سنة (١٩٠٩م)، وتوفي سنة (٢٠٠٦م)، درس في كل من أكاديمية لارخ وكلية جورج واتسون بإدنبرة وجامعة جينا بألمانيا وجامعة أكسفورد، عمل رئيساً لقسم الدراسات العربية والإسلامية بجامعة أدنبرة في الفترة الممتدة بين (١٩٤٧، ١٩٧٩م)، وقد قام خلالها بتدريس الإسلام: عقيدة وتاريخاً وحضارة لعدة أجيال من الطلبة. يعد من أبرز أعلام المستشرقين المعاصرين في بريطانيا وأكثرهم تنوعاً في مجال دراسته الإسلامية، تحظى أعماله بشهرة واسعة بين المشتغلين بالدراسات الإسلامية والعربية. من مؤلفاته: محمد في مكة، محمد في المدينة، محمد نبي ورجل دولة، القضاء والقدر في القرون الثلاثة الأولى للهجرة، الفلسفة الإسلامية والعقيدة، الفكر السياسي الإسلامي، تأثير الإسلام في أوروبا القرون الوسطى، الأصولية الإسلامية والتحديث، العلاقات الإسلامية النصرانية، حقيقة الدين في عصرنا، وموجز تاريخ الإسلام، وغيرها. [انظر: نجيب العقيلي، «المستشرقون»، مصر، دار المعارف، مصر، (١٩٦٤م)، (٢/ ٥٥٤)].

(٤) مونتغمري وات، «محمد في مكة»، ترجمة: شعبان بركات، بيروت، المكتبة المصرية، بيروت، (١٩٥٢م)، (ص/ ١٥٢).

المتعدّدة، وهو ما يؤكّده تيزيني في موضع آخر حيث يقول: «نعم لقد أشار النصّ القرآني نفسه إلى أنَّ متنه يقوم على المتشابه والمحكم في آن، ومن ثمَّ فهو مارس هنا نشاطاً ذهنياً مكثفًا تبلور فيما نطلق عليه المصطلح المركّب (وعني الوعي)، فهو قد وعى بوضوح ومن موقع معجميّته الدّينية الخاصّة البنية الإشكالية التي يقوم عليها بناؤه العقيدي...، فهو بتركه ذلك مفتوحاً احتماليّاً جعل من نفسه عرضة لعملية بنيوية من الاختراق والتّفاذ والتّجاوز لا سبيل إلى إيقافها» (١).

ومن جملة ما توصّل إليه طيب تيزيني في دراسته للقرآن الكريم تشكيكه في إعجاز هذا الكتاب الرّباني من باب القول بعدم أُمّية النّبي صلّى الله عليه وسلّم؛ يقول في هذا الصّد: «نشكّك بترجيح حاسم في التّصور الذي نشأ في سياق بروز الفكر الإسلامي وتبلوره لاحقاً بعد محمّد، والذي يرى أنَّ الإعجاز يكمن في أحد أوجهه الكبرى، في أنَّ محمّداً لم يكتب ولم يقرأ، أي في أنّه كان أُمّياً؛ وذلك لأنَّ هذا التّعبير الأخير لا يعني: الذي لا يقرأ ولا يكتب» (٢). ودون عناء يذكر نجد أنَّ هذا القول ما

(١) نفسه، (ص/ ٢٤١).

(٢) نفسه، (ص/ ٢٩٥).

نزولها وقصرها على من نزلت فيهم هو عين الصواب، لكن هذا في نظرنا يعني تاريخية المضمون ونسخ المفهوم في هذه الآيات وبقاء اللفظ دون وظيفة إلا من وظيفته التعبديّة، الأمر الذي ستتساوى فيه النصوص القرآنية عندئذ مع النصوص (الميتة) والدراسة.

نفهم إذن من قول تيزيني أنّ ربط الأحكام التشريعية القرآنية بأسباب نزولها وقصرها على من نزلت فيهم هو عين الصواب، لكن هذا في نظرنا يعني تاريخية المضمون ونسخ المفهوم في هذه الآيات وبقاء اللفظ دون وظيفة إلا من وظيفته التعبديّة، الأمر الذي ستتساوى فيه النصوص القرآنية عندئذ مع النصوص (الميتة) والدراسة.

ولم يقف طيب تيزيني عند هذا الحد بل استنتج في دراسته للقرآن الكريم وجود تناقض واختلاف كبيرين بين آيات القرآن الكريم وسوره، وخاصة بين السور المكّية والسور المدنية، يقول: «فمن حرية الإرادة في الدور المكي انتهى بعد الهجرة إلى جبرية مطلقة أكثر فأكثر... ولكن المسألة ستبدو على نحو آخر أكثر تعقيداً... حينما نلاحظ أنّ تطوّر شخصية محمّد لم يأخذ

إلى القول بتاريخية النصّ القرآني، وهي المسألة التي أكد عليها مختلف الدارسين الحديثين للقرآن الكريم؛ يقول: «النصّ القرآني يمثل بنية مفتوحة، يسطر منجماً وفق الأحداث والمناسبات التي عاشها النبي ورافقها، واتخذ منها موقفاً، وقد عمل ذلك على إبراز أنّ النصّ المنزل عبر الوحي ذو مساس مباشر وعيني بأحوال المؤمنين والكفار معاً بحيث إنّ محمّداً لم يكن بعيداً عنه...، إنّ ذلك مجتمعاً ومن موقع سياقه التاريخي والتراثي، أظهر القرآن وكأنّه سيرة ذاتية للنبي، تتحدّث عن عملية التكوين النفسي والأخلاقي والديني والسياسي... التي أثّرت شخصيته النافذة على نحو ملفت، ولقد كان من شأن ذلك ومن نتائجه الحافزة أن أخذت أرهاط من الفقهاء والكتّاب الإسلاميين تحاول استنباط أمر أرادوا له أن يكون بمثابة موقف شرعي أو حكم فقهي، هذا الأمر يتمثل في النظر إلى أنّ: قاعدة تفسير آيات القرآن وفقاً لأسباب تنزيلها تؤدّي إلى واقعيّة هذه الآيات وتنتهي إلى تاريخيّتها، وتفرض ربطها بالأحداث، ومن ثمّ ينبغي تفسير القرآن بأسباب تنزيله لا بعموم ألفاظه»^(١). نفهم إذن من قول تيزيني أنّ ربط الأحكام التشريعية القرآنية بأسباب

(١) طيب تيزيني، «النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة»، مرجع سابق، (ص/ ٢١٣، ٢١٤).

الكريم حاول المستشرقون إثباته في كثير من المواضع حتى يؤكّدوا على بشرية التنزيل الحكيم؛ يقول شيخ المستشرقين جولد زيهر (Goldziher)^(١): «من العسير أن نستخلص من القرآن نفسه مذهباً عقيدياً موحدًا متجانسًا وخاليًا من التناقضات، ولم يصلنا من المعارف الدينية الأكثر أهمية وخطرًا إلا آثار عامّة نجد بينها إذا بحثناها في تفاصيلها أحيانًا تعاليم متناقضة»^(٢). وجاء في الموسوعة البريطانية الشهيرة أنّه «يصعب جدًّا تصنيف محتويات القرآن، حيث إنّهُ إذا صنفحت محتوياته حسب الفترة الزمنية فإنّ هذا يؤدي إلى

منحى خطيًّا وذا بعد واحد، بحيث إنّهُ لا يصحّ النظر إلى المرحلتين المذكورتين (أي المرحلة المكّية والمرحلة المدنية) على أنّهما حقتان تاريخيتان متعاقبتان تمامًا، وعلى أنّ الواحدة منهما مستقلة عن الأخرى... إذ كيف سيكون الموقف حين نبيّن أنّهُ في المرحلة الواحدة توجد آيات متناقضة متعارضة تناقضًا وتعارضًا لا يمكن التشكيك فيهما من قبل مَنْ يمتلك حدًّا ضروريًّا من الفهم اللّغوي العربي؟ بل كيف سيكون الموقف حين نواجه في السّورة الواحدة بل في الآيتين المتتاليتين نصّين متناقضين؟»^(٣).

وتعقيًّا على كلام تيزيني لا بُدَّ أن نشير إلى أنّهُ من صنو الشّبهات التي «سبّقه إليها المستشرقون الذين يرون أنّ القرآن الكريم قد اشتمل على أمور كثيرة متعارضة ومتناقضة في كثير من الأحيان وغير معقولة في أحيان أخرى، وهذا أمر طبيعي ينسجم ومصدر القرآن البشري في نظرهم المتّصف بالضعف والقصور وكثرة الخطأ وما إلى ذلك ممّا هو من صفات البشر»^(٤). والقول بوجود تناقض في القرآن

(*) هو مستشرق مجري، يهودي، ولد في مدينة أشتولفسنبرج في بلاد المجر سنة (١٨٥٠م)، وتوفي سنة (١٩٢١م)، حصل على الدكتوراه سنة (١٨٧٠م)، ثم عمل مدرسًا سنة (١٨٧٢م) في جامعة بودابست ولكنه لم يستمر في التدريس طويلاً وإنّما أرسلته وزارة المعارف المجرية في بعثة دراسية إلى الخارج فاشتغل طوال سنة في فينا وفي لندن وارتحل بعدها إلى المشرق العربي في الفترة الممتدة بين سنة (١٨٧٣م، و١٨٧٤م)، حيث أقام في القاهرة مدة من الزمن استطاع أن يحضر بعض الدروس في الأزهر، وكان ذلك بالنسبة إلى أمثاله امتيازًا كبيرًا ورعاية عظيمة، ثم رحل بعد ذلك إلى سورية وبعدها إلى فلسطين. ومنذ أن عين في جامعة بودابست وعنايته باللغة العربية عامة والإسلامية الدينية خاصة تنمو وتزداد وإذا به يحرز في وطنه شهرة كبيرة جعلته يُنتخب عضوًا مراسلًا للأكاديمية المجرية سنة (١٨٧١م)، من أعماله نذكر: الظاهرية مذهبه وتاريخهم، مذهب التفسير الإسلامي، العقيدة والشريعة في الإسلام، دراسات في الحديث النبوي، وغيرها. [انظر: عبد الرحمن بدوي، «موسوعة المستشرقين»، بيروت، دار العلم للملايين، (١٩٩٣م)، (ص/ ١٩٧، ١٩٨).]

(٤) جولد زيهر، «العقيدة والشريعة في الإسلام: تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الدين الإسلامي»، ترجمة: محمد يوسف موسى وعلي حسن عبد القادر وعبد العزيز عبد الحق، مصر، دار الكتب الحديثة، (ص/ ٨٧).

(١) طيب تيزيني، «النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة»، (ص/ ٢٤٩، ٢٥٠).

(٢) أحمد محمد الفاضل، «الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن: دراسة ونقد»، دمشق، مركز الناقد الثقافي، (٢٠٠٨م)، (ص/ ٢٩٥).

والقول بالوحي أو النسخ من قبيل الذات أو النفس -أي إنَّ الوحي نفسي أو هاجس داخلي، وليس أمرًا خارجيًا هابطًا على الموحى إليه -لم يقل به طيب تيزيني وحده بل قال به أغلب الحديثيين^(٣)، وعلى رأسهم هشام جعيط الذي ذهب إلى أنَّ «كبار المؤسسين للاديان كانوا كذلك على الأقلَّ من جهة أنَّهم سَخَّروا حياتهم لهاجس داخلي ونداء باطني»^(٤). ويقول أيضًا: «الوحي إمَّا هو هجوم مباغت داخل الضمير لألفاظ ومعاني مطبوعة بالغيرية، وقد يكون الوحي مستوحى أي مطلوبًا في الفترة المدنية ومرتقبًا في آن، وكان من الممكن ألا توجد رؤيا أو وحي إلهي، وأن يتكلَّم النَّبي عن الله ووجدانيته ونظام الكون واليوم الآخر والعبادات والأخلاق من لدنه، ويجد من يتبعه، وكان هذا شأن ماني وبدرجة أقلَّ شأن زرادشت وبوذا»^(٥). إنَّ القول بـ «الوحي أو النسخ النفسي»، أو القول بأنَّ «القرآن فيض من خاطر محمَّد -صلى الله عليه وسلَّم- أو انطباع لإلهامه، أي إنَّه ناتج عن

تناقض، حيث إنَّ الموضوع المعالج لبعض المواد يختلف باختلاف الفترة الزمنية»^(١). فطيب تيزيني كما أشرنا سابقًا لم يأتِ بأيَّ جديد وإمَّا عمل على تكرار أقوال المستشرقين الذين لم يكلِّوا من إثارة الشكوك والشبهات حول القرآن الكريم، إيمانًا منهم بأنَّه دستور هذه الأمة فإن هم شكَّكوا فيه وهدموه يكون هدم ما دونه وتقويضه أهون.

ومن الأمور التي توصل إليها طيب تيزيني أيضًا في دراسته للقرآن الكريم قوله إنَّ نسخ الآيات والسور يتم بإرادة النَّبي -صلى الله عليه وسلَّم- دون أمر من الله -تعالى-، وهو ما اصطلاح عليه: «وقوع النسخ في عالم النَّبي الدَّاتي»؛ يقول: «وهناك حالة بالغة الرِّفاهة والخصوصية بالنسبة إلى تصوّر الوحي وعلاقة الرّسول به، إنَّها الحالة التي تتمثل في أنَّ النسخ لسورة ما يتم ضمن عالمه الدَّاتي الدَّخلي، دونما تدخّل مباشر من خارج، وقد يكمن وراء ذلك أنَّ الرّسول الدَّاعي والفاعل اجتماعيًا يتبيّن بإحالة من وحيه أنَّ سورة ما جاءته من هذا الأخير لا تستجيب لاحتياجات البشر المقدّمة إليهم فتلغى وتُنسخ ضمناً»^(٢).

(٣) انظر مثلاً: «مفهوم النص»، لنصر حامد أبو زيد، (ص/ ٦٥ - ٦٧ - ٧٠ - ٧١)، و«القرآن من التفسير بالموروث»، لمحمد أركون، (ص/ ٨٤ - ٩٨)، و«الفكر الإسلامي نقد واجتهاد» لمحمد أركون أيضًا، (ص/ ٩٩)، و«من العقيدة إلى الثورة» لحسن حنفي، (٤/ ٢٣٣).

(٤) هشام جعيط، «الوحي والقرآن والتبوة»، بيروت، دار الطليعة، (٢٠٠٠م)، (ص/ ١٨).

(٥) نفسه، (ص/ ٦٩).

(١) فضل حسن عباس، «قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية»، عمان، دار الفتح، (٢٠٠٠م)، (ص/ ٩٩).

(٢) طيب تيزيني، «النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة»، (ص/ ٣٩٥، ٣٩٦).

والوحي، غير أنَّ الفكر الاستشراقي والفكر الحدائي بصفة عامّة أخذوا بعرض ما أكل الدهر عليه وشرب بصورة حديثة بَرّاقة تتمحور في أنَّ رجال الوحي أناس استغرقوا في التّفكير في أمنيّاتهم عقوداً من الدهر حتّى رأوها مماثلة في خيالهم وأمام حسّهم وهو ما نقله القرآن الكريم بقوله: {بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ بَلْ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأَوَّلُونَ} [الأنبياء: ٥].

إنّ هذه النّظرية التي جاء بها طيب تيزيني ما هي إلا اجترار لقول المستشرقين وقول العرب الجاهليين قبلهم في النّبوة والوحي، غير أنَّ الفكر الاستشراقي والفكر الحدائي بصفة عامّة أخذوا بعرض ما أكل الدهر عليه وشرب بصورة حديثة بَرّاقة تتمحور في أنَّ رجال الوحي أناس استغرقوا في التّفكير في أمنيّاتهم عقوداً من الدهر حتّى رأوها مماثلة في خيالهم وأمام حسّهم.

لقد أكّد طيب تيزيني في أكثر من موضع على القول بالوحي أو النّسخ النّفسي الذاتي، في الوقت الذي غاب عنه أنَّ النّبي -صلى الله عليه وسلّم- لا يمكنه أن يزيد أو ينقص كلمة، فبالأحرى نسخ آية أو آيات، كيف يقوم بذلك وقد قال الله -تعالى:-

تأمّلاته الشّخصية وخواطره الفكرية وسبحاته الرّوحية هو نظريّة مأثورة عن المستشرق الفرنسي إدوارد مونتيه (Edouard Montet)^(١)، وفصلها إميل درمنغم (Emile Dermenghem)^(٢)، وحاصلها أنَّ الوحي إلهام يفيض من نفس النّبي الموحى إليه لا من الخارج؛ ذلك أنَّ منازع نفسه العالية، وسريته الطاهرة، وقوّة إيمانه بالله وبوجوب عبادته، وترك ما سواها من عبادة وثنية، وتقاليد وراثية، يكون لها في جملتها من التأثير ما يتجلّى في ذهنه، ويحدث في عقله الباطن الرّؤى والأحوال الرّوحية، فيتصوّر ما يعتقد وجوبه إرشاداً إلهياً نازلاً عليه من السّماء بدون وساطة»^(٣). إنّ هذه النّظرية التي جاء بها طيب تيزيني ما هي إلا اجترار لقول المستشرقين وقول العرب الجاهليين قبلهم في النّبوة

(١) مستشرق فرنسي ولد سنة (١٨٥٦م)، وتوفي سنة (١٩٢٧م)، ترجم القرآن الكريم إلى الفرنسية وتبحر في الثقافة الإسلامية وفي مقارنة الأدیان، درس في جامعات جنيف وبرلين وهابديلج، حصل على الدكتوراه في اللاهوت من جامعة باريس عام (١٨٨٣م)، عيّن أستاذاً للعربية والآرامية والعهد القديم في جامعة جنيف، من أشهر مؤلفاته: «الدعاية المسيحية وأعداؤها المسلمون». انظر: عبد الرحمن بدوي، «موسوعة المستشرقين»، (ص/ ١٩٨).

(٢) إميل درمنغم مستشرق فرنسي شغل منصب مدير مكتبة الجزائر، له عدة مؤلفات منها: «حياة محمد»، و«محمد والسنة الإسلامية»، و«أروع النصوص العربية»، و«سيرة الأولياء المسلمين»، و«ذكریات الأمير عبد القادر». انظر: عبد الراضي محمد عبد المحسن، «الرسول الأعظم في مرآة الغرب»، رابطة العالم الإسلامي، القاهرة، الطبعة الأولى، (٢٠١٠م)، (ص/ ٤٨).

(٣) ماضي محمود، «الوحي القرآني في المنظور الاستشراقي ونقده»، الإسكندرية دار الدعوة للطبع والنشر، (١٩٩٦م) (ص/ ١٢٣).

كما هي شائعة في مفهومها المباشر على بساط البحث؟ وعلى هذا يغدو السؤال المركب التالي ضرورياً: إذا كان النسخ قد حدث فعلاً بما فيه من تبديل الآيات وإلغاء الأخرى، فكيف يمكن القول بنص ثابت وأزلي يعيش فوق الأحداث والوقائع وله وجوده الأزلي في اللوح المحفوظ؟ ثم إذا كان هنالك إقرار بالنسخ فما الذي بقي في المصحف العثماني المكتوب المحكم أم المتشابه؟^(٢)

وعلى هذا يغدو السؤال المركب التالي ضرورياً: إذا كان النسخ قد حدث فعلاً بما فيه من تبديل الآيات وإلغاء الأخرى، فكيف يمكن القول بنص ثابت وأزلي يعيش فوق الأحداث والوقائع وله وجوده الأزلي في اللوح المحفوظ؟ ثم إذا كان هنالك إقرار بالنسخ فما الذي بقي في المصحف العثماني المكتوب المحكم أم المتشابه؟.

والقول بتاريخية النص القرآني عند طيب تيزيني أوقعه في القول بخلق القرآن، تلك الفتنة التي ظهرت في القرن الثالث الهجري، حيث أنكر المعتزلة صفات المعاني كلها، ومنها صفة الكلام، وذهبوا إلى أنه -تعالى- عالم من غير أن يتصف

{وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ} [الحاقة: ٤٤-٤٧].

وارتباطاً بموضوع الوحي والنسخ يرى طيب تيزيني أن القول بـ«أزلية النص القرآني» مرفوضة؛ لأنها لا تتماشى مع ظاهرة النسخ التي تشتمل على الإلغاء والتعديل؛ «فإذا كانت كل تلك الصيغ الثلاث من النسخ والمنسوخ (ما نسخ حكماً وبقي تلاوة، وما نسخ تلاوة وبقي حكماً، وما نسخ تلاوة وحكماً معاً) تشير ضمناً وصراحة إلى التشكيك بأزلية النص، بل ورفضها، فإن الصيغة الأخيرة منها خصوصاً تفضي إلى وضع مصداقية القول بأن المصحف العثماني يشتمل على كل ما أملاه النبي على كتابه قرآناً موضع الشك والارتياب»^(١). وفي هذا الصدد يدعو إلى إعادة النظر في قوله -تعالى-: {إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ} [الحجر: ٩]؛ لأن مفهوم الحفظ لا يتناسب مع ظاهرة النسخ حسب زعمه؛ يقول: «فإذا كان هنالك -بإقرار من النص ذاته ومن ثم من الفكر الإسلامي- مشكلة محدّدة الملامح هي تلك المسألة (النسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه) أفلا يفضي ذلك إلى طرح فكرة {وَأِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ}

(١) طيب تيزيني، «النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة»، (٢) نفسه، (ص/ ٢٥٤).

تخضع لاتجاهات التّغير والتّبدل التي تطرأ على تلك الوضعيات الاجتماعية المشخّصة»^(١). ويقول في موضع آخر: «إذا كان القرآن قد أنزل على النّبي آية آية محقّقًا بذلك عملية التّطابق الضرورية بينه وبين الواقع البشري الموجه إليه، فكيف يمكن تحقيق المواءمة بين ذلك وبين كون القرآن أنزل جملة واحدة إلى سماء الدّنيا، أي على نحو مغاير للنّزول المنجم؟ لعلّ هذا التّساؤل يحيلنا ثانية إلى مسألة العلاقة بين القرآن واللّوح المحفوظ، ووجه العودة هنا يقوم على أنّ هذه العلاقة ذات بعد تابعي، يكون القرآن بمقتضاها تابعًا للّوح المحفوظ، وعلى هذا يغدو القرآن مخلوقًا غير أزلي، أي قائمًا على كونه ذا مصدر بشري محمّدي، وقد ورد في سياق سابق أنّ هذه المحاولة التّأويلية ترتدّ بأحد مصادرها الكبرى إلى المعتزلة»^(٢).

إنّ إثارة طيب تيزيني لمسألة خلق القرآن والتّأكيد عليها هو اتّباع لأوهام المعتزلة الذين أوقعهم في القول بها «تحميل العقل أكثر من طاقته في هذه المسائل وهو مسلّكهم الذي عرفوا به، فالمحال في تعدّد القدماء أن تتعدّد

بشيء اسمه العلم، وقادر دون أن تسند إليه صفة اسمها القدرة، وعلى هذا بنوا قولهم بأنّ القرآن مخلوق لله -تعالى-، وخاضوا في هذه المسألة في العصر العباسي خوصًا شديدًا، أمّا في العصر الحديث فقد سار أصحاب الدّراسات المعاصرة للقرآن الكريم على نهجهم، مؤكّدين على أنّ المعتزلة بقولهم هذا كانوا يهدفون من ورائه إلى ربط آياته بالواقع وسيلانها مع التّاريخ، فعارضهم في ذلك أكثر العلماء وعلى رأسهم أحمد بن حنبل، فقالوا: إنّ القرآن أزلي غير مخلوق، وهو قول يعني فصل القرآن عن الواقع وفصله من التّاريخ كما يرى أصحاب الدّراسات الحديثة.

إنّ القول بخلق القرآن متابعة للمعتزلة جعل طيب تيزيني يؤكّد على ضرورة إعادة قراءة النصّ القرآني وفق ما تقتضيه الأحداث الرّاهنة لا وفق ما وقع في زمن النّبوة؛ يقول: «ومن هنا كانت الأهمية الملفّته لمحاولة التّيار الاعتزالي في ذلك المجتمع النّظر في الكلام (النصّ) القرآني على أنّه مخلوق؛ ذلك لأنّ مثل هذا النّظر يتيح للباحث والفقيه والمؤمن العادي جميعًا وكلّ من موقعه وفي ضوء إملاءاته الاجتماعية والاقتصادية والثقافية وغيرها أن يتصرّفوا بالكلام المذكور بمثابة بنية تاريخية مفتوحة

(١) طيب تيزيني، «النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة»، مرجع سابق، (ص/ ٢٩٨، ٢٩٩).

(٢) نفسه، (ص/ ٣٧١).

أخلاق الجاهلية ما كان جديرًا بأن يتبنّى ويحافظ عليه»^(٢).

ويدّعي طيب تيزيني أيضًا أنّ القرآن الكريم تأثر بالمووروث الإغريقي والفارسي والهندي والصّيني؛ «فالموروث الإغريقي الهليني والفارسي والهندي والصّيني، وغيره، كان ذا حضور ملحوظ في الجزيرة العربية كلّها، ورّما بصورة خاصّة في مكّة خلال القرن السادس والقرن السابع، بل يمكن القول إنّ النصّ القرآني نفسه كان قد تأثر بذلك الموروث»^(٣).

إنّ قول طيب تيزيني بأنّ القرآن الكريم تأثر بكتب من كانوا قبله سبقه إليه المستشرقون أيضًا؛ فقد ورد في الموسوعة البريطانية أنّ «المستشرقين الذين قاموا بتحليل محتويات القرآن استخلصوا بأنّ كثيرًا من المادّة القصصية والمذكورة فيها أشخاص وحوادث في التّوراة، هي غير مشتّقة من التّوراة بل من مصادر نصرانية ويهودية متأخّرة، كما أنّ أوصاف يوم القيامة والجنّة هي موضوعات تتّفق مع تعاليم الكنيسة السّريانية المعاصرة، وأنّ اعتماد محمّد على نقل هذه المعلومات لم يكن اعتمادًا حرفيًا، بل

الذوات القديمة لا أن تتعدّد صفات لذات واحدة، والعالمية ليست أكثر من إسناد صفة العلم نفسه إلى الله، فليس هناك محتاج ومحتاج إليه، وحسبنا دليلًا في هذا الصّد أنّ الله -تعالى- قد أسند إلى ذاته صفة العلم إذ قال: {وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ} [البقرة: ٢٥٥]، وطبيعي أن يجزم العقل بقياس صفاته الأخرى على هذه الصّفة، فيسند إليه صفة الحياة والقدرة والسّمع...»^(١).

لقد غالى طيب تيزيني في دراسته للقرآن الكريم؛ فبعد أن قال بتاريخية النصّ القرآني، وأكّد على مسألة خلق القرآن التي قال بها قبله المعتزلة، ذهب هذه المرّة إلى أنّ القرآن الكريم نهل من كتب السّابقين (التّوراة والإنجيل)؛ يقول: «أمّا النّظر إلى النصّ القرآني على أنّه فرع فيفصح عن نفسه من موقع إقرار هذا النصّ بأنّه أتى متمّمًا لما سبقه من نصوص دينية وأفكار إصلاحية أخلاقية وسياسية واجتماعية وغيرها، تحدّرت من مراحل سابقة عليه أو ربّما معاصرة له، فبالإضافة إلى الكتب المقدّسة وغيرها الممثلة خصوصًا بالتّوراة والأنجيل حتّى من موقع قول القرآن بأنّها زوّرت كان هنالك الكثير ممّا قدّمته

(٢) طيب تيزيني، «النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة»، مرجع سابق، (ص/ ١٥٤، ١٥٥).

(٣) نفسه، (ص/ ٨٠).

(١) أحمد محمد الفاضل، «الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن: دراسة ونقد»، مرجع سابق، (ص/ ٣٤٦).

التي أُلِّتْ بمِتون القرآن، حين بدئ في فترات مختلفة بجمعها نصًّا مكتوبًا، وقد يتضح هذا الأمر إذا وضعنا في الحسبان جموع القراء والمحدثين والحفظة الذين سقطوا في المعارك الأولى بين المسلمين وخصومهم، وخصوصًا في تلك التي دارت ضدَّ المرتدين بعد موت محمد، ومن الأهمية الخاصة بمكان ملاحظة أنَّ عملية جمع القرآن تعرَّضت بحسب بعض الكتابات الإسلامية، ومنذ بدئها تقريبًا لاختراقات متنيَّة لعلَّها لم تكن عارضة ولا طفيفة»^(٣). ويقول في مقام آخر: «ولكنَّا قبل ذلك كلَّه، يتعيَّن علينا أن نحيط أو بحدٍّ أدنى أن نلَمَّ بالإشكالات والصَّعوبات التي اعترضت عملية جمع النصِّ القرآني وضبطه وتوثيقه، تلك العملية التي كانت بمثابة أقيَّة قادت إلى التَّدخل فيه، ربما عمقًا وسطحًا»^(٤).

ومن النَّواقص أو الثَّغرات التي يقف عندها طيب تيزيني حسب زعمه في جمع القرآن والتي أدَّت إلى الزَّيادة أو النَّقصان فيه، ما ذكره معلقًا على قول زيد بن ثابت: «فتبَّعتُ القرآن أجمعه من الرِّقاع والأكتاف والعُسب وصدور الرِّجال، حتَّى وجدت من سورة التَّوبة

أخذ من آثار شفهيَّة»^(١). ويقول جولد زبهر في هذا المقام أيضًا: «إنَّ ما كان يبشِّر به محمد خاصًّا بالذَّار الآخرة، ليس إلا مجموعة موارد استقاها بصراحة من الخارج يقيِّنا، وأقام عليها هذا التَّبشير، لقد أفاد من تاريخ العهد القديم -وكان ذلك في أكثر الأحيان عن طريق قصص الأنبياء- ليدَّكر على سبيل الإنذار والتمثيل، بمصير الأمم السَّالفة الذين سَخِروا من رسلهم الذين أرسلهم الله لهدايتهم، ووقفوا في طريقهم»^(٢).

وفي الختام بقي أن نشير إلى أنَّ طيب تيزيني لم يرد أن يكون نشازًا في زمرة الحداثيين الدَّارسين لكتاب الله تعالى؛ وذلك بعد أن أدلى بدلوه معتبرًا القرآن الكريم تشوبه مجموعة من النَّقائص كما قالوا؛ فبعد أن ذكر أنَّ آيات القرآن الكريم وسوَّره متعارضة في كثير من الأحيان -وكما أشرنا سابقًا- ذهب هذه المرَّة إلى وجود زيادة ونقصان كبيرين في محتويات القرآن الكريم، بل زعم أنَّ كتابه في العصور الأولى تدخَّلوا في صياغته الأخيرة؛ يقول: «أمَّا النَّاتج الثاني فقد تجسَّد في الثَّغرات الكبرى والصَّغرى

(١) فضل حسن عباس، «قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية»، (ص / ١٨٨).

(٢) عجيل جاسم النشمي، «المستشرقون ومصادر التشريع الإسلامي»، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، (١٩٨٤م)، (ص / ٣٢).

(٣) طيب تيزيني، «النصُّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة»، (ص ١٤٧).

(٤) نفسه، (ص / ٧).

والأدهى من هذا كله هو زعم طيب تيزيني أنَّ الأحداث السياسية وما شاكلها تدخلت مباشرة في زيادة بعض الآيات أو السور، كما تدخلت في حذف آيات وسور أخرى.

ويقول أيضًا مؤكِّدًا على تدخل السلطة السياسية في جمع القرآن ممَّا ترتَّب عنه زيادة آيات أو نقصانها: «فالسُّلطة السياسية والدينية والأيدولوجية، بعثمان على رأسها، عملت جهازًا ودون غمغمة على صوغ شرعيتها النصية إضافة إلى مشروعاتها الاجتماعية من خلال الاستحواذ الصريح على النص الديني الأمِّ كاملاً في يدها، معلنة بذلك توافقاً بين هيمنتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وهيمنتها السياسية والدينية والأيدولوجية، وإذا ما انطلقنا الآن من تلك الوضعية التاريخية باتجاه مسألة التكليف بجمع القرآن من قبل عثمان، فإنَّ المشاكل المترتبة على إنقاص القرآن وزيادته تغدو قابلة للفهم، على الأقل في بعض أوجهها، فقد تحوَّلت الخصومة السياسية والمالية إلى صيغة أيديولوجية، بدت وكأنَّها سيِّدة الموقف»^(٣).

آتين مع أبي خزيمة الأنصاري لم أجدهما مع غيره: «إنَّ زيد بن ثابت هنا يعلن أنَّه أقرَّ ما وجده عند أبي خزيمة الأنصاري من القرآن، بالرَّغم من أنَّه لم يجد ذلك عند غيره، أي إنَّ زيدًا انطلق في هذا الإقرار بإمكانية منح المصادقية الوثيقية لمحدِّث ما، دون شاهد يشاركه الرأي فيما يقول به، فإذا كان ذلك ممكناً، فلماذا رفض زيد أخذ ما كان لدى عمر بن الخطاب، وهو آية الرَّجم، تلك الآية التي كانت بحوزته هو وحده؟»^(١).

والأدهى من هذا كله هو زعم طيب تيزيني أنَّ الأحداث السياسية وما شاكلها تدخلت مباشرة في زيادة بعض الآيات أو السور، كما تدخلت في حذف آيات وسور أخرى؛ وهو ما نقرُّه في قوله: «وإذا كان ما قدمناه حتى الآن من نماذج لعملية اختراق المتن القرآني، يقوم على إنقاص آية أو زيادة أخرى، فإنَّ الأمر يغدو أكثر جدية واتساعاً حين يتعلق بإنقاص سورة قرآنية أو أكثر وبزيادة سورة قرآنية أو أكثر؛ ممَّا يضع الباحث المدقق أمام حالة نموذجية من النصوص المغيَّبة وما كمن وراءها من خلفيات مركَّبة ومعقَّدة من الصِّراعات بين الاتجاهات والتيارات والمذاهب السياسية والدينية في حينه»^(٢).

(١) نفسه، (ص/ ٤٠٦).

(٢) نفسه، (ص/ ٣٩٥).

(٣) طيب تيزيني، «النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة»، مرجع سابق، (ص/ ٤٠١، ٤٠٢).

وعدم كفاية ووضوح الكتابة العربية التي تختلط فيها بعض الحروف بسهولة»^(٢).

لقد زعم طيب تيزيني أن النصّ القرآني تمّ التلاعب به بالزيادة أو النقصان على حسب هوى السّلطة السّياسية الحاكمة آنذاك وعلى حسب هوى النّساخ والحفّاظ، ويكفي في هذا المقام أن نردّ عليه بقول المستشرق لوبلوا (Lebloit) صاحب كتاب القرآن والتّوراة (Le Cran et La Bible Hébraïque) الذي قال: «إنّ المصحف الذي جمعه عثمان قد تواتر انتقاله من يد ليد حتّى وصل إلينا بدون تحريف، وقد حُفِظ بعناية شديدة بحيث لم يطرأ عليه أيّ تغيير يُذكر، بل نستطيع القول إنّ لم يطرأ عليه أيّ تغيير على الإطلاق في النّسخ التي لا حصر لها والمتداولة في البلاد الإسلامية الواسعة... فلم يوجد إلا قرآن واحد لجميع الفرق الإسلامية المتنازعة، وهذا الاستعمال الإجماعي للنصّ نفسه المقبول من الجميع حتّى اليوم يعدّ أكبر حجة ودليل على صحّة النصّ المنزل الموجود معنا والذي يرجع إلى الخليفة المنكوب عثمان الذي مات مقتولاً»^(٣).

(٢) نفسه، (ص/ ٦٣، ٦٤).

(٣) محمد عبد الله دراز، «مدخل إلى القرآن الكريم»، ترجمة: محمد عبد العظيم علي، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، (١٩٩٠م)، (ص/ ٤٠).

وفي تناوله لمسألة جمع القرآن دائماً يزعم طيب تيزيني أنّ اختيار عثمان لزيد بن ثابت لجمع القرآن كان لأسباب مالية واقتصادية، وهذا سرّ إبعاده لابن مسعود؛ يقول في هذا الصّدّد: «وإذا أضفنا إلى ذلك ما يؤكّد الرّوابط التي توحد بين عثمان وزيد على صعيد الثروة الاقتصادية وبالتّالي على صعيد الوضعية السوسيو طبقية؛ فإنّ الأمر يفصح عن مزيد من نقاط الضّوء التي تسمح بتفحص العلاقة الصدامية بين عثمان وابن مسعود، والآن جنباً إلى جنب مع تلك المعطيات السوسيو طبقية والاقتصادية وما رافقها واخترقها وواشجها من منظومة أخلاقية قيمية ودينية وسياسية في حياة الفريقين المذكورين، نضع يدنا على مكن آخر فصيح وحاسم من مكامن جدلية السّلطة والثّافة»^(١).

وفي ختام دراسته للقرآن الكريم خلص طيب تيزيني إلى أنّه «لا يجب الاعتقاد أنّ كتابة القرآن التي تمّت بأمر من الخليفة عثمان قد ظلت دون تغيير، وهذه التّغييرات تعود إلى ثلاثة أسباب رئيسة: الأخطاء التي ارتكبها النّاسخون، ودروس النصّ المقدّس القديمة التي احتفظ بها القراء والمرتلون المحترفون في ذاكرتهم رغم كلّ شيء،

(١) نفسه، (ص/ ٤٠٠، ٤٠١).

جديداً، وقد جمع ما توصل إليه في كتاب أسماه «الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة»^(٢)، دعا فيه وبشدة إلى ضرورة فهم النصوص القرآنية فهماً جديداً مغايراً لكل الأفهام السابقة، وعدم التوقف عند فهم الرسول -صلى الله عليه وسلم- وفهم الصحابة وفهم كبار علماء المسلمين، هذا الفهم الذي استمر على مدار ألف وأربعمائة عام، بل يجب أن نفهمها على ضوء معطيات العصر الثقافية والاجتماعية والاقتصادية.

وكان أول عمل قام به محمد شحرور في دراسته (المعاصرة) للقرآن الكريم أن قام بتقسيمه إلى أربعة أجزاء؛ القرآن، السبع المثاني، أم الكتاب وتفصيل الكتاب، مؤكداً على أن لفظة القرآن مصطلح خاص ببعض ما في المصحف من

لقد اهتم طيب تيزيني في مشروعه (الفكري) بتقديم ما اعتبره رؤية أو قراءة جديدة للنص القرآني، منطلقاً من مفاهيم الثقافة الغربية الحديثة، ومسقطاً مقولاتها على دستور هذه الأمة، ولقد تناول هذا الباحث موضوعات علوم القرآن التي تقررّت أصولها ومُحصّت مسائلها ليجيء في الأخير بكتاب أراد به خلخلة ما اتفق عليه علماء المسلمين، عن طريق إثارة الشكوك والشبهات، مستنسخاً لآراء قديمة تطرّق لبحثها العلماء وأماطوا اللثام عن الالتباس أو الاشتباه فيها، ويبنوا الحق لمن يريده ويطلبه.

(٣) محمد شحرور^(١): من شبهة إعادة ترتيب القرآن إلى شبهة تعطيل صفات الله تعالى:

على نهج الكاتبين السابقين سار الكاتب السوري محمد شحرور في دراسته الحداثيّة للقرآن الكريم، حيث حاول تأويل آياته وفهمها فهماً

(٢) بخصوص هذا الكتاب ذكر الشيخ عبد الرحمن حبنكة الميداني في كتابه «التحريف المعاصر» أن رمضان البوطي -رحمه الله تعالى- قال له: «يغلب على ظني أن جماعة من اليهود هم الذين كتبوا له هذا الكتاب، فقد زارني عميد إحدى الكليات الجامعية في طرابلس الغرب، في أوائل عام (١٩٩١م)، وأخبرني أن إحدى الجمعيات الصهيونية في النمسا فرغت مؤخراً من وضع تفسير حديث للقرآن، ثم أخذت تبحث عن دار نشر عربية تنهض بمسؤولية نشره، وعن اسم عربي مسلم يتبناه مؤلفاً له ومدافعاً عنه، ولكنها لم توفق إلى الآن للعثور على المطلوب، على الرغم من أنها لم تتردد في الاستعانة ببعض الرؤساء والمسؤولين العرب... ويظهر أنها ظفرت بالمطلوب وتم طبع كتاب «الكتاب والقرآن - قراءة معاصرة» باسم الدكتور محمد شحرور سنة (١٩٩٠م)». [انظر: عبد الرحمن بن حسن حبنكة الميداني، «التحريف المعاصر في الدين: تسلل في الأنفاق بعد السقوط في الأعماق»، دمشق، دار القلم، (١٩٩٧م)، (ص/٢٢) بتصرف].

(١) محمد شحرور من مواليد دمشق سنة (١٩٣٨م)، أحد أساتذة الهندسة المدنية في جامعة دمشق، بدأ كتاباته عن القرآن والإسلام بعد عودته من موسكو؛ إذ في سنة (١٩٩٠م)، أصدر كتاب «الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة»، الذي حاول فيه تطبيق بعض الأساليب اللغوية الجديدة في محاولة لإيجاد تفسير جديد للقرآن الكريم، من مؤلفاته نذكر أيضاً: دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع، الإسلام والإيمان، تجفيف منابع الإرهاب، الدين والسلطة إلى غير ذلك من المؤلفات التي أثارت جدلاً كبيراً.

وحسب فهمه للقرآن الكريم وبناءً على تفسير مجموعة من الآيات ذكر محمد شحور أن الله سبحانه وتعالى محدود العلم بل لا يعلم ما كان وما سيكون، وهو بذلك يعطّل صفات الله تعالى وأسمائه التي أخبرنا بها التنزيل الحكيم؛ يقول: «إن الالتباس يكمن في أنه إذا نوى زيد غداً القيام بأمر ما فإن الله منذ الأزل يعلم أن زيداً في يوم كذا وساعة كذا وثانية كذا سينوي القيام بهذا الأمر، إننا ننظر إلى الأمر نظرة مغايرة، ولتبيانها نقول: لو كان يدخل في علم الله منذ الأزل ماذا سيفعل زيد في حياته الواعية وما هي الخيارات التي سيختارها زيد منذ أن يصبح قادراً على الاختيار إلى أن يموت، فالسؤال لماذا تركه إذا كان يعلم ذلك؟ هنا من أجل تبرير هذا الأمر ندخل في اللّف والدّوران فنقول إنّ الله علم منذ الأزل أن أبا لهب سيكون كافراً، وأنّ أبا بكر الصديق سيكون مؤمناً، ثم نقول إنّ أبا لهب اختار لنفسه الكفر وأبو بكر اختار لنفسه الإيمان، إنّ هذا الطرح لا يترك للخيار الإنساني الواعي معنى، وإمّا يجعله ضرباً من الكوميديا الإلهية»^(٢). هكذا إذن أنكر محمد شحور علم الله الشّامل، وهذا القول يمثل انحرافاً خطيراً في العقيدة، فهو

آيات، فالقرآن حسب فهمه هو كتاب الوجود المادّي والتّاريخي الذي تنعدم فيه الأخلاق والتّقوى واللبّاقة؛ يقول:

كان أوّل عمل قام به محمد شحور في دراسته (المعاصرة) للقرآن الكريم أن قام بتقسيمه إلى أربعة أجزاء: القرآن، السّبع المثاني، أم الكتاب وتفصيل الكتاب، مؤكّداً على أنّ لفظة القرآن مصطلح خاصّ ببعض ما في المصحف من آيات، فالقرآن حسب فهمه هو كتاب الوجود المادّي والتّاريخي الذي تنعدم فيه الأخلاق والتّقوى واللبّاقة.

«هنا أريد أن أوّكد على نقطة في غاية الأهمية، وهي أنّ القرآن كتاب الوجود المادّي والتّاريخي؛ لذا فإنّه لا يحتوي على الأخلاق، ولا التّقوى ولا اللّياقة ولا اللّباقة، ولا تنطبق عليه عبارة: (هكذا أجمع الفقهاء)، و(هكذا قال الجماعة)، إنّنا في القرآن والسّبع المثاني غير مقيدين بأيّ شيء قاله السّلف، إنّنا مقيّدون فقط بقواعد البحث العلمي، والتّفكير الموضوعي، وبالأرضية العلمية في عصرنا؛ لأنّ القرآن حقيقة موضوعية خارج الوعي فهمناها أم لم نفهمها»^(١).

(١) محمد شحور، «الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة»، سوريا، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، (ص/ ٩١).

(٢) نفسه، (ص/ ٣٨٩).

موضوعة مسبقاً، وقد قبلنا بصحتها منذ البداية، ويطلق عليها: المسلّمات الرياضية، أو البديهيات، ونحن لا نقلل من شأن هذا العلم، فهو في غاية الأهمية، ولكن لا نقيس علم الله الشامل إلى علم يقوم على الاحتمال في بعض مجالاته ونتأججه»^(٣).

ومن جملة ما جاء به محمّد شحور أيضاً وهو يدرس القرآن الكريم أن كذب بالقدر الذي أخبرنا به الله -تعالى- في كثير من الآيات؛ فقد أورد في كتابه ما يلي: «لقد ظنّ الكثير أن عمر الإنسان ورزقه وعمله مكتوب عليه سلفاً، وبذلك يصبح فاقد الإرادة، ولا خيار له في أعماله وأرزاقه، ويصبح العلاج والعمليات الجراحية بدون معنى، ويصبح دعاء الإنسان لله ضرباً من ضروب العبث واللّهو»^(٤).

وهذه القضية التي ينكرها محمّد شحور محسومة عند الأمة الإسلامية؛ «لأنّ فيها نصوصاً واضحة بيّنة، من الكتاب والسنة وإجماع الأمة، ولكنّ شحور الذي يتّبع منهج القدرية النافية يرفض هذه الأدلّة ويكذب بالقدر، مثله

يقود إلى التّكذيب بالقدر، وتعطيل ركن من أركان الإيمان، «لقد أقحم شحور نفسه في منزلق خطير، فهل يعلم أهمية هذه المسألة؟ وما يعني إنكار علم الله الشّامل في العقيدة؟ إنّ من ينكر علم الله الكامل ينسب الجهل إلى الله -تعالى-، ويعطّل أسماء الله الحسنى التي يجب أن نعتقدها، كما يعتبر تعطيلاً لأسماء أخرى تقوم على العلم مثل القدير، الخبير؛ لأنّ القدرة التامة تحتاج إلى علم شامل محيط»^(١).

ولكي يخرج محمد شحور من هذا المأزق تدارك الأمر بقوله: «إنّ الله كامل المعرفة بالأشياء وأحداثها الطبيعية وظواهرها؛ لأنّ علمه رياضي»^(٢)، لكنّه بقوله هذا يسقط في مأزق أشدّ تعقيداً من الأوّل؛ فهو يستبدل مصطلح العلم الذي ورد في معظم آيات القرآن الكريم بمصطلح المعرفة الذي لا نجد له أثراً في كتاب الله -تعالى-، ثم إنّ العلم الرياضي الذي ينسبه إلى الله -تعالى-: «هو علم احتمالي محدود، ولا يجوز هذا الوصف للباري عزّ وجل؛ لأنّ نتائج الرياضيات قائمة في الأصل على قواعد وأحكام

(١) عادل التل، «النزعة المادية في العالم الإسلامي: نقد كتابات جودت سعيد- محمد إقبال- محمد شحور على ضوء الكتاب والسنة»، دار البينة للنشر والتوزيع، (١٩٩٥م)، (ص/ ٣٢٤).

(٢) محمد شحور، «الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة»، مرجع سابق، (ص/ ٣٨٩).

(٣) عادل التل، «النزعة المادية في العالم الإسلامي»، (ص/ ٣٢٤).

(٤) محمد شحور، «الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة»، (ص/ ٤١١).

فهمه هي كل ما له طبقتان أو طبقتان مع خرق، وهي ما بين الشدين وتحتهما، وتحت الإبطين، والفرج والأليتين، وما عدا ذلك فليس بعورة، أمّا أمام المحارم فالمرأة ليس لها عورة على الإطلاق، وبذلك يمكنها أن تجلس معهم كما خلقها الله -تعالى- عارية من كل شيء، وأنّ الأب أو الأخ مثلاً، إذا جلست ابنته أو أخته عارية أمامه في البيت لا يجوز له أن يقول لها: اذهبي والبسي ثيابك لأنّ هذا حرام، بل يقول لها: هذا عيب، فالمنع يجب أن يكون من باب العيب والحياء والعرف لا من باب التحريم^(٢).

ومن الأقوال التي أثارت جدلاً كبيراً والتي وردت في دراسة محمد شحرور للتنزيل الحكيم قوله في عورة المرأة ولباسها؛ فهو يرى أنّ الله -سبحانه وتعالى- خلق الرجل والمرأة عريانين، ثمّ قيدهما بحدود ونصحهما بتعليمات، وعليه فإنّ المرأة أمام الأجانب أي غير المحارم يمكن لها أن تظهر كل جسدها باستثناء الجيوب.

ومن هنا يتبيّن لنا أنّ محمد شحرور أغفل في قراءته للأحكام الشرعية جميع ما جاء في تراثنا، وجميع الجهود التي

في ذلك مثل غيلان الدمشقي والجعد بن درهم وغيرهم من القدرية، ولا لقاء بين منهج القدرية والمنهج الإسلامي؛ لاختلاف الأسس التي يقوم عليها كل منهج، واختلاف الطريقة التي يتعامل فيها مع النصّ الشرعي، فشحور الذي يستبعد السنّة، من النظرية المعرفية، ومحاولته إقامتها من القرآن وحده، ولا يقصد بالقرآن كتاب الله كما هو عند المسلمين، وإمّا يقصد الجزء الذي يتعلّق بآيات الآفاق أو الآيات الكونية، التي لا تتعلّق بأمور العقيدة لذلك سيكون الردّ حاسماً وشاملاً، فكما يشمل الردّ أدلة من القرآن يشمل أدلة من السنّة أيضاً، فالمسلمون لا يفرّقون بين الكتاب والسنّة، وإنّ الذي يستبعد السنّة من البحث يعتبر من المعاندين لشرع ربّ العالمين^(١).

ومن الأقوال التي أثارت جدلاً كبيراً والتي وردت في دراسة محمد شحرور للتنزيل الحكيم قوله في عورة المرأة ولباسها؛ فهو يرى أنّ الله -سبحانه وتعالى- خلق الرجل والمرأة عريانين، ثمّ قيدهما بحدود ونصحهما بتعليمات، وعليه فإنّ المرأة أمام الأجانب أي غير المحارم يمكن لها أن تظهر كل جسدها باستثناء الجيوب، وجيوب المرأة حسب

(٢) انظر: محمد شحرور، «الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة»، مرجع سابق، (ص/ ٦٠٧، ٦٠٨).

(١) عادل التل، «النزعة المادية في العالم الإسلامي»، مرجع سابق، (ص/ ٣٣٢).

«فالقرآن حقيقة موضوعية مطلقة في وجودها خارج الوعي الإنساني، وفهم هذه الحقيقة لا يخضع إلا لقواعد البحث العلمي الموضوعي، وعلى رأسها الفلسفة وكل العلوم الموضوعية من كوسمولوجيا وفيزياء وكيمياء وأصل الأنواع وأصل الكون والبيولوجيا وسائر العلوم الطبيعية، أما الشريعة والأخلاق والعبادات والقانون والسياسة والتربية فليس لها علاقة بالقرآن لا من قريب ولا من بعيد...، وهما أن القرآن هو نبوة محمد -صلى الله عليه وسلم-، وهو الآيات البينات، وهو الحق الموجود خارج الوعي الإنساني؛ فقد قال عنه النبي -صلى الله عليه وسلم- : العلماء ورثة الأنبياء؛ وعليه فإن ورثة الأنبياء ليسوا علماء الشريعة والفقه وحدهم، إن هذا غير صحيح، إن الفلاسفة وعلماء الطبيعة وفلاسفة التاريخ وأصل الأنواع والكونيات والإلكترونيات هم ورثة الأنبياء»^(١).

فمحمد شحور في دراسته هذه لم يخف نزعتَه الماركسية المادية وتأثره بالفكر الدارويني، فقد ذكر أن خير «من أول آيات خلق البشر هو العالم الكبير داروين، فهل عرف داروين القرآن؟

بذلت من قبل العلماء، سواء في الفقه أو في التفسير أو في المقاصد...، وادّعى أنهم لم يفهموا الشريعة على النحو الصحيح، بحجة أنهم لم يفهموا نظرية الحدود التي أوردتها، هذه النظرية التي تقوم على القول «بأنه ليس علينا إذا طبق النبي -صلى الله عليه وسلم- في موقف من المواقف الحد الأدنى أو الحد الأعلى أن نلتزم هذا الموقف ونستمر عليه إلى أن تقوم الساعة تحت شعار السنة؛ لأنّ هذا الموقف ليس له علاقة بالسنة؛ لذا فإنّ مبدأ القياس الذي وضعه الفقه الإسلامي الموروث هو مبدأ خاطئ، فلا يمكن قياس الشاهد على الغائب، أما التشريع فهو تشريع مبني على البينات المادية الموجودة كدليل ثم الالتزام بحدود الله، وهما أن الحدود سميت حدود الله فهذا يعني أن الذي يضع حدود الله هو الله نفسه، فلا يمكن لأي إنسان أن يضع حدوداً بنفسه ويقول عنها حدود الله»^(٢).

ولفهم آيات الحدود بل ولفهم القرآن ككل ذكر محمد شحور في معرض حديثه عن الفرق بين النبوة والرّسالة أنه لا بُدّ من استحضار العلوم المادية والطبيعية للوصول إلى الفهم الصحيح؛

(٢) نفسه، (ص/ ١٠٣، ١٠٤).

(١) نفسه، (ص/ ٤٧٣).

موجودة معروفة، باستثناء الحلقة التي ادّعتها الداروينية فإنّها ظلت مفقودة، لم تكشفها حفريات ولا مستحاثات ولا متحجّرات صخور»^(٢).

وبالإضافة إلى تأثّره بالفكر الدارويني ومحاولة تطبيق نظريّاته على آيات كتاب الله -تعالى- تأثّر محمّد شحرور كذلك بالفكر المادّي وزعمائه؛ فقد ذكر في كتابه أكثر من مرّة أنّ أئمّة المتّقين الذين هم عباد الرحمن والذين جاء وصفهم في سورة الفرقان هم أئمّة العلم المادّي، فقال: «وقد حدّد لنا القرآن أنّ آيات الرّبّوبية هي ظواهر الطبيعة؛ لذا فإنّ صفة أئمّة المتّقين هي الإيمان بالمادّية وبالعلم وبالعقل...؛ لذلك فإنّ أئمّة المتّقين في فرقان محمّد -صلى الله عليه وسلم- هم من أئمّة العلم المادّي، وذوي التّفكير العلمي البعيد عن الخرافة»^(٣).

هكذا إذن نرى محمّد شحرور في دراسته للقرآن الكريم يتستر إن صحّ القول بذكر «أسماء علماء الكون والطبيعة، وبذكر عبارات من قبيل (البحث العلمي)،

أقول: ليس من الضّروري أن يعرف، فقد كان يبحث عن الحقيقة في أصل الأنواع، والقرآن أورد حقيقة أصل الأنواع، فيجب أن يتطابقا إن كان داروين على حقّ، وأعتقد أنّ نظريّته في أصل البشر في هيكلها العام صحيحة؛ لأنّها تنطبق على تأويل آيات الخلق»^(١).

فمحمّد شحرور في دراسته هذه لم يخفِ نزعتَه الماركسية المادّية وتأثّره بالفكر الدارويني، فقد ذكر أنّ خير «من أوّل آيات خلق البشر هو العالم الكبير داروين، فهل عرف داروين القرآن؟ أقول: ليس من الضّروري أن يعرف، فقد كان يبحث عن الحقيقة في أصل الأنواع، والقرآن أورد حقيقة أصل الأنواع، فيجب أن يتطابقا إن كان داروين على حقّ.

ولكي يوفّق بين مقولة داروين «التي أظهر العلم العالمي بطلانها، جذورًا وفروعًا، وبين آيات القرآن الكريم في خلق الإنسان، أخذ يتحايل للتّفريق بين البشر وبين الإنسان، واعتبر الإنسان بدءًا بآدم قفزة تطوّرية في الجنس البشري من خلال الحلقة المفقودة التي تدعيها الداروينية. لقد ظهرت كلّ الحلقات السابقة لها في التّاريخ وحلقة الإنسان

(٢) عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، «التحريف المعاصر في الدين: تسلسل في الأنفاق بعد السقوط في الأعماق»، دمشق، دار القلم، (١٩٩٧م)، (ص/ ٨٩).

(٣) محمد شحرور، «الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة»، (ص/ ٥٢٥).

(١) نفسه، (ص/ ١٠٦).

دستور أيّة دولة لكي تصبح إسلامية؟ إنني أنوّه هنا بالخطأين الشائعين جدًّا من قبل المسلمين وهما: المناداة بأنّ دستور الدّولة القرآن، وهذا خطأ لأنّ القرآن لا يحتوي على أيّ تشريع؛ وخطأ المناداة بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، لأنّ الشريعة الإسلامية لا تحتوي على أحكام، بل على حدود، ولا يوجد حكم حدّي في الإسلام إلا في حالة الفاحشة العلنية^(٢)، لكن ما يخفى على شحور هو أنّ «المراد بتطبيق الشريعة هو الشريعة بمعناها العامّ الشّامل الذي يتّرادف مع كلمة الدّين، فيكون المقصود حراسة الدّين عقائدًا وأخلاقيًا وأحكامًا، وسياسة الدّنيا به، أمّا اختزال الشريعة في الحدود فقط فهي محاولة للتشويش والتضليل، فما الحدود إلا باب من أبواب المعاملات، وما المعاملات إلا قسم من أقسام الشريعة بمفهومها العامّ والشّامل»^(٣).

لقد أراد محمّد شحور في دراسته وتفسيره لكتاب الله -تعالى- أن يبين لنا أنّه كانت في «الماضي قراءات، وستكون في المستقبل قراءات أخرى،

(المنجزات العلمية المعاصرة)، (أرضية المعرفة الرّاهنة)، لكنّه بعد هذا التّستر لا يقدّم إلا الماركسية والدّاروينية التي باتت من مخلفات الماضي التي نبذها العلم الرّاهن المعاصر وراءه ظهرًا^(١).

إنّ القول بهذه المسألة وبهذه الطريقة يقطع الصّلة بين المسلمين ومصدر علمهم ومنهج معرفتهم، فهو يذهب إلى أنّ آيات الله تحتاج إلى الشّهادة الدّائمة والتّزكية المستمرة من آيات الآفاق والأنفس، وفي هذا الأمر تحكّم في كتاب الله -تعالى- وتأويله من مصدر آخر غير الوحي خارج عن الأدلّة الشّريعية، فالعقل حسب شحور وحسب أصحاب النزعة المادّية هو الذي يشهد بصحّة آيات القرآن الكريم ويحكم لها أو عليها.

وفي ختام دراسته (المعاصرة) للقرآن الكريم صرّح محمّد شحور بأنّ القرآن الحكيم لا يصلح أن يكون دستورًا لأيّ دولة، وأنّ تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية إمّا هو خطأ شائع بين المسلمين؛ يقول: «إذا سألتني سائل: ما هي المواد التي يجب أن يحتويها

(٢) محمد شحور، «الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة»، مرجع سابق، (ص/ ٧٢٤).

(٣) صلاح الصاوي، «يسألونك عن الشريعة: حوارات حول الشريعة والعلمانية»، الجامعة الدولية بأمريكا اللاتينية، (٢٠١١م)، (ص/ ١٦).

(١) عبد الرحمن حسن حبيكة الميّداني، «التحريف المعاصر في الدين: تسلل في الأنفاق بعد السقوط في الأعماق»، مرجع سابق، (ص/ ٩٩).

النزعة المادّية لديه والتي تسخرها الرؤية العلمانية التّبسيطة للأديان.

خاتمة:

في ختام هذه الدّراسة نخلص إلى أنّ حسن حنفي وطيب تيزيني ومحمد شحور عملوا في دراساتهم الحداثيّة للقرآن الكريم على إثارة مجموعة من الشّكوك والشّبهات التي يعتبرونها إشكالات علميّة حقيقيّة يجب على الباحث المسلم أن يقف عندها وأن يجد لها إجابات وحلولاً، وهي في حقيقة الأمر لا تعدوا أن تكون انسلاخاً عن سبيل الحقّ واتّباع سبيل بعض المادّيين والمستشرقين الذين حاولوا منذ القدم التّيل من كتاب الله -تعالى- المحفوظ بأمره، وممّا يمكن أن يلاحظ على أصحاب هذه الدّراسات الحداثيّة أنّهم يمجّدون كتب غيرهم وتراثهم، وتهرّباً من مواجهة حاضرهم أو ماضيهم ينتقدونه جملة أو تفصيلاً وإن كان كتاب الله -تعالى-؛ وذلك لتبرير اتّباع حاضر غيرهم، فالدراسات الحداثيّة عندهم تعني الانقطاع عن الماضي إذا كان هذا الماضي هو ماضي الذات العربيّة المسلمة نفسها، أمّا إذا كان ماضي الغرب المسيحي فهو اتّصال واستمرار وثيقان.

فنحن نعيش في عصر، وعاش الناس قبلنا في عصور، وسيعيش النّاس بعدنا في عصور، أي إنّ العصر هو أساس الفهم والإدراك عند النّاس لإشباع غرائزهم وحاجاتهم العضويّة، وأنّ الواقع (المادّي) مصدر التّفكير، ويختلف هذا الواقع من عصر إلى عصر، على أساس أنّ العصر أساس في فهم الإسلام، وليس الإسلام هو الأساس في حلّ مشاكل العصر، فالإسلام يخضع للعصر، وليس العصر هو الذي يخضع للإسلام»^(١).

لهذا نوّكد ختاماً أنّ عمل محمّد شحور حول القرآن الكريم لم يستطع التّخلص من النزعة المادّية والطروح التّبشيرية والاستشراقية القديمة، بل إنّّه قد أضاف إلى تلك الطروح أسلوباً آخر مليئاً بالقبح والتّجريح والقذف، ما ينمّ عن العجز عن تقديم البديل، مع الرّكون إلى التّكرار والتّبشير بالعلوم الغربيّة والقراءة الحداثيّة بعيداً عن ضوابط القراءة الحقّة، مع الغفلة عن الخصوصيات التّاريخيّة والفكريّة، ما يجعل عمل الكاتب عن القرآن الكريم نموذجاً للفكر الإسقاطي البعيد عن الضّوابط المنهجية المراعاة في العلوم الإنسانيّة عامّة، خاصّة إذا أدركنا طغيان

(١) منير محمد الشواف، «تهافت القراءة المعاصرة»، الشواف للنشر والتوزيع، (١٩٩٣م)، (ص/ ٢٩، ٣٠).

التكامل التربوي لبيئات التعلم والتنشئة الاجتماعية وأثره الإيجابي في الإصلاح الحضاري (نحو شخصية إنسانية متكاملة)

بنيونس السراجي^(*)

المدارس في العالم- على تطوير مناهجها، لتتماشى مع التطورات المختلفة التي لحقت بجميع الميادين. إلا أنه بالرغم من الجهود التي تُبذل في مجال تطوير التعليم، وتعميمه، وتوسيع انتشاره، وتوفير البنيات التحتية، والموارد المالية والبشرية الضرورية لممارسته، فالموكد هو الإجماع حول إخفاق السياسة التعليمية في بلداننا، بالنظر إلى الواقع التعليمي والنتائج المحققة، التي تؤثر على أزمة حقيقية تعيشها المدرسة العربية^(١).

(١) تعاني أغلب المنظومات التربوية العربية من مشاكل بنيوية وبشرية كبيرة، باستثناء بعض البلدان التي تعرف نمواً مهماً في منظوماتها الاقتصادية والتربوية، (مثل: الإمارات العربية المتحدة وقطر والسعودية والكويت)، وتشكل هذه البلدان الاستثناء في الوطن العربي، بينما تتقارب مشاكل المنظومات التربوية الأخرى بشكل كبير، وذلك انطلاقاً من التقارير والبرامج الدولية والإقليمية والوطنية التي تقدم تشخيصاً دقيقاً للوضع التربوي في هذه البلدان، (البنك الدولي، الأمم المتحدة، اليونسكو، الإيسيسكو، تيمز وويلز/ Timms & Pirls، بيرسون/ Pearson، منظمة كارنيجي، تقارير وزارات التربية والتعليم والمجالس العليا للتعليم بالبلدان العربية...).

تُشكّل عملية التنشئة الاجتماعية أكثر العمليات أهمية وتعقيداً في الآن نفسه، لما لها من تأثير في الأطفال، الذين يمثلون عماد المجتمع ومستقبله، وذلك من خلال تمكينهم من التربية السليمة عبر مختلف المراحل العمرية التي يمرون منها؛ ومن خلال تشكيل شخصياتهم، وإكسابهم قيم المجتمع، وعاداته، واتجاهاته وغاياته ... وتُعتبر المدرسة أساس بناء الفرد ولبنة مركزية في تربيته؛ إلى جانب مؤسسات التنشئة الاجتماعية الأخرى؛ ففيها يكتسب الطفل معارفه الأولى ومهاراته الأساسية، وفيها تتشكّل شخصيته، ومنها ينطلق في بناء مشروعه الشخصي. واعتباراً لهذه الأهمية، حرصت المدارس العربية -على غرار باقي

(*) مفتش ومشرف تربوي، متخصص في التربية والتكنولوجيات الرقمية. المغرب. البريد الإلكتروني:

younes-serraji@hotmail.com

والتعديل، واكتفاءً بتقليد الآخر واتباع خطاه في هذا المجال أو ذاك، دون مراعاة أو استحضار الخصوصيات المميزة لمجتمعاتنا، والمرجعيات المؤسسة لمفهوم التكامل التربوي لمؤسسات التنشئة الاجتماعية، التي تعتبر رائدة على المستوى العالمي، بخاصة ما جاء منها في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة وفي الأثر الصالح.

لذلك كله، ستناقش هذه الورقة البحثية عددًا من الإشكالات والقضايا التي تواجهها منظومتنا التربوية والقيمية، التي تعرقل (التكامل التربوي) لمؤسسات التنشئة الاجتماعية، من بينها:

* تحديد مفهومي «التنشئة الاجتماعية»، و«التكامل التربوي»، وأين تتجلى عمليات التكامل التربوي بين مؤسسات التنشئة الاجتماعية؟ وما خصوصيات كل مؤسسة؟

* لماذا لم تحقق المدرسة العربية المرجو منها؛ باعتبارها مؤسسة للتنشئة الاجتماعية أساسًا، رغم الإمكانيات المرصودة؟ أين يتجلى الخلل؟ هل في التصميم التعليمي (الهندسة البيداغوجية)؟ أم في المناهج والبرامج؟ أم في النماذج البيداغوجية المعتمدة؟ أم في الطرائق الموظفة؟ أم في ضعف الموارد البشرية عددًا وتكوينًا...؟

وبالرغم من الأدوار المعرفية والمهاراتية والوجدانية الموكولة للمؤسسة التعليمية، في تعليم الفرد وإعداده للانخراط في المجتمع؛ فإنَّ الخوض في دراسة كيفية اشتغال نظم التعليم والتعلم وتحليلها وتقويمها يبقى أمرًا مستعصيًا، خصوصًا أمام صعوبة الضبط الدقيق والفهم الموحد لمفاهيم المردودية والجودة والنجاعة والتقويم والحكمة...، وأمام صعوبات الاندماج، وتعدد الإكراهات المرتبطة بالبنيات والموارد المادية والبشرية، وتعدد مستويات التعليم وأنواعه ومجالاته. هذا كله يضاف إليه ما تشهده المجتمعات العربية من تغير في ترتيب سُلَّم القيم، الأمر الذي جعل الكثير من المفاهيم في التربية والتكوين والتعليم والتعلم تشهد إبدالات جديدة (Paradigmes)؛ لا سيما في ظل التطور التكنولوجي والمعرفي الهائل، والتحولات السوسيواقتصادية والسوسيوثقافية المرتبطة به.

ورغم الاتفاق على واقع الأزمة، ومظاهرها، وآليات تشخيصها، فإن ذلك لا يعني وضوحًا تامًا بصدد ما يجب فعله في هذا الشأن، فكل ما هنالك بضعة أسئلة وتضخم في تشخيص الواقع، وتيه في الاقتراحات والتصورات، وتضارب في اختيار سبل الإجراءات والتنفيذ، وغياب لآليات التقويم والتصويب

تناول النظام التربوي يؤدي حتمًا إلى تنوع الحقول المعرفية المرتبطة بالتربية، ما يفسر مقارنة الظاهرة التربوية في اتجاهات ومستويات متعددة، ويدفع إلى الحديث عن علوم للتربية تتوخى دراسة الفعل التربوي من كل الجوانب، مستحضرة خصوصيات الظاهرة التربوية وتطور الفكر التربوي، وحاجيات كل المربين بما في ذلك التربية الموازية^(١).

يتأثر الفعل التربوي بما يمارسه الفرد أو الجماعة سواء تعلق الأمر بالتعديل أو التغيير، كما يتأثر بتدخل الكثير من المؤثرات الخارجية والداخلية، وتعدّد الظاهرة التربوية، ف«التعدد في مستويات تناول النظام التربوي يؤدي حتمًا إلى تنوع الحقول المعرفية المرتبطة بالتربية».

والحديث عن التربية وإشكالاتها يمثل قاسمًا مشتركًا بين جل مجتمعات الوطن العربي والعالم الثالث، وهو واقع يجعل من بعض القضايا والمشكلات التربوية والسياسية والثقافية والاجتماعية... قضايا لا يمكن فهمها بالعمق الكافي إلا في إطار مقارنة منفتحة عليها، تربطها بشروطها المجتمعية الخاصة، وبعض

* كيف يمكن للأسرة إلى جانب المدرسة، بناء القيم الاجتماعية لدى الطفل، وإعداده للحياة؟ وهل تنسجم هذه المؤسسات الاجتماعية في بناء منظور موحد للقيم التي تستهدف تنميتها لدى الطفل(ة)/ المتعلم(ة)؟

* هل يمكن الحديث عن أدوار التعليم في التنمية، وفي بناء النموذج التربوي والقيمي المنشود، دون تجديد على مستوى الطرائق، والممارسات، والعقليات أيضًا؟

* لماذا تراجعت مكانة التعليم والتربية وقيمتها في سلم الأولويات في الوطن العربي؟ وما أسباب تدني المستوى، والانفصام والابتعاد عن المحيط الاجتماعي والاقتصادي وقطاعاته التنموية؟

* كيف يمكن تحقيق التكامل التربوي لمؤسسات التنشئة الاجتماعية، من خلال الجمع بين التراث التربوي والقيمي الخالد للحضارة الإسلامية، وبين التقدم العلمي والتقني والمعرفي للغرب ونظامه المتطور؟

يتأثر الفعل التربوي بما يمارسه الفرد أو الجماعة سواء تعلق الأمر بالتعديل أو التغيير، كما يتأثر بتدخل الكثير من المؤثرات الخارجية والداخلية، وتعدّد الظاهرة التربوية، ف«التعدد في مستويات

(١) عبد الكريم غريب: «المنهل التربوي»، الجزء الثاني، الدار البيضاء، منشورات عالم التربية، مطبعة النجاح الجديدة، الطبعة الأولى، (٢٠٠٦م)، (ص/ ٨٤٦).

(١) مفهوم (التنشئة الاجتماعية):

حُصرت التربية في الفكر التربوي الكلاسيكي في بعدها السيكلولوجي الفردي، وذلك باعتبارها وسيلة لإيصال الأفراد (الأجيال الناشئة خاصة) إلى أقصى ما يمكن من درجات الاكتمال الروحي والبدني والمهاري والمعرفي، وفق الشروط الثقافية والاقتصادية والاجتماعية التي ينتمون إليها. وذلك عبر تلقينهم أنماطاً من المعارف والتمرينات المهنية والخبرات القيمة والسلوكية... بالرغم من الانتباه المبكر لبعض رواد الفكر التربوي-الاجتماعي (أمثال: روسو J.J. Rousseau، وسبنسر H.Spencer، وغيرهما...) إلى الوظائف الاجتماعية للتربية التي وقع الاهتمام بها بشكل خاص في المجتمعات الحديثة المتميزة بارتفاع درجة التخصص الوظيفي، وتجذر التقليد التعليمي-التربوي المؤسسي، الذي أعطى للمدرسة (بمعناها العام) مكانتها الخاصة والمحورية في البناء الاجتماعي، ممّا أدى إلى ارتفاع نسبة الطلب على التربية بوصفها مجالاً استثمارياً مهماً للرأسمال البشري، وعاملاً من عوامل الحركية والصعود الاجتماعي...^(١)

امتداداتها وتداخلاتها وارتباطاتها على مستوى سياقها الحضاري الأعم. وهو سياق ترتبط فيه جل مجتمعات الوطن العربي بالكثير من عوائق ومظاهر التخلف والتبعية والارتهان لمراكز القرار المتنقّذة على المستوى الكوني، خاصة في زمن العولمة، بكل ما يرتبط بذلك من رهانات وقيم ومعايير وثقافة جديدة، وأنماط تفكير واتصال وتواصل وسلوك، ونماذج للتبادل والتفاعل والصراع^(٢).

* أولاً- مؤسسات التنشئة الاجتماعية وأشكال التكامل التربوي: الواقع والإشكالات:

ترتبط المسألة التربوية بأبعادها المختلفة ومؤسساتها النظامية وغير النظامية بالمسألة الاجتماعية، وبقضايها وإشكالاتها المطروحة (الإنصاف، وتكافؤ الفرص، والديمقراطية، والجودة، والحكمة، والمساواة، والتعدد، والحرية...)، وتتطلب مقارنة الظاهرة التربوية اعتماد رؤى ونماذج للتحليل تستحضر هذه الدينامية وهذا التعدد، في ارتباط مختلف الجوانب: (اجتماعياً، واقتصادياً، وثقافياً، وسياسياً، وقيميّاً، وإبداعياً...).

(١) مصطفى محسن: «في المسألة التربوية، نحو منظور سوسيولوجي منفتح»، الدار البيضاء/ بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، (٢٠٠٢م)، (الطبعة الأولى)، (١٩٩٢م)، (ص/ ٢٢)، بتصرف.

(٢) مصطفى محسن: «في المسألة التربوية، نحو منظور سوسيولوجي منفتح»، (ص/ ٣٩)، بتصرف.

- استدخال مقولات أخلاقية وقيم الجماعة (محمد فاوبار، ٢٠٠٦)^(٣).
كما تعد المدرسة -في النظرية الاجتماعية الكلاسيكية- عاملاً يحقق الاندماج الاجتماعي، ومؤسسة تسهر على ضمان الأواصر الاجتماعية. ومن هذا المنظور، تضطلع المدرسة بوظيفتين أساسيتين:

- وظيفة المجانسة: تضمن المدرسة من خلالها الظروف لتشارك القيم نفسها، وهو ما يعد شرطاً لازماً للعيش داخل المجتمع.

- وظيفة المغايرة الاجتماعية: تهيئ المدرسة للتقسيم الاجتماعي للعمل، وللتقطيع إلى طوائف سوسيو مهنية مختلفة باختلاف وظيفتها في الإنتاج. إنها تهيئ للسلمية الاجتماعية^(٣).

وتمثل التنشئة الاجتماعية وفق هذا الطرح نوعاً من الضغط الاجتماعي الذي يمارسه المجتمع على الفرد لترويضه وتكييفه مع المنظومة الاجتماعية، ومن ثمَّ يبدو الفرد كائنًا غير مستقل، وسلوكه ليس سوى إعادة إنتاج نماذج

من هنا ظهرت أهمية مفهوم (التنشئة الاجتماعية)، الذي يمثل عملية ثقافية يتم بواسطتها نقل الثقافة من جيل إلى جيل، بما يُمكن الأفراد منذ طفولتهم من العيش في مجتمع ذي ثقافة معينة. ويحددها (إميل دوركهايم Emile Durkheim) بأنها: «الفعل الذي تمارسه الأجيال الراشدة على الأجيال الصغيرة التي لم تصبح بعد ناضجة أو مؤهلة للحياة الاجتماعية، وموضوعها إثارة وتنمية عدد من الاستعدادات الجسدية والفكرية والأخلاقية عند الطفل، التي يتطلبها المجتمع السياسي في مجمله، والوسط الذي يُوجّه إليه»^(١).

*** وتمحورت نظريات التنشئة الاجتماعية بين النظر إليها (أي التنشئة) في إطار مجتمعي ومؤسسي، وبين النظر إليها في إطار فرداني؛ حول:**

- التطور المعرفي (جان بياجيت Jean Piaget).
- امتلاك هوية شخصية وأخلاقية من خلال العلاقات العائلية (سيغموند فرويد Sigmund Freud).
- امتلاك وعي ذاتي وهوية اجتماعية (هربرت ميد Herbert Mead).

(٢) عبد الكريم غريب: «المنهل التربوي»، (ص/ ٨٦٢)، بتصرف.

(٣) أحمد بوكوس: «من أجل مدرسة مغربية، بعض المقدمات»، ضمن مجلة المدرسة المغربية، ملف «المدرسة المغربية: أسئلة ورهانات»، الرباط، منشورات المجلس الأعلى للتعليم، العدد الأول، ماي (٢٠٠٩م)، (ص/ ٢٨).

(1) Emile Durkheim: Education et sociologie, ED P.U.F col le sociologue, Paris, 1973, p: 60.

وتتم هذه العملية الاجتماعية والثقافية والقيمية من خلال مؤسسات التنشئة الاجتماعية التي يتوافر عليها المجتمع: (الأسرة، والمدرسة، والمسجد، والإعلام، ومؤسسات المجتمع المدني...).

(٢) التكامل التربوي لمؤسسات التنشئة الاجتماعية: المفهوم والإشكالات:

تقوم مؤسسات التنشئة الاجتماعية، سواء في شكلها النظامي (المدرسي) باعتبارها تنظيمًا رسميًا محدد الوظائف والأهداف، أو في شكلها اللانظامي (مؤسسات التنشئة الاجتماعية الأخرى)، من خلال اعتماد الوسائط والمجالات التربوية غير المباشرة، والموازية للنظام التربوي المؤسسي، تقوم بوظائف وأدوار تربوية وتكوينية وتعليمية مهمة...^(٣). من هنا، يُعَدُّ التفكير في بناء منهج للتكامل التربوي لمؤسسات التنشئة الاجتماعية أساسه التكامل والشمول والترابط والمرونة، يسعى إلى تحقيق التنمية الإنسانية من خلال مداخل التربية والقيم وحقوق الإنسان والاختيار... وينبع من معين التربية الإسلامية الشاملة، التي تتصف بمبادئ كونية أساسها: الربانية، والعالمية،

مكتسبة خلال مرحلة الطفولة^(١). فيما أشار (ألان تورين Alain Touraine) إلى أن التنشئة الاجتماعية لا تقتصر على الفرض والقهر الاجتماعي كما جاءت به نظريات (أوغست كونت Auguste Comte)، و(إميل دروكهايم)، وإنما تنبثق أيضًا من أدوار الفاعلين/ الأفراد الذين يسعون للتحرر من هذا القهر، من خلال بناء عالم اجتماعي خاص يكون فيه الفرد فاعلاً مع من يتقاسم معهم الميزات نفسها، وقدم (ألان تورين) ذلك من خلال تصويره النظري المتميز حول سوسيولوجيا الفعل. فالأمر بالنتيجة يتدخل فيه اختيار الفرد وفق نسبة تحددها عوامل مختلفة، كالفرق الفردية بين الأفراد، ووضوح المبادئ والإرادة وغيرها، فلا يصح أن نعدم نسبة الاختيار تمامًا^(٢).

عمومًا، التنشئة الاجتماعية عملية اجتماعية تهدف إلى إدماج الأفراد، من خلال تنشئتهم وفقًا لما يرتضيه المجتمع الذي ينتمون إليه، من قيم، ونماذج سلوكية، واتجاهات ومواقف، تختلف وتتغير بتنوع مكونات هذا المجتمع.

(١) الصديق الصادقي العماري: التربية والتنمية وتحديات المستقبل: مقارنة سوسيولوجية، الدار البيضاء، أفريقيا الشرق، الطبعة الأولى، (٢٠١٥م)، (ص/ ١٤، ١٥).

(٢) الصديق الصادقي العماري: «التربية والتنمية وتحديات المستقبل: مقارنة سوسيولوجية»، (ص/ ١٥).

(٣) مصطفى محسن: «في المسألة التربوية: نحو منظور سوسيولوجي منفتح»، (ص/ ٤١)، بتصرف.

يؤدي إلى عدم ظهور ثمار التربية المتوازنة السليمة. فمن الخطأ التركيز على جانب دون الجوانب الأخرى في العملية التربوية؛ إذ إن إغفال جانب واحد من هذه الجوانب قد تنتج عنه مشاكل متعددة داخل المجتمع ككل.

فالتكامل التربوي يشكل سمة رئيسة من سمات التربية الحديثة؛ لارتباطه الوثيق بشخصية الفرد من جهة (في جوانبها الروحية والفكرية والجسدية)، وفي علاقة الفرد بالمجتمع من خلال مؤسسات التنشئة المختلفة من جهة أخرى، ووجود خلل ما قد ينعكس لا محالة على الوضع المجتمعي للفرد، وعلى توازن هذا المجتمع.

والتكامل، والتوازن، والتدرج... أقول يُعدُّ مسألة ملحةً وضرورية لبناء نموذج تنموي ناجح، يحقق أهداف التربية وغاياتها المنشودة، ويساهم في اللحاق بمجتمع التنمية وركب التطور.

فالتكامل التربوي يشكل سمة رئيسة من سمات التربية الحديثة؛ لارتباطه الوثيق بشخصية الفرد من جهة (في جوانبها الروحية والفكرية والجسدية)، وفي علاقة الفرد بالمجتمع من خلال مؤسسات التنشئة المختلفة من جهة أخرى، ووجود خلل ما قد ينعكس لا محالة على الوضع المجتمعي للفرد، وعلى توازن هذا المجتمع. فالتربية المتكاملة المتوازنة تقتضي أن ينشأ الفرد على التوازن والوسطية والاعتدال في المواقف والسلوكات والاتجاهات والميول والأحكام...

*** ونتحقق ملامح التربية المتكاملة للطفل العربي من خلال جوانب عديدة، تتضافر فيها جهود مؤسسات التنشئة الاجتماعية وتتكامل، من خلال ما يلي:**

(٢) تحقيق التوازن بين ذات الفرد والمجتمع بكل ألوانه وأطيافه (تحقيق الاندماج الاجتماعي).

(٣) تحقيق استمرارية التربية واستدامتها، من خلال عمليات التوعية والتحسيس والمشاركة والتشارك والإشراك...

(٤) تقليص الفجوات بين مؤسسات التنشئة الاجتماعية الأساسية؛ بخاصة الأسرة والمدرسة، من خلال تكامل الأدوار وانسجامها لتحقيق الأهداف المنشودة...

(١) تحقيق التوازن داخل شخصية الفرد في جميع أبعادها على المستويات: المعرفية (العقلية)، والوجدانية (النفسية)، والحس حركية (الجسدية). فأى إهمال لجانب من هذه الجوانب

المقاربات التربوية والأساليب والطرائق المعتمدة، سواء داخل الأسرة أو في المدرسة، أو في باقي المؤسسات الأخرى. - تجاوز المقاربات التجزئية للإصلاح، إلى رؤية شاملة، تستحضر مقارنة شمولية للإصلاح التربوي والمجتمعي.

لقد برزت الحاجة إلى ضرورة تجديد مؤسسات التنشئة الاجتماعية، وتحسين أدوارها لتواكب التحولات العميقة التي تشهدها المجتمعات العربية، في ظل التطور الهائل الذي شمل مختلف الميادين والمجالات... ومن هنا برزت الحاجة إلى ضرورة تجديد وظائف المدرسة وأدوارها بصفاتها مدرسة وطنية تعنى بتربية المواطنين على الديمقراطية وتربيتهم على ممارستها، وعلى احترام القيم والمبادئ التي تقوم عليها هذه الديمقراطية من حقوق وواجبات...^(١).

* ثانيا- نماذج تربوية رائدة: نموذج دول شرق آسيا:

يُقاس تقدم الأمم وتطورها في مستهل الألفية الثالثة بمقدار ما تنتجه من معارف تتسم بالجودة والجدة والابتكار.

(٥) اعتماد أساليب تمزج بين التوجيه والقدوة والترغيب ومواجهة المواقف وحل المشكلات...

* ولتحقيق أهداف التكامل التربوي من خلال العمليات التربوية التي تقوم بها مؤسسات التنشئة الاجتماعية، ينبغي أن نستحضر الشروط الآتية:

- وضوح الأهداف التربوية المستهدفة ودقتها، وانسجامها والأهداف التي تسعى إلى تحقيقها باقي مؤسسات التنشئة الاجتماعية، أملاً في تكوين مواطن يسير تحديات العصر، ويساهم في تحقيق التنمية المستدامة، ويواكب التحول والتغير الذي يشهده المجتمع، ويدبر الصعوبات المواجهة، ويستشرف المستقبل.

- التخطيط الجيد (على المدى القريب والمتوسط والبعيد)، والإعداد الجيد على المستوى المادي والذهني للعمليات المبرمجة، بعيداً عن الارتجال والتخبط الذي يطبع ممارساتنا الصفية وغير الصفية في ميدان التربية.

- تحيين البرامج والمناهج الحالية، لتواكب ما استجد في عصر المعلومات والتطور التكنولوجي، بالإضافة إلى تجديد

(١) الخمار العلمي: «مستقبل التربية والثقافة في المغرب: مدرسة الكفايات وكفايات المدرسة»، السياق والتحويلات، الدار البيضاء، منشورات، (+ Editions)، الطبعة الأولى، (٢٠١٥م)، (ص/ ٢١).

يتوافق وقيمنا وثقافتنا؛ إذ إنه لا توجد تجربة تعليمية جاهزة تُعدُّ وصفة سحرية أو صحية، قابلة للاستنساخ بكامل مقوماتها، فالتجارب التعليمية الناجحة إنما تستند إلى كم هائل من التراكمات الحضارية والفكرية والثقافية للأمم، وتُسهم في بنائها كثير من العوامل والظروف والبيئات الحاضنة، التي ترعاها، وتحيط بها، وتسهم في نمائها^(٢). ومن أبرز التجارب التي تستحق الدراسة والتفكر، تجارب دول شرق آسيا؛ وأخصّ هنا بالذكر دول: كوريا الجنوبية، وهونغ كونغ، واليابان، وسنغافورة؛ اعتباراً لمزايا هذه الأنظمة حضارياً وقيماً، وفي مجال التنمية الإنسانية، إضافة إلى ما حققته هذه الدول في تصنيف أفضل الأنظمة التعليمية في العالم في المهارات المعرفية والتحصيل العلمي.

(١) من ملامح التجربة التعليمية في كوريا الجنوبية:

صنفت (بيرسون Pearson) للخدمات التعليمية في تقريرها عن التعليم عام (٢٠١٢)، النظام التعليمي في كوريا الجنوبية في المرتبة الثانية بوصفه أفضل

فالمستقبل أصبح ملكاً للدول التي تملك المعرفة وتبادر إلى الابتكار والإبداع، وذلك في ظل الأوضاع التي أفرزتها المنافسة العالمية الشديدة بين الدول في الإنتاج والتسويق.

ولا تنفصل الأنظمة التعليمية عما يجري في الواقع، فقد اتجه الاهتمام إلى تحسين نوعيتها، وغدا ذلك من الاهتمامات العالمية التي تسعى معظم الدول والمنظمات الدولية إلى تحقيقها في عصر العولمة، على اعتبار أن تكوين العنصر البشري ينبغي أن يتصدر أولوية السياسات والاستراتيجيات التنموية؛ إذ يشكل الإنسان أهم العناصر الإنتاجية التي يمكن أن تساهم بفاعلية في تحقيق الإقلاع الاقتصادي والاجتماعي والتنمية الاجتماعية الشاملة والمستدامة، بمعارفه ومبادراته المبدعة^(١).

وقد حاول عزام الدخيل من خلال دراسته (تعلّمهم، ٢٠١٤)، لفت انتباه الباحث التربوي العربي إلى تجارب الدول المتقدمة في مجال التربية والتعليم، لتكون مثلاً يحتذى؛ ربما بفكرة ما، أو ممارسة يمكننا استنباطها، وتطبيقها بما

(٢) عزام بن محمد الدخيل: «تعلّمهم، نظرة في تعليم الدول العشر الأوائل في مجال التعليم عبر تعليمهم الأساسي»، بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون، الطبعة الثانية، (٢٥ مارس ٢٠١٤م)، (ص/ ٩، ١٠).

(١) أحمد أوزي: «جودة التربية وتربية الجودة»، الدار البيضاء، منشورات مجلة علوم التربية، (العدد/ ٣)، الطبعة الأولى، (٢٠٠٥)، (ص/ ١٣)، بتصرف.

كما يحظى التعليم في كوريا بتقدير كبير، وتسود القناعة بأن التربية تحمل في جوهرها غايات أخلاقية. ومن هنا يتبوأ المعلم الكوري مكانة اجتماعية أعلى في المجتمع الذي يعترف بأهمية الدور الذي يؤديه، ويقدره ويعلق عليه آمالاً كبيرة.

* إحصاءات معبرة^(٢):

- يبلغ متوسط القدر الإجمالي من الوقت الذي يقضيه المتعلمون في المدرسة/ الدراسة ١٤ ساعة في اليوم، طوال خمسة أيام في الأسبوع. وهو أعلى معدل في دول منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية (حوالي ١٠.٢٠ ساعة دراسة سنوياً، دون احتساب الساعات الإضافية التي يقضيها المتعلم في الدروس الخصوصية الإضافية).

- يفوق معدل دراسة الطلبة الكوريين ثلاث ساعات إضافية في اليوم، مقارنة بنظرائهم في دول التعاون الاقتصادي والتنمية، وينامون ساعة أقل مقارنة بطلبة الولايات المتحدة الأمريكية والمملكة المتحدة والسويد وفنلندا وألمانيا.

- يكمل نحو (٩٨٪) من طلبة المرحلة الثانوية دراستهم، ويتابع (٦٣٪) من الشباب في عمر (٢٥-٣٤) سنة التعليم العالي، وتزيد هذه النسبة في التعليم

نظام تعليمي في العالم في المهارات المعرفية والتحصيل العلمي بعد فنلندا. وتتميز كوريا بأعلى معدل للالتحاق الإجمالي للتعليم العالي على مستوى العالم (يونسكو ٢٠١٠)، وهو مقياس يترجم المكانة البارزة التي يتبوأها التعليم في كوريا الجنوبية.

ومن أبرز التجارب التي تستحق الدراسة والتفكير، تجارب دول شرق آسيا؛ وأخصّ هنا بالذكر دول: كوريا الجنوبية، وهونغ كونغ، واليابان، وسنغافورة؛ اعتباراً لمزايا هذه الأنظمة حضارياً وقيماً، وفي مجال التنمية الإنسانية، إضافة إلى ما حققته هذه الدول في تصنيف أفضل الأنظمة التعليمية في العالم في المهارات المعرفية والتحصيل العلمي.

كانت نسبة الأمية في كوريا حين رحل اليابانيون عنها ٧٨٪، وكان متوسط دخل الفرد حتى عام (١٩٧٠) لا يتجاوز (٢٠٠) دولار سنوياً. وقد أضحت كوريا الجنوبية الآن واحدة من أكثر القوى العاملة تعليماً وكفاءة في العالم، ورائدة في مجال الإلكترونيات وصناعة السيارات والناقلات العملاقة^(١).

(٢) المرجع نفسه، (ص/ ٥٣ - ٧٧)، بتصرف.

(١) المرجع نفسه، (ص/ ٥٢).

الابتدائي لتصل إلى (٩٨,٦٪)، وتصل في الإحصاء إلى (٩٧,٦٪)، بحسب إحصاء (٢٠١١). وهي أعلى معدلات في منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية.

- يستثمر الكوريون نحو (٢٥٪) من دخلهم في تعليم أولادهم، ويتجاوز ذلك أربع مرات معدل إنفاق دول أخرى. - يُعرف التعلم مدى الحياة في كوريا بأنه شكل من أشكال التعليم خارج التعليم التقليدي، ويشمل دروسًا ليلية، والتعليم عن بعد، والتعلم الذاتي... كما تجري رقمنة المناهج الدراسية الكورية منذ سنة (٢٠١٥).

(٢) من ملامح التجربة التعليمية في هونغ كونغ:

كانت هونغ كونغ مستعمرة بريطانية حتى عام (١٩٩٧)، بعد قرن ونصف من الحكم البريطاني، قبل أن تعود تحت إشراف التنين الصيني. وظهرت هونغ كونغ بوصفها قائدًا عالميًا في التقييمات الدولية منذ بضع سنوات، فقد أعادت بناء نظامها التعليمي على نحو جوهري، حيث صنفها بيرسون للخدمات التعليمية في تقريرها عن التعليم عام (٢٠١٢) في المرتبة الثالثة بعد فنلندا

وكوريا الجنوبية^(١). بدأت هونغ كونغ إصلاح نظامها التعليمي منذ عام (٢٠٠٠)، وجعلت باختيارها موضوع (التعلم من أجل الحياة) و(التعلم عبر الحياة)، التعلم مفتاح مستقبل الإنسان، وهو أيضًا بوابة هونغ كونغ إلى المستقبل. وركزت على أهمية التنمية الشاملة والتعلم مدى الحياة.

وتكتسب المدارس مصداقيتها عبر نتائج تقويمها العام، الذي يتكون من نتائج أداء الطلبة بناء على مجموعة من الاختبارات الوطنية والمدرسية، حيث يجري نشر هذه النتائج عادة في وسائل الإعلام. (المصداقية من أسس نظام التعليم في هونغ كونغ).

كما تشجع الحكومة في كل مستويات التعليم الإلزامي على (التعلم مدى الحياة)، وتشجع هذه الفلسفة على التعلم في (البيئات الأصلية)، مثل متاحف العلوم، أو المزارع، كما تشكل تكنولوجيا الإعلام والاتصال إطارًا أساسيًا للاشتغال في هذه المنظومة (البنية التحتية، وتكوين المعلمين، وإدراك فوائد الموارد الرقمية ومساوئها، وتحضير المتعلمين للعيش

(١) نفسه، (ص/ ٨٨)، بتصرف.

يلائم خصوصيات اليابان، ويحافظ على القيم اليابانية الأصيلة^(٢).

وتبرز السياسات التي اختارها اليابانيون في الماضي تقديرهم العميق للتعليم، ويهدفون من خلاله إلى تطوير كامل لشخصية الفرد وتنشئة مواطنين أصحاء في عقولهم وأبدانهم، يتحلون بالسمات الضرورية التي تؤهلهم لبناء دولة ومجتمع تسودهما الديمقراطية والسلام. ونجد نظام التعليم الياباني يثمر مخرجات تعلم قوية ومنصفة عبر مختلف السياقات الاجتماعية والاقتصادية^(٣). فالجدارة والاستحقاق يعدان جوهر بناء المجتمع الياباني. ويساعد ارتفاع أجور المعلمين(ات) في جذب المترشحين(ات) من ذوي الكفاءات العالية. ومن أبرز سمات التدريس الياباني مقارنته للأخطاء، ولهذه السمة آثار كبيرة على التدريس الجماعي (بيداغوجيا الخطأ، التعلم بالأقران...) ^(٤).

ويُصمَّم النظام التعليمي باليابان لتطوير القدرات المعرفية لليابانيين وغرس قيم المجتمع المتمثلة في السلوك الأخلاقي الحسن والتقدم المبني على الجدارة

والعمل في القرن الحادي والعشرين...) ^(١). إضافة إلى ميادين التعلم، يُعنى المنهاج بمساعدة المتعلمين(ات) على التطور في مجال التربية الأخلاقية، والقدرات العقلية، والبنية الجسدية، والمهارات الاجتماعية، والجماليات. ويُتوقع من المتعلمين أن يفهموا دورهم في المجتمع وهويتهم الوطنية، ويمتلكوا التفكير النقدي، ومهارات التعلم المستقل، ويحيوا الحياة بأسلوب صحي.

(٣) من ملامح التجربة التعليمية في اليابان:

صنّفت بيرسون في تقريرها (٢٠١٢) النظام التعليمي في اليابان رابع أفضل نظام تعليمي. وبلغت نسبة القادرين على القراءة والكتابة في اليابان منذ عام (٢٠٠٢)، ممن هم في سن (١٥) عامًا وما فوق (٩٩٪) من مجموع السكان. وتمثل الجدارة والكفاءة وحدها معيار الارتقاء في المناصب الحكومية والمجتمع بوجه عام. ووضع اليابانيون نظامًا تربويًا بمعايير عالمية، حيث استقوا الأفكار الرائجة في إنجلترا وألمانيا وفرنسا والولايات المتحدة... وعملوا على إدماجها معًا لتصميم نظام تعليمي جديد كل الجدة

(٢) المرجع نفسه، (ص/ ١١٥).

(٣) نفسه، (ص/ ١١٦، ١١٧).

(٤) عزام بن محمد الدخيل: «تعلوهمهم، نظرة في تعليم الدول العشر الأوائل في مجال التعليم عبر تعليمهم الأساسي»، (ص/ ١٣٣).

(١) عزام بن محمد الدخيل: «تعلوهمهم، نظرة في تعليم الدول العشر الأوائل في مجال التعليم عبر تعليمهم الأساسي»، (ص/ ١٠١).

تحولت من جزيرة فقيرة معدومة الموارد الطبيعية، تقطنها غالبية أمية من السكان، إلى بلد يحتضن (٤,٧) ملايين نسمة تضاهي مستويات معيشتهم نظيراتها في الدول الصناعية الكبرى الأكثر تطوراً.

صنفت بيرسون للخدمات التعليمية (٢٠١٢) النظام التعليمي في سنغافورة في المرتبة الخامسة عالمياً من بين أفضل الأنظمة التعليمية في العالم في المهارات المعرفية والتحصيل العلمي... وتسَلَّقت المراتب بسرعة البرق لتعتلي المرتبة الأولى لأفضل نظام تعليمي في العالم عام (٢٠١٤).

وقد أثبتت سنغافورة التزاماً ثابتاً بالإنصاف والجدارة، حيث شكَّلت الجدارة حجر الزاوية في فلسفة حكومة (لي كوان يو Lee Kuan Yew) رئيس الوزراء، الذي بنى نظاماً تعليمياً شاملاً تموله الحكومة، وتنال فيه الموهبة والعمل الجاد الحظوة والمكانة الأساسية. فطنت سنغافورة إلى أن التعليم عامل حاسم في لم شمل زمرة من الجماعات العرقية والدينية المتنافرة والمتناحرة، وفي تطوير قوة عاملة من الطراز العالمي، تشكل النموذج اللازم لتحقيق الأهداف الاقتصادية الطموحة للغاية التي رسمتها سنغافورة. وأدت الحاجات الاقتصادية

وتماسك النسيج الاجتماعي أيضاً (احترام الآخرين ومساعدتهم، وحسن التنظيم، وتشجيع المتعلم(ة) على خدمة المدرسة والأقران...). وقد انعكس ذلك على التزامهم الشديد واحترامهم للقانون على نحو لافت^(١). ومن مظاهر القواعد المدرسية الصارمة: ارتداء الزي المدرسي الموحد، والدقة، وفرض قواعد الانضباط وغرسها في نفوس المتعلمين داخل المدرسة وخارجها، ومواكبة التكنولوجيا الحديثة، وتنظيف فصول الدراسة ومرافق المدارس بوصفها جزءاً من نشاطهم التعليمي، وتجنب الخربشات على الجدران...

ويُصمَّم النظام التعليمي باليابان لتطوير القدرات المعرفية لليابانيين وغرس قيم المجتمع المتمثلة في السلوك الأخلاقي الحسن والتقدم المبني على الجدارة وتماسك النسيج الاجتماعي أيضاً (احترام الآخرين ومساعدتهم، وحسن التنظيم، وتشجيع المتعلم(ة) على خدمة المدرسة والأقران...).

(٤) من ملامح التجربة التعليمية في سنغافورة:

تمثل سنغافورة أسطورة نجاح استثنائية؛ إذ إنها في أقل من خمسين عاماً

(١) المرجع نفسه، (ص/ ١٤٤).

أن يكونوا على اطلاع مستمر بالتطورات المهنية في مجالات عملهم، ويطبقوا بحكمة النظريات والممارسات الجديدة في الفصول الدراسية^(٣).

(٥) صعوبات وإكراهات تواجهها أنظمة شرق آسيا التعليمية:

رغم كل هذه الإنجازات التي تميز الأنظمة التربوية لشرق آسيا، والتي جعلت منها رائدة على مستوى العالم؛ فإنّها لا تعدم من سلبيات، وتواجه العديد من الإشكالات والصعوبات، منها ما هو مرتبط بالمنهاج والأنظمة التربوية بشكل عام، ومنها ما هو فردي يهتم الجانب النفسي للأفراد، أذكر منها على سبيل المثال:

- ما يواجهه التعليم في هونغ كونغ من ضغوط ناتجة عن التوتر بين ما هو محبذ على المدى البعيد والحاجات القريبة الأمد، بين العالمي والمحلي، بين المنافسة والتعاون، بين التخصص وتنمية قدرات الإنسان كاملة، بين انتقال المعرفة وابتكارها، بين التجانس والتنوع، وبين التقويم لغرض الاختيار والتقويم لغرض التطوير...^(٤).

للبلاد دورًا مهمًا في تحديد معالم سياسة التعليم؛ لأن تحسين التعليم عدّ منذ البداية استراتيجية رئيسة لتحقيق الأهداف المنشودة^(١).

كما أطلقت سنغافورة برامج إصلاحية لتطوير نظام التعليم، قامت على مبادئ: الاستناد إلى نوعية جيدة من المعلمين، ومنح قادة المدارس مزيدًا من الاستقلالية، وإلغاء نظام التفتيش. بالإضافة إلى التفكير في طرائق التدريس، والتقليل من حجم المحتوى الذي تغطيه المناهج الدراسية، لإفساح المجال أمام المتعلمين للتفكير^(٢).

كما ترى سنغافورة أن مهمة خدمة التعليم هي: تشكيل مستقبل الأمة عن طريق تشكيل الأشخاص الذين سيحددون مستقبلها؛ من خلال اكتشاف مواهبهم، وتنمية شغفهم بالتعلم مدى الحياة. ويهتم الآباء في سنغافورة بتعليم أبنائهم؛ لأن التعليم يحظى بقيمة كبيرة في البلد. كما يلتزم التعليم ببناء المعلمين بوصفهم قوة مهنية عالية الجودة، تتميز بمثالية في السلوك والالتزام، وتمتلك مهارات ومعرفة حديثة. وعلى المعلمين

(١) نفسه، (ص/ ١٤٩).

(٢) عزام بن محمد الدخيل: «تعليمهم، نظرة في تعليم الدول العشر الأوائل في مجال التعليم عبر تعليمهم الأساسي»، (ص/ ١٥٤، ١٥٥).

(٣) المرجع نفسه، (ص/ ١٦٩).

(٤) نفسه، (ص/ ١٠٨، ١٠٩).

والمشكلة هنا مشكلة فكرية بالأساس.
 - إنَّ الإشارة إلى تجارب دول شرق آسيا في التربية والتعليم لا تلغي أو تحجب تجارب أخرى أثبتت نجاحها، وانعكس مردودها الإيجابي على تطور هذه الدول ونجاحها الملفت للنظر، وأذكر هنا على سبيل المثال لا الحصر نماذج: فنلندا، وتركيا، وإندونيسيا، وماليزيا.

- ينطلق الاختيار الذي أشرنا إليه من نقاط للتشابه، تبرز تقارب النموذج الآسيوي والنموذج العربي الإسلامي، تتمثل في:

- الانطلاقة التنموية المتشابهة للنموذجين (بلدان شرق آسيا والبلدان العربية والإسلامية).

- معاناة دول شرق آسيا (كوريا الجنوبية، وسنغافورة وهونغ كونغ...) من الاستعمار مثل أغلب الدول العربية.

- اهتمام النموذج الآسيوي بمكون القيم باعتباره العماد الأساسي والمحوري في أي إصلاح تربوي/ تنموي. وهو أمر بالغ الأهمية في هذه النماذج، كما في النموذج العربي الإسلامي. ومهما يكن من أمر، فإن الاطلاع على مثل هذه النماذج الرائدة على المستوى العالمي في مجالات التربية والتكوين،

- رغم الإنجازات الكبيرة، التي تدل على تطور التعليم ونجاحه في بلوغ الأهداف المرسومة في كوريا الجنوبية، أظهرت دراسة أن ثلاثة أرباع متعلمي المدارس المتوسطة والثانوية يفكرون في الهروب من البيت أو الانتحار بسبب الضغوط عليهم لتحقيق مستويات أداء عالية في المدرسة^(١).

ولعل اختيار النماذج التربوية لدول شرق آسيا لم يكن محض صدفة، أو بالاستناد إلى النتائج المحققة في التقويمات الدولية لتصنيف الأنظمة التربوية على مستوى العالم فحسب، وإنما يستند إلى عوامل موضوعية كثيرة، أهمها:

- اعتيادنا في وضع البرامج الإصلاحية أو بناء مشاريع للتنمية اقتفاء أثر التجارب الغربية (الفرنكفونية أو الأنجلوسكسونية)، دون تحفظ أو تروُّ أو تفكير، وقد أثرت هذه التبعية التي ارتبطت بفترة الاستعمار في اختياراتنا اللغوية والتربوية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية والبيئية أيضًا، دون أن ننتبه إلى تجارب أخرى شكَّلت طفرة نوعية في العقود الأخيرة، مثل النموذج الآسيوي، الذي يمثِّل الشكل الأبرز للتنمية حاليًا.

التمتع بحياة طويلة وصحية، وتوسع نطاق خيارات جميع الناس في المجتمع في جميع ميادين سعيهم، بتمكينهم من القدرات والفعاليات الأساسية، وإتاحتهم الفرص لإعمالها»^(٢).

وتبني هذه التنمية على دعامتين أساسيتين: أولاهما بناء القدرات الإنسانية وتدعيمها لدى الفرد، وثانيتهما تمكين الفرد/ الإنسان من فرص اقتصادية وسياسية واجتماعية تتيح له إعمال هذه القدرات الإنسانية. فالتنمية الإنسانية، إذن، ليست مجرد تنمية موارد بشرية أو وفاء بالاحتياجات الأساسية للناس^(٣)، وإنما تسعى إلى أن تكون ذات عمق إنساني، من خلال تحقيق ما يلي: التمكين (توسيع قدرات المشاركة في صنع القرارات)، والتعاون (التفاعل بين الناس وداخل المجتمع)، والإنصاف (إتاحة الفرصة للجميع على قدم المساواة)، والاستدامة (تلبية متطلبات الجيل الحالي والأجيال المقبلة)، والأمن (مفهوم شامل يتضمن التحرر والحماية والاستقرار...) ^(٤).

(٢) «تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام ٢٠٠٣»، نحو إقامة مجتمع المعرفة، برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، الصندوق العربي للإنماء الاقتصادي والاجتماعي، عمان، المطبعة الوطنية، (٢٠٠٣)، نسخة إلكترونية، (ص/ ١٨).

(٣) إبراهيم بايزو: «التنمية مشاركة، في مقاربة المسألة التنموية من منظور تشاركي»، الدار البيضاء، أفريقيا الشرق، الطبعة الأولى، (٢٠١٥)، (ص/ ٢١)، بتصرف.

(٤) المرجع نفسه، (ص/ ٢١، ٢٢)، بتصرف.

يؤكد أمراً مهماً؛ وهو أن إصلاح المنظومة التربوية لبلد ما، لا ينفصل عن مشروع هذا البلد وثقافته وقيمه، كما أنه يتطلب استحضار خصوصيات هذا البلد (أو البلدان)، ومقوماتها البيئية واللغوية والثقافية والتاريخية والحضارية والاجتماعية والتربوية...، في أثناء بلورة المشروع التربوي وهندسته، فتقليد تجارب دول مثل كوريا الجنوبية واليابان وهونغ كونغ وسنغافورة، لا يكفي لبناء منظومة تربوية ناجحة، وإنما يتطلب الأمر بناء مشروع مجتمعي متكامل، يتم التوافق بشأنه، ويشكل التعليم قاطرته الأساسية.

* ثالثاً- التكامل التربوي لمؤسسات التنشئة الاجتماعية ورهانات التنمية: نحو نموذج استشرافي:

يُشكّل مفهوم (التنمية) أحد المفاهيم الرئيسة في ثقافة العصر الذي نعيش فيه، والأمر لا يتعلق بـ «يوتوبيا لم توجد ولن توجد، أو فلسفة مبهمّة أو لغز محيّر»^(١)؛ وإنما ينبني هذا المفهوم (التنمية) على مبدأ يشكل المنطلق لأي جهد تنموي، مفاده أن «الناس هم الثروة الحقيقية للأمم، وأن الهدف الأساسي للتنمية هو إيجاد بيئة تمكن الناس من

(١) غازي عبد الرحمن القصيبي: «التنمية... الأسئلة الكبرى»، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، (١٩٩٢)، (ص/ ١٧).

ويتجلى الرهان على تحقيق (التكامل التربوي) لمؤسسات التنشئة الاجتماعية من خلال تحديد خصوصيات كل مؤسسة من هذه المؤسسات، وتحديد أدوارها في تحقيق التنمية الإنسانية، ثم من خلال تكاملها وانسجامها في تحديد الغايات والكفايات والقيم المشتركة التي تستهدف تحقيقها وتنميتها.

(١) الأسرة.. وأدوارها التربوية والتنموية:

تشكل الأسرة البذرة الأولى التي ترعى الطفل صغيراً، وتعلمه المبادئ الأولى للغة والقيم والسلوك السوي، قبل أن تنقله إلى المدرسة، حيث يشتركان في عملية التنشئة الاجتماعية، فالتربية المدرسية تشكل امتداداً واستمراراً لما تقوم به الأسرة. كما تمثل الأسرة وسيطاً تربوياً بين المجتمع والأفراد في نقل الجوانب الثقافية والاجتماعية، ونقل الفرد من مرحلة الكائن البيولوجي العاجز والمعزول، إلى مرحلة الكائن الاجتماعي الذي يمتلك هوية وقدرة على الاختيار والتعبير عن ذاته والمشاركة والتفاعل مع الآخرين. والأسرة هي البيئة الاجتماعية الأولى التي يبدأ فيها الطفل بتشكيل ذاته والتعرف إلى نفسه عن طريق عملية الأخذ والعطاء والتعامل بينه وبين أعضائها، وفي

لذلك تشكل النماذج التربوية لدول شرق آسيا -كما رأينا- نموذجاً رائداً لتحقيق طفرة تنموية مهمة في جميع المجالات الحيوية، خاصة في مجال التربية، انطلاقاً من النتائج الرائدة على مستوى العالم. ودراسة هذه التجارب التربوية والتعليمية يكون هدفها تحفيز التساؤل، وإثارة الانتباه؛ أملاً في استلهام روح هذه التجارب بما يتلاءم وموروثنا القيمي والحضاري والثقافي، ويتناسب معه، وأن نستفيد من ملامحها وأفكارها ومقوماتها وتطبيقاتها الناجحة؛ للتخلص من روح التخلف والجهل، الذي يأخذنا بعيداً عن ركب الحضارة والتقدم^(١).

إنَّ الرهان على التنمية في زمن العولمة لا يخلو من التغيرات التي شملت النماذج الإرشادية أو الإبدالات التي تهم كل مؤسسات التنشئة الاجتماعية؛ سواء تعلق الأمر بالمدرسة أو الأسرة أو المسجد أو الإعلام...، ومن ثمَّ فإنَّ هذا التغيير يعمُّ منظومة التكامل التربوي لمؤسسات التنشئة الاجتماعية ككل، بالنظر إلى ما تتطلبه الرؤية الحالية والمستقبلية لخصائص الطفل(ة)/ المتعلم(ة)، الذي نروم تكوينه وتربيته وإعداده لمواجهة تحديات المستقبل.

(١) عزام بن محمد الدخيل: «تعليمهم...» (ص/ ١٠)، بتصرف.

وسيلة من وسائل التغيير الاجتماعي، وفضاء لتعليم المعارف وتنمية المواهب، وبناء المهارات الأساسية للأطفال، وتشجيع المشاريع الشخصية لكل متعلم(ة)، ودفعه نحو الابتكار والإبداع والتميز؛ لذلك لا يمكن فصل فعل (التنمية) عن التحولات التي يعرفها المجتمع على جميع المستويات؛ لأن هدف التنمية هو الارتقاء بالفرد وتطوير قدراته المعرفية والثقافية والقيمية والوجدانية، والارتقاء بالأفراد يحقق بالضرورة ارتقاء المجتمع وتطوره.

وتعتبر المدرسة المؤسسة الرئيسة التي تخدم المؤسسات التربوية الأخرى، من خلال ما تقوم به من وظائف متعددة، كما تعتبر^(٣):

- أداة استكمال: تكمّل ما بدأ في الأسرة من أشكال التربية الأسرية والاجتماعية... وتعد الفرد للحياة في المجتمع.

- أداة تصحيح: تصحح الأخطاء والتمثلات التي تنشأ داخل مؤسسات التنشئة الأخرى.

- أداة تنسيق: تنسق الجهود التي تبذلها كافة مؤسسات التنشئة الاجتماعية،

هذه البيئة يتلقى أول إحساس بما يجب أو لا يجب أن يقوم به. وهي أول مؤسسة صغيرة تؤثر في الطفل، وهي الممثلة الأولى للثقافة والعامل الأول في صبغ سلوك الطفل بصبغة اجتماعية، فتشرف على توجيه سلوكه وتكوين شخصيته^(١)، وترسم معالم اتجاهاته وميوله. وتتأثر التنشئة الأسرية بعدة عوامل لها علاقة بالوالدين والأبناء: جنس الابن وترتيبه بين إخوته، وشخصية الوالدين وسن كل منهما، وكذلك حجم الأسرة ومستواها الاقتصادي التعليمي والثقافي وظروفها الاجتماعية^(٢).

لذلك، لا يمكن الحديث عن تنمية إنسانية مستدامة دون تفعيل أدوار الأسرة، والارتقاء بها في بناء «التكامل التربوي»، بخاصة أدوار المصاحبة والتتبع والتكامل مع المدرسة، لتحقيق أهداف التربية المتوازنة التي ينشدها المجتمع.

(٢) المدرسة.. تنمية التعليم: مدخل إلى تعليم التنمية:

تشكل المدرسة المؤسسة الثانية في عملية التنشئة الاجتماعية بعد الأسرة. وتمثل

(١) الصديق الصادقي العماري: «التربية والتنمية وتحديات المستقبل: مقارنة سوسيولوجية»، الدار البيضاء، أفريقيا الشرق، الطبعة الأولى، (٢٠١٥م)، (ص/ ٢٤، ٢٥).

(٢) المرجع نفسه، (ص/ ٢٥)، بتصرف.

(٣) إبراهيم ناصر: «مقدمة في التربية، عمان، جمعية عمال المطابع، الطبعة الرابعة، (١٩٨١)، (ص/ ١٨٦)، بتصرف.

في التحولات المجتمعية، وهذه الأخيرة بدورها وفي الوقت نفسه في التربية^(٢). لقد بات من المؤكد أن التعليم يعد الأداة الرئيسة لبناء المعرفة وتطبيقها ونشرها، فهو الأساس في تكوين رأس المال البشري، وكذلك تنمية المجتمع. وتبرز فجوة المعرفة في مجال التربية والتكوين (في المجتمعات العربية)، من خلال مجموعة من التحديات التي يجب مواجهتها لاستشراف عالم الغد:

- مشكلة الأمية التي لا تزال تُسَجَّلُ نسَبًا مرتفعة رغم المجهودات المبذولة.

- مشكلة النوع الاجتماعي؛ حيث تزداد فجوة التعليم المرتبط بتعليم الإناث.

- تباين الفرص في المعرفة بين البوادي والحوضر.

- تزايد الفجوة بين المتعلم المحلي والمتعلم الأجنبي؛ وبين متعلم المدرسة العمومية ومتعلم المدرسة الخصوصية؛ وبين متعلمي الحواضر ومتعلمي البوادي والهوامش في الولوج إلى مصادر المعرفة، وامتلاك القدرات والكفاءات نفسها.

- غياب الانسجام بين واقع المدرسة العربية ومتطلبات التنمية وسوق الشغل...

وتسعى إلى تحقيق التكامل بينها، للوصول إلى أفضل الطرائق والأساليب التربوية. لقد انشغل الباحثون منذ منتصف القرن الماضي بالعوامل التي تساعد على التنمية والتطور، وكانت مسألة التربية والتعليم على رأس هذه العناصر. ومن ثمّ التساؤل: أُنعتبر التوسع في فرص التعليم وتعميمه سببًا للتنمية أم نتيجة لها؟

تطور هذا الاتجاه بشكل رئيس في الولايات المتحدة الأمريكية إبان الخمسينيات من القرن العشرين. وكان الاعتقاد أن العوامل التقليدية في الإنتاج كالأرض والعمل والرأسمال لا تسمح بتفسير التنمية الاقتصادية؛ لذلك ينبغي الأخذ بعين الاعتبار التقدم التكنولوجي وعامل الرأسمال البشري وتطور اليد العاملة ودور التربية في ذلك. وبهذا المنظور لا تعتبر التربية مخرجات في وظيفة إنتاج الخيرات أو الخدمات، ولكنها تعتبر عاملاً للإنتاج والتجديد التكنولوجي^(١).

وللخروج من هذا الإشكال يتم اللجوء إلى مقولة العلاقات الجدلية التي قوامها تبادل التأثير في الآن نفسه: التربية تفعل

(١) الحسن اللحية: «المدرسة والمقاولة، الضرورة أم النفعية؟»، الرباط، منشورات المعارف، (٢٠١٢)، (ص/ ١٦١). نقلًا عن كتاب:

Jean-Jacques Paul)Direction): Administrer ; gérer ; évaluer les systèmes éducatifs. Une encyclopédie pour aujourd'hui. Editeur ESF. Paris. 1999, p: 20.

(٢) أحمد أوزي: «المعجم الموسوعي الجديد لعلوم التربية»، الدار البيضاء، منشورات مجلة علوم التربية، (العدد/ ٤٢)، (٢٠١٦م)، (ص/ ١٤١)، بتصرف.

الشامل. وفي تصور (نبيل علي) و(نادية حجازي)، فإن الأسس التي يقوم عليها هذا (الإبدال التربوي الجديد)، تتمثل في الآتي^(٢):

- مراعاة الوحدة المركبة للطبيعة الإنسانية، وتحقيق الوفاق بين المتناقضات في منظومة التعليم.

- التوازن بين العناصر التربوية، والتغلب على آفة التلقي السلبي.

- التصدي لظاهرة انفجار المعرفة، والتحول حول المتعلم، والتركيز على تعدد مسارات التعلم.

- الانطلاق من المدرس في بناء أي سياسة تعليمية، وإعادة النظر في نظام التقويم الحالي...^(٣).

(٢) نبيل علي، نادية حجازي: «الفجوة الرقمية، رؤية عربية لمجتمع المعلومات»، سلسلة عالم المعرفة، منشورات وزارة الثقافة، الكويت، (٢٠٠٥)، (ص/ ٢٧٨)، بتصرف.

(٣) أشار تقرير اليونسكو (٢٠١٣) حول التعليم للجميع، إلى أهمية تكوين المدرسين: لأجل تحقيق التعلم المنصف للجميع، وذلك من خلال: سد الفجوات في توفير المعلمين، واجتذاب أفضل المرشحين لمهنة التعليم، وتدريب المعلمين لتلبية احتياجات جميع الأطفال، وإعداد مدرّبي المعلمين (المكوّنين) وموجهيهم لدعم المعلمين(ات)، ووضع المعلمين في الأماكن التي هي بأمرس الحاجة إليهم، واستخدام صيغة منافسة في المسار الوظيفي وهيكل المراتب للاحتفاظ بأفضل المعلمين، وتحسين الحوكمة الخاصة بالمعلمين من أجل تعظيم الأثر، وتزويد المعلمين بمناهج دراسية ابتكارية لتحسين التعلم، وتطوير التقويم في القاعات الدراسية لمساعدة المعلمين على تحديد ودعم المتعلمين المعرضين لخطر عدم التعلم، وتوفير بيانات أفضل عن المعلمين المدرّبين. (اليونسكو: التعليم والتعلم، تحقيق الجودة للجميع، التقرير العالمي لرصد التعليم للجميع)، (٢٠١٣)، منشورات اليونسكو، (٢٠١٤)، (ص/ ٥١، ٥٢).

ومن خلال استحضار هذه العوامل الخمسة المُمثّلة لفجوة المعرفة، التي تشهدها المجتمعات النامية -ومنها المجتمعات العربية- يتبادر لنا السؤال الآتي: كيف يمكن إزالة فجوة المعرفة، أو التخفيف من وطأتها، من خلال تحقيق التكامل التربوي لمؤسسات التنشئة الاجتماعية؟ وكيف يمكن للمدرسة تحقيق التنمية في المجتمع من خلال تجديد آليات اشتغالها؟

إذا استحضرنا رؤية (توماس كون Thomas Kuhn) في دراسته (بنية الثورات العلمية)^(١) عند حديثه عن النماذج الإرشادية/ الإبدالات، فإنه لا بد لثورة التعلم من (إبدال) تربوي جديد، يعلن القطيعة مع إبدال تعليم عصر الصناعة القائم على ثنائية المنتج والمستهلك: مدارس تُنتج، وأسواق عمل تَستهلك، وجمود المعارف والمهارات: معارف تتهاك ولا تُجَدَّد، ومهارات تتقادم ولا تُستبدَل. وهذه القطيعة ليست بالأمر الهين، فقد تَرَسَّخت النظم التعليمية، وتحجرت عبر القرون، ممّا جعل محاولات الإصلاح التربوي تبوء بالفشل في الماضي، بعد أن انحصر الإصلاح في النطاق التعليمي الضيّق، بدلاً من النطاق المجتمعي

(١) توماس كون: «بنية الثورات العلمية»، ترجمة: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، (العدد/ ١٦٨)، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، دجنبر (١٩٩٢م)، (ص/ ١١، ١٢).

وتعمل دور العبادة على تعليم الفرد والجماعة التعاليم والمعايير الدينية التي تمد الفرد بإطار سلوكي معياري، فيتم توحيد السلوك الاجتماعي والتقريب بين الطبقات وترجمة التعاليم الدينية إلى سلوك عملي^(١).

* وتتجلى أهم الأدوار التربوية لمؤسسة المسجد في تحقيق التنمية فيما يلي:

- تقديم خدمات التوعية والنصح والتحسيس والإرشاد والتربية الدينية السليمة للأطفال ومختلف فئات المجتمع.

- تحفيظ القرآن الكريم للمتعلّقات والمتعلمين في العطل، وتنظيم مسابقات للتحفيظ والترتيل والإنشاد، تحفيزاً لهم وترغيباً في الاستزادة من هذا المعين الذي لا ينضب، وقد شكّل هذا الاتجاه مشروعاً شخصياً للعديد من المتعلّقات والمتعلمين الذين اختاروا تخصصات ومهناً لها علاقة بتدريس القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة والعلوم الشرعية، أو اتجهوا إلى الإنشاد والترتيل.

- ربط المؤسسات الدينية بباقي مؤسسات التنشئة الاجتماعية، ومشاركتها في قضايا المجتمع والانخراط في مشاريعه التنموية.

إذن، لا يمكن أن نتحدث عن تحقيق تنمية إنسانية مستدامة دون تنمية التعليم، وجعله على رأس الأولويات، وعماد المجتمع، وأساس بنائه، كما أن تحقيق التكامل بين مؤسسة المدرسة وباقي مؤسسات التنشئة الاجتماعية يمثل السبيل الأمثل للارتقاء بالمجتمع وتحقيق غاياته الفضلى.

(٣) المسجد وأدواره التربوية والتنموية:

إن تأثير هذه المؤسسات يتم بشكل تراكمي تاريخي أو بشكل مقصود لتوجيه الناشئين، وهو تأثير أكبر من المؤسسات الأخرى للتنشئة الاجتماعية، خاصة في مجتمعاتنا الإسلامية، سواء كان تأثيراً إيجابياً أم سلبياً، حيث تتميز المساجد بمكانة عظيمة في مجتمعاتنا؛ لأن الدين يؤدي في المجتمعات الإنسانية دوراً كبيراً في التربية، التي تنعكس على حياة الناس، ويظهر ذلك جلياً في كون الدين يخرق جميع مناحي الحياة، حيث يدخل في النسيج الاجتماعي المسلم إضافة إلى قيامه بعمليات الضبط الاجتماعي، وغالباً ما تكون المؤسسات الاجتماعية الأخرى كالمدرسة والأسرة والإعلام مقيدة بما تلقنه من تعاليم الدين...

(١) الصديق الصادقي العماري: «التربية والتنمية وتحديات المستقبل: مقارنة سوسيولوجية»، (ص/ ٢٦، ٢٧).

لدى الطفل، من خلال التأثير فيه ومحاولة إدماجه في ثقافتها الاجتماعية عبر شبكة من القنوات المعرفية. وكلما كانت بيئة الطفل غنية بمؤثرات ووسائط معرفية تفاعلية، ساعد ذلك على إثارة اهتمامه، واستمالاته، وممارسة التأثير في شخصيته وتكوينه واهتماماته.

فالطفل كائن حي دينامي يؤثر ويتأثر ويتعلم، من خلال التفاعل مع مؤسسات التنشئة الاجتماعية، التي تسعى بمختلف وسائلها المدرسية واللامدرسية إلى استغلال هذه القدرة لدى الطفل، من خلال التأثير فيه ومحاولة إدماجه في ثقافتها الاجتماعية عبر شبكة من القنوات المعرفية.

وتتوافق دينامية طفل اليوم وحيويته والعصر الذي نعيش فيه، والذي يمكن وسمه بعصر الثورة العلمية والتكنولوجية بحق، وعصر المعلومات والتفجر المعرفي الذي أتاحته الثورات الإعلامية، التي مكنت الجمهور الواسع من الناس من اكتساب المعلومات والمعارف بأساليب عديدة كالاستماع أو القراءة أو المشاهدة... وأمام تعدد الوسائل السمعية-البصرية وتنوعها ووفرته وسهولة التعامل معها، أصبحت اليوم تنافس القنوات المعرفية التقليدية، التي تمثلها الأسرة والمدرسة،

(٤) الإعلام وأدواره التربوية والتنموية:

ينبغي بداية أن نميز بين محاكمة الأداة ومحاكمة المستعملين للأداة، فوسائل الإعلام المكتوبة والمرئية والسمعية والرقمية...، يمكن أن تصبح ربما أهم أداة لتحرير البشرية من قيود متعددة، ويمكن أن تصبح أداة للانفتاح والازدهار والتطور، كما يمكن أن تصبح أخطر أداة للاستعباد (أو ما يسميه محمد جسوس بالتضبيع والتكليف)، أو جفاف القلوب والعقول والجوارح^(١). فالتكنولوجيات الحديثة ووسائط الإعلام الجديد مثلها مثل باقي الاختراعات على مر التاريخ (البارود والديناميت، اليورانيوم...)، كما يمكن أن تكون أداة للاحتفال، أو إنجاز مشاريع تنموية، وإنتاج طاقات بديلة، وعلاج أمراض مستعصية...، يمكن أن تكون أداة للدمار والفتك بحياة آلاف البشر، وتخريب الأرض والشجر ومختلف الكائنات. فالطفل كائن حي دينامي يؤثر ويتأثر ويتعلم، من خلال التفاعل مع مؤسسات التنشئة الاجتماعية، التي تسعى بمختلف وسائلها المدرسية واللامدرسية إلى استغلال هذه القدرة

(١) محمد جسوس: «طروحات حول الثقافة واللغة والتعليم»، الدار البيضاء، منشورات الأحداث المغربية، (دار النشر المغربية)، الطبعة الأولى، يناير (٢٠٠٤)، (ص/ ٩٧)، بتصرف.

بواسطة الحاسوب تستأثر بالاهتمام، باعتبار التحولات الكبيرة التي أحدثتها في الثقافة الإنسانية، سواء على شكل معلومات وبيانات، أو على شكل آليات للتعامل معها: (سهولة الحصول عليها، وإمكانات التحميل، والمعالجة، والتخزين، والاستثمار، والتقاسم...).

وإذا عدنا إلى خصوصيات طفل / متعلم العقد الثاني من القرن الحادي والعشرين، نجده يميل إلى اللعب وإدراك المحسوسات والألوان والصور بشكل كبير، خصوصاً في مراحل نموه الأولى؛ حيث تستهويه الصور والأشكال والألوان، أكثر من المنطوق والمسموع المجرد^(٤). وتشكل الصور والرسوم والألعاب عاملاً مهماً في تأليف الكتب الموجهة إلى الأطفال / المتعلمين؛ سواء كانت ثقافية (أدب الأطفال)، أو بيداغوجية (الكتب المدرسية)، ولا يمكن أن نتصور هذه الكتب من دون صور ورسوم توضيحية وألوان، كما لا يمكن الحديث عن تلفزيون ووسائل تفاعلية دون صور متحركة، وأشكال لعبية متنوعة. من هذا المنطلق، يمكن استغلال ميل الأطفال نحو اللعب، لتعليمهم ثقافة

بل إن ظهور هذه الوسائل المعرفية وشيوعها أدى إلى تصدع وبلبلة في النظام المدرسي بشكله التقليدي^(١).

وبالنظر إلى ما تقدمه التلفزة والتكنولوجيات الرقمية متعددة الوسائط، من قدرة على تغيير نظرتنا للعالم وللوجود، بسبب حضورها المكثف في حياتنا، حيث إن طفل القرن الحادي والعشرين أصبح يعيش حضارة الصورة، التي تتابعه، وتلاحقه، وتواجهه في كل مكان، لتغطي هذه الصور على كل شيء في حياته. فإن انتشار الصورة وطغيانها ينعكس على المكتوب والمقروء، وعلى التعلم المدرسي، وخاصة هنا التعليم في شكله التقليدي الذي يحتفظ بالسبورة والكتاب المدرسي، واجتهادات المعلم في الشرح والتبليغ^(٢). خاصة وأن الصورة تتسم بالانسياب والتلقائية والتسلسل وتخطب الفرد مباشرة، وتبدو مغرية وجذابة بأسلوبها الشيق، وتتيح للمتعلم التفاعل والتأثر والتأثير^(٣).

وزدادت أهمية الصورة وسلطتها بعد أن أصبحت الصورة الرقمية المعالجة

(٤) أشارت دراسات أمريكية إلى أن الطفل والمراهق الأمريكي يتعرضان لأكثر من (١٧ ألف) إرسالية إخبارية يوميًا عبر مختلف الوسائط الحديثة (تلفزيون وإنترنت وملصقات وواجهات تجارية...)، ما جعل الجمعيات ومؤسسات المجتمع المدني الأمريكية تدق ناقوس الخطر.

(١) المرجع نفسه، (ص / ٦٩)، بتصرف.

(٢) أحمد أوزي: «علم النفس التربوي، قضايا ومواقف تربوية وتعليمية»، (ص / ٧١)، بتصرف.

(٣) المرجع نفسه، (ص / ٧٢).

كما ينبغي على المعلمين(ات) أن ينمّوا الكفاءات والقدرات العالية لدى الأطفال الذين يحصلون على المعلومات عن طريق وسائل الإعلام^(١). وعلى وسائل الإعلام أيضاً أن تقوم بأدوارها في التحسيس والتوعية ونشر المعرفة، وأن تحرص على تحقيق التكامل التربوي بينها وبين باقي مؤسسات التنشئة الاجتماعية لتحقيق التنمية المنشودة.

(٥) مؤسسات المجتمع المدني وأدوارها التربوية والتنموية:

تشكل مؤسسات المجتمع المدني على تنوعها (أحزاب سياسية، جمعيات، منظمات أهلية، نقابات، تعاونيات، مؤسسات تطوعية، نواد رياضية أو فنية أو ثقافية، منظمات إغاثة، منظمات غير حكومية، منظمات حقوقية...)؛ أدواراً رئيسة في التنشئة الاجتماعية، وتحقيق التنمية بأشكالها المختلفة، من خلال الأدوار التي تقوم بها، في علاقة بباقي مؤسسات التنشئة الاجتماعية ومكونات المجتمع، وارتباطاً بالموقع الذي ترتضيه لنفسها وللآخرين وبالفلسفة التي تؤطر عملها، ومدى مساهمتها في تحقيق الأهداف التي سطرته لإفادة

ما -بخاصة في مستويات التعليم الأولى- تلائم ميولهم، وتلبي احتياجاتهم، ولنا في تجارب دول قطعت أشواطاً كبيرة في هذا المجال (سنغافورة وكوريا الجنوبية...) نماذج يمكن أن نسترشد بها، ونحاكيها في بناء تجارب وطنية تراعي خصوصيات المجتمع العربي الإسلامي وقيمه.

ولا شك أن أطفال اليوم يختلفون عن أطفال الأمس في الاهتمامات وفي الميول والهوايات، فإذا كان أطفال العقود السابقة يتبادلون الكتب والقصص والروايات، ويجدون متعة في القراءة والتراسل...، فإن أطفال اليوم يتبادلون الفيديوهات والرسائل الإلكترونية والصور...، ويعيشون عصر الهواتف الذكية والحواسيب اللوحية المتطورة. لذلك، فبالرغم من الانتقاد واللوم الكبيرين اللذين تواجههما وسائل الإعلام، فإنه قد حان الوقت لينصبّ الاهتمام حول إمكان التكامل والتعامل بين وسائل الإعلام والمدرسة، بحيث يُشكّل الإعلام بمختلف أشكاله (المسموع والمرئي والمكتوب والرقمي) مدرسة موازية ينبغي أن يشملها نوع من التطور والتغير الذي يحول المخرجين والمؤلفين وكتاب السيناريو وفناني الصور المتحركة إلى معلمين(ات) مزودين بتيكولوجيا الطفل لمعرفة حاجاته النفسية والمعرفية،

(١) أحمد أوزي: «علم النفس التربوي: قضايا ومواقف تربوية وتعليمية»، (ص/ ٧٥)، بتصرف.

المجتمع وحل مشاكله وقضاياه. ويُفترض أن تلعب مؤسسات المجتمع المدني دور الفاعل الاجتماعي، من خلال الأدوار التي تضطلع بها على مستوى التوعية والتأطير والتحسيس والانخراط في قضايا المجتمع، والمساهمة في حل القضايا والإشكالات التي يواجهها، وذلك من خلال المبادرات والمشاريع والأنشطة الإشعاعية وتعزيز المشاركة الشعبية في الأنشطة الاجتماعية والرياضية والثقافية والاقتصادية والسياسية...، وامتلاك القدرة على المشاركة في اتخاذ القرار.

كما شكّل التطور التقني الهائل لوسائل الاتصال طفرة نوعية في عمل (الفاعلين الاجتماعيين) وبروزهم، من خلال ما أصبح يدعى بـ(الإعلام البديل)، فكثرت المبادرات والنقاشات بخصوص الإشكالات التي تواجهها المجتمعات العربية، وبدأت التعبئة من خلال مواقع التواصل الاجتماعي للمشاركة في حل هذه القضايا، والانخراط في تفعيل أدوار المجتمع المدني في تحقيق التنمية، التي لم تعد مقتصرة على الموارد المادية والاقتصادية، بل أصبحت تشمل التنمية الإنسانية بكل أبعادها (الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية والحقوقية والبيئية واللغوية...).

وإذا حاولنا رسم خريطة اتجاهات المجتمع وحل مشاكله وقضاياه. ويُفترض أن تلعب مؤسسات المجتمع المدني دور الفاعل الاجتماعي، من خلال الأدوار التي تضطلع بها على مستوى التوعية والتأطير والتحسيس والانخراط في قضايا المجتمع، والمساهمة في حل القضايا والإشكالات التي يواجهها، وذلك من خلال المبادرات والمشاريع والأنشطة الإشعاعية وتعزيز المشاركة الشعبية في الأنشطة الاجتماعية والرياضية والثقافية والاقتصادية والسياسية...، وامتلاك القدرة على المشاركة في اتخاذ القرار.

مؤسسات المجتمع المدني على المستوى العربي (أو ما تدعوه نولة درويش بالمنظمات الأهلية)، فيمكن تقسيمها إلى خمسة مستويات من الوعي^(١):

- مؤسسات لا تحمل رؤية نقدية، وهي عادة ما تكون منظمات أنشئت بإرادة حكومية.
- مؤسسات في مرحلة التكيف مع الواقع السياسي-الاجتماعي، وهي عادة منظمات مستقلة، تكتفي بما يتيح لها الواقع. وغالبًا ما ترتبط هذه المنظمات بجهات دولية مانحة، وتقوم بتطبيق جدول أعمال أو أولويات تلك الجهات.
- منظمات في مرحلة ما قبل النقدية، بمعنى أنها تمتلك ناصية من الفهم والوعي لواقع علاقات القوة في المجتمع، وأثر ذلك في الوضع المجتمعي، وغالبًا ما تنتمي منظمات المناصرة والدفاع الاجتماعي إلى هذا النمط.
- منظمات وصلت إلى مرحلة ممارسة النقد، وعادة ما يهتم هذا النوع من

(١) نولة درويش: «المجتمع المدني ودوره في التعليم، حالة المنظمات الأهلية بالنظر إلى تعليم الكبار»، ضمن (التربية والتنوير في تنمية المجتمع العربي)، بيروت، سلسلة كتب المستقبل العربي، (عدد/ ٣٩)، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، يناير (٢٠٠٥م)، (ص/ ١٥٠، ١٥١)، نقلًا عن: دارم البصام: العمل الأهلي المشترك، ورقة قدمت إلى المؤتمر الثاني للمنظمات الأهلية العربية، القاهرة، (١٧-١٩ ماي ١٩٩٧م).

- القيام بعمليات التحسيس والتوعية والمصاحبة والدعم في برامج التربية الأسرية والسكانية، وتأهيل التعاونيات والجمعيات المحلية، وتشجيع الصناعات التقليدية والتعريف بها.

- إعداد الأطفال والشباب لمهن المستقبل، ومساعدتهم على التوجيه السليم، وتنظيم دورات تدريبية في تخصصات مختلفة (المهن التقليدية، المهن المجتمعية الوظيفية، المهن المستقبلية، المهن الفنية والإبداعية...).

- إنتاج أشرطة وأفلام توثيقية وتربوية للتحسيس بالعديد من الظواهر المجتمعية والتوعية بها (العنف - الغش - المخدرات...).

- محاربة الأمية، من خلال التخفيف من نسبها ومظاهرها في المجتمع، خاصة تعليم الكبار.

ويمكن القول بصفة عامة، إن أغلب مؤسسات المجتمع المدني والمنظمات الأهلية في العالم العربي تنتمي إلى الفئات الثلاث الأولى. فيما شهد العقد الأخير بروز العديد من المؤسسات التي تنتمي للفئتين الرابعة والخامسة، دون أن تتمكن فعلياً من تحقيق كل أهدافها.

المنظمات بالبحوث وتوفير البدائل والرؤى المغايرة والتصورات المستقبلية.

- منظمات في مرحلة التحرر، تكون منهمكة في الفعل الاجتماعي-السياسي لمحو مظاهر عدم المساواة الفردية والاجتماعية، وغالباً ما تأخذ أشكال العمل النقابي.

ويمكن القول بصفة عامة، إن أغلب مؤسسات المجتمع المدني والمنظمات الأهلية في العالم العربي تنتمي إلى الفئات الثلاث الأولى. فيما شهد العقد الأخير بروز العديد من المؤسسات التي تنتمي للفئتين الرابعة والخامسة، دون أن تتمكن فعلياً من تحقيق كل أهدافها. ويتزايد الاقتناع اليوم بأهمية أدوار مؤسسات المجتمع المدني في الحفاظ على الاستقرار الاجتماعي، وتحقيق التنمية، وتعزيز أدوار المدرسة، من خلال ما يلي:

- تفعيل أدوار التربية الموازية، من خلال الأنشطة التي تقوم بها هذه المؤسسات (أنشطة اجتماعية، واقتصادية، ورياضية، وثقافية، وترفيهية...).

- تعزيز أشكال التضامن والتآزر وتنمية الجانب القيمي لدى الأطفال والشباب، من خلال العديد من الأنشطة الثقافية والخيرية والتضامنية التي تقوم بها (مساعدة المحتاجين، الدعم النفسي، زيارات ميدانية للمستشفيات...).

* على سبيل الختم:

يفتحه من إمكانات وحلول عديدة لتنويع التعليمات وتطويرها، وما يقترحه من إبدال تربوي جديد، يقوم على ركائز أساسها: مراعاة الوحدة المركبة للطبيعة الإنسانية، والتصدي لظاهرة انفجار المعرفة، والتمحور حول المتعلم، حيث أصبحت القدرة على مواصلة التعلم ذاتيًا لا التعليم أساس تربية عصر المعلومات.

ومن بين المقترحات والتوصيات التي خلصتُ إليها، للارتقاء بمخرجات المنظومات التربوية العربية، وتعزيز أشكال التكامل التربوي بين مؤسسات التنشئة الاجتماعية، ما يلي:

- إن الحديث عن تحقيق التنمية الإنسانية المستدامة يستلزم بالضرورة بلورة مشروع مجتمعي حضاري متكامل واضح المقاصد والرهانات، يستند إلى رؤية مستقبلية تستحضر خصوصيات المجتمع الحالي، محليًا وجوهيًا ووطنياً وإنسانيًا، وتستشرف معالم ومواصفات الطفل/ الإنسان الذي نروم تكوينه وإعداده للمستقبل، والمواطنة التي نسعى إلى بنائها، وملامح التنمية التي ننشد تحقيقها. وينطلق من إرادة سياسية حقيقية تدعم المشروع.

- الرهان على نموذج إرشادي/ إبدال موجه، يُشكّل الخلفية النظرية المؤطرة

يستند كل إصلاح تربوي (مجتمعي) نرتضيه إلى قدرة مجتمعاتنا على الانخراط في التحول المعرفي والتغير الاجتماعي الذي نعيشه، من حيث ربط المنظومة التربوية بحاجات ورغبات المتعلمين(ات) المتجددة والمتنوعة، وتطوير إمكاناتهم من معارف ومهارات وقدرات وكفايات، وربطها بحاجات المجتمع ومطالبه المتغيرة والمتعددة، الآنية والمستقبلية، والتشبع بقيم العصر المصاحبة لهذا التحول والتغير، وبناء الشخصية المواطنة والمسؤولة والمستقلة والفاعلة، والمساهمة في تحقيق فرص تنمية المجتمع ورفاهيته، والدفاع عن التوزيع العادل للخيرات المادية والرمزية، وتحقيق تكافؤ الفرص^(١).

ويرتبط هذا التحول والتغير بتجديد رسالة المدرسة ووظائفها، وربطها بباقي مؤسسات التنشئة الاجتماعية داخل المجتمع، والانفتاح على عصر المعلومات والانخراط فيه، وفق رؤية واضحة وواقعية.

لذلك ينعكس التكامل التربوي بين مؤسسات التنشئة الاجتماعية بشكل إيجابي على جودة التعليم والتعلم، بما

(١) الخمار العلمي: «مستقبل التربية والثقافة في المغرب: مدرسة الكفايات وكفايات المدرسة»، السياق والتحويلات، (ص/ ٣٠)، بتصرف.

والمنهجية، والاستراتيجية، والتكنولوجية؛ وما يتعلق بطرائق التنشيط... كما أصبحت -هذه الأدوار- مرتبطة بطرائق التكوين، وأشكاله المختلفة. بالإضافة إلى تكوين مهني يشمل: طرائق التدريس، ونظريات التعلم، وتدبير الفصل الدراسي، وبناء المناهج وتقويمها، وأسس التربية... - لا يمكن الحديث عن تصميم تعليمي تكاملي وتفاعلي دون الأخذ بعين الاعتبار الإمكانيات الجديدة التي تتيحها البرامج والبيداغوجيات والطرائق التعليمية الحديثة، ولا يمكن تحقيق التكامل التربوي في التعليم دون تجديد على مستوى الطرائق، والممارسات، والعقليات أيضًا.

- إن الجهود التي تبذل حاليًا لا قيمة لها إذا لم يصاحبها انخراط حقيقي وإحساس بالمسؤولية، وبالأهمية التي تمثلها التربية باعتبارها قاطرة التنمية، وباعتبارها أيضًا فرصة مهمة للارتقاء بالأداء، وتجديد الممارسات والمبادرات الميدانية. ولا يمكن أن يتحقق هذا المسعى إلا من خلال تطوير آليات الإبداع والثقة بالنفس، والاستقلالية لدى المتعلمين، وتشجيع المبادرات الشخصية للمدرسين (ات) والمؤسسات التعليمية، وتحفيز المُجَدِّدين، ودفع الأطر التربوية للاجتهاد وبذل مجهودات أكبر، ويكون التحفيز ماديًا ومعنويًا؛ لتكون له قيمة حقيقية.

للتعامل على المستوى العربي مع الشأن التربوي، ومع غيره من الشؤون والقضايا الاجتماعية والحضارية...

إن الحديث عن تحقيق التنمية الإنسانية المستدامة يستلزم بالضرورة بلورة مشروع مجتمعي حضاري متكامل واضح المقاصد والرهانات، يستند إلى رؤية مستقبلية تستحضر خصوصيات المجتمع الحالي، محليًا وجوهيًا ووطنياً وإنسانياً.

- يمثل الرأسمال البشري أهم الرساميل وأمنها؛ لذلك يشكل التكوين والتأهيل التربوي/ البيداغوجي والقيمي والنفسي والاجتماعي لهذا الرأسمال الغني (وفق هندسة بيداغوجية دقيقة وملائمة) أساس التنمية الإنسانية بكل أشكالها (اجتماعية، واقتصادية، وسياسية، وثقافية، وقيمية، وبيئية، ولغوية...)، وسبيلًا لاستدامتها. وهو الأمر الذي يتطلب العمل على الارتقاء بكفاءات الأطر التربوية، وضمان مساهمتهم لمستجدات التربية والتكوين، عن طريق تكوين تأهيلي مهنين، وتكوين أساسي، وتكوين مستمر، وتكوين عن بعد...، يراعي تفعيل الأدوار الجديدة للمدرس(ة)، التي أصبحت تفرض عليه -أكثر من أي وقت مضى- تطوير قدراته في مختلف المجالات: المعرفية، والتواصلية،

قراءة في محاولة الفاروقي لتأصيل المنهج الظاهراتي في مقارنة الأديان: إشكالية الموضوعية العلمية والخصوصية الدينية

صالح مشوش^(*)

مقدمة:

بالله؛ فإننا نجد أنفسنا أمام قضية لا تقل أهمية عن الأولى، ألا وهي العقيدة والممارسات الدينية التي تتخذها كل جماعة كوسيلة لتحقيق السعادة الدنيوية والخلص الأخروي.

إن الطبيعة المادية للفكر الغربي بصفة عامة لم تقطع اهتمامات المؤسسات التعليمية الغربية بالظاهرة الدينية. وإن وجد نوع من التهميش والاستخفاف بأثرها في مجالات الحياة المدنية العامة، لكن في الوقت نفسه نلاحظ مجهودات بالغة الأهمية تبذلها المدارس الفكرية في خلق نمط معين من الفهم للظاهرة الدينية يتماشى مع المشروع الفكري العام الذي تسير عليه هذه المجتمعات نحو تجلياتها القصوى. هذا التوجه أصبحت

هناك قضايا كثيرة تواجه بالخصوص الحضارة الغربية المسيطرة ماديًا وأيديولوجيًا على العالم، والتي تعمل جاهدة لاحتكار قيادته وبسط هيمنتها على جوانبه الاستراتيجية من الاقتصاد والسياسة والعلم التي تحدد مصير الثقافات والأمم التي تنتجها. أهم هذه القضايا تتعلق بطبيعة الإنسان وعلاقاته مع الله والطبيعة والناس الذين من حوله. عندما نتكلم عن علاقة الإنسان بالطبيعة؛ فإننا نواجه مشكلة (العلم) والنظريات المعرفية التي تنظمه. أما عندما نوجه أنظارنا إلى علاقة الإنسان

(*) أستاذ مساعد، كلية علوم الوحي والعلوم الإنسانية، قسم الدراسات العامة والبيئية، الجامعة الإسلامية العالمية-ماليزيا.
البريد الإلكتروني: bentahar@ium.edu.my

بعض الأسس القرآنية التي تحدد (منظورًا عادلاً)، (Just framework) في فهم ديانات العالم وبناء منهجية التواصل (الدعوة) والحوار (dialogue & communication) بين أتباع الديانات.

مفهوم الظاهراتية في التراث الفكري الغربي:

ظهرت كلمة (phenomenology) لأول مرة عند الفيلسوف والرياضي الألماني (Johann Heinrich Lambert) (١٧٢٨-١٧٧٧) في كتابه (Neues Organon) الذي نشر في مدينة (Leipzig) عام (١٧٦٤م)، والذي عالج فيه قضايا تخص علم المنطق والاحتمالات ومبادئ العامة للعلم. في هذا التأليف مال صاحبه إلى استخدام كلمة (phenomenology) ليعبر بها عن (نظرية التوهم)، (The theory of illusion). هذه الأخيرة عبارة عن محاولة لفهم ظاهرة (التوهم) وأثرها في التجربة الإنسانية في سعيها لبناء نظرية المعرفة التي يمكن من خلالها التمييز بين الحقيقة والأغاليط^(٢). وأصل الكلمة مشتق من كلمة إغريقية (phainnomenon)، تعني (الذي يكشف نفسه)، (That which shows itself)^(٣).

تاريخيًا تحمل كلمة (phenomenology)

تجلياته واضحة في مجال الدراسات المقارنة لأديان العالم والتطورات التي حدثت في علم المناهج النقدية التي تتراكم حولها. القاسم المشترك الذي تتدعيه كل مدارس هذا التوجه هو السعي إلى فهم الظاهرة الدينية بطريقة أعمق (deeper) وفي إطار أوسع (global framework) وبدرجة أقرب إلى الموضوعية العلمية (objectivity). ضمن هذا التوجه ظهرت المدرسة الظاهراتية في الغرب التي تحاول بدورها أن تتجاوز المناهج الفلسفية والتاريخية^(١) في دراسة الظاهرة الدينية اعتمادًا على مناهج الوصف والمقارنات بين مختلف الأديان.

بيانًا للخصائص الفلسفية والمنهجية التي تقوم عليها هذه المدرسة، نحاول في هذه البحث أن نبين أولاً أهم الأسس الفلسفية والمنهجية التي تقوم عليها هذه المدرسة مع تقويمها والإشارة إلى الصعوبات والنقائص التي تفرزها في فهم الدين، ثم نقوم بعرض ونقد بعض حيثيات المنهج الظاهراتي التي نجدها متناثرة في مؤلفات المسلمين المعاصرين. وأخيرًا، نحاول تلخيص

(١) رغم عدم نفهم لأهمية التراكمات (العلمية) التي تنتجها (فلسفة الدين)، و(تاريخ الأديان) في فهم الظاهرة الدينية، فإن الظاهراتيين لا يخفون آمالهم في تجاوز المناهج التقليدية. ففي رأيهم، إن هذه المناهج بعيدة عن الموضوعية؛ لأنها تقحم الظاهرة الدينية في قوالب فلسفية قبلية جامدة تعطل البعد الحيوي للظاهرة.

(2) Scott Moreau A., Evangelical Dictionary of Theology- (revised edition 2000).

(٣) المصدر نفسه، (ص/ ٢٧٣).

معطيات التجربة والأشياء التي تظهر والتي يعيد صياغتها الذهن، وبين الأشياء في ذاتها (Noumena) وهي مستقلة عن الذهن ويمكن أن تدرس من خلال المناهج العقلية، والعلمية، والموضوعية^(١).

أما فيما يتعلق بمجال دراسة أديان العالم، فيكاد يكون هناك إجماع بين الباحثين على أن أصول المنهج الظاهراتي تعود إلى العالم اللاهوتي الهولندي (Chantepie P.D. de la Saussaye) (١٨٤٨-١٩٢٠) الذي اعتبر الدين كموضوع خاص للتصنيف (classification) في كتاب (تاريخ الدين)، الذي ألفه سنة (١٨٨٧)، مبتعدًا بذلك عن المناهج المستخدمة آنذاك والتي تسعى إما لفهم ماهية الدين وإما أصله أي تطوره التاريخي^(٢). وقبله ذهب المستشرق الألماني (Max Müller Friedrich) (١٨٢٢-١٩٠٠) في أجزاء كتابه (The Sacred Books of the East)، (١٨٧٩-١٩٠٤) (vol. ٥١)، إلى أن فلسفة الدين يجب أن تكون وصفية تنتمي إلى العلوم الموضوعية (الوضعية) (objective science) التي تحررت من الطبيعة المعيارية اللاهوتية والفلسفية في دراسة الدين^(٣).

معنيين أساسيين: الأول يعكس مضمونًا غير فلسفي، ويقصد به المنهج الوصفي البحت (descriptive) مقابل الاتجاهات التحليلية والتفسيرية (explanatory) في دراسة الظواهر الطبيعية خاصة ما تعلق بمباحث العلوم والفيزياء. أما في دراسة الدين فيظهر هذا التوجه عند المفكرين الذين يرون أن الظاهراتية منهج علمي يسعى إلى وصف الظواهر دون تحليلها وتفسير معانيها الداخلية التي عادة ما يحتاج الباحث إلى اعتماد أطر نظرية قبلية تساعد على فك الرموز التي تشكل الظاهرة. تدعيمًا لنتائج البحث التي يتوصل إليها عن طريق الوصف، يقوم الباحث بمقارنات نسقية يجمع فيها معطيات حول الديانات ويبين مميزاتها العامة، ثم يبني تصنيفاتها الأساسية كمرحلة أخيرة.

أما المعنى الثاني فهو يحمل جذورًا فلسفية لها علاقة مباشرة بنظرية الإدراك والمعرفة بصفة عامة. أول ما ظهر هذا الطرح كان على يد الرياضي الألماني (Johann Heinrich Lambert) كما أسلفنا الذكر، ثم ظهرت محاولات أكثر عمقًا وتأصيلًا للمفهوم في أواخر القرن الثامن عشر على يد الفيلسوف الألماني (Immanuel Kant Critique of Pure Reason) (١٧٢٤-١٨٠٤)، في كتابه (Reason) (١٧٨١م)، حيث حاول التفريق بين الظاهرة (Phenomena) التي تشكلها

(1) Mircea Eliade (Editor), The Encyclopedia of Religion, (London: Macmillan Publishing Company), vol. 11, p. 273.

(2) (Mircea Eliade, The Encyclopedia of Religion, p. 276).

(٣) المصدر نفسه، (ص/ ٢٧٦).

The philosophical science) في كتابه (Idea of Phenomenology)، الذي ألفه سنة (١٩٦٤).

من خلال هذا العرض المختصر نلاحظ أن المدرسة الظاهراتية لها من خصوصيات منهجية ما يجعلها تنشأ من بيئات علمية مختلفة وتتفرع بعد ذلك حسب العلوم والظواهر التي تنظر فيها؛ فالظاهراتية أصبحت مفهومًا واسعًا ومشتريًا بين أنواع متعددة من المعارف، منها الفلسفة والعلوم والدين.

فالظاهراتية أول ما كانت تسعى إليه في البحث العلمي هو التخلص من المؤثرات الذاتية التي يسقطها الباحث على الظاهرة التي يدرسها. لهذا السبب جعلت هذه المدرسة مبدأ الاعتماد على ما هو ظاهري منطلقًا منهجيًا لا غنى عنه في الدراسات الدينية. فالظاهراتية بهذا المعنى جاءت كرد فعل للمناهج السائدة قبلها خاصة التي تعتمد على الفصل بين الذات العارفة والموضوع، والمناهج التفسيرية الأخرى التي تقم الظاهرة الدينية في قوالب فلسفية وفكرية مسبقة (apriori-frameworks) وتتسبب في ظهور تأويلات إضافية عن ماهية الحقيقة والواقعية للظاهرة

كذلك ظهرت بعض إرهاصات فكرية تحمل بذور المنهج الظاهراتي قبل هذه المرحلة، وهي تعود خاصة إلى المحاضرات التي كان (Friedrich Schleiermacher)، (١٧٦٨-١٨٨٤) يلقيها تحت عنوان: (On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers)، سنة (١٧٩٩). وكان هدفه الأساسي هو نقد ومواجهة التوجه العقلاني في تفسير الظاهرة الدينية باعتبار وفهم معانيها الداخلية مثل فكرة الشعور (بالتعلق المطلق)، (absolute dependence). تلك كانت محاولته في استحداث نظرية جديدة في الفكر اللاهوتي (theology of consciousness)⁽¹⁾.

من خلال هذا العرض المختصر نلاحظ أن المدرسة الظاهراتية لها من خصوصيات منهجية ما يجعلها تنشأ من بيئات علمية مختلفة وتتفرع بعد ذلك حسب العلوم والظواهر التي تنظر فيها؛ فالظاهراتية أصبحت مفهومًا واسعًا ومشتريًا بين أنواع متعددة من المعارف، منها الفلسفة والعلوم والدين. بسبب هذه الميزة، نظر الفيلسوف الألماني (Husserl Edmund)، إلى الظاهراتية على أنها الفلسفة الكلية للعلوم (universal)

(1) Scott Moreau A., Evangelical dictionary of theology, (Revised Edition 2000).

(essential & typical) الملائمة بقدر الممكن مع ما يشكل ماهية تلك الديانة المدروسة وخصوصياتها⁽¹⁾، وبذلك فهو يؤكد مبدأ الوصف والمقارنة وعدم المعيارية (not normative).

خصائص المنهج الظاهراتي في فهم الظاهرة الدينية:

يرى (Gerardus Van Der Leeuw) (١٨٩٠-١٩٥٠) أن الظاهرة الدينية يمكن أن تدرس وتفهم من زاويتين: الأولى تقوم على اعتبار الإنسان مركزاً، وفي الثانية الرب في صورة الوحي (Revelation)، بعبارة أخرى يمكن أن ننظر إلى الدين باعتباره (تجربة قابلة للفهم)، (intelligible experience)، وتتمثل في الظاهرة كما تبدو للباحث، ويمكن أن نحيلها إلى موضوع الوحي غير المفهوم (incomprehensible revelation)⁽²⁾، وفي هذه الحالة تصبح الدراسة العلمية المباشرة مستحيلة؛ لأنها ببساطة لا تشكل (الظاهرة)، لكن رغم هذا؛ فإنه يرى أنه بإمكاننا أن نتعرف إليها بطريقة غير مباشرة؛ لأن استجابات الإنسان للوحي هي ظاهرة، وبالتالي فهي قابلة للتحليل⁽³⁾.

الدينية التي تحت قيد الدراسة. هذا الوضع كثيراً ما ساد الدراسات الفلسفية والتاريخية للدين الذي يقوم أساساً على التأويلات والإسقاطات العامة التي تمت حيوية الظاهرة الدينية وخصوصيتها.

مما سبق نفهم أن المدرسة الظاهراتية تتشكل في ظلها توجهات فكرية ومنهجية عديدة خاصة حين تتعلق بدراسة الظاهرة الدينية؛ لهذا السبب نجد أن عدد تعريفاتها يعادل عدد الباحثين الذين ينتمون إلى هذه المدرسة. لكن تبقى بعض التصورات في المنهج كقاسم مشترك يربط بين مختلف التوجهات التي تبني فلسفة الظاهراتية في البحث العلمي. بسبب هذا الوضع، نعتقد أن التعريفات التي يقدمها الظاهراتيون للمنهج الذي يسلكونه تنبعث أساساً من مبدأ (استراتيجية) الباحث في كيفية صياغة المنهج الذي يناسب الظاهرة، وليس من معانيه الفلسفية التي يقوم عليها. لهذا فكثيراً ما نجد في هذه التعريفات وصفاً لخطوات البحث لا مضامينه ومآلاتها العملية وقيمها الاجتماعية. وهذا يمكن ملاحظته مثلاً في التعريف الذي قدمه (W. Brede Kristensen)، (١٨٦٧-١٩٥٣) حين نظر إلى الظاهراتية على أنها المنهج الذي يسعى إلى فهم الظاهرة الدينية بتصنيفها إلى مجموعات... فلا بد من جمع الظواهر حسب عناصرها الذاتية والنموزجية

(1) Britannica Encyclopedia, CD 2000.

(2) Van Der Leeuw, Ibid. p. 419.

(3) Seth D. Kunin, Religion: the modern theories.)London: Edinburgh University Press 2003), p. 123.

كثير من الأحيان نجد أن هذا التأكيد قد تحول إلى نوع من النفي التعسفي للعلاقات المعرفية القائمة بين مناهج البحث التي يستعملها كل واحد منهم.

إنَّ مشروع التجاوز الذي قدمه الفينومولوجيون يقوم أساساً على استبدال مناهج التاريخية التفسيرية والتحليلية بمنهج يقوم على الوصف والمقارنات والتصنيفات للديانات. واعتماداً على إملاءات (الظاهرة) حين تبدي نفسها للباحث، يرى الظاهراتيون أنه بمقدور المنهج الذي يتبعونه أن يحدّ -ولو بطريقة غير مباشرة- من تدخل الذات للباحث في الموضوع. فالمنهج الظاهراتي كما يصفه (Van Der Leeuw)، يبحث في الظاهرة (phenomenon) التي تعكس ما هو ظاهر (what appears) للذي يريد أن يتعرف إليها. وهذه البنية في نظره تبني عليها ثلاثة مآلات (implications) وهي: «أولاً: الشيء الموجود. ثانياً: هذا الشيء يظهر. ثالثاً: يظهر لأنه يمثل الظاهرة»⁽³⁾. فصيغة التجاوز تعني عند الظاهراتيين مسيطرة المنطق العلمي الذي يقر أنه كلما كانت هذه النتائج بعيدة عن إملاءات الذاتية كانت أقرب إلى الحقيقة والموضوعية العلمية. وفي هذا الاتجاه كان (Van Der

في عرف المنهج الظاهراتي، تصبح الظاهرة الدينية قابلة للدراسة العلمية فقط عند ما نعبر عنها من جانبها الإنساني الذي يتخذ ألوّاً اجتماعية نسبية متغيرة، تنعدم فيه القيم المطلقة التي تحملها الرسائل السماوية، مثل حقائق الحياة الأخروية. «فالدين ليس إلا استجابة الإنسان للوحي، وإن تأكيده على ما هو وحي هو الظاهرة التي من خلالها يمكن بطريقة غير مباشرة فهم خصائص الدين نفسه»، (per via negationis)⁽¹⁾.

من خلال هذا التصور للدين تحاول المدرسة الظاهراتية بشكل عام أن تتجاوز بعض العقبات المعرفية التي تراكمت في كل من (فلسفة الدين)، و(تاريخ الدين)؛ ولهذا نلاحظ أن الظاهراتيين دائماً ما يؤكدون على الفروق الموجودة بين هذه العلوم المتقاربة سواء كان الأمر يتعلق بالمنهج أو أهداف البحث في دراسة الظاهرة. هذا التأكيد نجده مثلاً عند (Van Der Leeuw) الذي يصرح بأنَّ «الظاهراتية لا تعرف شيئاً من أي نوع من التطور التاريخي للدين»⁽²⁾. رغم توفر وحدة الموضوع بين الفروع المعرفية الثلاثة -الظاهراتية، تاريخ الدين، فلسفة الدين- فإنّه في

(1) Van Der Leeuw, Religion in essence and manifestation, p. 419.

(2) Van Der Leeuw, Ibid, p. 424.

(3) Van Der Leeuw, Ibid, p. 412.

معرفيًا للمعرفة العلمية؛ لأنها تخلع نوعًا من الفواصل بين الذات والموضوع يصعب على الباحث أن يتخلص منها. فالتقسيم الثنائي كان هو جوهر الفكر الفلسفي الحديث، خاصة في مؤلفات أبي الفلسفة الحديثة (René Descartes)، (١٥٩٦-١٦٥٠).

إذن حقيقة الظاهرة الكاملة يقدمها فعل ظهورها (its appearance). وبهذا المعنى تتشكل الظاهرة العلمية من ثلاثة مستويات متفاوتة في الظهور (phenomenality)، وهي: أولاً: الاختفاء النسبي (relative concealment). وثانيًا: التجلي المتدرج (its gradually becoming revealed). وثالثًا: الشفافية النسبية (relative transparency).

لقد طورت المدرسة تحديدات خاصة بها لمجموعة من مفاهيم تعتبرها أدوات منهجية علمية متناسقة تمكن الباحث من إحداث هذه القفزة إذا ما أخذت بعين الاعتبار، والتي تتمثل في:

أولاً: التعليق (bracketing):

يعتبر هذا المبدأ من الركائز الأساسية التي يقوم عليها المنهج الظاهراتي، ويعبر عنه بـ (the epoché)، وهي كلمة يونانية

يدعو الباحث إلى إيجاد نوع من العلاقة التركيبية (synthetic) بين الذات والموضوع، باعتبار أن الظاهرة ليست إنتاج الذات العارفة وتبقى أقل بيانًا وتعبيرًا إذا استمدت قيمتها العلمية عبر ذات الباحث. إذن حقيقة الظاهرة الكاملة يقدمها فعل ظهورها (its appearance). وبهذا المعنى تتشكل الظاهرة العلمية من ثلاثة مستويات متفاوتة في الظهور (phenomenality)، وهي: أولاً: الاختفاء النسبي (relative concealment). وثانيًا: التجلي المتدرج (its gradually becoming revealed). وثالثًا: الشفافية النسبية (relative transparency). هذه المستويات كما يرى (Van Der Leeuw) تتناسب مع ثلاثة مستويات أخرى في الحياة العادية وهي: التجربة، والفهم، والمشاهدة (testimony)⁽¹⁾.

بناءً على هذا الاعتبار، لا تصبح الظاهرة موضوعًا خالصًا (pure object)، أو موضوعًا بنفسها، بل هي حوادث وقائعية (actual reality)، كما أنها ليست ذاتًا (subject) خالصة، فالمعرفة بصيغتها الظاهراتية هي التي تعبر عن علاقة الذات بالموضوع والموضوع بالذات. نلمس في هذا الطرح مساعي المدرسة الظاهراتية إلى تجاوز منطق الثنائيات التي يعتبرونها معرقلًا

(1) Van Der Leeuw, Ibid, p. 413.

المقارنة (Comparison):

يقصد بها المقارنات المنظمة التي تسمح للباحث الظاهراتي أن يتعمق في فهم الظاهرة الدينية والتعرف إلى معانيها التي تظهر على مستوى البنية التي تحملها (essential structure)؛ ولهذا أصبح مفهوم (المقارنة) متصلًا أشد الاتصال بالدراسات المتعلقة بديانات العالم. فقيمة هذه العملية عند الظاهراتيين تزداد كلما كان اتساع مجال المقارنة قادرًا على حصر أكبر عدد ممكن من الظواهر في فئة موضوعية واحدة، مثل إدخال اليهودية والمسيحية والإسلام تحت فئة واحدة هي (الديانات التوحيدية)، أو (الإبراهيمية)، أو (ديانات الوحي). وتحت هذه الفئة، تتشكل شبكة من التصورات المشتركة تجمع بين هذه الديانات الثلاث.

المقاربة العاطفية

(Sympathy/ einfühlung):

ينظر الكثير من الظاهراتيين أمثال (Brede Kristensen)، (١٨٦٧-١٩٥٣) إلى هذا المبدأ على أنه طريق إلى معرفة المعاني الداخلية (inner meaning)، والقيم الدينية التي تحملها النصوص. وتكمن وظيفة هذا المبدأ في أنه يلزم الباحث بأن يتخذ موقفًا (متعاطفًا) يجعله ينظر إلى رأي أتباع الدين على أنه تفسير جاد للظاهرة التي

تعني (تعليق الحكم)، وفي بداية القرن العشرين، استعمله لأول مرة (Husserl Edmund)، (١٨٥٩-١٩٣٨)، ويقصد به إقصاء كل الأفكار والمفاهيم الذاتية التي يمكن أن تؤثر في القيمة العلمية الموضوعية للظاهرة عند دراستها، كما يعبر كذلك عن عزل المعتقدات المسبقة للباحث حول موضوع الدراسة. وتحاول هذه المدرسة -بأقصى طاقتها- أن تفرض هذا المبدأ حتى على الأشخاص الذين تريد دراسة مفهوم التدين عندهم؛ لأن هذا يساعد -حسب هذه المدرسة- في بناء صرامة علمية مبنية على نوع من الحالات الحيادية (neutrality) تجاه الموضوع المدروس.

ثانياً: الوصف (Description):

بناءً على اعتبار الظاهرة الدينية ذات تجليات اجتماعية وثقافية ولغوية واقعية، ترى المدرسة الظاهراتية أن منهج الوصف هو الأمثل للتعريف بها تعريفًا علميًا بعيدًا عما تذهب إليه العلوم الأخرى من إملاءات تسيطر عليها مقولات قبلية، عقلية كانت أم ميتافيزيقية. فالوصف يبعد التقييم المعيارى الذي يحول الظاهرة الدينية من المجال العلمي إلى المجال القيمي المعيارى اللاهوتي.

لمشاهدة الأشياء التي تظهر وهو في حالة التعليق الفكري (intellectual suspense). يسعى الباحث بعد ذلك إلى بيان ما قد شهد في إطار منظم.

يجب على الباحث أن يواجه الواقع الذي تغمره الفوضى (chaotic reality)، والذي يبدو في حالته الرمزية ولم يؤول بعد⁽³⁾.

نقائض الرؤية الغربية للمنهج الظاهراتي:

من خلال هذا العرض المختصر للمنهج الظاهراتي لاحظنا وجود اتجاهات ثانوية عديدة داخل المنهج العام، وكل واحد منها يعبر عن وجهة نظر باحث معين يصعب التفريق بينها في العديد من الأحيان. هذه الاتجاهات تتميز عن بعضها البعض في الخطوات المنهجية التي تتخذها والتصورات الكلية التي تتبناها حول مفهوم الظاهرة الدينية. فمثلاً، كثيراً ما يظهر التباين في فهم القضايا التالية: الوصف الخارجي والمعنى الداخلي، اعتبار الدين في علاقة الإنسان بالرب أو علاقة الناس في فهم المقدس، البنية والتجليات، المعنى والوصف، اعتبارات الخصوصيات أو اختزالها تحت إطار (العام)، و(المشترك). قد يكون هذا التنوع مؤشراً إيجابياً داخل المدرسة الظاهراتية، لكن

يدرسها⁽¹⁾. هذا التوجه يدعمه كثيراً موقف (Van Der Leeuw)، الذي يرى أن الدين لا يمكن فهمه إلا من خلال مبدأ الذاتية (subjectivity)؛ لأنه يتعذر على الباحث أن يدرسها دراسة موضوعية بحتة؛ ولهذا يقترح عملية (إعادة التجريب الذاتي)، (re-experiencing) للظاهرة الدينية، لكي تصبح بالنسبة إلى الباحث كتجربة ذاتية تخصه⁽²⁾.

تلخيصاً للخطوات المنهجية التي يقوم عليها المنهج الظاهراتي، يأمر (Van Der Leeuw) الباحث أن يقوم بما يلي:

يجب على الباحث أن يعطي الأسماء التي بدورها تجمع شتات الظواهر التي يراها في الديانات المختلفة مثلاً: الصلاة، التضحية، الحج، الخلاص، العهد... وغيرها من الظواهر.

يجب على الباحث أن يتوسط (interpolate)، ويحاول فهم الأشياء التي تظهر (the appearances) داخل مجالها الحيوي، مع سعيه إلى إدخالها في تجربته الشخصية (experience them) بطريقة نسقية (systematic).

يجب عليه كذلك أن ينسحب إلى جانب (withdraw to one side)، ثم يترقب

(3) Gerardus Van Der Leeuw, Religion in essence and manifestation, p. 424.

(1) Seth D. Kunin, Religion: the modern theories, p. 119.

(2) Seth D. Kunin, Ibid, p. 122.

أن تجعل الباحث يفهم التجارب الدينية للديانات المختلفة. بمعنى آخر، يصعب علميًا أن نعمم فهمًا ما للتجربة الدينية على الديانات المختلفة؛ لأنَّ من خصائصها (التفرد) (uniqueness). والنقد نفسه يوجه كذلك إلى الاتجاه الذي يعتمد على مبدأ البنية (structure) في فهم الظاهرة الدينية أمثال (Mircea Eliade)، (١٩٠٧-١٩٨٦) الذي عبر عنه بمفهوم (hierophany)، بمعنى: «البنية التي تجلي المقدس»؛ لأنَّ هذا المنهج لا يصل إلى فهم المعاني الذاتية التي تشكل جزءًا أساسيًا في فهم الإنسان للدين الذي يتعبد به، فالبنية التي يشكلونها حول الدين ما هي إلا نوع من إعادة صياغة المعاني الأصلية في قوالب قد تكون غريبة عن النصوص أو الممارسات الأصلية الكامنة في الدين المدروس، وهذا نوع من (إحالة النصوص)، والتأويل للتجارب الدينية (de-contextualization & interpretation). يهمننا هنا أن نذكر بعض الأمثلة التي تبين مدى سطحية هذا المنهج إذا اعتبرنا الخصوصيات التي يحملها الدين الواحد. في فصل (عبادة رب الأرض)، (worship of Earth God)، يذهب (Kristensen)، إلى تحليل أكثر من ثماني ديانات في حجم لا يتعدى اثنتي عشرة صفحة⁽²⁾.

هذا لا ينفي وجود بعض الإرباكات التي تعمق مداها الاختلافات التي يصعب التوفيق بينها في فهم الدين. هذه المشكلة ناتجة عن الاختزالات التي تفرضها المدرسة على الباحث، وبالتالي فمفهوم الظاهراتيين للظاهرة الدينية يبقى ناقصًا مهما ادعوا عكس ذلك؛ لسبب بسيط، وهو أن العناصر التي تسقط من الديانات من أجل تقريب بعضها ببعض هي التي تعطي الدين وجوده الفريد والمتميز.

رغم أن المنهج مبني حسب أدبيات هذه المدرسة على إعطاء الأولوية للظاهرة لتحدث عن نفسها؛ فإنه منهجيًا يتعذر ذلك بسبب الاختزالات التي تمارسها الظاهراتية تجاه مبدأ الخصوصية في الديانات لتحقيق المقاربات التي تمثل خطوة أساسية في الوصف، ممَّا يعطل دور (المتدين).

سعيًا نحو تجاوز مأزق فهم الجانب الداخلي (the inside) من الظاهرة الدينية، اقترح (W. Brede Kristensen)، (١٨٦٩-١٩٥٣) ضرورة امتلاك الباحث مستوى معينًا من التجربة الدينية التي تسمح له بفهم المعاني الداخلية للظاهرة⁽¹⁾. لكن خلف هذا الاقتراح يبقى السؤال مطروحًا حول نوع التجربة الدينية التي تستطيع

(2) Seth D. Kunin, Ibid., pp.120-121.

(1) Seth D. Kunin, Ibid. P.121.

عندما نحاول أن نقوم هذا العمل بتطبيق المقياس الكمي للمعلومات (quantitative standards)، يتبين لنا بوضوح مدى سطحية النتائج التي يتوصل إليها في المقارنات والمقاربات التي تعجز في بيان الحثيات الماهوية التي تشكل الدين وكل ما يحمله من المعاني والخصوصيات التي كانت سبباً في وجوده. هذا الخطأ يتكرر في تعامل الظاهراتيين مع الطقوس والمناسك الدينية، فهم مثلاً يرون أن مبدأ التضحية (sacrifice) ظاهرة عامة وإن اختلفت أشكالها فمعانيها لا تتغير من ديانة لأخرى. هنا يتضح لنا أمط السلب والاختزال المخل للمفاهيم الدينية والمعاني التي لا يمكن فهمها إلا بالرجوع إلى بيئتها الأصلية. لكن الظاهراتي يجد دائماً مساحات مثالية (virtual spaces) يدعي أنها تجمع العناصر المتماثلة ظاهرياً في مختلف الديانات، والتي يمكن أن يتم دراستها كوحدة واحدة.

وهناك جانب أساسي في الدين تجاهلته المدرسة الظاهراتية، ألا وهو بيان دوره في حياة الذين يعتنقونه، أفراداً كانوا أم جماعات، وما ينتج عن ذلك الدور من المؤسسات والتنظيمات المختلفة التي تسعى في أغلب الأحوال إلى تنزيل التعاليم الدينية إلى الواقع للاستفادة منها عملياً. لقد أشار إلى هذه النقطة (Wilfred Cantwell)

(Smith)، حين أكد على ضرورة تصحيح النظرة التاريخية المتطرفة المسيطرة على ذهنية المستشرقين في قراءتهم للقرآن التي تفسر كل محتواه بالرجوع إلى المعطيات التاريخية النسبية. بمعنى آخر، إن فهم التاريخ قد يساعدنا كثيراً في فهم الدين، ولكن يجب كذلك أن ننظر إلى الشطر الثاني من القضية، وهي الكيفيات التي يكون فيها الدين هو العامل الأساسي الذي يصنع ذلك التاريخ، يقول: «فهم القرآن هو محاولة كيف يشكل الإحياءات في الشعر، وبيان المحرمات، وهداية (ecstasies) العقول وإشباعها، وتنظيم العلاقات الأسرية وتسوية حالات الغش والحيل (chicaneries)، وتغذية دوافع الرحمة لمئات الملايين من الناس في متطلبات واسعة الاختلاف عبر قرون تختلف جذرياً عن بعضها البعض (radically divergent centuries)»⁽¹⁾. لا شك أن هناك أسباباً جعلت الظاهراتية تصمت بصفة عامة عن هذه الجوانب العملية في الدين. أهم هذه الأسباب في اعتقادنا هو اعتماد منهج المقاربات وكسر كل الحواجز التي تحمي خصوصية كل دين، وهي العملية التي لا يمكن تفسيرها إلا ضمن الحركة العالمية لإضعاف الدين وتقليص دوره، دعماً لاتجاهات المادية لا التي لا

(1) Wilfred Cantwell Smith, *The study of religion and the study of the Bible*, in: *Rethinking Scripture: Essays from a comparative perspective*, Miriam Levering, (Editor), (USA: State University of New York Press 1989), p. 21.

البديل الإسلامي في صياغة المنهج الظاهراتي:

لا شك أن الفلسفة العامة الظاهرة التي يقوم عليها المنهج الظاهراتي لها أهمية بالغة في دراسة الدين وتقليل التأثيرات الخارجية والذاتية التي تهدف إلى صناعة التصورات المسبقة التي تسعى إلى أغراض غير التي ترتبط بالأصحاب الحقيقيين للدين المدروس. هذا المعطى جعل راجي الفاروقي يختار هذا المنهج في دراسة الدين وتحليل مسائله في ضوء التحولات العمرانية المعاصرة. استطاع الفاروقي -رحمة الله عليه- أن ينجز أعمالاً بالغة الأهمية في مجال الديانات المقارنة وتاريخ الحضارات. تتمثل هذه الأعمال في مقال: (Historical Atlas of the Religions of the World)، (١٩٨٦)، (Christian ethics: a historical and systematic analysis of its dominant ideas)، الذي كتبه عندما كان مرتبطاً بجامعة ماكجيل الكندية (١٩٦٧)، و(cultural Atlas of Islam)، (١٩٨٤)، و(great Asian religions: an anthology)، (١٩٦٩)، الذي ألفه مع مجموعة الباحثين في الديانات المقارنة، بالإضافة إلى مقالات عديدة مثل: (Islam and other religions)، الذي ظهر في أواخر السبعينيات، وقد جمعها عطاء الله الصديقي في كتاب تحت عنوان (Islam and other faiths)، (١٩٩٨).

تؤمن بالدين أصلاً كالعلمانية، أي اللادينية. بحيث إذا نظرنا إلى هذه النقطة من الوجهة الإسلامية، يحق لنا أن نطرح السؤال التالي: لماذا وجد في التاريخ الإنساني حضارة تنسب إلى الإسلام (حضارة إسلامية) وعدم وجود حضارات أخرى تحمل اسم دين القوم الذين يشيدونها كما هو الحال في الديانات السماوية؛ اليهودية والمسيحية، والوضعية الشرقية كالبودية والكنفوشيوسية والماوية...

لا شك أن ثمة نوعاً من الارتباط والتأثير المتبادل، لكن معطياته لا ترتقي إلى مركز العامل التأسيسي الحاسم، كما هو الحال في الحضارة الإسلامية. لكن هذا التأثير الثانوي قد يتقوى عندما تتحول حضارة إلى مشروع أيديولوجي يهدف إلى السيطرة على النماذج الأخرى في التفكير والسلوك والتدين والعلم والفن والاقتصاد وغير ذلك من المجالات. أما عندما يتعلق الأمر بالإسلام، فهذا يختلف تماماً بحيث يبقى الإسلام هو الدافع وهو المنهج، والصبغة، والغاية التي تتجلى في كل قطعة فنية أنتجتها الحضارة الإسلامية في كل الأحوال والظروف. إذن، فالفروق الموجودة بين الديانات قد تزداد كلما استحضرنّا هذا النوع من الإسهامات التي قد ترفع مكانة ديانة ما وتخضع أخرى بناء على معايير موضوعية يمكن ملاحظتها ودراستها في إطار ما تسميه الظاهراتية (بالظاهرة)، لكن هذا النوع من التفاضل بين الديانات يبقى قصة أسطورية في دستور المدرسة الظاهراتية.

أفكار وأفعال وتجليات (manifestations) علمية وفنية وثقافية باستعمال أدوات منهجية مختلفة، منها ما يتعلق بالباحث ومنها ما يتعلق بالظاهرة. لإحداث هذا الإصلاح المنهجي في دراسة ديانات العالم، يرى الفاروقي أنه أصبح من الضروري الأخذ بخطوة المنهج الظاهراتي التي يؤكد فيها على مبدأ «ترك الباحث للظاهرة أن تتكلم عن نفسها عوض إدخالها في قوالب فكرية قبلية (predetermined ideational framework)»، استعمل الفاروقي مقولة رومل القائلة: «ترك (eidetic vision)، (النظرة الماهوية) لتنظم المعطيات لتكون قابلة للفهم»⁽²⁾ للتأكيد على هذه الفكرة.

الشيء الآخر الذي ركز عليه هو مبدأ التعليق، أو (epoché)، أو (bracketing)، أو (suspension)، الذي يقوم على التجرد (detachment) من الأفكار والميول الشخصية التي قد تؤثر سلباً في القيمة العلمية لنتائج البحث، وأن هذا الاحتياط يجب أن يكون أشد حين يتعلق الأمر بدراسة (دين الآخر) في محيط ثقافي وديني مختلف ومتميز عن الذي ينتمي إليه الباحث؛ وهذا لأن مجال الدين تحيط به ميول وخلفيات ذهنية واعتقادية ذاتية قوية يصعب على الباحث إخفاؤها وتجاوزها إن لم تكن هناك إرادة

تتمثل إسهامات الفاروقي المنهجية في اقتراحه للمنهج الظاهراتي بمفهوم (خاص) يتماشى مع المبادئ المنهجية العلمية التي نشأت وتطورت واستمرت في التراث وتاريخ الفكر العلمي الإسلامي. شجع الفاروقي على اتخاذ هذه الوجهة النقائص (shortcomings)، والعجز الذي لاحظته في المناهج التي تتبناها المدارس المختلفة في دراسات الديانات والحضارات العالمية بصفة أشمل. وتتمثل الاتجاهات التي ذكرها بالنقد في: أولاً: منهج (التصنيفات الإقليمية أو الجغرافية)، (Territorial arrangement) الذي يقوم أساساً بتصنيف وتحليل معطيات (materials) الموضوع حسب الأقاليم المحددة مع استدعاء الجانب التاريخي لتلك المنطقة واستعماله في فهم مجموعة من المعطيات التي تحددها مرحلة تاريخية محددة. أما المنهج الثاني فيتمثل في السرد التاريخي للأحداث حسب الترتيب الزمني الذي ظهرت فيه (chronological arrangement)، وهو المنهج الذي اختاره المؤرخون في الإسلام⁽¹⁾.

يرى الفاروقي أن دراسة الديانات ليست بالمهمة السهلة، بل عملية معقدة وحساسة في الوقت نفسه، فهي بحاجة إلى الغوص في أعماق كل ما يمثلها من

(1) Ismail Raji al Faruqi, *The cultural Atlas of Islam*, (New York: Macmillan Publishing Company, 1986), p. 12.

(2) Ibid, p.12.

لم يكتفِ الفاروقي بتنبيهه إلى استعمال آليات (المنهج الظاهراتي)، بل بيّن أنه قد عُرف بصفة عامة عند علماء الإسلام قبل الغرب، خاصة في أعمال البيروني أبي الريحان محمد بن أحمد (٩٧٣-١٠٤٨م) الذي اهتم بصفة خاصة بدراسة الثقافات غير الإسلامية، واستطاع أن يدون تقنيات هذا المنهج في كتبه، مثل كتاب «تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة»، الذي ألفه سنة (٩٩٩م).

هذا الاستنتاج يمكن تفسيره بحصر الفاروقي لقيمة المنهج الظاهراتي في مقولة: «اترك الظاهرة تتكلم عن نفسها». بمعنى أنه لم يتبنّ المسلمات الفلسفية التي يعتمد عليها المنهج باعتباره (نسقاً)، والتي تسلب الدين مكانته المتعالية في الحياة الاجتماعية. كما أنّه كان يؤكد على أصالة مقولة الحياد العلمي في التراث الإسلامي العلمي خاصة في أعمال البيروني الذي كان يشترط ضرورة اقتناع «صاحب الدين» المدروس ورضاه بنتائج البحث ومضمونه كمعيار موضوعي وعلمي للتقييم^(١).

علمية تتبنى مبدأ التعليق. لم يكتفِ الفاروقي بتنبيهه إلى استعمال آليات (المنهج الظاهراتي)، بل بيّن أنه قد عُرف بصفة عامة عند علماء الإسلام قبل الغرب، خاصة في أعمال البيروني أبي الريحان محمد بن أحمد (٩٧٣-١٠٤٨م) الذي اهتم بصفة خاصة بدراسة الثقافات غير الإسلامية، واستطاع أن يدون تقنيات هذا المنهج في كتبه، مثل كتاب «تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة»، الذي ألفه سنة (٩٩٩م).

لفهم السياق المعرفي الذي نادى فيه الفاروقي إلى توظيف تقنيات المنهج الظاهراتي، يجب التأكيد منذ البداية على أن مسلك الفاروقي في فهم مسلمات هذا المنهج وتطبيقاته وتحديداتها يحمل مميزات جعلته يتعدى عن التقليد أو المحاكاة للأنساق الظاهراتية المتداولة في الغرب، واستطاع بذلك أن يتجنب الانحرافات المنهجية التي وقعوا فيها والتي تتسبب في سلب الدين قدسيته وخاصيته المتعالية التي تربطه بالسماء، واختزاله إلى ظاهرة اجتماعية تولدها ظروف متجانسة. كان الفاروقي يسعى إلى تحقيق نجاح في هذا الجانب يعادل ما حققه البيروني في دراسته للديانات الهندية، والتي استغرق فيها -حسب ما أشارت إليه بعض الدراسات- ثلاثين عاماً تقريباً.

(1) Kamar Oniah Kamaruzaman, Towards forming an Islamic methodology of religionswissenschaft: the case of al BÊrÊnÊ, Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilization, (ISTAC), (Vol. 3 Number 2 1998), pp. 33-39.

- انتفاء التعارض بين الديانات السماوية باعتبار وحدة مصدرها.
- ضرورة وجود النسبة بين الدين والواقع الإنساني، والقدرة على معالجة مشاكل الإنسان الواقعية⁽¹⁾.

إضافة إلى هذا، نجده كذلك يستعمل عبارة «الدين الصحيح» الذي يقابله منطقيًا «الدين الخاطئ»، وبناءً على هذا، وضع الفاروقي مجموعة من المعايير التي من خلالها يمكن تقييم ديانات العالم ونقدها.

لم يكتفِ الفاروقي بمجرد عرض المنهج ومجموعة المعايير التي تشكل ما يسميه بـ (meta-religion side)، بل طبقه في دراساته المتعددة. ففي فصل تحت عنوان «الدين والديانات» مثلاً يقول بصريح العبارة إن «الديانات بالمنظور الإسلامي ليست صحيحة في كل ما تذهب إليه»⁽²⁾. وكذلك في كتابه (al Tawhid: its implications for thought and life)، (١٩٨٢)، نجده

قناعة الفاروقي بفشل الدراسات الغربية باعتمادها الكبير على هذه المناهج للوصول إلى فهم ماهية الأشياء (essence)، والعوامل التي تحول خاصية الكثرة والتعدد (diversity) إلى وحدة ثقافية وحضارية عضوية، جعلته قناعته هذه يبحث عن بديل غير مرتبط بتقاليد الفكر الغربي المعروف بالاعلمية في دراسته للتراث الإسلامي. وهذه الرغبة القوية يمكن استنتاجها في معظم مؤلفاته حول الديانات. ففي (the cultural Atlas of Islam)، نجده يستعمل مفاهيم كثيرًا ما كانت تشكل تحديًا صعبًا للظاهرتين، وتتمثل هذه المفاهيم في: (Essence)، (World-view)، (al Tawhid)، (Theory of knowledge). كل هذه المفاهيم يعتبرها مهمة في فهم الدين، وبهذا المعنى يصبح جليًا أن التوجه الفاروقي في دراسة الديانات لم يتقيد بالمفهوم الغربي للمنهج الظاهراتي.

إضافة إلى هذا، نجده كذلك يستعمل عبارة «الدين الصحيح» الذي يقابله منطقيًا «الدين الخاطئ»، وبناءً على هذا، وضع الفاروقي مجموعة من المعايير التي من خلالها يمكن تقييم ديانات العالم ونقدها، وتتمثل هذه المعايير في ما يلي:

- ضرورة وجود تناغم داخلي في الديانة الواحدة.
- ضرورة حصول توافق بين الدين والمعرفة الإنسانية المتراكمة.

(1) Ismail Raji al Faruqi, Christian ethics: a historical and systematic analysis of its dominant, (Canada: McGill University Press 1967), Pp.11-16.

(2) Wing-tsit Chan, Isma'il al Faruqi, Joseph M. Kitagawa, P.T. Raju, The great Asian religions: an anthology, (USA: Macmillan Publishin CO., Inc 1969), p. 323.

- تتكون الظاهرة الدينية من جانبين: الماهية والمظهر (essence & appearance)، فالمنهج العلمي هو الذي يجمع بينهما في البحث الواحد دون اختزال أحدهما على حساب الآخر.

بهذا العرض نصل إلى النتيجة، وهي أن الفاروقي لم يقصد بدعوته إلى إصلاح المنهج في دراسة الديانات إلّا الأخذ بمبادئ كانت معروفة في التراث العلمي الإسلامي، والتي كثيراً ما يعبر عنها بلغة أخلاقية دينية، مثل استعمال مفهوم (الصدق)، و(الحق)، و(العدل) عوض (الصحة). وأنّ هذا الوصف الحيادي عنده ليس هو (الهدف الأساسي) من دراسة الدين.

إن المرحلة الحاسمة في هذا المجال عند الفاروقي تتمثل في امتحانه مصداقية الدين أو التحقق من شرعيته السماوية. وفي هذه المرحلة لا يتردد الفاروقي باعتبار أن ليس كل ما تذهب إليه الديانات صحيحاً؛ ولهذا فقد انتقد المسيحية واليهودية، وهما أقرب الديانات إلى الإسلام. إن خطوة امتحان مصداقية الدين وارتباطه بالسما تنتمي إلى مجال المحظورات في النسق الظاهراتي الذي يعتبر كل الديانات صحيحة في إطار محيطها الديني والثقافي والحضاري. ولهذا يمكن أن نستنتج وجود اختلاف جوهري يبعد طبيعة المنهج الظاهراتي عند الفاروقي في

ييدي نقداً واضحاً للديانة اليهودية والمسيحية بناء على معايير قرآنية قائمة على مفاهيم التوحيد والنبوة والرسالة، وحتى إن عناوين بعض الفصول كانت تحمل عبارات مثل (Islam's criticism of Judaism)، (The offence of Christianity)⁽¹⁾.

ولما كان توجه الفاروقي في فهم الدين متصلاً أكثر بالتراث الإسلامي، فالخطوات العلمية التي نسبها إلى المنهج المذكور لا تعدو أن تكون سوى قواعد عامة تؤكد على مبدأ حياد الباحث تجاه الموضوع وتقليل التأويلات التي تخل بماهية الدين ومقاصده في حالة قيامه بالمقارنات السطحية أو اعتماد التعميمات القصيرة غير المبرهنة؛ ولهذا فهو يرى أن هذا الخطوات تتمثل أساساً فيما يلي:

- اعتماد مبدأ التعليق والفصل لكل ما هو شخصي ذاتي لا يساعد على فهم الظاهرة فهماً علمياً.

- تتبع الظواهر وملاحظتها العينية وإعطاؤها فرصة التعبير عن ذاتها. بمعنى أن ندرس (الظاهرة الدينية) بلغتها ومفاهيمها الخاصة بها والتراكيب والأشكال التي تنظمها.

(1) Ismail Raji al Faruqi, al Tawhid: its implications for thought and life. (USA: IIIT 1992), p. 21, and "Historical Atlas of the religions of the world", (USA: Macmillan Publishing Co., Inc 1974), Pp. 246-247.

وأقصد بذلك قاعدة (الفطرة الإنسانية)، و(المعرفة الفطرية)، (الحنيفية)^(٢). لقد انتقدوها واعتبروها عنصراً ذاتياً لا يدخل في دائرة البداهة والوضوح الذاتي^(٣)، بل هي عندهم مجرد أفكار ومعتقدات قلبية (presuppositions of dogma) لا ترتقي إلى مستوى الموضوعية.

إنَّ مشكلة هؤلاء مع طرح الفاروقي هو اكتشافهم للتناغم الموجود بين فكره وتعاليم الدين الإسلامي في التفكير وبناء المعرفة العلمية ودراسة الدين. لقد لاحظوا -على سبيل المثال- التناغم أو التشابه الموجود بين المبادئ النظرية الخمسة التي اقترحها لامتحان مصداقية دين ما (meta religion principles) ومنظور التوحيد. وهذه العلاقة تكفي -حسب منظورهم اللاديني (secular)- لرفض كل ما ينبنى عليه من النقد للفكر الديني المسيحي. هذه العينات من الاحتمال الفكري تظهر جلياً سقوط هؤلاء في التحيز والسلطوية في تحديد ماهية العلم والموضوعية.

فهم الدين عن التراث الفلسفي الغربي في صياغة المنهج ذاته، وبالتالي يتعذر علمياً حمل الفاروقي خصائص المنهج الظاهراتي في التفسير والتعبير والفهم والتفكيك والتحليل والتأويل، التي طورها أتباعها في مراحل مختلفة وفي اتجاهات متباينة.

مسألة الموضوعية في (ظاهرة الفاروقي):

لم تسلم تطبيقات ظاهرة الفاروقي من النقد من قبل المفكرين الغربيين خاصة فيما ذهب إليه في كتابه (الأخلاق المسيحية). وقد اعتبر بعضهم أمثال: (Hendrik Kraemer) كتابه «ظاهرة في أدبيات المسلمين التبريرية» (a phenonem in modern Muslim apologetic literature)^(١). إن خطاب الفاروقي العقلاني أوقع الباحثين الغربيين المدافعين عن الفكر الديني المسيحي الموروث تاريخياً في حرج جعلهم يختلقون لغة نقدية لا لون لها، كما هو واضح في وصفهم لطرحه بـ (التبريرية المعقولة)، (التبريرية الإنسانية)، (rational/human apologetic). لقد فشل خصوم الفاروقي في استيعاب المفاهيم الإسلامية التي اعتمد عليها، وحتى التي تحمل مجاًلاً واسعاً من التقاطع والمشاركة مع دوائر الفكر الغربي،

(٢) لمعرفة معنى «الحنيفية» أكثر عند الفاروقي، انظر:

Isma'il Ragi al-Faruqi, David E. Sopher, (editors), *Historical Atlas of the religions of the world*, (Macmillan Publishing Co., Inc.), pp. 237-238.

(3) Eric R. Dye, *The apologetic methods of Isma'il R. al-Faruqi and Cornelius Van Til*, (MA dis., School of Oriental and Africa Studies, University of London, 2000), P.17

(1) Al-Faruqi, *Christian ethics*, p. vii.

على الباحثين في هذا المجال بحكم الكم الهائل من المؤلفات والسياسات المتبعة في اعتبار البحوث وترويج نتائجها. هذا المنهج (الظاهري المعدل) الذي أخضعه للمنظور التوحيدي جعله يهدم التصورات الأيديولوجية التي لفوها حول طبيعة المنهج والمحددات التعسفية والسلطوية التي فرضوها وفقاً لما تقتضيه مصالحهم ومصالح المنظومات الفكرية والسياسية والثقافية التي ينتمون إليها.

ولو رجع الباحث إلى صورة هذا المركب لوجده يقوم على قطبين لا ثالث لهما؛ وهما: الذات العارفة والموضوع قيد الدراسة، وتتحكم في العلاقة بينها قدرات الإنسان العقلية مدعمة بالحواس. فحسب هذا النظام الثنائي تكون معرفة ما علمية إذا كانت نتاج هذه الحركة حصراً.

لقد مكّن المنظور التوحيدي الأستاذ الفاروقي من التخلص من جاذبية (المدارس الغربية) في دراسة الدين الملوثة بالأيديولوجيات الاستعمارية والتفكير المادي الذي يعاني من التحيز والتجزئية. إن أول مادة علمية قدمها المنظور التوحيدي في هذا المجال، هي تحديد مفهوم (الدين) الذي ساعد الفاروقي على وضع خطواته الجديدة في

لا شك أن الموضوعية التي يعتقدونها والتي باتوا يدعون إلى اعتمادها تناسب تماماً التركيبة الإستيمولوجية التي شكلت نظمهم في التفكير والنقد وتحديد العلم وتوظيفه عملياً. ولو رجع الباحث إلى صورة هذا المركب لوجده يقوم على قطبين لا ثالث لهما؛ وهما: الذات العارفة والموضوع قيد الدراسة، وتتحكم في العلاقة بينها قدرات الإنسان العقلية مدعمة بالحواس. فحسب هذا النظام الثنائي تكون معرفة ما علمية إذا كانت نتاج هذه الحركة حصراً. ولذلك تجدهم ينفون صفة العلمية أو العقلانية لكل أسلوب تفكيري يستند إلى نص أو مفهوم ديني. فالعجيب عند هؤلاء أنهم يوظفون أساليب التفكير اللاديني ليدافعوا على ضلالاتهم الدينية. فدعوة الفاروقي واستعماله للمنهج الظاهري في الإطار التوحيدي استطاعت أن تضع المفكرين أهل الكتاب وجهًا لوجه مع التفكير الطبيعي الذي لا ينكره إلا الجاهل والعنيد والمتعصب.

فعل المنظور التوحيدي على المنهج الظاهري:

لا شك أن ما توصل إليه الفاروقي من النتائج في دراسة الأديان يعود الفضل فيها إلى رسمه لمنهج مميز يخط طريقه مستقلاً عن القوالب الفكرية الغربية المفروضة

(judgment)⁽²⁾. وبممارسة هذه العمليات، يتضح أن غاية الباحث في الأخير ليس فقط وصف الظاهرة الدينية، بل البحث عن طبائعها وماهياتها الحقيقية التي يمكن الحكم عليها وفق ميزان الحق الذي حاول الفاروقي جر المشتغلين في مجال مقارنة الأديان إليه باستخدام مفاهيم مفتاحية كالفطرة والحنيفية.

المادة الثانية التي يمكن ملاحظتها بسهولة في تشكيل نظرية الفاروقي تتمثل في صياغة مبادئ التحقيق الخمسة المذكورة التي جعلها حزمة قبلية يمكن تطبيقها على جميع الديانات العالم؛ القديمة والحديثة. بحيث لو دققنا النظر لوجدنا أن مبدأ الماهية يعني الحق، والوحدة هي التوحيد، والتناسق مع المعرفة العلمية هو العلم، والتناسق الداخلي والخارجي يعني (انتفاء الفتور والاختلاف)، ومبدأ الغائية الصائبة يعني الاستقامة والعمل الصالح... كل هذه المبادئ التي وضعها لتشكيل ميزان الحكم على أديان العالم ما هي إلا أصول أساسية في الدين الإسلامي؛ ولهذا السبب اتهمه خصومه بالذاتية (subjectivity). ولهذا تجد أن معظم نقاد الفاروقي يركزون على

تحديد مجال علم (تاريخ الأديان). لقد تشبث الفاروقي في هذه المسألة بفكرة أن تاريخ الأديان لا يعني أبداً دراسة منعزلة ومحدودة لفعل إيماني ديني ذاتي وفق جماعات إنسانية وحقب زمنية محددة، بل هي دراسة لكل فعل بشري؛ لأنها تدخل في ذلك المركب المسمى (ديني)، (religious complex).

فالدين بذاته -كما ذكر- (ليس فعلاً إيمانياً أو التواصل مع الله أو المشاركة، لكن هو بعد لكل فعل)⁽¹⁾. وهكذا، فقد اكتمل للفاروقي الخطوة الأولى في كسر أسوار المناهج الوضعية في دراسة الأديان التي سعت دائماً إلى تضيق مجال الدين في دوائر مصطنعة سمتها (the sacred)، (holy the)، (religious the). وأما الغاية التي يجب أن يسعى إليها الباحث في هذا المجال، فلا يجب أن تتوقف -كما يرى الفاروقي- عند جمع المعلومات (collection of data)، وكتابة التقارير حولها (reportage)، بل يجب أن تتعداها إلى عمليات أخرى ضرورية مثل: التصنيف (classification)، وتركيب المعاني (construction of meanings)، والتقويم (evaluation)، والتحكيم

(1) Ismai 'il Raji al-Faruqi, *Islam and other faiths*, (edited by: Ataullah Siddiqui, Islamic Foundation & IIIT, UK, 1998), p. 163.

(2) Ismai 'il Raji al-Faruqi, *Islam and other faiths*, pp. 168-176.

من سيطرة (الفلسفة الدينية) على المناهج التي تحاول تطويرها لفهم الدين. وتصريح الظاهراتيين برفض إملاءات التأمّلات الفلسفية هو مجرد شعارات لا قيمة لها إذا نظرنا إلى التداخل القائم بين المنهج الظاهراتي ومناهج الفكر الفلسفي المجرد ومباحثه.

في إطار هذه النتائج، يتضح للباحث قيمة محاولة الفاروقي في إعادة صياغة المنهج وتأصيله مستعيناً بمصادر الوحي. إنّ محاولة الفاروقي في هذه المسألة تستحق أن تعدّ جهداً فريداً في مقاومة أصول المناهج الوضعية والمادية ونتائجها في فهم الدين، والتي تحاول فرض نتائجها قهراً عبر مؤسسات المجتمع المدني التي تروجها النظم السياسية السائدة في وقتنا الراهن. كما يمكن اعتبار محاولة الفاروقي دعوةً مفتوحة للباحثين المسلمين الذين يتبنون المنهج الظاهراتي إلى القيام بمراجعات حقيقية لأعماله التي تبدو غير ناضجة فكرياً ومعرفياً ودينيّاً وسياسيّاً، فهي في الغالب تشكل تياراً استسلاميّاً وتقليديّاً بعيداً عن روح المناهج العلمية وبعيداً حتى عن التعاليم الدينية. فهي تعكس ألواناً من التفكير الواقع تحت قابلية التقليد واتباع (الغالب)؛ ولذا: فهي دراسات تعاني من مشكلة سطحية الطرح والغموض في استعمالها للمفاهيم الدينية لتعبر عن مضامين (لادينية) أفرزتها المجتمعات المادية المعاصرة بأشكالها ومؤسساتها المختلفة.

نقد مصدر تلك المبادئ لا على قيمتها الأصولية والعلمية والعملية لدراسات الديانات التي تزداد أعدادها كل يوم وهي عارية أو شبه عارية حتى من المواد المنطقية الضرورية التي يسلم بها الحد الأدنى من الوعي البشري.

المادة الثالثة التي استفاد منها الفاروقي لبناء نظريته في مقارنة الأديان وبيان منهجيته فيها تتمثل في تلك الشبكة من المفاهيم الأساسية التي استخدمها والتي يرجع أصلها إلى مصادر الوحي، ومثال ذلك: الفطرة (نظرية الإنسان)، والحنيفية (نظرية الدين).

خلاصة البحث ونتائجه:

إنّ المنهج الظاهراتي في دراسة الدين متعدد الاتجاهات، لكن معظمها تتفق في أن الدين يجب أن يخضع للقوانين الاجتماعية التي تتحكم في الظاهرة الإنسانية وكل تغيير يطرأ عليها. وإن فهم الدين في هذا الإطار يقتضي الاستعانة بمناهج متعددة لتفسير الرموز الاجتماعية الموضوعية التي تعبر عنه. وهذا الاتجاه الذي تسير عليه الظاهراتية جعلها تسلب الدين قدسيته وخصوصيته بإقحام كينونته داخل أطر اجتماعية، وأنسنة أبعاده المختلفة بتوظيف المناهج المستعملة في العلوم الإنسانية الأخرى، خاصة علم النفس. إن المدرسة الظاهراتية ما زالت تعاني

ما بعد الأخلاق..

الخلاصة الإستيمولوجية والممارسة الأنطولوجية

نورة بوحناش^(*)

تحلق الجدل الأخلاقي في الثقافة الغربية
المعاصرة -تحليلاً وتعليلاً- حول مفهوم ما
بعد الأخلاق^(٢)، الذي يؤدي معنى نهاية

مقدمة: أقول القيم
(القيم بين النهايات والبدايات):

تتعمق الأزمة الأخلاقية في مدارج
المابعديات، لتكون وسمًا للنهايات
والبدايات؛ إذ تلوح الأخلاق بقرب نهايتها
في خاتمة القرن المنصرم، لتعلن في بداية
الألفية الثالثة عن تحققها بأزمة لا
تمتلك ضفافاً، فالبوصلة الأكسيولوجية تم
افتقادها، وتحول الإنسان إلى مرحلة عدت
حيادية المظهر فيما يلزم عن سؤال ما
يجب علي أن أفعله؟ ولأن عرف الإنسانية
من حيث الماهية كونها أخلاقية، فهل
بإمكانها مواصلة المسار الإنساني من دون
بوصلة القيم؟ فيكف الإنسان من ثم عن
أن يكون حيوان قيمة.

(٢) لا بُدَّ من فك التصورات حول مفهوم ما بعد الأخلاق (Meta
éthique)، فالمصطلح اليوم يشير إلى حقل إستيمولوجي،
يؤدي مهمة تحليل المعاني الأخلاقية وتبيان منازل الصواب
والخطأ في الأحكام الأخلاقية، ليس على الصعيد العملي؛ بل
النظري المحض، وأصل المصطلح من وضع عالم الاجتماع
الفرنسي لوسيان ليفي برويل في نقده للأخلاق المعيارية
في بنية التركيبيّة (Meta Morale)، غير أن المفهوم سيتطور
داخل الاتجاهات التحليلية والوضعية المنطقية، وتحت
توجيه المعرفة العلمية، إلى أن يحتل مجال التحليل اللغوي
الإستيمولوجي للمعاني الأخلاقية، وعموماً فالمصطلح سواء
عند مؤسسه برويل، أو في الاتجاهات الفلسفية اللاحقة،
يعني تفريخ الأخلاق من مضمونها المعيارية التوجيهي، ممّا
يعني أنها أدت مفهوم نهاية الأخلاق، بما أن أصل الأخلاق
هو التوجيه نحو ما ينبغي أن يكون؛ ولذلك يبدو أن نهاية
الأخلاق مرتبطة بعري وثيقة بما بعد الأخلاق، بما أنها
فقدت السلطة الماهوية لها وهي الأمر والنهي، وألفت
حقلاً تحليلياً، لا علاقة له بإنشاء المعايير، بل بأداء وظيفة
معرفية داخل الفلسفة، وهنا تحولت الأخلاق إلى أن تكون
مجرد ممارسة فردية، تعتمد على منطق السعادة الفردية،
خاصة أنها تتبنى على قاعدة العاطفة، المجردة من قوة
المنطق الأخلاقي الذي يحيل إلى الفهم المشترك للقيم.

(*) أستاذة فلسفة الأخلاق، جامعة قسنطينة ٢ / الجزائر، البريد
الإلكتروني: bouhennachewas@yahoo.fr

وانتهوا إلى معنى يوسع الأزمة، إنَّه الحد الأدنى من الأخلاق، ليكون الأمر الأخلاقي رديفًا لخنق الحرية والتعدي عليها، ومس كرامة الشخص الإنساني، وقد وسع مكتسباته القيمية بجملة حقوق، لا ينفك يطالب بها، عبر الديمقراطية بوصفها حارسة صارمة لكل الحريات.

ولأن عرف الإنسانية من حيث الماهية كونها أخلاقية، فهل بإمكانها مواصلة المسار الإنساني من دون بوصلة القيم؟ فيكف الإنسان من ثمَّ عن أن يكون حيوان قيمة.

بات الحديث عن أفول القيم وموتها حالة مميزة للمجتمعات ما بعد الحديثة، وقد تحولت العولمة إلى زمان اقتصادي يفترض التضحية بالقيم، في سبيل المؤشر الاقتصادي، الذي يوسع مجال الاستهلاك على حساب المبادرة الأخلاقية، مع سيطرة كلية للروح التقنوعلمي على الحلول المفترضة، توسيعًا لحالة الإشباع الرغائبي لروح الإنسانية، فهل أصبحت الإنسانية الغربية الراهنة بلا قيم وقواعد سلوكية؟ لكن هل من مجال لمجتمعات بلا قيم؟ أم أنها عملت على بناء حقول أخلاقية أخرى، تعويضًا عن الهدي الأخلاقي، بما أنه ميزة الإنسانية؟ لتبدأ أخلاقية إنسانية ما بعد الحداثة،

سلطانها التوجيهية، ليُرَدَّف هذا المفهوم بمفهوم آخر يؤشر إلى اقتضاب القانون الأخلاقي، وهو ما تعبر عنه دلالة ما بعد الواجب، سيؤلف المفهوم في حد ذاته تعميقًا لأزمة القيم، محيلًا إياها إلى اللامعنى، ولتنحصر الأخلاق في حدود الفردية المفرطة، وعليه تتمركز الأخلاق في اشتراك بين مجمل خلاصات المابعديات، لتنتوي ضمًّا على مأزق أنطولوجي محقق؛ ذلك أن فقدان البوصلة القيمية يشترك في المضمون مع التيه الأخلاقي مورثًا الإنسان قلقًا عارمًا، خاصة وأنه يلتحم في روحه مع اقتضاب المعنى وموت الإله، ومن ثمَّ يفتح سؤال الوجوب منفكًا عن مشروعية الوجوب، وهل من الممكن فهم المعنى الأخلاقي دون منطق التعليل المرجعي للقيم؟

بالنظر إلى اختلاف المعايير وتعددتها، ثم انهيار مرجعياتها، واستقرار العدمية في قلب الممارسة الأنطولوجية للفرد، لم يعد هناك من تأثير للقيم التقليدية، ففي معترك الحياة يكتفي الأفراد بالفردية والاستقلالية محيطًا للاختيارات الأخلاقية الناجعة، وقد عللوا وجودهم الأخلاقي بقيمتين فضفاضتين هما: الحرية والمساواة⁽¹⁾.

(1) Michel Métayer: La philosophie éthique, «Enjeux et débat actuels», éditions du renouveau pédagogique Montréal Canada p. 141.

الانفصال بين الأخلاق والسياسة، بوصفه من مقدمات الحادثة اللازمة.

لقد بدا التعاكس بين الحياة الفردية ومنظومة القيم المجتمعية جلياً في زمان الحادثة، ولكنه أصبح أكثر تعمقاً في زمان الحادثة البعدية؛ إذ تحيا الإنسانية الراهنة تعاكساً في ممارستها الوجودية، فإلى جانب التقدم التقنوعلمي الذي حصل ذروته، تبدو للعيان تلك الأزمة التي تجتازها على صعيد القيم، فيتم الحديث عن أزمة للقيم وعن أفول لها، بل ونهاية للأخلاق تعني نهاية مسؤولية الإنسان على القيم بحيث «يخشى كثير من المراقبين انحطاط كل ما يعطي معنى عميقاً لأعمالنا ولحياتنا»^(٢)، فلم تعد الحياة المادية التي هي الشغل الشاغل للإنسانية تأبه بالقيم، ولم تعد التربية المجتمعية ناجعة في استمرار القيم من الآباء إلى الأبناء، بما أن الحرية هي العلامة الفارقة لروح الحادثة الغربية، ما يعني حدوث القطيعة في الاختيارات الفردية للقيم، ناهيك لمابعد الحادثة، حيث تم التعميق المفرط للحرية الفردية، فبدا محيطها محروساً بمجملته الحقوق، دافعت عنها الديمقراطية، ليكون الاحترام المفرط لكرامة الشخص الإنساني قيمةً مهيمنة ورئيسة.

بانفجار لحقوق الأخلاق التطبيقية، وبفلسفات حقوق الإنسان، توسيعاً لمجال المطالب التي رق معها مطلب الواجب، وانفتح باب طلب الحق على مصراعيه.

ولأن المجتمعات المحايثة للمجتمعات الغربية^(١) تحيا ظاهرة التحديث القسري عبر وسائل الإعلام، فهل تمكنت منها هي أيضاً ظاهرة فقدان البوصلة القيمية، فتحل في ظهرانيها أزمة القيم؟ خاصة وأن كونية العولمة تحمل قيمها فارضة إياها عبر الاقتصاد والسياسة، ف«ما يمكن أن ينجم عن تفكك النظام العالمي هو بروز الفرديات، لكن الفرديات ليست لا إيجابية ولا سلبية، إنها ليست بديلاً عن النظام العالمي، إنها تقوم على مستوى آخر ولا تخضع لحكم قيمي»^(٢)، وإن كان بودريار يؤشر إلى الجماعات السياسية العالمية، فإن بروز هذه الفرديات لم يكن إلا علامة على الانهيارات القيمية التي انجرت عن

(١) وأقصد خاصة المجتمعات الغربية التي تحيا في حالة من التمزق القيمي، بفعل الصدمة والمواجهة بين الأنا والآخر، ثم العشق الذي مكنت منه الرغبة في الآخر، فعند الحديث عن أزمة القيم فلا يعني ذلك أن هذه المجتمعات بمنأى عن ذلك، فهي الآن تشهد جملة تحولات أخلاقية يجدر الانتباه إليها، خاصة أن الأثر الذي تحدثته العولمة على القيم الأصلية يبدو من الخطورة مكان، تمكن منها وسائل الإعلام الراهنة ذات الميزة السحرية مثل الفايبر بوك والصيغة الزائفة التي يمثلها في العلاقات بين الأشخاص، وتعميق قيم الفردية عبر الرمز الإعلامي الذي تحمله جميع أنواع الأفلام.

(٢) جان بودريار: «من الكوني إلى المفرد: عنف العالمية، القيم إلى أين؟»، ملتقى اليونسكو لسنة (٢٠٠٠)، ترجمة زهيدة درويش جبور، بيروت، دار النهار، (٢٠٠٤م)، (ص/ ٥٥).

(٣) كويشيترو ماتسورا الأمين العام لمنظمة اليونسكو: «تقديم لمؤتمر القيم إلى أين؟»، المرجع السابق، (ص/ ١١).

من الجلي أن روح الحضارة المعاصرة تتميز بعجز تام فيما يخص القواعد الأخلاقية التي توجه أعمالنا، إنها حالة من خواء الروح، يعبر عنها الاهتمام المفرط بالمسألة الإتيقية نقاشًا وحوارًا، كما يتميز بتكثير الحقوق والدفاع عنها، وكذا بتراجع المنظومة الأخلاقية لعقيدة الواجب⁽²⁾، الأمر الذي كرس فضاء آخر يحين أفول الأخلاق ولما لا موت لها، لكن أليست أزمة القيم هي خلاصة حتمية لمسار التعقيل الذي انطلق منذ النهضة، وتعمق في زمان الأنوار، ليخلص إلى مفردة الموت المزدوج، موت الإله ثم الإنسان؟

يكثُر الحديث في الأدبيات الإتيقية الراهنة عن تعدد المعايير واختلاطها، فلم يعد من الممكن اليوم الالتزام ببوصلة أخلاقية تمكن من الهدي الأخلاقي، ولعل الحوار البيوإتيقي -كما جرى ويجري- يجلي القسط الأوفر لأزمة المعايير، بحيث أصبحت الوسائل القديمة عاجزة عن الإبحار في عالم القيم، وقد بدا فاقداً لكل مصداقية، لكن هل تتمكن الإنسانية من العيش دون قواعد سلوكية؟ ماذا يعني فقدان البوصلة اتجاه القيم؟ خاصة وأن الإنسان حيوان مقيم، وهو لا يكف عن إبداع أنماط السلوك.

انطلاقاً من المقدمة الكبرى للحرية كحق أول وبديهي، فإن تعليم القيم عبر الصيرورة الكلاسيكية للتربية المجتمعية يعني الإخلال بالكرامة، بما أن مجمل القيم الأخلاقية هي قضية شخصية⁽¹⁾، ولا أحد يمتلك الحق في بث القيم، فهناك المجال الخاص الذي يقع تحت تصرف الفرد، وهو مجال تقلبه في العيش اللذيذ والوجود الجميل.

هي حالة فضفاضة تعني أن القيم الأخلاقية فقدت سلطتها إلى حد التلاشي، وأن التجربة المحيطة بالممارسة الأخلاقية تحفظها قيمتان هما: الفردانية والاستقلالية، فلم يعد لسلم القيم مضمون إيجابي، بل إن الأخلاق بمفهومها الجوهرية لم تعد لها الحق في الوجود داخل مساحة الحياة الفردية، فهل هذا يعني نهاية الأخلاق؟ أم هو إبداع لمنظومة أخلاقية جديدة، تتلاءم مع الوضع الليبرالي المميز للمجتمعات الغربية منذ بداية الرأسمالية؟ وربما هي لعبة لجملة بنى مجتمعية تعمل على وضع آخر للقيم، انحلت معه الصورة الكلاسيكية لها، وانبتت معايير أخرى مغايرة، لكن هل من جدوى للأخلاق إذا فقدت ثباتها المرجح لمشروعيتها، والمعين لحد استقامتها؟

(2) Gilles Lipovetsky: *Le crépuscule du Devoir*, Folio Essais Gallimard, 1992, P. 146.

(1) Raymond Boudon: *Déclin de la morale? Déclin des valeurs?* P U F, 2002, P. 12.

والأجراً، خاصة أنه انبنى وجوباً على الانفصال الكلي عن الأخلاق؛ فلم يعد من سبيل إلى فقه الوجود، إلا من جانب واحد وهو ما تعنيه خلاصة العلم، وما يفرضه تفسيره من مرجعيات التعقيل، المسنود على فصل قطعي بين القيمة الفاعلة والغائية.

وعلى الرغم من الجدل العميق حول قضية المعايير في الفلسفة الأخلاقية الغربية، فإن هناك اتفاقاً حاداً بين المتجادلين، إنه مركزية الإنسانية، وانقطاع حبل العقد مع الغيب، فالقيم لا ترتبط إلا بما هو إنساني، ومن ثمَّ فقدت إلى حد التلاشي ممارستها التأثيرية على السلوك.

والحق أن أزمة القيم ستتعمق أكثر وقد ارتهنت بالعلم، فلم تعد تعلوه توجيهاً، بل أصبحت أحد موضوعات درسه، ولأن العلم اقتضاء شديد العقلانية، يحصل انتصارات باهرة، إذا كان في مضمار الكم، فقد انتهت خلاصة الأجرأة العلمية لحقل القيم إلى تحولها عن المقتضى المعيارى، ثم نهايتها بما أنها عاجزة تماماً عن تقمص النسق العقلاني للعلم، وهي عصية عن التحول إلى مادة يمكن تكميمها، فهل تتمكن القيم من التحول إلى أشياء تخضع للدرس العلمي؟ وإذا

بعد تجاوز التصور المتعالى للقيمة، دخل الوعي الأكسيولوجي الغربي في حالة من الرد المتواصل للقيمة إلى المحضن الإنساني الخالص، الأمر الذي تبين عنه القراءات الفلسفية ثم العلمية للدرس الأكسيولوجي في الغرب، إذ تذهب النظريات الأخلاقية نحو جدل يكيّف المقتضى القيمي، وفق مطالب التجربة الإنسانية، سواء تعلق الأمر بالاتجاه المثالي كما هو الحال في نظرية الواجب عند كانط، أو نظرية المنفعة في الفلسفة التجريبية الإنجليزية. وعلى الرغم من الجدل العميق حول قضية المعايير في الفلسفة الأخلاقية الغربية، فإن هناك اتفاقاً حاداً بين المتجادلين، إنه مركزية الإنسانية، وانقطاع حبل العقد مع الغيب، فالقيم لا ترتبط إلا بما هو إنساني، ومن ثمَّ فقدت إلى حد التلاشي ممارستها التأثيرية على السلوك⁽¹⁾.

تعد مسألة أفول القيم ظاهرة شاملة، فهي خلاصة إبستمولوجية تحايتها ممارسة أنطولوجية، تتجلى بينة على صعيد السلوك الفردي والمجتمعي. ولأن اليقين أصبح متعلقاً أساسياً بالعلم؛ فإن المرجعية سترتبط برؤية عميقة عن طبيعة تكتفي بذاتها، وتحين التفسير والتحكم. وبما أن العلم هو حقل للنجاعة

(1) Gilles Lipovetsky: L'ère du vide, Essai Sur L'individualisme Contemporain, Folio Essais Gallimard, 1983.P. 180.

مؤشراً أنطولوجياً، يعني تحول الأخلاق إلى الطبيعة البشرية^(٢). فالدعوة التي حملها دافيد هيوم في درسه للطبيعة البشرية، تنتهي إلى الإرجاع الكلي للأخلاق إلى هذه الطبيعة، بل إن القانون الذي اهتدى إليه بالانفصال التام بين القضايا الوصفية والقضايا المعيارية^(٣)، يجعل الأخلاق ترجمة عن رغبة دفيئة في العواطف الإنسانية، وهو ما يعني ترجيح حالة الفردية التي ستختص بها في زمان الحداثة وما بعدها، بعد فقدانها كل معنى للمعقولية الأخلاقية.

وعلى الرغم من أن قانون الواجب بصيغته الصورية قد يفك أزمة العقلنة على صعيد التخلق، بما أن العقل العملي

ما عجزت عن أداء هذه المهمة، فهل يعني هذا نهايتها وعجزها عن أداء نسق منطقي يدافع عن نجاعتها؟ ماذا عن العلاقة بين عقلانية العلم وعقلانية الأخلاق؟ هل تستطيع الأولى الحكم على الثانية بعدم رجاحتها، ولا جدواها؟

هي الخلاصة المعرفية التي حصلتها مجمل الفلسفات الوضعية، فما بعد الأخلاق يعد متلازماً ضرورياً لعقلانية العلم، وقد تسلطت على عقلانيات أخرى، وحذفتها بما أنها لا تستجيب لمعاييرها، ممّا رجح الدعوة إلى إجراءات أخرى كفيلة بتفسير مجال الأخلاق؛ إذ بدا من الضروري تحوله نحو العواطف الإنسانية، استخلاصاً ضرورياً للفقدان التدريجي للقيم ذات المرجعية «ففي عرف الحداثة كل الأخلاق وكل الثقافات من الواجب أن تكون نسبية»^(١)، بما أن صفة المطلق توارت مع توارى المطلق، ولم تعد من مرجعية إلا الذات الإنسانية وقد اتصفت بالإجلال والإكبار، لكن أليس من الأجدر التمييز بين منطق الأخلاق والثقافة الإنسانية؟ وهكذا تحولت ما بعد الأخلاق من خلاصة نقدية، رجحت نهاية الأخلاق في الفلسفات الوضعية بوجه عام في مستوى إبستمولوجي محض، لتفرض

(٢) مع بداية عصر النهضة الأوروبية، بدأت فكرة الأنسنة تميز العقل الغربي فكراً وعملاً، وذلك تحت وطأة النقد الذي مارسه العقل الناهض آنذاك، ضد الخطاب الديني الشديد التعصب والموغل في الإقصاء، وكذلك بفعل انتقال التراث اليوناني إلى الفلسفة الغربية ترجمةً، وعليه لم تعد الطبيعة البشرية تتميز بالخطيئة والإثم، بل هي طبيعة مطبوعة بالقانون، فعلها أن تفعل كما هي، وهنا تميز التفكير الأخلاقي بالعودة إلى مفهوم القانون الطبيعي لهذه الطبيعة، بما أنها رغبة تطلب السعادة والإشباع، تفحص في ذلك كتاب سبينوزا: علم الأخلاق، ترجمة جلال الدين سعيد، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، (ط. ١)، (٢٠٠٩)، (ص ٣٢١).

(٣) مثل هذا القانون في تاريخ الفكر الأخلاقي الغربي مقدمةً بديهية مسلماً بها، في مجمل الافتراضات الأخلاقية؛ ذلك أن عقلانية العلم لا تتماشى مع الفروض المعيارية للقيم، ولا تستوعبها، ومن هنا كانت دعوة كل الاتجاهات الوضعية والتحليلية إلى لا معقولية القيم، ومن ثمّ نهايتها وحلول ممارسة معرفية تعنى بتحليل الدلالات الإبستمولوجية واللغوية للقضايا الأخلاقية.

(1) Alain B.L. Gérard: La bataille des éthiques , Ethique et modernité , Edition , érés, 1998 , p. 72.

إنَّ ما بعد الأخلاق بوصفها خلاصة إستيمولوجية استدعت إثارة إشكال الإيتيقا في نهاية القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين، فيلى أي مدى يبلغ الانفصال بين الواقع والقيمة حد الصرامة المفترض من قبل الاتجاهات العلماوية^(٢) عامة؟ أم أن القيمة تتخلل الواقع وترجحه؟ بحيث تشاكلهما المضموني أمر لا يمكن تجاهله؟

أولاً- الحداثة وجدل العلم والقيم (الغاية التسلطية للعلم وتواري الأخلاق):

كان العلم هو المتغير الأشد تأثيراً على سير التفكير الإنساني في العصور الحديثة، فالثورة العقلانية التي مثلها العلم بدت نقلة من حال قد يصطلح عليه ما قبل الحداثة، إلى حالة أخرى تميزت بسلطة العقل المطلقة، سواء في تأويله للطبيعة حيث بدت محل ممارسة سلطة العلم الاختبارية والإجرائية، أو ما تعلق بعد

يمده بعقلانية الإرادة الخيرة^(١)، فإن الطابع الصوري الصارم للقانون الأخلاقي جعله مستعصياً على المبادرة الإنسانية، فحلت الفردانية مقام العقلانية، وتحولت الأخلاق إلى زاوية الرغبة، وهنا تترجح المابعديات اللاحقة، ما بعد الأخلاق بمعنى نهايتها، وما بعد الواجب بمعنى فتور تأثيره، وتحوله إلى دعوة للحق، ترتسم في تكاثر حقول الدعوة الأخلاقية التي تجلت في مواقع الحياة المختلفة.

وهكذا فقدت الصورة الشاملة للأخلاق تأثيرها، ليشهد المجتمع الغربي تفككاً نسقياً للأخلاق والقيم، فلم تعد سوى رغبات فردية، تمارس في مساحة الوجود الفردي المستقل، وهو تعبير عملي عما أكدته الوعي الغربي المعاصر جملة، ليلتقي راسل مع سارتر ويجمعهما جامع نهاية الأخلاق مع فوكو، في التأثير السلطوي للأخلاق على سلوك الفرد الذي يفترض أنه كائن حرة، وهؤلاء يفعلون الميزة الفردية للأداء القيمي، على الرغم من الاختلاف العميق بين اتجاهاتهم الفلسفية، فهل تعد هذه الخلاصة المشتركة تعبيراً عن روح الحداثة، وقد فكت العقد مع الغيب من جراء مسار تاريخي للدين المسيحي في حد ذاته؟

(٢) تميزت مجمل الاتجاهات العلماوية، بما فيها الاتجاهات الوضعية عامة، بالروح التعميمية للمعرفة العلمية، والرد المعرفي لكل ضروب المعارف الإنسانية إلى النموذج المادي، فكانت عملية التظهير ميزتها الأساسية، ممّا أحدث منطقاً للتشوي، ذكى الروح الاستهلاكية، وجمع بين الهيدونية والاستهلاك الاقتصادي، على حساب القيم الأخلاقية التي أصبحت في خدمة هذه الروح الهيدونية، ويبدو أن هذه الحال عمت المعمورة بالنظر إلى الصفة القسرية للحداثة، وقد ارتحلت إلى أرجاء الأرض عبر المشروع الكولونيالي وما بعده بواسطة السيطرة الإعلامية والاقتصادية السياسية، خاصة في زمان العولمة.

(١) كانط: «أسس ميتافيزيقا الأخلاق»، ترجمة فتحي الشنيطي، الجزائر: موفم للنشر، (١٩٩٣م)، (ص/ ٢٢١).

لتاريخ المعرفة البشرية، فكانت المعارف المستعصية على العقلانية -ومن ثمّ عن كل مواضعة علمية تقتضي الاختبار- معارف لا تجد لها موقعاً زمان انتصار العلم، وهنا يؤكد كونت -وهو بصدّد تصنيف العلوم- ضرورة الانتقال إلى العلم لدراسة المجتمع دراسة عقلانية كشفاً لقوانينه؛ ذلك أن عملية إصلاح المجتمع الفرنسي بعد الثورة لن تكون بواسطة الخطابات المعيارية المجاوزة لحق الواقع في الفهم وتأويل⁽²⁾، بل بالانزلاق نحو تحكيمية إجرائية اقتضاها العلم، وهنا تكمن الروح الوضعية التي أُسْتُهْضَتْ نحو بناء حقل العلوم الإنسانية والاجتماعية على قواعد إبستمولوجية، تستفيد كثيراً من العلم الوضعي، وقد بدا حجياً داخل علوم المادة، فكَذَلِكَ يقتضي العلم الإنساني مساراً يبدأ من الفهم والتفسير إلى التحكم، لتبرز للعيان ظاهرة العلمنة داخل علوم السلوك، وستكون القيم أحد الموضوعات الأكثر نيلاً للدرس داخل حقل هذه العلوم.

وفي الانتقال إلى بناء علم الاجتماع يستنفر دوركايم أدوات العلم الوضعي، ويحول الموضوعات الكيفية إلى موضوعات كمية، حسبما يقتضي درس العلم، من إجرائية

ذلك من فتوح العلم لميادين أخرى منها العلوم الإنسانية والاجتماعية، حيث ستتحول مادة السلوك في أحواله الفردية والمجتمعية إلى مادة اختبارية وستتبعها القيم، لتكون مجالاً خصباً للقراءة العقلانية؛ وعليه فـ «إن مفهوم الأخلاق الثابتة ذات المرجعية الدينية، انتهت في المجتمعات الغربية، مع ظهور الأنوار، وما تبعها خاصة العلم والعقلانية»⁽¹⁾، فلم يعد من مجال لتفسير القيم والأخلاق داخل المحضن الميتافيزيقي الديني، خاصة أن العلوم الإنسانية والاجتماعية تولت مهمة الكشف عن خبايا السلوك تفسيراً وتعقيلاً، فماذا يعني حال التفسير والتعقيل إلا تفكيكاً تدريجياً لمسألة التوجيه الأخلاقي؟ ذلك أن الوضع التبريري الذي ترجمه هذه العلوم يعني لامعقولية الأثر التقويمي للأخلاق، وهو ما يؤديه في معظم الأحيان علم النفس، في تبريره للكثير من السلوكات الأخلاقية، مبرراً لجريمة المجريين، وانحراف المنحرفين.

لقد كانت الفلسفة الوضعية هي فلسفة الإجراء الضروري لمجاوزة المنهج العلمي نحو ضروب المعرفة الإنسانية، ولم تكن هذه الدعوة التي ميزت أوغست كونت في البدء إلا بعدما تم النقد الإبستمولوجي

(2) Auguste Comte: Cours de Philosophie Positive, PUF Paris, 16e Edition 1934, T 1, P. 03.

(1) Alain B.L. Gérard: La bataille des éthiques, Ethique et modernité, p. 21.

التي تتفاعل فيها العناصر داخل الظاهرة المادية؛ ولذلك فلا غرابة أن يكون علم الاجتماع هو فيزياء اجتماعية حسبما اصطلاح عليه كونت قبلاً، فالتحكم في قوانينه تحكم في حركة المجتمع بمعنى ملكية القانون، وإصلاحه لن يكون إلا بالتدخل فيه وتغيير الواقع؛ ولذلك يكون علم الاجتماع شبيهاً بالفيزياء من حيث السلطة والسيطرة والتحكم.

تقتضي الموضوعية تحويلاً جذرياً للظاهرة الاجتماعية، إنه الدرس الخارجي لها، وهي تنطوي على جميع خواص الأشياء الخارجية، ليتجلى البناء الأكسيومي لعلم الاجتماع، فتحوّلت الأخلاق إلى ظاهرة، كما أن الإجراء المنهجي لعقلانية العلم يجعلها خلاصة إنسانية نسبية، تتموضع خارج الفرد وتتعلق بالجماعة، وآية ذلك أن الأخلاق لا تتصل بالمتعالى، ولا صلة لها بالمنظور الفوقي الذي يرجح مشروعيتها.

ينتهي علم الاجتماع عند دوركايم إلى اعتبار الأخلاق ظواهر اجتماعية، وهي ترتب في صورة إلزامات تبدو قاهرة، تحمل الفرد للخضوع إلى الجماعة، ولأن الغاية المعرفية عند دوركايم تنحصر في بناء علم الاجتماع على صيغة العلوم الأخرى، فلم تعد القيم إلا ظواهر خارجية، من الممكن

التحكم والتسلط على الموضوع المدروس، الأمر الذي قاد إلى تفسير للأخلاق، فقد تحولت إلى ظواهر اجتماعية قابلة للقياس والتكميم، ومن ثمّ السيطرة، إنه التقدم نفسه الذي حصل في علم النفس، وينبغي أن يحصل في علم الاجتماع، وبالنسبة إلى دوركايم «فإنه من الواجب على هذا العلم أن ينتقل من مرحلة النظر الشخصي -التي لم يتجاوزها إلى حد الآن- إلى مرحلة النظر الموضوعي»^(١).

تقتضي الموضوعية تحويلاً جذرياً للظاهرة الاجتماعية، إنه الدرس الخارجي لها، وهي تنطوي على جميع خواص الأشياء الخارجية^(٢)، ليتجلى البناء الأكسيومي لعلم الاجتماع، فتحوّلت الأخلاق إلى ظاهرة، كما أن الإجراء المنهجي لعقلانية العلم يجعلها خلاصة إنسانية نسبية، تتموضع خارج الفرد وتتعلق بالجماعة، وآية ذلك أن الأخلاق لا تتصل بالمتعالى، ولا صلة لها بالمنظور الفوقي الذي يرجح مشروعيتها؛ إذ مضامينها هي مجرد خلاصة لصيرورة تاريخية تطور المجتمع، أما الفردية فتنبع من إدراك الفرد بإرادته وعلمه القواعد التي يتبعها التي في الأصل اجتماعية المصدر، تنتج بالصيغة التفاعلية نفسها

(١) دوركايم: «قواعد المنهج في علم الاجتماع»، ترجمة محمود قاسم، السيد محمد بدوي، مصر، دار المعرفة الجامعية، (١٩٨٨م)، (ص/ ٩٤).

(٢) المرجع نفسه، (ص/ ٩٥).

تنطوي صفة التوجيه -التي تبطن الأمر الأخلاقي- على تأثير خارجي، أصله هو الجماعة، فلا تحمل الأخلاق في جوهرها صورة للمتعالى، بل هي صيرورة لمسار اجتماعي، تبدو فيه عملية التفاعل التاريخية واضحة، من هنا فوصف النبغية الذي يلزم الفرد بضرورة الأداء يعد عملية فوية تنزل من اللشعور الجمعي، وعليه ينفك العقد الرابط بين الواقع الأخلاقي والمرجعية القيمة التي بدت أنها ميتافيزيقية، ليلقى الأول وينحل الثاني، مع توارى أنماط التصورات الإنسانية المقرونة بغموض المعنى، وقد بدا على أنه من مراحل أخرى غم فيها التفسير العلمي.

يعد مشروع عالم الاجتماع لوسيان ليفي برويل أنموذجاً عن المسار الذي اتخذه العلم، في تحويل المعارف الإنسانية نحو العلمنة ومن ثم الأجرة التي تعني السلطة والسيطرة؛ إذ يعد علم العادات الخلقية البديل الضروري لعلم الأخلاق المعياري، فتفترض عملية التحول مرحلة نقدية أولى، تبدأ بفرز المراتب الإستيمولوجية، فبدا أن علم الأخلاق الذي يتخذ غايته في توجيه السلوك نحو ما ينبغي أن يكون، هو أنموذج عن العلم الذي لم يضبط موضوعه، وهو انتماء يعود إلى طبيعة تفكير مضى؛ وعليه فإن

قياسها وحسابها تحصيلًا للقانون، وستكون خلاصة هذه المعرفة هي التصرف في الظواهر، والسيطرة عليها تسلطاً، ممّا أدى إلى انقلاب الإلزام الاجتماعي بوصفه صورة الواجب الأخلاقي إلى انحلال من كل إلزام، مبشراً بنهاية قريبة للأخلاق، فكيف فعلت العلمنة نهاية الأخلاق، على الرغم من أن هذه النهاية ارتبطت حصرياً بما بعد الحداثة؟

(١) ما بعد الأخلاق: حقل الدلالة وتحول موضوع الأخلاق:

لم يقتصر مد العلم الوضعي على العلوم الإنسانية والاجتماعية، بل حصل عند عالم الاجتماع الفرنسي ليفي برويل حقل القيم والأخلاق، فأمام المد الوضعي لا يمكن للمعارف البشرية أن تحافظ على نسقها التقليدي، والذي اختلط فيه اللاهوتي بالميتافيزيقي. وتعد الأخلاق أشد الحقول تميزاً بهذا الاختلاط، بما أن القيم هي موضوعها الأساسي، وقد ارتهنت في صورتها بربط بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، فهذا الربط يحول الأخلاق إلى معارف غير مجدية، بما أنه يحدث شرخاً بين النظرية والتطبيق العملي^(١).

(1) Lucien Lévy-Bruhl: LA MORALE ET LA SCIENCE DES MŒURS Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi Site web: <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>, P. 37.

الأكسيومي للسوسيولوجيا، وقد جعله دوركايم علماً يمتلك موضوعاً ومنهجاً. تتحول الظاهرة الأخلاقية إلى عادة اجتماعية، ومن ثمّ فهي تتخذ شكل الظاهرة العلمية، بما أنها ملقاة في الزمان والمكان قابلة للملاحظة، والتكميم ومن ثمّ القياس. ولأن غاية العلم الحديث هي التفسير والتعليل، ثم التحكم من أجل السيطرة؛ فإن الوظيفة التي أُنيّطت بعلم الأخلاق الجديد ليست هي التوجيه بل التحكم والسيطرة، فوظيفة علم العادات الخلقية هي اضطلاع بالمعرفة الأخلاقية في الواقع، تجريباً ثم تجريداً استخراجاً للقانون⁽³⁾. هكذا تتحول الأخلاق إلى علم وضعي، ليتنازل عن ماهيته الكلاسيكية التي تبحث في الفضائل والردائل. ولم يكسب علم الأخلاق الجديد هذه النسقية، إلا عندما أنجز مرحلة الانفصال عما اُطلق عليه ليفي برويل الميْتا أخلاق، الذي يعني مفهوماً ميتافيزيقياً، يتورأى خلفه البعد المتعالي للأخلاق. وعلى الرغم من أن برويل يفتح حقلاً جديداً للإنشاء الأخلاقي، فإن القيم تفقد ماهيتها السلطوية التي تحيل إلى الوجوب المشروط بمصادقية المرجعية. وعموماً، لا يعد مشروع علم العادات الخلقية إلا لفئة تطبيقية للفلسفة الهيومية القاضية بالفصل بين قضايا

الإجراء الأول الذي يجب اتخاذه هو التحول بالموضوع الأخلاقي من حالة الميْتا أخلاق والتي تعني الخلاصة الميتافيزيقية للقيم والأخلاق، نحو الموضوعة العلمية⁽¹⁾. وهو إجراء يقتضي خلق البناء الأكسيومي للعلم الوضعي، ضبطاً للموضوع وتأسيساً للمنهج، ثم إقراراً للغاية التي تميز العلم، وهي السلطة والسيطرة، وذلك عبر استخلاص القانون من الدرس الاختباري للعلم. ستحدد هذه الخطوات بوضوح عندما يبنّي علم العادات الخلقية على الإجراء الأكسيومي الذي أداه دوركايم وهو يؤسس لعلم الاجتماع⁽²⁾.

ولأجل أن يتحول علم الأخلاق إلى علم العادات الأخلاقية، لا بد من فك الخيوط مع التصورات الكلاسيكية لهذا العلم، وهي تعبير صريح عن الميْتا أخلاق، فهو علم يؤدي وصفاً نظرياً لما يجب أن يكون؛ ولذا يكون الميْتا أخلاق تصوراً نظرياً فارغاً من المضمون، بما أن العلم يستوجب الملاحظة والتجربة، وكذا الإحاطة الموضوعية بالوقائع. ولأن عملية الأجراء في ميدان الأخلاق هي تحول بالموضوع، بحيث يكون قابلاً للملاحظة والقياس؛ فإن ليفي برويل ينتقل إلى علم الاجتماع الدوركايمي، لكي يستعير النسق

(1) Op.cit. P. 36.

(2) Ibid. P. 37.

(3) Ibid -. P. 43.

الفكر الغربي، وتحوله الدلالي عبر صيرورة فكرية خاصة، فإن وحدة المفهوم تجمع هذه الدلالات المتفرقة، فلم يعد هناك تأثير للقيم الأخلاقية في الأفراد، بما أن القيم قضية فردية، إنسانية بحتة، لم يعد من الممكن اليوم اقتراح أخلاق تتميز بالثبات والإلزام عبر صورته الواجبة، وهكذا يكون ميتا الأخلاق عند ليفي برويل سبيلاً نحو نهاية الأخلاق، الذي اقتضاه مفهوم المابعد.

(٢) الميتا أخلاق ونهاية الأخلاق - الأخلاق من الينبغية إلى التحليل اللغوي الإبيستيمولوجي:

تحولت المسألة الأخلاقية في منتصف القرن العشرين إلى وضع مقابلة بين العلم والقيم، وهي مقابلة تنتهي إلى فض النزاع لصالح العلم وتواري النجاعة المعيارية للأخلاق كلياً، فسلطة العلم قاهرة ولا ترد، بما أنه ضرب من عقلانية تثبت ذاتها عبر الإجرائية التي يمثلها الاستقراء، هنا تصبح القيم بلا معنى، وتتحول إلى حقل الممارسة اللغوية⁽²⁾، فقد تم الاتفاق على أن كل ما يخرج عن دائرة العلوم الرياضية والتجريبية فاقد للمصداقية، بما أن مبدأ التحقق قد بين ما هي القضايا والقضايا الزائفة، في أصل التحقق من صدقها وكذبها، فلن تجد أحكام

الواقع وقضايا القيمة، فما يجب أن يكون مضموناً ميتافيزيقياً لا يستجيب لحقيقة الأخلاق بما أنها ممارسة عاطفية في الواقع، كما أنه حان زمان السيطرة على الأخلاق، كما تمت السيطرة على الظاهرة الطبيعية تسيرراً نحو المصلحة؛ ولذلك سيتخذ علم العادات الخلقية مساراً مماثلاً للعلوم الأخرى، مثل علم الفيزياء وعلم البيولوجيا، فالغاية الأخيرة معرفة نظرية معللة عقلاً، وتخريج القانون تحكماً في العادات الخلقية⁽¹⁾.

هكذا تتحول الأخلاق إلى علم وضعي، ليتنازل عن ماهيته الكلاسيكية التي تبحث في الفضائل والردائل. ولم يكسب علم الأخلاق الجديد هذه النسقية، إلا عندما أنجز مرحلة الانفصال عما اصطلح عليه ليفي برويل الميتا أخلاق، الذي يعني مفهومًا ميتافيزيقياً، يتورأ خلفه البعد المتعالي للأخلاق.

لقد تحولت الأخلاق عند ليفي برويل إلى ظواهر اجتماعية، ومن ثم ظاهرة نسبية، يمكن القول إنها مجرد ظاهرة ثقافية يختص بها المجتمع لتتمايز صيغها بين المجتمعات. وعلى الرغم من الاختلاف بين الدلالات التي يتقلب فيها مفهوم ما بعد الأخلاق في

(2) CHARLE LARMORE: Modernité et Morale , 1 ère Edition. 1993, P. U F, P. 14.

(1) Ibid. P. 35.

إلى اللهب، ومكنت لأخلاق تعتمد على العواطف الطبيعية⁽⁵⁾، ليستمر الموقف الهيومى بوصفه مقدمة بديهية ولازمة في وجود الاختلاف القطعي بين العلم والقيم، والتمكين من النزعة العاطفية التي تعني نسبة القيم، وإلى حد ما فرديتها، بما أن مرتكز القيمة هو العاطفة. لقد تحولت الأخلاق في الوضعية المنطقية والفلسفة التحليلية إلى أداء وظيفة التحليل اللغوي الإستيمولوجي، فالتوجيه الأخلاقي يعد عملية فردية خاصة لا قبَل لأي جهة بالتدخل فيها، وعليه كانت هذه الفلسفة علامة فارقة على نهاية المخزون التوجيهي للأخلاق، فلن تنحصر المهمة السقراطية الأصلية إلا في التحليل اللغوي لقضايا الأخلاق، أما عن الدعوة الأخلاقية، فتجمع أمرها في ضرورة بناء النمط الاختياري للأخلاق المرغوبة عند الفرد، فالقيم هي رغبات ذاتية لا تعبر إلا عن توجه فردي محض^(٦).

وهكذا توجهت طاقة الاتجاه العلمائي بوجه عام نحو التحويل غير المبرر للظواهر الإنسانية إلى الظواهر الطبيعية، ما أدى إلى حالة من التشيؤ ترفض

القيمة مكاناً لها، بعد الفراغ من عملية التحقق، فلا هي قضايا تركيبية تثبت النجاعة الواقعية عبر التجربة، ولا هي قضايا تحليلية تعتني بهذه النجاعة، وقد تحققت بالتحليل المنطقي^(١)، والمصادقية التجريبية، وإذن هي قضايا فارغة بلا معنى «ولا تعدو أن تكون أوامر صورية مضللة، لا تجد قوتها في رأي (فايجل) إلا في دعوتها الانفعالية»^(٢). والدليل الأخلاقي لا يمتلك في نسقه الاستدلالي صفة البرهان^(٣).

مثل حقل ما بعد الأخلاق (Méta éthique) الموضوع المركزي لسؤال الأخلاق في المنتصف الثاني من القرن العشرين، فلم تعد هناك إمكانية لبناء نظرية أخلاقية، ترتكز على بنية معيارية تحدد ما يجب أن يكون، بل الأخلاق هي مسألة فردية تعبر عن مجرد رغبة^(٤)، وما على الفيلسوف إلا بيان المشكلات اللغوية المتعلقة بالتعبيرات الأخلاقية، وأصل هذه الخلاصة العدمية هو استمرار لنزعة هيوم الإقصائية التي رمت بالميتافيزيقا

(1) Ruwen Ogien Christine Tappolet: Les Concepts de Éthique faut -il être conséquentialiste? Herman .P. 2008. 29.

(٢) صلاح قنصوة: «نظرية القيمة في الفكر المعاصر»، مصر، دار الثقافة للنشر والتوزيع، (١٩٨٨)، (ص / ١٨).

(٣) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(٤) راسل برتراند: «المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة»، ترجمة عبد الكريم أحمد، مصر، مكتبة الأنجلو المصرية، (ص / ٨).

(5) Hume: enquête sur les principes de la morale, Flammarion. 1991. P. 119.

(٦) راسل: «المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة»، (ص / ٦).

مع الظاهرة الطبيعية قسراً، لتكون الفيزياء هي المثال الذي من الواجب أن يحتذى، وكل معرفة تعجز عن الامتثال إلى النسق العلمي الخالص فمن الواجب رميها والتخلي عنها، وهو ما ذهبت إليه النزعة الوضعية المنطقية في دعوتها إلى ضرورة زوال الميتافيزيقا، ثم اعتبارها العلوم المعيارية بلا معنى. وإذن، فالخلاصة النقدية لمسار الأخلاق ستجته تدريجياً إلى زوالها على صعيد العمل، فما من جدوى للأخلاق؛ إذ فقدت منطقتها الصارم، لتكون عاطفة فردية خاصة، تعتمد على البناء السيكولوجي للطبيعة البشرية.

ثانياً: القيم وإنسان ما بعد الحداثة:

تحول السؤال الأخلاقي في الثقافة الفلسفية الراهنة ليحتل المركز، مؤسساً لجملة تعبيرات تؤدي مفهوم فقدان البوصلة الأخلاقية، ومع هشاشة التصور الأخلاقي وقد ارتبط بالمابعديات تكاثرت حقوله إلى حد الإفراط، الأمر الذي جعل جيل لوبفتسكي يقر بأن هذا التكاثر علامة على موت المعنى ونهاية الأخلاق⁽²⁾. فلم يعد من الممكن تفعيل الإنشاءات الأخلاقية مع فلسفة حقوق الإنسان المسنودة بالحراسة الصارمة للديمقراطية، ذات القوة

الطبيعية الخاصة للموضوع الإنساني، أما الأخلاق فقد تقمصت صورة الظاهرة بما أنها موضوع العلم، ثم انتهت إلى الإلغاء والحذف، بما أنها لا تمثل للعلمية المبررة بواسطة الحس؛ إذ إن عامل القياس الذي يفرضه مبدأ التحقق يؤكد بصرامة على أنها تخلو من أي معنى⁽¹⁾.

لقد تحولت الأخلاق في الوضعية المنطقية والفلسفة التحليلية إلى أداء وظيفة التحليل اللغوي الإبيستيمولوجي، فالتوجيه الأخلاقي يعد عملية فردية خاصة لا قبل لأي جهة بالتدخل فيها، وعليه كانت هذه الفلسفة علامة فارقة على نهاية المخزون التوجيهي للأخلاق، فلن تنحصر المهمة السقراطية الأصلية إلا في التحليل اللغوي لقضايا الأخلاق.

وعموماً؛ فإن اتجاهات الوضعية تعبر عن نزعة علمانية متطرفة مكنت من مقارنة مفادها أن العلم هو الحقيقة القمينة بالوصف الصحيح، بينما تكون المعارف الأخرى بلا قيمة، وبالتالي يجب تحويلها المستمر نحو التطابق

(١) رادولف كارناب: «حذف الميتافيزيقا عبر التحليل المنطقي للغة»، منشور في كتاب، أي -جي -مور: كيف يرى الوضعيون الفلسفة، ترجمة نجيب الحصادي، ليبيا، دار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، دار الآفاق الجديدة، (١٩٩٤)، (ص/ ١٤١).

(2) Gilles Lipovetsky: Le crépuscule du Devoir, P. 146.

للسعادة المنظورة في المدى القريب، فلم يعد من الممكن تفضيل الواجب على الحق، ولن يكون من الممكن تفعيل التضحية كمقولة مرتبطة بالغيرية؛ وعليه فهل من الممكن الحديث عن وجود أخلاق، بتواري منطق الأخلاقية المسنود على ثنائية الواجب والغيرية؟

ولذلك انفتح في أفق هذا الإنسان دافع أساسي يحرك وجوده، إنه السعي في الحياة تحقيقاً للسعادة المنظورة في المدى القريب، فلم يعد من الممكن تفضيل الواجب على الحق، ولن يكون من الممكن تفعيل التضحية كمقولة مرتبطة بالغيرية؛ وعليه فهل من الممكن الحديث عن وجود أخلاق، بتواري منطق الأخلاقية المسنود على ثنائية الواجب والغيرية؟

كان لطبيعة الديمقراطية الغربية صلة متينة بمسألة نهاية الأخلاق، فما تقتضيه الديمقراطية من حراسة لحقوق الأفراد، أحدث عزلة هؤلاء في اختياراتهم الأخلاقية، ومن ثم فكك الأواصر فيما بينهم؛ ذلك أن الكثير من الحقوق علامة على نهاية البعد الإلزامي للواجب، وانحصار التخلق في المطالبة بالحقوق، وهو ما يجعل من الدولة المدنية دولة حقوق، تدافع عن حرية الأفراد، وتلزمهم بواجبات مدنية، في

التنفيذية المتعمقة داخل الدولة المدنية. لم يعد من الممكن في عصر الموتين الأكبرين -موت الإله وموت الإنسان- اقتراح أخلاق، ولا مناقشة المعايير التي من الواجب على الإنسان أن يحتكم إليها، ففرضية الحرية المسنودة بحقوق الإنسان قد أدت إلى النمو المطرد لفناء أخلاقي خاص، يرتهن بحال أنطولوجي مميز للإنسان الغربي، فما يوسم تجربة الفعل هما قيمتان: الحرية والمساواة بوصفهما سقف القيم، هنا تنفتح أزمة القيم، ما دامت الصفة الجوهرية للأخلاق التي تعتني بتنميط سلم للقيم قد افتقدت، وعاد الإنسان إلى ما وراء الخير والشر، بما أن القيم هي منتوج إنساني تاريخي بحث.

هكذا ترتبط ما بعد الأخلاق معرفياً ووجودياً لتؤلف نهاية للأخلاق، لقد تحولت القيم إلى اختيارات فردية شديدة الخصوصية، فلم يعد من الممكن الالتزام بالمعنى، الدافع نحو الاختيارات الأخلاقية بالنفي أو بالإيجاب، وهي تجربة عامة ارتهنت بميزتين، هما: نهاية المرجعية وسقوط المعنى، ثم الدفاع عن الحرية كمتلازم ضروري للإنسان الحديث؛ ولذلك انفتح في أفق هذا الإنسان دافع أساسي يحرك وجوده، إنه السعي في الحياة تحقيقاً

قيمتا الحرية والمساواة إلا التخلص من الصيغة الإلزامية للواجب الأخلاقي، بوصفه خاصية القاعدة الدينية وخاصة أخلاق العقل؟ ولأن الأخلاق انقلبت من صورتها الإلزامية إلى صورة تجعل منها ترفاً فردياً، فهل من الممكن الحديث عن وجود القيم والأخلاق، ومن ثمّ السؤال عن حد الممارسة الأخلاقية في فضاء الفردانية والاستقلالية؟ أمن الممكن أن يجد أفراد المجتمع صيغة توافقية للتفاهم الأكسيولوجي بغية الممارسة العملية للقواعد الأخلاقية؟

ففي المابعد تكتسي صيغة الإلزام -بما أنها جوهر القواعد الأخلاقية- تصنيفاً يرتفع بمفهوم الأخلاق التقليدية، والتي تعني وجود قاعدة أخلاقية جوهرية، تحمل الفرد نحو الإلزام أمراً ممّا يعني مساً بالكرامة وحقوق الإنسان، فلم يعد من الممكن أن تُخترق الحقوق الإنسانية -بحملها نحو الائتثار- بأمر من خارج الذات، فهذه الحالة ولت، ولن تعود أبداً بعدما فض الفرد الصلة بالدين⁽²⁾. وحصل الفضاء الحضاري الغربي مفهوم موت الإله، وهو موت له دلالاته المختلفة، وأهمها موت المرجعية وانقضاء عالم مشروعية القيم وصدقها ومصداقيتها،

حين تبقى الواجبات الأخلاقية حالة فردية لا تلتزم بالأوامر، بل بتلبية الرغبات، فما هي المتلازمات الأنطولوجية التي أحدثت حال نهاية الأخلاق؟

(١) الفردانية والاستقلالية أو الحد الأدنى للأخلاق:

تتجلى أزمة أفول القيم في المجتمعات الغربية المعاصرة في زوال النظام الاجتماعي التقليدي، وسيطرة النمط الاستهلاكي الليبرالي، ومن ثمّ حلول الفردية باعتبارها مساحة التقلب في ممارسة الحرية كحق، وكذا مساحة للتقلب في العيش اللذيذ، المفضي مباشرة إلى نيل السعادة، بما أنّها غاية الحياة في عرف الحداثة، لقد تفككت عرى العلاقات الأخلاقية الإلزامية، ولم يبق إلا نمط الدفاع عن الحق في الحرية والمساواة، بوصفهما القيمتين اللتين تحددان سقف الممارسة الأخلاقية⁽¹⁾.

لم يعد من الممكن الحديث عن أخلاق جوهرية تستند إلى سلم للقيم يحده الترغيب والمنع، وإمّا انزوت الأخلاق لتكون في أدنى مستوى لها، بمعنى في حد الاختيارات الفردية، المنزوية في مجرد الحرية والمساواة، فماذا تعني

(2) Alain B.L. Gérard: La bataille des éthiques, Ethique et modernité, P. 17.

(1) Michel Métayer: La philosophie éthique «Enjeux et débat actuels», P. 323.

الذي يجد في تلبية الرغبة حده الأقصى. هذا التعدد أدى إلى فقدان مصداقية تصورات المعايير الأخلاقية، بما أن الأخلاق تعني منطقاً لهذه المعايير، ومرجعية تمكن لها المشروعية؛ ولذلك: يتفاقم المأزق في البيواتيقا، لتتحول إلى ميدان واسع للنقاش⁽¹⁾، ويبدو أن السياسة ستعمل بدلاً من الأخلاق على وضع الحدود التنظيمية للانتهاكات الأخلاقية التي قد تقوم بها الممارسات التيقنوعلمية على الحي، من قبيل تصورات الاستنساخ المنتج، أو البت في مسألة الموت الرحيم... إلخ.

هنا يجد المدافعون عن حق الإجهاض، والموت الرحيم، مصادر حقهم في المطالبة، وسترجح العلمانية صورة الاختيار الفردي، الذي يجد في تلبية الرغبة حده الأقصى. هذا التعدد أدى إلى فقدان مصداقية تصورات المعايير الأخلاقية، بما أن الأخلاق تعني منطقاً لهذه المعايير، ومرجعية تمكن لها المشروعية.

تجلي هذه الخلاصة النسبية حال القلق، بما يعنيه من توقف الإرادة، بمحاذاة السؤال القيمي فيما يخص الأخلاق الراهنة، إنها تنتهي إلى أمودج من الصمت

والأمر هكذا فهل من الممكن الحديث عن وجود أخلاق في فضاء المابعديات؟ ينجلي مأزق نهاية القيمة الأخلاقية في الحوار البيواتيقي واضحاً؛ إذ قاد هذا الأمودج الأخلاقي المقرون بالمابعد بعض الفلاسفة إلى الحديث عن المستوى الأدنى من الأخلاق (Éthique Minimale)، في الاختيارات البيوطبية، فهي تمثل حداً أخلاقياً يتفق تماماً مع روح الاستقلالية، بوصفها مكتسباً أساسياً من مكتسبات الحداثة وما بعدها، زال فيها الأمر الأخلاقي، لينفتح اختيار الذات لحقوقها، فما هو الفرق هنا بين الإرادة والرغبة في كل اختيار أخلاقي؟

ترتكز هذه الأخلاق على أقصى حد للكونية، وهي الحرية والفردية، بوصفهما معايير تتناسب مع تصورات حقوق الإنسان، ولها جانبان: الجانب الكوني الذي يُحد باحترام كلي للحق في الحرية، والتصرف في الحالة الفردية ولتبدو الفردية هنا على أنها مطلقة، بالنظر إلى صياغتها الخارجية العامة ذات الصبغة الصورية، أما إذا تحولنا إلى طبيعتها، فهي نسبية إلى حد فرض أمودج من الفوضى الأخلاقية، التي تعني أن الفعل منوط بما يريده الشخص، هنا يجد المدافعون عن حق الإجهاض، والموت الرحيم، مصادر حقهم في المطالبة، وسترجح العلمانية صورة الاختيار الفردي،

(1) Guy Durant: introduction générale à La bioéthique , Fides, Montréal, Québec, Canada, 2007, P. 163.

الحال داخل مجال التطبيقات البيوطبية، من قبيل الإجهاض أو التبرع بالأعضاء أو الموت الرحيم، فيكون دور الأخلاق الأدنى هنا حماية حق الفرد في الاختيار وفق الحرية والمساواة، كقيم تؤول في مجملها إلى الإقرار بحقوق الإنسان.

ويعد الفيلسوف الأمريكي أنكلهارد (Engelhard) في كتابه أسس البيوإتيقا⁽²⁾، وكذا كل من توم بوشون وجيمس شلدرس (Tom Beauchamp et James F.Chidress) في كتابيهما مبادئ الأخلاق الطبية⁽³⁾ - أمودجًا عن أخلاق تشرع للقدر الأدنى من القيم، هي الفردية والاستقلالية، لتعرف الاستقلالية في المؤلف الأخير بأنها: «هي شكل لحرية الفعل الشخصي، حيث يستطيع الفرد تحديد مسارات أفعاله، وفق مخطط يختاره هو»⁽⁴⁾، فإليه تعود المسؤولية الكاملة في الاختيارات المختلفة داخل مجال ممارسة طبية ما.

فلا تعد الأخلاق عند أنكلهارد خلاصة للقهر والردع، بما أنها لا تعرف إلا

السلبى، الذي يعني أولاً عدم وجود أدنى اتفاق حول المعايير التي تحكم إليها البيوإتيقا، وتلاحظ الباحثة الفرنسية آن فاغو لارنو أن مثل هذه الصعوبات التي تنتج عن تصورات المعايير داخل البيوإتيقا لا تعني خلو اليد من تصورات مشتركة، إنه ميدان البيوإتيقا الذي يمثل حقلاً مشتركاً لأخلاق الحياة، فهو حقل يتوحد حول الموضوع⁽¹⁾. لكن هل الاتفاق التقني يغني عن الهدي الأخلاقي الذي يحبذ التوجه نحو ما ينبغي أن يكون؟ أمام النهاية النسبية التي حصلها التصور الأخلاقي داخل ميدان الأخلاق بصفة عامة، قام بعض الفلاسفة بتحديد مجال الاختيارات الأخلاقية في حقل البيوإتيقا، فإذ هي الأخلاق أدنى، التي تتميز بالنسبية، ونعني أنها تحيط حرصاً بالقيم العامة للحادثة، الأمر الذي يؤدي إلى تجاوز فكرة تحديد مضمون أخلاقي، محدد الأطر، معين المعايير، متسق المضامين؛ لذلك تتجه هذه الفلسفة إلى الدفاع عن الحرية الشخصية إلى أبعد حد، فكل فرد عليه أن يختار ما يريد حسب ما يراه خيراً أو شراً بالنسبة إليه، إنه موقف فردي خاص يحتاج إلى برهان الفرد، وقراره كما هو

(2) H.Tristram Engelhard: *The Foundations of Bioethics*, New york/ Oxford, Oxford, University press, 1986.

(3) Tom Beauchamp et James F.Chidress: *Principles of Biomedical Ethics*, New york/ Oxford, Oxford University press, 1979.

(4) Ibid. p. 56.

(1) Anne Fagot - Largeaut: «La réflexion Philosophique en Bioéthique», dans Marie - Hélène (dir) les fondations de la bioéthique, Montréal, Canada, ERPI, P P. 14- 16.

(٢) العدمية وانهيار القيم:

لم تتعرض المسألة الأخلاقية في الثقافة الغربية إلى أزمة القطيعة، وإنما مسار نهاية الأخلاق وموت الواجب، بدأت تتحدد معالمه في التحول التدريجي للأخلاق من الإله إلى يد الإنسان، ثم إنها انزوت في معيار يبطن كل المعايير، إنه نيل السعادة في الحياة الإنسانية المحددة بحدود الزمان والمكان، وليس غريباً أن تركز كل التحليلات الأخلاقية في العصر الحديث على فهم للطبيعة البشرية وقوانينها، نيلاً للسبيل الذي يمكن من إسعادها كسباً لأكبر قدر من اللذائذ. وعلى الرغم من أن الكانطية تكفلت بصيغة قانونية للأخلاق، وعملت على تحويل القانون الأخلاقي من يد الإله إلى قلب الإنسان، فإن فرضية التحول بدت غير راجحة في توريث أخلاق تمثل لطبيعة الإنسان، بما أنه جامع بين العقل والوجدان العاطفي، ثم باعتباره جسداً له مطالبه؛ ذلك أن الصيغة القانونية للواجب تبقى صورية، وقد تتضمن إلزاماً تجاه قيم قد تحطم الإنسان، فالنازيون كانوا يقومون بواجبهم، وهم ملتزمون بالروح الجرمانية: يجب لأنه يجب.

وعموماً، تكون الصيغة الصورية للواجب علامة على نهايته؛ ذلك أن إفراغ

بالنسبة إلى الإرادة، ووظيفتها الأساسية هي حل الصراعات التي تنشأ بين الذوات، عبر احترام حرية الآخر، ففي البيوأيتيقا يكون اتخاذ القرارات مشروعاً وله مرجعية، إذا ما تم الإقرار بمبدأ احترام الشخصية الحرة كغاية لا كوسيلة، إن الأخلاق الأدنى التي يعبر عنها النموذج الأخلاقي لموقف أنكلهارد تمثل حقاً تصوراً مهماً داخل ميدان البيوأيتيقا، وهي أخلاق للاتفاق تتأسس على أصول صورية للحوار داخل إطار ديمقراطي، فهي لا تحتوي على مضمون جوهري يدفع إلى الإلزام الذي يستوجب أمراً، بل تحدد الأطر العامة للاحترام وفق ما تقتضيه الحرية والمساواة، كقيم أساسية داخل منظومة حقوق الإنسان.

وهكذا تكون نهاية وظيفة الأخلاق -بمفهومها الجوهري المسنود إلى سلم تفاضلي للقيم- داخل السياق الحديث وما بعده، هي صيرورة حتمية لسلطة العلم القاهرة، واكتسابه النجاعة النظرية والإجرائية، كما أنها رد فعل لازم عن مسار الحرية الإنسانية، التي بدت تتسع دائرتها رويداً على حساب دائرة المتعالي، لتشملها ويعتلي الإنسان دفة القيادة، فيتحول الواجب إلى سلطة إنسانية بحتة، ويزول تدريجياً إلى حد تحوله إلى رغبة تفترض نهاية سلطة الإنسان العاقل في حد ذاته.

والحياة الأبدية مستلزمًا للقانون الأخلاقي؛ إذ جعل من الدين تابعًا للأخلاق، والإيمان مجرد بداهة ينالها كل من تحققت لديه التجربة الأخلاقية بما هي عين الواجب؛ ولذلك تكون فلسفة الواجب مرحلة تحول أساسية نحو فناء الأخلاق، فلم يعد بمقدور الإنسان أن يلتزم بواجب أخلاقي يتجاهل طبيعته.

يبدو أنَّ ما بعد الأخلاق الذي يعني نهايتها، هي كذلك خلاصة لطبيعة الواجب في حد ذاته، بوصفه صيغة إنسانية خالصة؛ ولذلك: تميز فيما بعد بافتقاده للطابع الإلزامي الصارم، فما بعد الواجب لن يكون سوى خلاصة لحرية الإنسان المفردة؛ إذ حلت الهيدونية مقام الواجب، ليتمكن منطق الإشباع من منطق الإلزام في تسيير التجربة الأخلاقية، فكانت الخلاصة الوجودية للفلسفة السارترية علامة على تحول الرغبات إلى محرك أول للوجود نحو القيم، فعزلة الذات داخل الفراغ الأعظم هي التي جعلت سارتر يربط بين القلق والرغبة في التجاوز نحو القيم، فالقيمة هي نقص في الوجود يسببه قلق الوجود لذاته⁽³⁾، بما أن الإنسان يمثل مفهومًا إلهيًا يمتلك الحق المطلق في التفسير والتشريع، وقد نال حرية مطلقة.

مضمون القاعدة الأخلاقية من الوجدان الإنساني الحامل للقيم يعني نهايتها، وهو ما أكدته ماكس شيلر وقد دخل ناقدًا للأخلاق الكانطية⁽¹⁾، كما يذهب هانس يوناس إلى أن قانون الواجب عارٍ عن منطق الغايات والبواعث الأخلاقية، التي لا يمكن أن يكون موضعها إلا التجربة الإنسانية؛ ولذلك لن يكون الأمر القطعي الكانطي إلا أمرًا صوريًا، فهو خالٍ من منطق الباعث الأخلاقي، بل هو مجرد تصور منطقي صوري، وتعسف يعني أن يتحول الوجود الشخصي إلى وجود كوني كلي⁽²⁾.

وعلى الرغم من أن الكانطية تكفلت بصيغة قانونية للأخلاق، وعملت على تحويل القانون الأخلاقي من يد الإله إلى قلب الإنسان، فإن فرضية التحول بدت غير راجحة في توريث أخلاق تمثل طبيعة الإنسان، بما أنه جامع بين العقل والوجدان العاطفي.

لقد أحال فيلسوف كوسنبورغ الإيمان إلى المبادرة الأخلاقية، ليكون وجود الله

(1) Max Scheler: Formalisme en éthique – et l'éthique matérielle des valeurs, Gallimard, 7^{ème} édition 1955, P P. 48- 49.

(2) Hans Jonas: Principe De Responsabilité Une éthique Pour La Civilisation Technologique trad. Jean Greisch Flammarion Paris, 1995, P. 88.

(3) Jean Paul Sartre: L'être et Le néant, librairie Gallimard, 28^{ème} Edition, 150, P. 720.

يبدو أنَّ الحادثة تفترض صيغة خاصة للأخلاق، فهي أخلاق لا تحتل الثبات، وترفض القيم الكلية، بل التناسب ضروري بين الأخلاق بوصفها حركة دائبة والحادثة بمنطقها التجاوزي⁽²⁾، وهو الذي يمكن من القول بوجود أخلاق خاصة داخل الحادثة، فهي زمان لا يكف عن التحول والصيرورة، ومن ثمَّ فلن تستطيع الحادثة فرض أخلاق جوهرية، بما أنها بَنَتْ ذاتها التاريخية على نقيض الجوهرانية، فإلى أي مدى تستطيع الحادثة بناء الأخلاقية؟ أم أن طبيعتها تحيل مباشرة إلى نهاية الأخلاق؟ هل يتمكن الإنسان بما أنه حيوان قيمة من العيش دون أخلاق، أم أن الخلق الأخلاقي لأخلاق جديدة هو ما يرسم أفق الإنسانية القادمة؟ الأمر الذي استوجب السؤال عن معايير الخلق الجديد، ومدى تناسبها مع الوضع الإنساني؟ أم أن الأخلاق الجديدة هي تكيف مع مطالب الإنسان في رغبات أكثر اتساعاً وإشباعاً، مثل الدعوة إلى ما بعد الإنسان، وبناء طبيعة إنسانية جديدة تتفق مع الروح التقنية؟ هل من حياة للإنسان بتغير لمعايير الطبيعة؟ ألا يعني هذا تحولاً يحدث الكاوس، كما يستشرف ذلك هانس يوناس؟ مصوراً

وعلى الرغم من الاختلاف بين فوكو وسارتر، فإن جامع الفراغ يحد نتائج فلسفتيهما بالخصائص نفسها، فالحرية تعني انفكاك الذات عن كل سلطة، وبالنسبة إلى فوكو ينزوي الوجود الجميل -بما أنه عيش خارج كل سلطة- في مجال تحقيق الرغبة، فتؤدي الأخلاقية مفهوم الجمالية، هو تقلب لذيذ في العيش يجعل قدوته الأسياد اليونان والرومان^(١). ففي فلسفة موت الإنسان، لم يبق من مجال لاقتراح الأخلاق، إلا من باب العبث واللعب، وقد ارتهن برغبات الذات المنعزلة عن كل الأبعاد الكونية.

ثالثاً: أفول القيم أم معارك لقيم جديدة:

قد تبدو ما بعد الأخلاق بمفهوم نهايتها وكأنها لازم ضروري لزمان المابعديات المرتبط بالنهايات، وصفة لصيقة لمابعد الحادثة، وقد راهنته انتصارات العلم والتقنية الدامغة، الأمر الذي يستوجب السؤال عن العلاقة بين الحادثة والحادثة البعدية، هل من قطيعة بينهما أم أن صلة جوهرية تجمعهما؟ بما أن المابعد لازم ضروري عن حركية التقدم، بوصفه صيغة ماهوية للحادثة، يتوجب ضرورة النهاية والبعد.

(2) Alain B.L. Gérard: La bataille des éthiques "Ethique et modernité", P. 92.

(١) فوكو: «الانهمام بالذات»، ترجمة جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط. ١، د. ت. (ص/ ٦٠).

الأخلاقية على مبادئ أخلاقية مطلبًا ملحقًا وضروريًا، فهذه النظرية التواصلية تعمل على بناء تصور أخلاقي يذكي منطق الحوار، وفق بنية معقولة ترجحه وتمكن له المعقولية^(٢). وهذا راولس يؤسس لمبدأ العدالة، وقد أحسن استثمار خلاصة فلسفة الأنوار، ليجد ترجيحًا معقولًا لأزمة الاتفاق الأخلاقي. ولأن أزمة تأسيس مبادئ الأخلاق تثير قلق الفيلسوف، فقد ذهب نحو صيغة افتراضية تبدو أقرب إلى الخيال، إنَّه حجاب الجهل بوصفه آلية المعقولية القصوى للاتفاق مرة أخرى^(٣)، بغية حضور الأخلاق في كل بداية إنسانية، فينبني من ثمَّ الخير بوصفه مقولة اقتصادية على العدالة، باعتبارها مبدأ أخلاقيًا خالصًا، فبدا له أن بناء الخير على العدالة تصحيح لأزمة المجتمع الليبرالي الأمريكي، الذي تجذرت فيه أزمة الاستهلاك النفعي، وانبني فيه المبدأ الأخلاقي على العامل الاقتصادي الحيادي.

لكن تبدو لا معقولية نظرية العدالة الراولسية في غض راولس الطرف عن حقيقة الاتفاق الإنساني الذي يستجبه حجاب

لنهاية قريبة للإنسانية، إذا ما استمرت في الثقة الجامحة في التقنية دون قراءة للمحاذير المقبلة في الأفق.

(١) اختلاف المعايير ومعرفة القيم الجديدة:

يخلص النقد الأخلاقي الراهن إلى استحالة تفضيل أخلاق على أخرى، مع إنكار شديد لأثر قد يحدثه المتعالي على السلوك، فكل معيار أخلاقي يثبت النجاعة ضمن تجربة الحرية الفردية في حد ذاتها، وهنا تنتهي الصفة المشتركة للقيم، وتنتفح أخرى لتضمن الاختلاف والتنوع. ولأن الحداثة انتصر فيها السفسطائيون على سقراط، وأصبح الإنسان معيار الأشياء جميعًا^(١)، فتكون التجربة الإنسانية المسنودة على الطبيعة الإنسانية هي مجال الأخلاق؛ ولذلك تعتمد الأخلاق على خاصية التغير والنسبية، وتفتقد منطق المشاركة والإجماع، لكن هل من إجماع إنساني على المتفرق؟

كانت المناقشة حول المعايير الأخلاقية حاسمة في نهاية الألفية الماضية وبداية الألفية الثالثة، كما كان مطلب بناء النظرية

(٢) حسن مصدق: «النظرية النقدية التواصلية - يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت»، الدار البيضاء المغرب، بيروت لبنان، المركز الثقافي العربي، (٢٠٠٥)، (ص/١٥٧).

(٣) جون راولس: «العدالة كإنصاف - إعادة الصياغة»، ترجمة د. حيدر حاج إسماعيل، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، (٢٠٠٩)، (ص/٢١٧).

(1) Louis Lavelle: *Traité des Valeurs*, P. U F, Paris, 1951, T1, P. 44.

الجهل، وقد تنافر مع المسألة التاريخية تنافراً شديداً، فكيف يتم التخلص من الاختلاف حول المعايير في زمان الفردية المفرطة، والحق المطلق في الحرية؟ هل من إمكان لصياغة مبادئ مشتركة بنسيان كلي للذات، وهي الإطار الكلي للتصور الإنساني، إنها محاولة طوباوية في زمان اليأس الأخلاقي، من قدرة الذات على الشعور بالهدي الأخلاقي المحيل إلى الطمأنينة.

وإذن؛ فإنه على الرغم من اختلاف المعايير بين النظريات الأخلاقية، فإنها بدت تتلمس الاتفاق على اختيار قاعدة للمعقولة المنطقية، ترجيحاً للمعايير الأخلاقية المختارة، فبدت الكانطية دائماً سبيل العقلانية المرجح، بما تمده من بنية منطقية تتفق على بداية الأخلاق، غير أن النجدة التي أمدت بها الكانطية النظريات الأخلاقية فتحت باب النقاش مرة أخرى حول مشروعية الأخلاق، التي من الواجب أن تكون إنسانية، فاقدة لصيغة الأمر والنهي الذي بدا على أنه موروث لاشعوري عما قبل الحداثة، لكن هل يستقيم التخلق دون صيغتي الهدي، والأمر والامتنال والتمكن من نيل القيمة المرغوبة في إطار الزمان والمكان؟ إلى أي مدى تستطيع الأخلاق الجديدة السير خلاف ما تعنيه الفطرة الإنسانية من معرفة للخير والشر، ليتمكن

الفهم المشترك حول المبادئ الأخلاقية؟ يبدو أن معارك القيم اليوم تشكلت على مفارقة، وهي كونها نتيجة لأدنى اتفاق حول وعي القانون الأخلاقي، فكيف إذن يتجادل المتجادلون حول مفهوم كرامة الجنين إذا لم يستوعبوا جيداً مفهوم الكرامة بصيغتها الأخلاقية، ماذا تعني الحرب الضارية بين المدافعين عن حق الجنين وحق المرأة في الإجهاض، إلا وقد تمكنوا من التماس الاتفاق على صعيد الحس المشترك، وأدركوا حرمة الحياة الإنسانية؟ إن أزمة القيم اليوم والدعوة إلى خلق قيم جديدة تتناسب مع الضرورة التي حصلها المجتمع، فالما بعد حديث المسنود بقيمتي الحرية والمساواة هي خلاصة عن فقدان تصور لصالح الإنسان، جره فك العقد مع الغيب، ونهاية كل سلطة إلا سلطة الإنسان، بما أنه قوة مفرطة استولت على التفسير والتشريع، الأمر الذي يجعل النقاش حول العلاقة بين الحرية والقيم داخل التصور الحديث ملحقاً وضرورياً، وما يفرضه من نجاة أو عكسها في بناء سبيل حياة الإنسان الأخلاقية.

(٢) الحرية المفرطة وأقول القيم - الحرية والحق في الخلق الأخلاقي:

قاد العقل الغربي معارك ضارية في سبيل تحقيق الحرية، كقيمة تهيمن على كل ضروب الممارسات الإنسانية؛ ولذلك تعد

قاد العقل الغربي معارك ضارية في سبيل تحقيق الحرية، كقيمة تهيمن على كل ضروب الممارسات الإنسانية؛ ولذلك تعد

ولأن الحرية تعني في الوعي الإنساني الغربي مركزية الذات وقوتها المفرطة على حساب أخرى تم تقويضها، فإن تجربة الحرية مكنت لنفسها، النمو على حساب القيم في حد ذاتها، والحق أن هذا الانفصال هو خلاصة ضرورية عن جنالوجيا القيمة، كما مارسها التنشوية نقدًا وتقويضًا، وحينئذ لن تكون القيمة ذات قيمة إلا إذا لبت مطلب الحرية المرتبط بالقوة الإنسانية، فهو مطلب غير قابل للنقاش، ليتخلل بعد ذلك مطلب الحق إلى اليوم.

لقد جذرت العقلانية الغربية روح الحرية على مستوى إبستمولوجي، فالمعرفة العلمية تقتضي أولاً فك القيد مع الأفكار المسبقة، وهو ما أحدثته فلسفة الحداثة برمته، لكن إلى أي مدى يكون التحرر بقطع مطالب اليقين العملي ناجعًا على مستوى التخلق؟ خاصة أن القاعدة الأخلاقية تعني تنظيم السلوك الإنساني، بما يؤدي ضبطه وتقييده إلى حد ما بالقيم، بحيث يؤدي الغاية من التخلق، فتكون من ثم الحرية تحت سلطة قيمة توجهها، أما الحرية فتمكن لحركة القيمة، بذلك القدر الذي تؤدي به عملها على صعيد السلوك الإنساني، ويبدو أن الحرية اليوم انفك فيها قيد الالتزام، مع تعميق الفردية والاستقلالية،

الحرية هي القيمة الأولى المهيمنة على جميع القيم، والسؤال عن العلاقة بين القيمة والحرية تحيل الإجابة عنه إلى محاثة بينهما وتداخل^(١)، فمشروعية القيمة تتبنى على قدرة الإرادة على ترجيحها؛ إذ لن تؤدي الحرية وظيفتها الإنسانية إلا إذا ارتهنت بالقيمة، غير أن هذه العلاقة تنفك كليًا في زمان الحداثة البعدية؛ ذلك أن القيمة ستمثل للحرية، بوصفها مقدمة غير ممكن مناقشتها في زمان حقوق الإنسان^(٢).

إن أزمة القيم اليوم والدعوة إلى خلق قيم جديدة تتناسب مع الضرورة التي حصلها المجتمع، فالمابعد حديث المسنود بقيمتي الحرية والمساواة هي خلاصة عن فقدان تصور لصالح الإنسان، جره فك العقد مع الغيب، ونهاية كل سلطة إلا سلطة الإنسان، بما أنه قوة مفرطة استولت على التفسير والتشريع.

(١) Joseph Combes: *Valeur Et Liberté*, PUF, Paris, 2ème édition, P. 103.

(٢) الدليل على ذلك هو النقاش حول الحرية الجنسية في ستينيات القرن الماضي، الذي قاد إلى تشريعها بوصفها حقًا من حقوق الإنسان، ثم موافقة البرلمان الغربية على الزواج المثلي، الذي بدا خلاصة لموافقة ديمقراطية متتابعة بما أنها دفاع عن حقوق الإنسان والحرية العامة، انتهت معها مهمة الواجب، وانفتحت الروح الهيدونية على مصراعيها، وخذ أمثلة أخرى مثل الموت الرحيم الذي مس بقدسية الحياة، وكان المتألم لن يموت أبدًا، فقد فقدت قيم الروح الإنسانية مثل الصبر والتوكل وغيرها من المعاني التي تمد الروح بالطمأنينة والأنس الذي يمكن منه القرب من القيم.

خاتمة- الإنسان والقيم:

تتسع الهوية بين الإنسان والقيم في زمان سلطة الإنسان على العالم بواسطة التقنية، وفي زمان العمل بمنطق الاستهلاك الجامح التهاماً للحقوق، حقوق الآخرين القادمين في أفق الزمان، وحقوق الطبيعة بما أنها محض الوجود الحي لكل كائن. ولا يعني الاشتراك بين الخلاصة الإستيمولوجية والممارسة الأنطولوجية في نهاية سلطة الأخلاق تراتباً، بل يكون اشتراكهما خلاصة عن مرجعية الحادثة في حد ذاتها؛ ولذلك فكل المعاني التي تبين عن فقدان البوصلة القيمة، هي من قبيل سلطة الطبيعة البشرية على القيم الأخلاقية، وليس العكس، الأمر الذي جعلها رهينة للذات البشرية، وقد اضطلعت بعملية الإشباع الاستهلاكي المرتبط بنمط الاقتصاد الليبرالي، الداعي إلى بنية رغائية لا تُحد بحد.

انتهت الصرامة الكانطية المفترضة في عملية طاعة الواجب رويداً إلى الإقرار بضعف الإنسان، وتركيزه على الذات بمفهومها الشعوري واللاشعوري، في أداء أفعال القيمة خاصة الأخلاقية منها، ففترت قوة الواجب إلى حد نهايته، وغادرت الأخلاق مواقعها الصحيحة، بوصفها هدياً يرتكز في بواطن الذات البشرية، لتتولى الرغبة قيادة الإنسان نحو القيم.

التي تكفلها حراسة حقوق الإنسان. والحق أنَّ عقلانية الحادثة في نقاشها للأخلاق بوجه عام -ومنها الأخلاق في التصور الإسلامي- قد جعلت مسارها المعرفي فيما يلزم عن فك العقد مع الغيب كضرورة إنسانية وعقلانية لازماً لتخلق إنساني كوني ناجع، فحصلت نتائج سلبية؛ إذ جعلت القواعد الأخلاقية المخالفة لتصورها سالبة للحق، وحالة من الاغتراب تتطلب إحالتها إلى الذات الإنسانية إثباتاً لحرية الإنسان، فكانت الخلاصة المعرفية للاستشراق عن طبيعة القواعد في التصور الإسلامي مثلاً -بوصفه قارئاً للوعي الأخلاقي الإسلامي- خنقاً للحرية وسلباً للحق، واغتراباً عن الذات؛ ذلك أن التخلق لا يحتاج إلى الهدى بل إلى النقد، الذي يتبعه إشباع الرغبة.

والحق أنَّ عقلانية الحادثة في نقاشها للأخلاق بوجه عام -ومنها الأخلاق في التصور الإسلامي- قد جعلت مسارها المعرفي فيما يلزم عن فك العقد مع الغيب كضرورة إنسانية وعقلانية لازماً لتخلق إنساني كوني ناجع، فحصلت نتائج سلبية؛ إذ جعلت القواعد الأخلاقية المخالفة لتصورها سالبة للحق، وحالة من الاغتراب تتطلب إحالتها إلى الذات الإنسانية إثباتاً لحرية الإنسان.

وهكذا يكون التكثير من الحديث عن الأخلاق علامة على نهايتها على مستوى التجربة الباطنية، بما أنها مكان التموضع الأول لمعرفة القيم، وعلى الرغم من سعي الفلسفة للبحث عن الصواب والخطأ في مضمون الأحكام الأخلاقية، فلن يغني هذا البحث عن المعرفة الإنسانية الرقيقة للقيم الأخلاقية، والتي تبدو على صورة هدي مميز بمعرفة ما هو الخير والشر، تبرهن على الصيغة المطلقة للقيم الأخلاقية، التي تتموضع في الفطرة وليس في الثقافة.

كانت الدعوة إلى ضرورة العودة إلى النظرية الأخلاقية التي تضطلع بالتوجيه نحو ما ينبغي أن يكون ملحةً في نهاية القرن الماضي؛ ولذلك يركز الفيلسوف الأمريكي جون راولس على ضرورة بناء النظرية الأخلاقية، التي تتغيا تحديد ما ينبغي أن يكون، رافضاً للجدل حول مجرد ميتا الأخلاق، ويدعو الفلاسفة للاهتمام بالأخلاق النظرية، التي تضطلع بالتوجيه المعياري، بل من الممكن تجاوز البحث فيما بعد الأخلاق بأن نجعل معتقداتنا الأخلاقية أكثر وضوحاً⁽²⁾، بواسطة الاتفاق المعقول.

لم تكن ما بعد الأخلاق إلا حالة شكية في قدرة الفلسفة على النظر في القضايا المعيارية، وعلى الرغم من اضطلاعها بالممارسة المعرفية للمعاني الأخلاقية اضطلاعاً، بتحليل مسألة الخطأ والصواب في المعرفة، فإنها أدت إلى الافتقار المتواصل لقدرة اندماج القيمة في الواقع، ومن ثمّ الافتقار المتواصل لسلطة القواعد الأخلاقية، هل كانت خلاصة وصفية للحالة الأخلاقية لحدثة تعلن عن نهاية الأخلاق؟ لكن هل من إمكانية لعيش الإنسان من دون قيمة، فينقلب إلى بهيمة؟ الإجابة عن سؤال الأخلاق بدا في مجمل الحقول الإتيقية، التي ظهرت في نهاية القرن الماضي، تعبر عنها الأخلاق التطبيقية، حيث انخرطت الفلسفة في عملية الإجابة عن أسئلة الينبغية، وعن مدى الربط بين الوقائع والقيم، وعلى الرغم من أن تكاثر حقول الأخلاق قد يوحي بقيمة المسؤولية الإنسانية على الواقع، فإن هذا التكاثر ليس إلا علامة على سيادة الفردية، ولا مسؤولية الذات على القيم⁽¹⁾؛ ذلك أن الأخلاق فقدت سلطتها التوجيهية التي تعني وجودها الباطن وليس الظاهر، ولم يكن انشطار الأخلاق إلى حقول خارجية إلا علامة على فقدان الإنسان سلطته على القيم، وانفصاله عن الآخر.

(2) Monique Canto - sperber et autres: Dictionnaire d'éthique et de Philosophie morale. 1ère édition 2004. P U F, T 2, P. 1252.

(1) Gilles Lipovetsky: Les temps hypermodernes. Éditions; biblio essais. Grasset et Faquelle. 2004. P. 44.

نظريات العلاقات الدولية الغربية وتوصيف واقع المسلمين الاستضعاف نموذجاً..

مشاري حمد الرويح^(*)

مقدمة:

لعلاقات سببية في (الخارج) بعيداً عن غير المرئيات والمعتقدات ومصادر معرفتها، أي الوحي، على الأقل عندنا كمسلمين. بل قد يشير البعض -حقيقة- إلى أن العلوم الاجتماعية الحديثة ظهرت في مواجهة الوحي كمصدر للمعرفة. وبالتالي، فأى فائدة قد ترجى من حامل هذا النوع من المعرفة سواء كان مسلماً أو غير مسلم. على الرغم من بعض الحق الذي يشتمل عليه التوصيف السابق للعلوم الاجتماعية، فإن هناك مشكلة رئيسة تظهر في هذا التوصيف تركز للزهد فيها والريبة من حاملها، ألا وهي اختزال البناء المعرفي للعلوم الاجتماعية في الجانب المنهجي (Methodological) فقط، وعدم الاهتمام بالجانب النظري (Theoretical). هذا الجانب الأخير وافتراضاته

قد تكون خدمة العلوم الشرعية هي المهمة الأسمى لباحث العلوم الاجتماعية المسلم، أو هكذا يرى كاتب هذه السطور. تلك ليست مجرد كلمات لمواساة النفس ولجم شوقها ناحية مدارج العلم الشرعي (وسبله)، وإن كانت جزئياً كذلك، إلا أنها أيضاً ضرورة يفرضها الالتزام العقدي للباحث المسلم في العلوم الاجتماعية من جهة، وواقع المجتمعات المعاصرة وعلاقاتها من جهة أخرى. قد يرى البعض أن العلوم الاجتماعية ومناهجها الغربية الحديثة علوم تجريبية وجدت لرصد واقع العلاقات الاجتماعية من خلال الملاحظة الحسية والاستنتاج العقلي

(*) أستاذ مساعد العلاقات الدولية في جامعة قطر. البريد الإلكتروني: malruwaih@qu.edu.qa

الفردى إلى الفعل الجماعى، وكلما تداخل الفعل فى معاملات تحكمها بل وتشكلها أحياناً أطر قيمية وقانونية بل ومادية تصادم الوحي وتقيّد الأفعال ذات الأساس المعيارى الإسلامى والمتمثل فى اتباع الوحي وأحكامه التكليفية. فى سلمى التجريد والواقع نجد النظام الدولى الحديث كأكثر تلك الأطر الاجتماعية تقييداً؛ بل يمكن وصفه بمحل إعادة إنتاج تلك القيود وما ينتج عنها من مشقة وحرّج فى المستويات الأخرى. من هنا كان المجهود المعرفى لدراسة الحقل الذى يبحث فى طبيعة هذا النظام وتفسير تأثيره فى الجماعات التى تعيش فى ظله أحد أهم مسارات الربط بين علوم الوحي والعلوم الاجتماعية التى تصف وتفسر واقع محل تنزيل أحكام هذا الوحي، وتقيس وقوع ودرجة القيود على أحكام المكلفين.

فى هذا الإطار تقدم الورقة محاولة لتقديم نموذج للاستفادة من الأدوات النظرية لأحد العلوم الاجتماعية، أى العلاقات الدولية، بهدف خدمة البحوث الشرعية. ستعمل هذه الورقة على مفهوم الاستضعاف ذى الأساس الشرعى والقيمي الإسلامى كمثال لما يمكن أن تقدمه الأدوات النظرية لحقل العلاقات الدولية من فوائد لتوصيف واقع المسلمين فى العلاقات الدولية دون التنازل عن زاوية الرصد الإسلامية لهذا التوصيف.

الوجودية (Ontological)، والمعرفية (Epistemological)، وما ينتج عنها من أطر نظرية وأدوات تحليلية تشكل واقع حقل اجتماعى ما، هو ما يسمح لباحث العلوم الاجتماعية المسلم بالتعبير عن عقيدته سواء بالنقد أو الاستفادة ممّا تقدمه تلك الأطر النظرية من وحدة فى التنظيم والترتيب والتحليل، ومن ثمّ إعادة التوجيه للأدوات المنهجية لخدمة أهدافه البحثية ذات الأساس العقدي والمعيارى الإسلامى، وإن اعترض الوضعيون (Positivists)^(١). وفى النهاية على الرغم من امتلاك الحضارة الغربية لمفاتيح الأدوات الكمية والكيفية، فإن الرغبة والحاجة للقياس لا تقتصر على تلك الحضارة طالما امتلك الباحث ما يكفى من الحقائق الكبرى التى تحول دون الانزلاق فى طريق تحويل العالم الاجتماعى إلى معادلات رياضية أو حقائق ذهنية ليس لها أساس وجودى.

إنّ عالم اليوم مليء بالموانع، تكاد تنتفى فيه القدرة على القيام بالأحكام التكليفية إلّا بقدر من المشقة والحرّج الزائدين. هذه الحقيقة تكون أكثر وضوحاً كلما ارتقت الملاحظة من مستوى الفعل

(١) انظر:

Nuno Monteiro & Keven Ruby «International Relations and the False Promise of Philosophical Foundations», International Theory, Vol. 1, Issue 1, (March 2009).

إطاراً أكثر تنظيماً لقياس مستوى المشقة التي تعانيها الجماعة المسلمة في العلاقات الدولية المعاصرة، بل وتربط بين تلك المستويات، وتوضح إمكانية الانتقال من مستوى إلى آخر، ممّا يسهل النظر في مآلات سلوك تلك الجماعة، وبالتالي قدرة الباحث الشرعي على التفسير والحكم على هذا السلوك. يقدم المبحث الأخير مناقشة عامة حول ماهية الاستضعاف ومادته من تبين لقيم الحداثة والتبعية السياسية، وتضعهما على خارطة الاستضعاف المطورة في هذه الورقة.

توصيف الواقع وخدمة البحوث الشرعية:

قد لا يعطي الباحث الشرعي بالاً لما سبق، كون (توصيف الواقع) جزءاً معروفاً ومتفقاً عليه بين طلبة العلم الشرعي. إلا أن الاستشهاد بإحصاءات من هنا وهناك لا تناسب دائماً البناء والهدف البحثي، قد لا يصنف كتحرير للواقع، وهو حال الكثير من الأبحاث الشرعية المعاصرة. فالثقل الملقى على التفريق بين دليل مشروعية الحكم وبين دليل وقوع الحكم^(١) للوصول للحكم الشرعي أهم من أن يتم التعامل مع متطلبات أحد

سيقدم المبحث الأول تأطيراً لتلك الممارسة ومدى الحاجة لها في البحوث الشرعية من خلال التركيز على أهمية توصيف الواقع بشكل دقيق كجزء أصيل من عملية الوصول لحكم شرعي، خاصة عندما يتعلق هذا الحكم بإطار اجتماعي معاصر يتضمن قيوداً وحوافز مادية بل وقيمية أيضاً. بينما يقدم المبحث الثاني صورة عامة حول تخصص العلاقات الدولية كأحد العلوم الاجتماعية، مع التركيز على الأساس النظري لهذا التخصص بهدف توضيح موضع الأدوات النظرية المستخدمة في هذه الورقة، والتي تعتمد المقاربة التركيبية الاجتماعية. يقدم المبحث الثالث بعد ذلك إطاراً عاماً للاستضعاف اعتماداً على بعض الأعمال لباحثين شرعيين بهدف تجهيز مفهوم الاستضعاف للتشغيل وربطه بإطار تركيبي اجتماعي مستعار من نظريات العلاقات الدولية الغربية. تقدم بعد ذلك الورقة هذا الإطار التحليلي والذي ينتج عنه حالة الاستضعاف كإحدى الحالات الممكنة عند مواجهة الجماعة المسلمة لمسارات تثبيت الثقافة والقيم الدولية ومحاولة إعادة إنتاجها، بالإضافة إلى الاستمتاع والاستدماج طبقاً لمحل إعادة الإنتاج من سلوك، ومصالحة، أو هوية. تلك الصورة التي تجمع تحليلياً كلاً من المستضعف والمستضعف في بيئة الاستضعاف، تقدم

(١) عبد الرقيب صالح الشامي، «الحكم الشرعي بين النظرية والتطبيق: دراسة أصولية على ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية»، بيروت، لبنان، مركز نماء للبحوث والدراسات (٢٠١٦م)، (ص/ ٥٦).

من العلوم التي تهتم بتفسير الحياة، والظواهر الإنسانية في شتى مجالات الحياة شريطة أن تكون هذه العلوم مستندة إلى أصول الاعتقاد الصحيح الذي يعطي التصور الحقيقي للنفس البشرية وحقيقة الإنسان والكون وعلاقاتها مع الخالق - سبحانه - فإن هذه العلوم وهذه المعارف المكتسبة... تساهم في تشخيص الواقع والوقائع حتى يكون المجتهد على بينة منها عند تنزيل الأحكام»^(١).

كما توضح السطور السابقة، فإن التحقق من وقوع أدلة جهة التطبيق من أسباب وشروط وموانع جزءاً أساسياً من عملية الوصول للحكم الشرعي^(٢)، هذا التحقق: من أهم ما يخدم الباحث الشرعي ويعطي طابعاً رسالياً لعمل باحث العلوم الاجتماعية المسلم. بالطبع لا تنتمي معرفة جميع أنواع ودرجات أقسام الحكم الوضعي من أسباب وشروط وموانع للحقل المعرفي الاجتماعي أو تكشف عن نفسها باستخدام أدوات علمية أو علوم معاصرة، ولا ينبغي لباحث العلوم الاجتماعية ولا يستطيع الدخول في حقل أصولي أو فقهي كهذا. أما فيما يخص تلك الأسباب والشروط والموانع ذات الطابع المادي والاجتماعي والثقافي والتي تنتمي بدورها

عنصره، أي: دليل وقوع الحكم، بعدم اهتمام أو رصانة علمية. في كتابه (الحكم الشرعي بين النظرية والتطبيق)، والذي يعتبر مدخلاً مناسباً لغير المتخصصين في العلوم الشرعية، يفرد الدكتور عبد الرقيب الشامي مساحات واسعة لأهمية تحرير الواقع في إطار التفريق بين الجانب النظري والتطبيقي للحكم الشرعي. في تلك المساحات اقتباسات وإضاءات جميعها تصب في أهمية تحصيل البيانات وجمعها بأدواتها المعاصرة كجزء أصيل من الجانب التطبيقي للحكم الشرعي، يوضح الاقتباس الطويل التالي للدكتور الشامي مدى ما تكشفه أو تعين على كشفه تلك الأدوات: «ولهذا؛ فإن الأدلة التي يعتمد عليها المجتهد في عملية التنزيل للتحقق من ماهية الواقعة، وتصنيفها، ومعرفة مدى صلاحية المحل للتنزيل، وتوفر القدرة والاستطاعة للتنفيذ أعم من أدلة ثبوت الأحكام المجردة، فثبوت الأحكام مصدره الشرع فقط عن طريق الأدلة الشرعية فحسب وهي الكتاب والسنة، وما كان راجعاً إليهما من الأدلة المساعدة والكاشفة عن مراد الشارع، أما أدلة جهة التطبيق فمنه أسباب وشروط وموانع نصبها الشارع أيضاً وعلى المكلف والمجتهد أن يتحقق منها، ومنها أدلة موكولة إلى المكلف ليكشف عنها بما ألهمه الله من الحواس والمدرجات، وما أنتجته العقول البشرية

(١) المرجع السابق، (ص/ ١٢١).

(٢) المرجع السابق، (ص/ ٥٢).

تكون أكثر إقناعاً للباحث الشرعي بقبول خدمات باحث العلوم الاجتماعية المسلم. مرة أخرى، نتكلم هنا عن أحكام المعاملات وإمكانية وجود تلك المعاملات في إطار اجتماعي معاصر يخلق قيوداً وحوافز على قدرة المكلف واستطاعته على التنفيذ. على سبيل المثال، قد يكون الباحث الشرعي مهتماً بأحكام العلاقات بين المسلمين وغيرهم أو ما يسميه المعاصرون (العلاقات الدولية في الإسلام)، والوصول لحكم شرعي في قضية ما كتقديم النصرة العسكرية لجماعة من المسلمين أو التحالف العسكري مع جماعة من غير المسلمين. قد يتطلب هذا الحكم قياس قدرة واستطاعة صاحب القرار والجماعة المسلمة لتنفيذ الحكم التكليفي، بالإضافة إلى تصنيف نوع وقياس درجة القيود والحوافز المحيطة بتنفيذ الحكم، وهل يقترح هذا النوع وتلك الدرجة التعامل مع تلك القيود كشروط وموانع. لا يتخيل أن يقوم الباحث هنا بتلك العملية دون قياس لتوازن القوة مثلاً، مع الأخذ بالاعتبار أن قياس توازن القوة في العلاقات الدولية المعاصرة يتعدى حساب عدد الطائرات والمدركات والجنود ثم وضعهم في جدول مقارنة، بل قد تشير تلك الممارسة إلى عدم اهتمام قد يصل لمستوى الاستهتار في التعامل مع دليل وقوع الحكم والذي يعتبر بدوره أمراً جوهرياً

بغض النظر عن المصدر لأحد العوامل الاجتماعية المعاصرة ويمكن الكشف عنها، بل ورسم خارطة لإنتاجها وإعادة إنتاجها وممرات تأثيرها، فقد يكون لباحث العلوم الاجتماعية المسلم إسهام في ذلك بما يسهل على الباحث الشرعي النظر في وقوعها. بغض النظر عن تقسيم كل من أقسام الحكم الوضعي طبقاً لمصدرها، فمن المهم التفريق بين تلك الخاصة بالأحكام الشرعية للعبادات وتلك الخاصة بأحكام المعاملات؛ فالأولى -في الغالب- تدور أسبابها وشروطها وموانعها وما يقتضيه ذلك من صحة وفساد في إطار القدرة والأفعال الفردية والظروف المحيطة بها في دوائرها الضيقة، أما الثانية فعادة ما تكون محاطة بقيود مادية و(حقائق اجتماعية) تساهم بشكل مباشر في إنتاج وإعادة إنتاج الظروف المحيطة بالفعل الإنساني، الفردي أو الجماعي، من خلال خلق قيود وحوافز على تلك الأفعال. تلك القيود والحوافز قد تقترب من جذب انتباه الباحث الشرعي عند النظر في شروط الحكم الشرعي وموانعه في إطار اجتماعي ما.

إن لم تكن كذلك، فإن (توفر القدرة والاستطاعة للتنفيذ) المذكورة في اقتباس الدكتور الشامي كإحدى ضروريات التحقق من وقوع أدلة التطبيق قد

مجالات الحياة)، فيجب أيضاً أخذ تحذيره بالجدية نفسها عندما يؤكد أن الاستفادة من تلك المعارف مشروطة باستنادها إلى (أصول الاعتقاد الصحيح الذي يعطي التصور الحقيقي للنفس البشرية وحقيقة الإنسان والكون وعلاقاتها مع الخالق سبحانه). للوهلة الأولى قد يعتقد البعض أن هذا الشرط الجوهرى يخرج جميع العلوم الاجتماعية بما فيها العلاقات الدولية من دائرة الاستفادة المذكورة لعدم استنادها إلى أي من أصول الاعتقاد الصحيح. إلا أن الدكتور يعود ليقرر أن (الحكم الشرعي من حيث الاستنباط لا يكون مقبولاً إلا من المسلم، بخلاف الجانب التطبيقي، فلا يشترط الإسلام، ويمكن الاستفادة من خبرة غير المسلم في تشخيص الواقعة، وتعيين المناط، والتحقق منه بصورة دقيقة ليتم تنزيل الحكم عليها بمنهج سليم)^(١)، هذه الإباحة وذلك الشرط للاستفادة من خبرات غير المسلم وعلومه في تشخيص الواقعة يقترحان معاً عملاً ما في المستوى المفاهيمي، أي مستوى توصيف الظواهر الاجتماعية الإنسانية وتصنيفها من قبل الباحث المسلم. فالشرط هنا محله أن غير المسلم وما أنتجه عقله من مفاهيم لتصنيف الواقع قد لا يتماشى بل وينازع الرؤية الكونية

للولصول للحكم الشرعي. على العكس، قد يتطلب قياس توازن القوة حساب عدد بل وتأثير عدد جمعيات المجتمع المدني الفاعلة على المستوى الدولي، وتقسيم بيروقراطيات المنظمات الدولية الحكومية طبقاً للجنسيات الوطنية، ومن ثمّ حساب ما يملكه كل طرف من تأثير مباشر في تلك المنظمات، قد يتطلب ذلك أيضاً النظر في اتفاقيات الاستثمار والتجارة بين الأطراف، إن وجدت، ومعرفة نوع ودرجة الاعتماد المتبادل (complex Interdependence) بينهما وما يخلقه ذلك من أنماط حساسية (Sensitivity)، أو ضعف (Vulnerability)، حتى إن عدنا إلى الأطر المؤشرات الأكثر مادية من قدرات عسكرية وموارد طبيعية واقتصادية يبقى أيضاً قدرة النخبة السياسية وصانعي القرار واستطاعتهم على حشد تلك الموارد وتوجيهها ما يتطلب النظر في العلاقة في الداخل بين الدولة والمجتمع. تلك أمثلة على مؤشرات وعوامل قد تترجم إلى أدلة تخص الجانب التطبيقي إذا ما أردنا الوصول إلى حكم شرعي في قضية ذات أبعاد دولية.

إذا كان ما سبق يتماشى مع دعوة الدكتور الشامي إلى الاستفادة (مما أنتجته العقول البشرية من العلوم التي تهتم بتفسير الحياة، والظواهر الإنسانية في شتى

(١) المرجع السابق، (ص/ ١٢٢).

الأهداف المثالية والتي يعبر عن منطلقاتها في التخصص عادة من خلال سؤال (كيف يجب أن يكون العالم؟)، (How the world Should Be؟)، سرعان ما تحولت إلى أهداف تفسيرية تتساءل حول (كيف هو العالم؟)، (How the World is؟)، أي من هيمنة النظرة المثالية إلى هيمنة المدرسة الواقعية. إلا أن التحول الأهم حدث في الأساس المعرفي للتخصص، وهو التحول عن الأسس المعيارية، الفلسفية، والتاريخية إلى الأساس الوضعي الإمبريقي في إطار محاولة تخصصات العلوم الاجتماعية بشكل عام محاكاة العلوم الطبيعية وتبني طرق البحث الخاصة بها خاصة في الولايات المتحدة وجامعاتها. على الرغم من هذا التحول وما تبعه من هيمنة منهجية للمدرسة السلوكية، فإن محاولات وضع تلك الإجراءات البحثية في أطر تفسيرية نتج عنها تراكم معرفي نظري يتسم بالغنى والتنوع بالطبع بمساعدة وتدخلات من مقاربات اعتمدت في أغلبها على مساهمات علم الاجتماع (Sociology)، ونظرته التركيبية الاجتماعية. يمكن وصف الطيف النظري الحالي للتخصص كالتالي: نظريات عقلانية (Rationalist) ونظريات نقدية تأملية (Reflectionist)^(١). يتفق الباحثون على أن معيار تموضع نظريات

التي يقدمها الوحي والتي تتضمن أسسًا وجودية وقيمية للمجال نفسه أو الحقل الاجتماعي أو حتى متجاوزة له. وبالتالي، يتوجب عرض مفاهيم العلوم الاجتماعية والعلاقات الدولية ونظرياتها على الوحي، وفي حالة عدم تماشيها أو تصادمها مع البناء الفكري الإسلامي وجب إعادة توصيف وتصنيف الظواهر التي تزعم تفسيرها. بالطبع هناك مفاهيم كثيرة في العلوم الاجتماعية والعلاقات الدولية أقل تطرفًا ومنازعة للوحي.

الطيف النظري للعلاقات الدولية الغربية:

في مظلة العلوم الاجتماعية الغربية يمثل حقل العلاقات الدولية الحقل المسؤول عن دراسة طبيعة النظام الدولي، ونشأته، وتطوره. وتحليليًا: هيكله، والعلاقات السببية أو المعاني التركيبية المحددة لسلوك الجماعات التي تعيش في ظله ومصطلحتها وهويتها. تعود نشأة هذا الحقل إلى بدايات فترة ما بين الحربين، حيث تم تأسيس أول قسم أكاديمي متخصص في دراسة العلاقات الدولية في جامعة أبرستوايث (Aberystwyth University) في ويلز. حدد المؤسسون الهدف الرئيس من تلك الدراسة بالبحث في حلول علمية لإنهاء الصراع والحروب في العلاقات الدولية. تلك

(١) انظر:

Steve Smith, "Singing our World into Existence: International Relations Theory and September 11th, International Studies Quarterly, Vol. 48, Issue 3, (September, 2004).

بالضرورة سمة جديدة للفاعل، وهي القدرة على التعامل التأملي مع تلك القيم والثقافة، الأمر الذي يتطلب إدخال هوية الفاعل في التحليل كونها محل هذا التفاعل. في الطرف الآخر من هذا الطيف تتموضع المقاربات الأكثر راديكالية، كمقاربات ما بعد الحداثة، والنسوية الدولية، وغيرها من المقاربات التي تنفي وجود عالم حقيقي خارج أفكار الفاعل، والتي تختلف عن التركيبية الاجتماعية لويندت التي على الرغم من اهتمامها بالبعد القيمي والثقافي وعالم الأفكار فإنها تقدم مجموع تلك الأفكار كحقائق اجتماعية هناك في الخارج حتى إن كانت غير مرئية، ويدل على وجودها الحقيقي تأثيرها السببي^(١).

إحدى أهم المشاكل التي تعاني منها تلك النظريات هي تقسيم العمل الحاد والمزيف في الوقت نفسه، فهيكल العلاقات الدولية يشتمل على كافة الأبعاد المذكورة، وجميعها تمثل أهمية للتحليل. إلا أنه جرت العادة على أن من يبحث في قضايا القوة والصراع ينعزل في إطاره الواقعي، ومن يبحث في دور المؤسسات الدولية لا يرى تقريباً سوى البعد المؤسسي، وكذلك من يستخدم المقاربة

العلاقات الدولية على هذا الطيف هو مدى تثبيت أو تشغيل سمات الفاعل تحت الدراسة من سلوك ومصلحة وهوية. طبقاً لهذا المعيار، نجد النظرية الواقعية البنوية أو الجديدة (Neorealism) تحتل المساحة الأكثر عقلانية، كون التحليل والتفسير الذي تقدمه لا يتعدى مستوى السلوك الذي تحدده الحوافز والفرص والتهديدات، الناتجة عن البيئة الدولية المادية ممثلة في توازن القوى وخارطة تراكم القوة الهيكلية المادية، هنا يقوم الفاعل بحسابات عقلانية للمنفعة والتكلفة في إطار تلك الحوافز وعلى أساس تلك الحسابات يتوقع سلوكه، بينما تكون كل من مصلحة وهوية الفاعل ثابتتين، وبالتالي خارج التحليل. تعتبر النظرية الليبرالية المؤسسية (Neoliberal Institutionalism) الأقرب لموقف النظرية الواقعية الجديدة، إلا أنها تضيف للهيكل بعداً مؤسسياً يأخذ بالاعتبار دور المؤسسات الدولية في التأثير في سلوك الدول من خلال ربط مصالحها بالتعاون والعمل الجماعي وليس بالصراع، ممّا يدخل المصلحة داخل الإطار التحليلي، إلا أن التأثير الذي يأخذ من مصلحة الفاعل منصةً له يظل طويل المدى وهامشياً إلى حد ما. يحتل منتصف طيف العقلانية والتأملية المقاربة التركيبية الاجتماعية خاصة تلك المطورة من قبل أليكساندر ويندت. تضيف تلك المقاربة بعداً قيمياً وثقافياً لهيكل العلاقات يقابله

(1) Roy Bhaskar, "Philosophy and Scientific Realism" in "Critical Realism: Essential Readings", Abingdon, UK, (2007), (P. 18).

الجماعة المؤمنة في الواجبات والمحرمات، ولا يعد إطاراً لما شرع من الأحكام الكلية ابتداءً أو كنظام عام في الأحوال العادية والاختيارية للمكلف أو الجماعة المكلفة. وبالتالي، كانت أحكام التمكين بدرجاته وما يصاحبه من عزيمة إظهار الدين ونشره هي الأصل والاستضعاف، وما يصاحبه من ترخيص بسبب المشقة الناتجة عن إظهار الدين وفعل ما أمر به وترك ما حرمه هو الاستثناء.

مع ذلك، كون محل أحوال القدرة والعجز هنا هو العلاقة بين الجماعة المؤمنة وغيرها من الجماعات يجعل تلك الأحوال خاضعة لسنن تداول الأيام بين الناس ومرتبطة بقوة الجماعات الأخرى وتأثيرها. إذن، لزم وجود إطار واقعي يأخذ بالاعتبار أحد احتمالات العلاقة بين تلك الجماعة وغيرها من الجماعات، حتى وإن قاومته قلوب الفقهاء وعقول الباحثين. بمعنى آخر، على الرغم من الجاذبية العاطفية والفكرية للتمكين، المفهوم المقابل للاستضعاف، فإن دراسة الاستضعاف كإطار لعلاقة المسلمين بغيرهم وسلوكهم الجماعي والفردى في العالم المعاصر لا تقل تشريقاً ورقياً عن دراسة التمكين؛ لأنها وإن لم تقدم إشارات للخروج من حالة الضعف وتضع الجماعة المؤمنة على طريق استحقاق التمكين،

التركيبية قد لا تسمح له أدواته بالتعامل مع قضايا القوة وخرائط تراكمها. إلا أن نظرة أشمل تأخذ بالاعتبار تداخل الأبعاد الهيكلية للعلاقات الدولية الحديثة وعمق مستويات تفاعل الفاعل مع تلك الأبعاد تقترح الاستفادة من تلك النظريات متى دعت الحاجة لذلك، خاصة عندما يتعلق الأمر بمفهوم القوة وأبعاده المادية والمؤسسية والثقافية⁽¹⁾. من هذا المنطلق، ستقدم المباحث القادمة إطاراً لتحليل حالة الاستضعاف التي يمر بها المسلمون في النظام الدولي الحديث، يأخذ بالاعتبار أوجه قوة المستضعف وتعدد أثرها في سلوك المستضعف ومصلحته وهويته، على أن تمثل المقاربة التركيبية الاجتماعية الأرضية النظرية لهذه المحاولة. قبل ذلك، يقدم المبحث القادم صورة عامة حول (الاستضعاف) ومحاولة لتشغيل بعض عناصره نظرياً.

تشغيل الاستضعاف:

على الرغم من طول فترات الاستضعاف التي مرت على الأمة الإسلامية وشكلت واقعها لفترات وأزمنة متعددة، فإن (الاستضعاف) نظرياً يظل إطاراً استثنائياً يستدعي أحكام التيسير والتخفيف على

(1) Michael Barnett & Raymond Duvall, "Power in International Politics", International Organization, Vol.59, Issue 1, (January 2005), P. 51.

كالتالي: «الحالة التي يكون فيها الفرد المسلم أو الجماعة المسلمة ضعفاء، بحيث لا يقدرّون على إظهار الإسلام وشعائره أو تطبيقها كلها أو بعضها بسبب عدو أو سلطان جائر»^(١)، وإن كان تعريفاً مختصراً إلا أنه يتضمن مساحة ضرورية للتعبير عن أبعاد ومكونات الاستضعاف الجوهرية أو على الأقل تلك ذات الأهمية لهذه الدراسة: المستضعف (عدو أو سلطان جائر) وآلياته، المستضعف واختياراته، والظروف المحيطة أو بيئة الاستضعاف^(٢).

ما يزيد من المقاومة الفكرية والعاطفية للمفهوم هو اعتماده بالضرورة على علاقة غير متوازنة مع (الآخر)؛ لأن حالة الضعف هنا ليست نتاج أسباب ذاتية فقط، بل نتاج أفعال واقعة من الغير على الشخص أو الجماعة التي اعتبرت ضعيفة.

هذا التقسيم التحليلي مقتبس بشكل مباشر من دراسة حديثة أخرى للباحث أحمد سالم «فقه الاستضعاف والممارسات

فإنها على الأقل تدعو لعدم الانزلاق من علاقة الاستضعاف إلى علاقة الاستخفاف. ما يزيد من المقاومة الفكرية والعاطفية للمفهوم هو اعتماده بالضرورة على علاقة غير متوازنة مع (الآخر)؛ لأن حالة الضعف هنا ليست نتاج أسباب ذاتية فقط، بل نتاج أفعال واقعة من الغير على الشخص أو الجماعة التي اعتبرت ضعيفة. وبالتالي، يتطلب العمل مع هذا الإطار اعترافاً باستعلاء وهيمنة الآخر، على الأقل مادياً، الأمر الذي لا يعتبر محبباً للكثيرين. قد تختلف أهمية دور الآخر في إيجاد أو المحافظة على حالة الضعف، قد تكون النسبة الأكبر مردّها إلى ظروف ذاتية كحدثة ولادة الجماعة أو لقيود أخلاقية قيمية على استخدام بعض أسباب القوة واتباعها. النمط العام، على الأقل فيما يخص جماعة المسلمين، يقترح زيادة دور (الآخر) في إيجاد حالة الضعف والمحافظة عليها.

لم يتطرق الفقهاء للاستضعاف بشكل خاص، بل بحثوا مسائله في أبواب متفرقة، مع الاعتناء بوضع القواعد العامة والضوابط التي تحكم مرحلة الاستضعاف عند تطرقهم لمسائل الضرورة والحاجة والإكراه. حديثاً، يعرف الدكتور زياد بن عابد المشوخي الاستضعاف في دراسته (الاستضعاف وأحكامه في الفقه الإسلامي)

(١) زياد بن عابد المشوخي، «الاستضعاف وأحكامه في الفقه الإسلامي»، الرياض، المملكة العربية السعودية، دار كنوز إشبيلية، (١٤٣٣هـ)، (ص/ ٢٢).

(٢) يعود تنظيم عناصر النظر في الاستضعاف بهذا الشكل إلى الأستاذ أحمد سالم في: «فقه الاستضعاف والممارسات الاجتهادية للإسلاميين تحت مظلتها»، الرياض، مركز البيان للبحوث والدراسات.

الاجتهادية للإسلاميين تحت مظلتهم»، في تلك الدراسة يقدم أحمد سالم الاستضعاف بشكل يسهل من التعامل معه تحليليًا، وبالتالي يزيد من قابليته للاستفادة من النتاج المعرفي لنظريات العلاقات الدولية بهدف توصيف واقع الاستضعاف بما في ذلك -كما أشرنا- قوة المستضعف وآلياته، وقوة المستضعف وحيله، وظروف الاستضعاف وبيئته.

في تلك الدراسة يقدم أحمد سالم الاستضعاف بشكل يسهل من التعامل معه تحليليًا، وبالتالي يزيد من قابليته للاستفادة من النتاج المعرفي لنظريات العلاقات الدولية بهدف توصيف واقع الاستضعاف بما في ذلك -كما أشرنا- قوة المستضعف وآلياته، وقوة المستضعف وحيله، وظروف الاستضعاف وبيئته.

طبقًا لهذا المعيار، يرى الباحث أن هناك استضعافًا مطلقًا وآخر نسبيًا. أما المطلق فهو منتج للاضطراب دائر على الإكراه دائمًا. أما النسبي، فهو بيئة تتوفر بها الحاجات والضرورات على سبيل المظنة^(٢). ويتساءل الباحث بعد ذلك عن حد المشقة والعجز الموجبين لحصول كل من الاحتياج والاضطرار؟ ويوضح أن ميزان ذلك هو: الموازنة بين المفسدة الواقعة على العبد إن هو أصر على فعل الواجب مع الاستضعاف وبين مفسدة ترك الواجب، والموازنة بين مفسدة فعل المحرم وبين مفسدة التزام تركه، وبعبارة أخرى: الموازنة بين المشقة والعجز الواقعيين على العبد في حالة قيامه بالعزيمة ومعاندته لإرادة المستضعف، وبين المشقة والحرَج الواقعيين بترك أوامر الشرع وفعل نواهيه^(٣).

إذن يقدم لنا أحمد سالم بناءً نظريًا لفقه الاستضعاف جاهزًا للتشغيل، وذلك من خلال عدد من الروابط بين لبنات هذا البناء. أهمها جعل المشقة عاملاً متداخلًا أو متوسطًا بين نوع الاستضعاف وبين إنتاج الاضطراب أو الاحتياج، عند إضافة حقيقة أن الاستضعاف نتاج أفعال واقعة من الغير (المستضعف) نجد أن هناك علاقة بين قوة المستضعف وتأثيره

يرى أحمد سالم أن وقوع الاستضعاف يؤدي إلى عدم إمكانية فعل الواجبات وترك المحرمات إلا بنوع من المشقة الزائدة على المشاق التي لا تنفك عنها التكاليف^(١)، ومن ثمَّ يقدم مستوى المشقة الحاصل كمعيار لتصنيف درجات الاستضعاف طبقًا لما تنتجه تلك المشقة الزائدة من درجات الاحتياج أو الاضطراب.

(٢) المرجع السابق، (ص/ ٢٢).

(٣) المرجع السابق، (ص/ ٢٣).

(١) المرجع السابق، (ص/ ٢١).

المستضعف فقط إلى مستوى رفع تكلفة معاندة إرادته إلى الحرج والضيّق بل والتحفيز على السير تحت ظلالها بوعود التوسعة ورفع الحرج.

واقعيًّا، هذا لا يعني التسليم لإرادة المستضعف وعالمه. فهناك دائمًا اختيار للمستضعف، يدل على ذلك، حقيقة أن هناك من المحرمات ما لا تبيحه حاجة ولا ضرورة كالظلم والقول على الله بغير علم^(٢). كما أن التسليم لإرادة المستضعف من حيث الرضى والقبول والاقتناع والانبهار يخرج صاحبه من دائرة الاستضعاف وإن كان هذا هو المستوى المستهدف من المستضعف، خاصة المعاصر.

الاستضعاف في العلاقات الدولية المعاصرة: مقارنة تركيبية:

يعتبر المجتمع الدولي الحديث التعبير الأكبر عن قيم الحداثة الغربية، تلك القيم وما يتفرع منها من أسس تنظيمية للعلاقات بين الدول والعلاقات بين الدولة والمجتمع بل وحتى علاقات الأفراد داخل المجتمع تمثل إلى حد كبير معايير قبول أو رفض سلوك المستضعف، والتي قد تصطدم بطبيعة الأمر بفعل الواجب أو ترك المحرم. أيضًا، يعتبر المجتمع الدولي

من جهة وبين درجة المشقة التي يعانيتها المستضعف. بمعنى أوضح: قد تكون هناك قدرة على التحكم في - وإدارة - درجة المشقة التي يعانيتها المستضعف. وهذا ما يقترحه الشيخ إلى حد ما عندما يضع العلاقة بالشكل التالي: (الموازنة بين المشقة والعجز الواقعين على العبد في حالة قيامه بالعزيمة ومعاندته لإرادة المستضعف، وبين المشقة والحرج الواقعين بترك أوامر الشرع وفعل نواهيه). هنا تظهر مدى قوة المستضعف وتأثيره والتزامه عند معاندة إرادته والتي قد تترجم إلى رفع مستوى المشقة والحرج الذي يعانیه المستضعف. فقد تسمح له قوته برفع درجة المشقة والحرج للمستضعف من خلال استهداف الضرر بإحدى (المصالح التي لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على الاستقامة)^(١)، فإذا كانت إرادة المستضعف هذه ومستوى التعبير عنها يهدف لخدمة محرم أو محاربة واجب جاز استباحة المحرم لدفع هلاك أو ضرر بالغ واقع أو متوقع. في إدارته لمستوى المشقة الواقع على المستضعف قد يختار المستضعف - إما لمحدودية قدراته وإما لمستوى التزامه بالمحرم أو بغضه للواجب - رفع مستوى المشقة دون التهديد بهلاك

(١) المرجع السابق، (ص / ٢٤).

(٢) المرجع السابق، (ص / ٢٢).

الاستضعاف المعاصرة تصدر أو تنطلق من جهود المستضعف في تثبيت بيئة الاستضعاف واستقرارها، أي النظام الدولي.

قد يحتاج توضيح تلك النقطة إلى إطار تكويني مستمد من نظريات العلاقات الدولية والنظرية الاجتماعية بشكل خاص. يقدم اليكساندر ويندت في كتابه (النظرية الاجتماعية للسياسة الدولية) إطاراً قد يكون الأنسب لهذه المهمة. في هذا الكتاب خصص ويندت جزءاً كبيراً للتأكيد على الطبيعة الاجتماعية للعلاقات الدولية، وأن الأفكار المشتركة والثقافة تمثل العوامل الأهم في تفسير تفاعلاتها وليس القوة المادية. للوصول لهذا الهدف، احتاج ويندت تطوير واستخدام آلية لشرح ثبات واستقرار أو تحول الأفكار المشتركة حتى تقوم بالدور التفسيري المناسب بها. قدم ويندت ثلاث ثقافات محتملة للسياسة الدولية (عداء، تنافس، صداقة) يرى أنها تمثل التحول التاريخي في السياسة الدولية، موضحاً نوع الأفكار المشتركة بين الفاعلين والثقافة التي تشكل تفاعلاتهم⁽¹⁾؛ إلا أن الإسهام الأهم -على الأقل بالنسبة إلى هذه الدراسة وأهدافها- هو كيفية ثبات واستقرار القيم والثقافة المشتركة وليس ماهيتها فقط. تلك

الحديث رمز بل ومحل السيطرة والهيمنة الغربية والتي قد تنتج تبعية سياسية. كما أن غالب السياسات التي تأخذ شكل التهديدات والحوافز والإقناع وإن كانت صادرة من القوى العظمى بشكل مباشر؛ إلا أن صياغتها تتم في المستوى الدولي باستخدام الثقافة والقيم والقوانين الدولية، وفي حالة تفعيل تلك التهديدات، يتم هذا التفعيل من خلال تفويض المؤسسات الدولية. حتى عند التركيز على مستوى الاستضعاف المحلي، أي الاستضعاف الناتج عن طريق سلطان جائر، قد نرى أن هذا الاستضعاف المحلي لا يعد أكثر من وكالة محلية لاستضعاف الإسلاميين دولياً.

ما يميز النظام الدولي عن أطر الاستضعاف تاريخياً هو سمك البعد الثقافي والقيمي لهذا الإطار. تلك الطبقة الثقافية والقيمية تزيد من قوة المستضعف وتأثيره، من حيث إنها تمثل تعبيراً دولياً لقيمه ومعايير عيشه تحت ظلالها شعوب العالم أجمع ممثلة في كيانات سياسية يحكم على سلوكها من خلال تلك المعايير والقيم. ما يقترحه ذلك، أن حساب قوة المستضعف وتأثيره يجب أن يأخذ بالاعتبار أكثر من مجرد القوة المادية (العسكرية والاقتصادية) فقط، بل أيضاً قدرته على إنتاج وإعادة إنتاج بيئة الاستضعاف بثقافتها وقيمتها ومؤسساتها. بل إن آليات

(1) Alexander Wendt, "social Theory of International Politics", Cambridge University Press, Cambridge, UK, (1999), (P. 247).

يؤكد ويندت على أن الأفكار المشتركة والثقافة لا يمكن أن تكون هناك في الخارج دون ملاحظتها في مستوى الفاعلين. بمعنى آخر، إن إعادة إنتاج تلك الثقافة لا يمر فوق رؤوس الفاعلين كما يقول منظرو العلاقات الدولية.

ينتقل بعد ذلك ويندت لتقديم ثلاثة ممرات تعمل كروابط بين استقرار الثقافة المشتركة وثباتها وبين ملاحظتها في مستوى الفاعل: الإكراه، الثمن/الحسابات، والاعتقاد بشرعية القيم. كما ذكرنا في المبحث السابق وبالعودة إلى الاستضعاف، فإن مستوى الاعتقاد يخرج صاحبه من دائرة الاستضعاف والاستفادة من أحكامه؛ إلا أن استفادتنا النظرية من تلك المناقشة تتطلب النظر أولاً في مفهومي الإكراه والثمن/الحسابات لاستكشاف مدى ملاءمتها للإطار العام للاستضعاف المتبنى في هذه الدراسة. يرى ويندت أن في ممر الإكراه يعرف الفاعل القيمة المطلوب اتباعها، لكنه يتبعها فقط بسبب وجود تهديد مباشر بعقوبة وشيكة في حالة عدم اتباعها^(٢)، موضحاً أنه إذا زال التهديد سيتوقف الفاعل عن اتباع تلك القيمة. على الرغم من وضوح صورة ممر الإكراه ووسائله المتوقعة من ضغط عسكري واقتصادي، فإنه يرى أن التفريق بين اتباع

الكيفية هي ما تجعل من مجهود ويندت ذا فائدة عظيمة هنا، كمنظر تركيبي يسعى إلى تطوير نظرية كلية للعلاقات الدولية.

يؤكد ويندت على أن الأفكار المشتركة والثقافة لا يمكن أن تكون هناك في الخارج دون ملاحظتها في مستوى الفاعلين. بمعنى آخر، إن إعادة إنتاج تلك الثقافة لا يمر فوق رؤوس الفاعلين كما يقول منظرو العلاقات الدولية. آخذاً تلك الحقيقة الوجودية بالاعتبار، يرى ويندت أن معيار ثبات الثقافة الدولية واستقرارها هو مدى استدماج الفاعلين تحتها^(٣)، حيث يضع ثلاثة احتمالات تمتد من الأكثر عمقاً إلى الأكثر سطحية بناء على هذا المعيار، أولاً: ملاحظة الثقافة في سلوك الفاعلين وهو المستوى الأكثر سطحية، وهنا تكون الأفكار المشتركة والثقافة أقل ثباتاً واستقراراً. ثانياً: ملاحظة الثقافة المشتركة في تعريف الفاعلين لمصلحتهم، أي عندما يرى الفاعلون أن اتباع قيمة معينة في السياسة الدولية يخدم مصالحهم، ويعتبر هذا المستوى أكثر عمقاً فيما يخص خصائص الفاعل وأكثر ثباتاً واستقراراً كمنصة لإعادة إنتاج الثقافة المشتركة. ثالثاً: ملاحظة الثقافة المشتركة في هوية الفاعل، وهنا يرى الفاعل شرعية القيم والثقافة الدولية من خلال اقتناعه بها، حتى إنه يرى هويته وهوية الفاعلين الآخرين من خلال العضوية في تلك الثقافة الجامعة.

(٢) المرجع السابق، (ص/ ٣٦٨)

(١) المرجع السابق، (ص/ ٣٦٧)

عن درجات المشقة ووقوع الحاجة والضرورة في إطار الاستضعاف يرصد إلى حد ما الظواهر نفسها التي ترصدها نظريات العلاقات الدولية الغربية التي تحاول الكشف عن كيفية استقرار ثقافة المجتمع الدولي وقيمه وثباتها. الفرق الأساسي هنا هو الفاعل الرئيس في كل من زاويتي الرصد، ففي الرؤية الثانية فإن الفاعل الرئيس هو القوى الغربية المهيمنة وحراس المجتمع الدولي والذي نراه من زاوية الرصد الإسلامية كمستضعف كاره للوحي أو جزء منه. بينما في الرؤية الأولى فإن الفاعل الرئيس هو الفاعل المسلم/الإسلامي الساعي للحفاظ على الوحي بل ونشره متسلحاً بأدوات الاستضعاف وما فيه من سعة وحكمة تأخذ بالاعتبار موقعه في توازن القوى. إذن، ما ينتج عند جمع تلك الرؤيتين هو صورة تضع الجماعة المؤمنة أو الفاعل المسلم/الإسلامي في وجه ممرات تثبيت ثقافة المجتمع الدولي وقيمه واستقرارها، ممّا يجعلها عرضة للضرر والاحتياج الناتج عن التهديد بعقوبة ملجئة وشيكة أو رفع مستوى تكلفة الفعل إلى درجة الاحتياج في حالة ما كان هذا السلوك يعاند إرادة المستضعف في تثبيت بيئته الدولية واستقرارها. تلك الصورة تأخذ بالاعتبار أو تقدم جانبي معادلة الاستضعاف بل وتضعها في إطار مناسب للتحليل. فمن جهة، تحافظ تلك الصورة على الجانب الشرعي لدى المستضعف، ومن جهة

الفاعل لقيمة معينة بسبب الإكراه واتباعه لها بسبب المصلحة الذاتية أمر ليس بالسهل. ميزانه هنا هو حضور ما يسميه «باختيار ذي معنى». والذي يختلف عن الاختيار الذي قد يظهر في حالة الإكراه والذي ينتمي -حسب قوله- لخاصية وجودية للحياة الإنسانية، وهي القدرة على قول (لا) حتى وإن كانت نتيجتها الموت والهلاك^(١).

أمّا ممر الثمن/ الحسابات فيستهدف الاتباع الأداتي لقيمة دولية ما من خلال فهم الفاعل أن ذلك يصب في مصلحته الذاتية. هنا قد لا يوجد تهديد مباشر أو عقوبة وشيكة، أو على الأقل لا تصل إلى مستوى التهديد بالهلاك، بمعنى آخر في ممر الثمن والحسابات يكون هناك مساحة أو فراغ يسمح للفاعل باختيار ذي معنى يعتمد على حساب الربح والخسارة أو المنفعة والتكلفة. كما في ممر الإكراه وحالة زوال التهديد، هنا أيضاً عندما تتعدى التكلفة المنفعة يتوقف الفاعل عن اتباع القيمة. في الممر الثالث يتجاوز الفاعل مرحلة الاختيار وصولاً لمرحلة الرضا. هنا قد يصل اتباع القيمة إلى الشكل التلقائي، وذلك بعد قبولها كجزء من البناء القيمي والثقافي لهوية الفاعل نفسه. يتضح ممّا سبق أن الإطار الشرعي للكشف

(١) المرجع السابق، (ص/ ٣٦٨).

ولا اختيار فهو معدم للرضا، مفسد للاختيار. لأن المستكره ليس له إلا اختيار واحد، وهو فعل ما أكره عليه لعدم إطاقته الصبر على ما هدد به، فاخياره مبني على اختيار المكروه، فإذا اضطر إلى مباشرة ما أكره عليه كان قصده في المباشرة دفع الإكراه حقيقة، فيصير الاختيار فاسدًا لانبثائه على اختيار المكروه وإن لم ينعدم أصلًا^(١).

في مستوى الثمن/الحسابات يكون الموضوع أكثر تعقيدًا قليلًا. فمدار المصلحة في الأدبيات الغربية للعلاقات الدولية هو الرضا بالمنفعة الناتجة أو المتوقعة. بينما في الإطار الإسلامي للاستضعاف فإن مدار المصلحة هو درء الاحتياج والضييق الناتج من رفع المستضعف تكلفة الفعل في حالة معاندة إرادته وموازنة ذلك بجلب منفعة التيسير على المسلمين ورفع الحرج عنهم في حالة عدم معاندة إرادة المستضعف، مع التأكيد على عدم اقتران هذا التيسير بالرضا؛ لأنه ينطوي على تفويت واجب أو القيام بمحرم. إذن، فعلى الرغم من اتساع مساحة الاختيار في ممر الثمن/الحسابات فإن ذلك لا يصل إلى مستوى الرضا. وبالتالي، عند الحديث عن ممر الثمن/الحسابات والذي يستهدف تعريف الفاعل للمصلحة، يجب التفريق والفصل بين عنصري المصلحة: المنفعة

أخرى تقدم لنا وسائل المستضعف وكيفية استخدامها في إدارة علاقة الاستضعاف تلك.

يتضح مما سبق أن الإطار الشرعي للكشف عن درجات المشقة ووقوع الحاجة والضرورة في إطار الاستضعاف يرصد إلى حد ما الظواهر نفسها التي ترصدها نظريات العلاقات الدولية الغربية التي تحاول الكشف عن كيفية استقرار ثقافة المجتمع الدولي وقيمه وثباتها.

إلا أنه قبل الاستفادة من هذا الإطار يجب توضيح بعض النقاط التي تجعله مناسبًا لقياس حالة الاستضعاف الإسلامية. تخص تلك النقاط بشكل جوهري دور الاختيار والرضا اللذين يعدان المعيار الفاصل بين الحالات المختلفة. فيما يخص ممر الإكراه وأثره في أو كونه محررًا لسلوك ما، فهناك توافق إلى حد كبير بين الرؤيتين. فالنظرة الإسلامية وكذلك تلك الغربية تقران بغياب الاختيار لحصول الإكراه، فالغربيون أسموه كما رأينا غياب (اختيار ذي معنى)، بينما يطلق عليه علماء المسلمين (اختيارًا فاسدًا)، وهو ذلك الاختيار الناتج عن إكراه ملجئ أي الذي لا يبقى للمستكره معه قدرة^(٢).

(١) صالح بن عبد الله بن حميد، «رفع الحرج في الشريعة الإسلامية: ضوابطه وتطبيقاته»، الرياض، المملكة العربية السعودية، (١٤٣٦ هـ)، (ص/ ٢٩٠).

(٢) المرجع السابق، (ص/ ٢٩٠).

المستضعف سواء قيمياً أو سياسياً دون تهديدات أو ضغوطات أو حتى إغراءات، فقط لاقتناعها بالنموذج الذي يقدمه والقيم التي يمثلها، ممّا يجعل الفعل ناتجاً عن اختيار حر ورضا تام.

إذن، إذا حاولنا تصنيف تلك الأحوال نستطيع أن نتحدث عن ثلاثة أحوال تصلح لتفسير وتقييم محفزات فعل الجماعة المسلمة في العلاقات الدولية المعاصرة؛ أولاً: **الاستضعاف** الدائر على الإكراه والتهديد باستخدام القوة المنتج للاضطرار المستهدف للسلوك، أو رفع تكلفة معاندة إرادة المستضعف المنتج المستهدف لحسابات التكلفة في مستوى المصلحة. ثانياً: **الاستمتاع**، والذي قد يعرف من خلال الرضا بالمنافع الناتجة عن عدم معاندة إرادة المستضعف بل وتعريف المصلحة من خلال اتباع إرادته. ثالثاً: **الاستدماج**، وهي تلك الحالة التي تعرف من خلال اتباع إرادة المستضعف سواء قيمياً أو سياسياً دون تهديدات أو ضغوطات أو حتى إغراءات، فقط بسبب الاقتناع بالنموذج الذي يقدمه والقيم التي يمثلها، هنا يكون الفعل ناتجاً عن اختيار حر ورضا تام كما أشرنا.

قيم الحداثة: إمكانية الاستدماج:

تعرف الحداثة بوجودتها التجاوزية (Transcendental Quality) بمعنى أن

والتكلفة، كون الثاني (التكلفة) هو أداة قياس الاحتياج والذي يدخل في إطار الاستضعاف، بالإضافة إلى الاضطرار. أما السعي لمنفعة تتعدى الضروريات والحاجيات من خلال تفويت عمل واجب أو القيام بمحرم تماشياً مع إرادة المستضعف، فقد لا يمثل حالة واضحة من حالات الاستضعاف. كما أن ربط المنفعة باتباع قيمة ما أو إرادة فاعل عادة ما يترتب عليه نتائج ذات طابع تركيبي طويل المدى، فيتحوّل التعامل الأدائي إلى قبول واعتقاد بشرعية تلك القيمة أو نموذج ذلك الفاعل، وهو ما يشير إليه عدد من منظري العلاقات الدولية^(١) عندما يرتّبون تلك المسارات كمراحل تقود واحدة للأخرى، عادة تكون قيم التنظيم الدولي الكبرى كالسيادة والتمثيل القومي، والاحتكام إلى القانون الدولي الأمثلة التي يتم الإشارة إليها لإثبات متتالية المسارات والوسائل من إكراه إلى مصلحة، ومن ثمّ اعتقاداً كهذا يأخذنا إلى الاحتمال الثالث الخاص بقبول القيمة واعتقاد شرعيتها، والتي قد تتضمن محرماً أو تصادم واجباً. في تلك الحالة يكون الفاعل أو الجماعة المسلمة أبعد عن الاستفادة من إطار الاستضعاف، كونها ترى اتباع إرادة

(١) انظر:

Barry Buzan «From International To World Society», Cambridge, Cambridge University Press, (2004), and Martha Finnemore and Kathryn Sikkink «International Norm Dynamics and Political Change», International Organization, Vol. 52, Issue 4, (Autumn 1998).

التغيرات التي تطلقها عادة ما تكون عابرة للحدود بين المجالات: الثقافي، الاجتماعي، الاقتصادي، من الفعل الفردي إلى الجماعي، والمؤسسي. بالطبع هذا لا يمنع من وجود عدد من الاحتمالات عند عبور ظواهر الحداثة حدود كل من تلك المجالات أو المستويات الناتجة بدورها عما تصطدم به من مقاومة في كل مستوى أو مجال من المجالات، بما في ذلك تحولات بطيئة طويلة المدى أو توفيق وقبول جزئي. بالإضافة إلى تلك الجودة التجاوزية، يجب أيضًا الأخذ بالاعتبار المسار التنويري الذي سلكته الحداثة والذي يعني أن التحولات الناتجة عن عبور الحداثة وتجاوزها عادة ما تكون ذات أساس قيمي وأخلاقي وليس ماديًا بحثًا كما يذهب إليه الكثير من الباحثين، مما يجعل الحداثة أكثر من مجرد عدد من العمليات الناشئة عن تحولات صناعية أو اقتصادية، بل في جوهرها مجموعة من القيم التي تفقد تلك التحولات.

في إطارنا هذا عندما نتحدث عن مستويات الفعل الإنساني، فنحن نتحدث عن المستوى الدولي والقيم والمبادئ المنظمة للعلاقات بين الدول، ومستوى علاقات الدولة والمجتمع، ومن ثمَّ مستوى العلاقات الاجتماعية. لكل من تلك المستويات مجموعة من القيم

الحديثة التي تنظمه، بل وترتبط بالقيم المنظمة للمستويات الأخرى بسبب الطبيعة المتجاوزة لتلك القيم كما أشرنا. يعتبر التمثيل القومي جوهر العلاقات الدولية المعاصرة والذي يعتمد تقسيم الجماعات البشرية التي تتشارك هذا الكوكب إلى جماعات قومية طبقًا لاشتراك كل منها في العرق، التاريخ، اللغة، أو الثقافة. ومن ثمَّ تمثل كل من تلك الجماعات دوليًا من خلال كيان سياسي معترف به دوليًا. القيمة الأساسية لهذا المبدأ هي القومية، التي ترى بأن يكون لكل جماعة قومية حق في تقرير المصير، الأمر الذي لا يتحقق إلا بامتلاك كيان سياسي يحفظ وجود تلك الجماعة ويحافظ على مصالحها ويمثلها أمام الأمم الأخرى⁽¹⁾. القيمة الجوهرية الأخرى المنظمة لتلك العلاقات هي السيادة والتي تعطي الكيانات السياسية القومية القدرة على الفعل من خلال تمرکز السلطة داخل حدود الدولة القومية وجعل الدولة محل التفويض القومي ومستقره. هذا داخليًا. أما خارجيًا فتقوم السيادة الوطنية بالدور الأساسي في منع تدخل الآخرين في شؤون الجماعة القومية، ومن ثمَّ تحقق لها حق تقرير المصير من خلال كيان سياسي مستقل. بالطبع

(1) John J. Mearsheimer "Kissing Cousins: Nationalism and Realism", Paper Prepared for Yale Workshop. (2011).

بالإضافة إلى عدد من المبادئ الأساسية الأخرى مثل الاحتكام للقانون الدولي وأساسه الإنساني، وحل القضايا والنزاعات الدولية من خلال مبدأ التفاوض متعدد الأطراف (Multilateralism)^(١). تلك القيم المنظمة للعلاقات بين الدول ترتبط وتعتمد على مجموعة أخرى من القيم في مستوى التنظيم السياسي الوطني وعلاقة الدولة بالمجتمع. كالديمقراطية والتعددية والمواطنة والتي جميعاً تضمن المساواة في تمثيل الجماعة القومية من خلال المساواة في الوصول إلى مستقر السلطة أي الدولة، وبالتالي ضمان عدم عودة الأساس الديني للجماعة على المستوى الدولي.

ترتبط وتعتمد تلك القيم السياسية على قيم أخرى في مستوى الفرد وعلاقته بمحيطه الاجتماعي تتمثل في الحرية كقيمة مركزية وما ينتج عنها من حريات وحقوق فرعية بما في ذلك حرية التعبير، حرية المشاركة السياسية، الحريات الدينية، وغيرها من الحريات التي تستهدف المستوى الفردي والتي من دونها لا يتخيل تبني قيم المستوى الأعلى كالتعددية والديمقراطية. القصد هنا توضيح أن الاستدماج الكامل في الثقافة الدولية من خلال تبني قيمها قد

لا يتم دون تبني قيم الحداثة في مستوى التنظيم السياسي الوطني والقيم الفردية؛ وذلك بسبب الطبيعة المتجاوزة لقيم الحداثة كما أشرنا، والتي تعني في هذا الإطار أن درجة تبني تلك القيم وقبولها دولياً تعتمد على مدى توغلها عمودياً داخل إطار الدولة-المجتمع. هذه الصورة تتماشى مع استقرار الثقافة الدولية وإعادة إنتاجها كما يحب المستضعف: أن تكون الهوية هي منصة إعادة الإنتاج وليس الاتباع الأدائي الذي يظهر في السلوك والمصلحة والتي لا تقدم أكثر من مجرد مستوى سطحي لاستقرار ثقافته الدولية وإعادة إنتاجها. إذن، حتى يتم تبني قيم الحداثة في مستوى التنظيم السياسي الوطني والعلاقات الاجتماعية فلا نستطيع أن نتحدث عن استدماج تام. على العكس، في تلك المساحة قد يكون الأنسب هو الحديث عن مقاومة الاستدماج، فالحركة من الاستمتاع إلى الاستدماج تتسم دائماً بالمخاطرة لجميع الأطراف، كونها تقترح توغلاً في مستويات أعمق، أي مستوى القيم المنظمة لحياة الفرد وعلاقته بمجتمعه، في هذا المستوى عادة ما يكون التصادم بين قيم الحداثة وما نطق به الوحي وما حرمه وأوجه أكثر تفصيلاً، وبالتالي قد يفضل المستضعف أحياناً إبقاء التأثير في مستوى المصلحة؛ لأن الدفع لتغيير هوية الطرف الآخر لضمان إعادة إنتاجه للثقافة الدولية بشكل تلقائي أمر

(1) Christian Reus-Smit. "The Moral Purpose of the State: Culture, Social Identity, and Institutional Rationality in International Relations", Princeton, New Jersey, Princeton University Press, (1999), P.131.

أن التبعية السياسية هنا قد تصبح هدفاً وتوجهاً لعمل السياسة الخارجية لتعزيز الأمن والبقاء، واستمرار المنافع الاقتصادية. هذا التوجه العام ينطوي على أهداف (يومية) في ممارسة السياسة الخارجية ومساحة للتفاوض حول درجة التبعية السياسية المطلوبة من جهة، وبين درجة المشقة (التهديد والتكلفة)، أو الإغراءات (المنفعة)، من جهة أخرى. إلا أنه يجب تذكر أن تلك المعادلة معادلة مصلحة أداتية تجمع الطرفين ولا تتعدى مستوى التبعية السياسية إلى مستوى تبني القيم والثقافة والتغيير الهوياتي. فالتبعية السياسية لا تتطلب بالضرورة الاعتقاد بالقيم الحداثية في مستوى أعمق من المستوى الدولي، فقد تتسم السياسة الخارجية لدولة تمثل مجتمعاً تقليدياً ذا سلطة وراثية بالتبعية السياسية. طبقاً للإطار المستخدم في هذه الورقة، قد تكون التبعية السياسية قائمة على حالة من الاضطرار ناتجة عن تهديد باستخدام وسائل الإكراه المختلفة، وهنا يكون محل الخضوع لإرادة المستضعف هو السلوك فقط، وبالتالي تصنف تلك الحالة في إطار الاستضعاف، ويغطي إطار الاستضعاف أيضاً حالات التبعية السياسية الناتجة عن التهديد برفع تكلفة الاستقلال بالقرار السياسي الخارجي والتي تنتج درجة من المشقة تدور حول الاحتياج. قد يمثل الاستمتاع أيضاً أحد

محفوف بالمخاطر قد ينتج عنه إثارة فاعلين محليين أكثر مقاومة لإرادته. وبالتالي، قد يتم التفاعل بين المستضعف والمستضعف في مستوى المصلحة وما فيه من مساحة تسمح بالتحرك بين التكلفة والمنفعة وبين الاحتياج والاستمتاع. في هذا المستوى لا يلزم المستضعف تبني قيم الحداثة والاعتقاد بشرعيتها، فقط التعامل الأداتي مع إرادة المستضعف في فرض سيطرته، أي إن المطلوب في هذا المستوى هو التبعية السياسية فقط.

التبعية السياسية: بين الاستضعاف والاستمتاع:

ما نعنيه بالتبعية السياسية هو عدم الاستقلالية بتحديد الأهداف والتوجهات العامة للسياسة الخارجية للدولة بما يخدم المصلحة الوطنية. كما هو متعارف عليه بين أغلب باحثي العلاقات الدولية، فإن محتوى المصلحة في العلاقات الدولية ذو أساس مادي ولا يخرج عادة عن السعي نحو كل ما يعزز من: الأمن والبقاء (أو الهيمنة بحسب موقع الدولة في توازن القوى)، والمنافع الاقتصادية، والاستقلال السياسي. في هذا الإطار نستطيع أن نصنف (التبعية السياسية) كونها درجة من درجات التنازل عن أحد عناصر المصلحة الوطنية، أي الاستقلال السياسي. إلا أن هذا التنازل يهدف لحفظ العنصرين الآخرين: الأمن والبقاء، والمنافع الاقتصادية. بمعنى

الاستضعاف تقدم إطاراً أكثر تنظيماً لقياس مستوى المشقة التي تعانيها الجماعة المسلمة في العلاقات الدولية المعاصرة، بل وتربط بين تلك المستويات، وتوضح إمكانية الانتقال من مستوى إلى آخر، ممّا يسهل النظر في مآلات سلوك تلك الجماعة، وبالتالي قدرة الباحث الشرعي على التفسير والحكم على هذا السلوك.

على الرغم من الأهمية المأمولة لمحاولة التعبير عن أحوال الاستضعاف من خلال المقاربة التركيبية المستخدمة التي سمحت بربط تلك الأحوال بإعادة إنتاج القيم والثقافة الدولية ومسارات تلك العملية ومستوياتها من سلوك، ومصلحة، وهوية، فإن الهدف الأهم الذي سعت إليه هذه الورقة هو تقديم نموذج للاستفادة من بعض الأدوات النظرية لحقل العلاقات الدولية الغربي لتنظيم وترتيب رؤية الباحث الشرعي لواقع المسلمين في تلك العلاقات دون التنازل عن الأساس الشرعي والقيمي لتلك الرؤية. ما تقدمه تلك المحاولة هو مساحة معرفية قد تشجع باحثي العلاقات الدولية المسلمين على تطوير مشاريع بحثية تخدم احتياجات الباحثين الشرعيين، وتشجع هؤلاء الباحثين على النظر فيما عند باحثي العلاقات الدولية أو العلوم الاجتماعية والإنسانية بشكل عام، ممّا قد ينفع في خدمة الوحي.

احتمالات تفسير التبعية السياسية من خلال تقديم المتبع للتابع منافع أمنية واقتصادية قد تصل لحد انتفاء تكلفة أي فعل سياسي، وتحول التابع لما يسمى بالراكب المجاني (Free Rider). عندما تكون التبعية تبعية نموذج وليس تبعية سياسات، بمعنى آخر تكون تبعية هدفها محاكاة نموذج الدولة الأخرى بما يمثله هذا النموذج من قيم ومؤسسات وثقافة، هنا يتحول الفعل من (اتباع) سياسات محله السلوك والمصلحة إلى (تبني) قيم محله الهوية اعتقاداً بشرعية الثقافة الدولية التي تعمل الدولة المسيطرة على إعادة إنتاجها بما يتماشى مع قيمها. أي إن الانتماء لتلك الثقافة الدولية والتعامل معها بشكل يتعدى التعامل الأدائي الذي يظهر في السلوك والمصلحة، يتطلب العمل على مستوى الهوية بما يتماشى بربط الأساس القيمي على مستوى التنظيم السياسي والمجتمع مع معايير القبول كعضو في تلك الثقافة، وهو ما يفسر بحال الاستدماج.

استنتاج:

قدمت تلك الورقة الاستضعاف كإحدى الحالات الممكنة عند مواجهة الجماعة المسلمة لمسارات تثبيت الثقافة الدولية ومحاولة إعادة إنتاجها، بالإضافة إلى الاستمتاع والاستدماج طبقاً لمحل إعادة الإنتاج. تلك الصورة التي تجمع تحليلياً كلاً من المستضعف والمستضعف في بيئة

ملف العدد

العلوم الدقيقة وعلوم الوحي صيغ العلاقة والتكامل:

علم المنطق بين القول الإلهي والذكاء الإنساني

علوم الوحي والعلوم الدقيقة: تجليات التوافق والتداخل

الكلام بين قديمه وجديده مقارنة منهجية

حركة الترجمة من التراث اليوناني في العصر العباسي

البحث الطبيعي في علم الكلام: سؤال الأصالة وحدود العلاقة

علم المنطق بين القول الإلهي والذكاء الإنساني

أبو حامد الغزالي مسؤولاً

عبد الكريم غنيات (*)

من البديهيات إلى الاستشكالات:

لا يمكن للمفكر، بما هو مفكر أصيل وصادق مع نفسه ومع حضارته، أن يتجاهل (المسألة الدينية) في تفكيره العلمي والمنهجي. فمن سكت عنها، أو فكر فيها تفكيراً سطحياً، يكون قد تنكر لحضارة في أمس الحاجة إلى إحيائها عن طريق التفكير. لكن يجد نفسه، والحال كذلك، بين كماشتين متعارضتين: الموقف الاعتقادي، وهو حق من حقوقه التي لا تُناقش؛ إذ إن الإنسان كائن مُعتقد في أساسه، حتى ولو كان ملحدًا أو لا أدريًا. وبين الموقف العلمي الذي يلزمه بالنزاهة والصرامة والحياد، وفي بعض الأحيان حدّ جلد الذات. فالتفكير لا يدل إلا على

السعي الدؤوب نحو الاستقلال والتجديد والتحسين، في حين أن الاعتقاد يشد بنا، بقوة وحب معًا، نحو الحقيقة التي نعتقد بأنها لا تُراجع ولا تُعدل ولا تُساءل، وهي الحقيقة الدينية. لذا فمن الصدق القول مع القائل: «إن إخفاء المعتقدات لا ينتمي إلى الفكر الأصيل (...)» ويحق وصفنا بالجبن والكسل إذا تظاهرنّا بأننا دارسون للفلسفة، وباحثون عن الحقيقة ولم نعر اهتمامًا لهذه الأسئلة، أسئلة الدين والعلم أو المعتقد واللوغوس، بل ونكون أكثر من جبناء، إذا ما حاولنا دراستها دراسة عابرة وبدون أمانة وإخلاص»^(٢). لكن المفارقة، تظهر أكبر ما تظهر، عندما نعلم أنه لا يمكن الجمع بين الخوف والحكمة، بين

(٢) جوزايا رويس، «الجانب الديني للفلسفة - نقد لأسس السلوك والإيمان»، ترجمة أحمد الأنصاري، القاهرة، المشروع القومي للترجمة، (٢٠٠٠م)، (ص/ ٣٣، ٣٤).

(*) قسم الفلسفة، جامعة سطيف ٢، الجزائر. البريد الإلكتروني: anayatkarim@live.fr

الذين تعاملوا مع المسألة تعاملًا علميًا صارمًا. بل إنه تفكير مركز على محاولة فهم الخلفية الفكرية للفلسفة الإسلامية عمومًا في تعاملها مع هذا العلم الوافد من حضارة غابرة تاريخيًا لكنها مسيطرة معرفيًا، وبحثُ فلسفة الغزالي على وجه التخصيص في هضمها لفكر اليونان وعلومهم بما هو علم وافد من حضارة أقل ما توصف بأنها غير إسلامية، وأقصى ما توصف بأنها وثنية ومشركة وكافرة.

تعد مشكلة تلقي الفكر الإسلامي الكلاسيكي للفكر اليوناني عمومًا والأرسطي على وجه التحديد، مشكلةً مهمة في تاريخ الفلسفة الإسلامية لم تبحث -من طرف المسلمين ذاتهم- البحث العلمي والفحص النقدي اللازمين.

مع ربط هذه الحقيقة التاريخية للفلسفة الإسلامية، في مرحلتها الكلاسيكية بظاهرة معاصرة رائجة في الفكر العربي المعاصر، اصطلاح على تسميتها (بأسلمة المعرفة) أو (إسلامية العلوم الإنسانية) أو حتى العلوم الطبيعية. هذا هو المشروع الذي هندسه أساتذة مسلمون معروفون باجتهادهم وكفاءتهم، إن في المهجر أو في (ديار الإسلام). وقد تم تجييش إمكانيات فكرية ومادية هائلة لإنجاح هذا المشروع، وكأنه مشروع

التوجس والمحبة، بين التحفظ والتقدم. لذا يلح (لوك فيري)، الفيلسوف والسياسي الفرنسي الصادق، على ضرورة التحرر من الخوف، بمعناه الواسع، من أجل التفكير، فلا فلسفة، ولا بحث جاد وأصيل، في ظل وجود الخوف دائر بالعقل. فمثلما لا يمكن أن نحب شخصًا ونخافه في اللحظة نفسها، فإنه لا يمكن أن نفكر ونتوجس في الوقت نفسه كذلك^(١)، فإما... [الحكمة] وإما... [الخوف]. ولا وسط بين الحدين، والخوف هو العدو اللدود للحكمة. فهل يمكن أن نفكر في قضايا الفكر الإسلامي الكلاسيكي بمعزل عن الخوف؟! هلاً بدأنا! والبادئ أكرم وأصدق.

تعد مشكلة تلقي الفكر الإسلامي الكلاسيكي للفكر اليوناني عمومًا والأرسطي على وجه التحديد، مشكلةً مهمة في تاريخ الفلسفة الإسلامية لم تبحث -من طرف المسلمين ذاتهم- البحث العلمي والفحص النقدي اللازمين. وبالطبع، إن التفكير في هذه المشكلة لا يهتم بالجوانب التاريخية الخالصة لعملية انتقال هذا التراث للمسلمين؛ لأن هناك من المتخصصين الأكفاء الذين أبرزوها الإبراز المطلوب، بخاصة المستشرقين الأكاديميين

(١) لوك فيري (بالتعاون مع كلود كيليبي Claude Capelier): «أجمل قصة في تاريخ الفلسفة»، ترجمة محمود بن جماعة، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، (٢٠١٥م)، (ص/ ٣١، ٣٢).

جديد كل الجدة، يعول عليه لإخراج الأمة العربية والإسلامية من المأزق المعرفي والاقتصادي والحضاري عمومًا. نقول هذا، وليس في نيتنا تقييم أو تقليص قيمة هذا المشروع، بل فقط التنبه إلى أنه: أولًا: ليس بالمشروع الجديد كل الجدة، مثلما قد يعتقد البعض، بل جذوره تعود إلى قرون سابقة وعلى وجه التحديد إلى ابن تيمية، بل وأسبق من ذلك إلى الغزالي بالذات، بل حتى إلى محاولات ابن حزم الأندلسي قبله، وإن كانت مغايرة بعض الشيء، في الأغراض والأدوات. ثانيًا: كان الأجدر أن يتم تقييم تجربة الغزالي في عملية الأسلمة وحدود أثرها قبل البدء بتجربة جديدة في القرن العشرين. فقد أشار الفيزيائي الألماني (ألبرت أينشتاين) -الذي لا يحتاج إلى تعريف- إلى أن (البله الحضاري)، لكي لا نقول (الغباء) الحضاري، يتمظهر في انتظار نتائج مختلفة من تجربة وافدة.

إنَّ المعضلة التي يجب أن يواجهها كل مفكر مسلم هي: هل المعرفة منتمة إلى دين ما أم أنها لا-منتمة على حد تعبير الأديب والفيلسوف الإنجليزي كولن ويلسون؟ ما هي الوضعية التي يمكن أن تكون عليها المعرفة إن تم أسلمتها، أو تهويدها، أو قمجيسها، أو تنصيرها، أو حتى توثينها...؟ ثم أليست هذه العملية تشابه عملية أمركة المعرفة أو أوربتها أو أغرقها

أو جرمتها أو حتى جزأرتها أو قمصرتها؟ فالفرق لا يعدو أن يكون استبدالاً للنماذج، وتغييراً للمضامين والديانات، أو هو تغيير النموذج الديني (عبادة إله ما) إلى النموذج السياسي (عبادة دولة ما). هل بمجرد أن نضفي الصبغة الإسلامية على معرفة ما تتحول هذه المعرفة إلى حقيقة ثابتة مطلقة لا يطاولها الشك الإنساني أو التحول التاريخي؟ هل الأسلمة هي الرابح بالنسبة إلينا أم أن القضية أعمق ممَّا نعتقد بحيث إن الحكمة في جانب والشرعية في جانب آخر؟ وعلى الرغم من أننا في عصر الفتوحات المعرفية التي لا تنتهي ولا تتوقف أيضًا، بفعل تحرر العقل الإنساني من مبدأ (التفكير وفق نموذج مغلق)؛ فإننا نحن المسلمين لم نكف يومًا عن التفكير في الأصول الدينية لأي فكرة علمية أو فلسفية. وحتى إنه تم اعتبار، من طرف البعض، أن الجيل الثالث من العلاجات المعرفية والسلوكية المطبقة حاليًا في علم النفس من طرف (بنجامين شونдорف)، والقائمة على مبدأي التأمل والوعي بالذات، لا تعدو أن تكون إحياءً لطرق تعبدية في الديانة البوذية القديمة. والحقيقة أن هذا التوجه في التفكير ليس بالأمر الجديد والوحيد؛ إذ عمل الكثير من المفكرين على استخراج الأصول الدينية للعلم، وهو ما أشرنا إليه عند الغزالي مثلًا، والأصول الدينية للديمقراطية

كل الحضارات الإنسانية التي عاشرت تجربة دينية مركزية وتأسيسية. فيها تقارع وتجادل الحكيم والمشرع أو العقل الفلسفي والعقل الديني. ولئن كنا نعتبر الفلسفة أم العلوم، فإن الدين -وفق هذا المنظور- هو جد كل العلوم، كل معارف الإنسان التي تولدت لاحقاً.

فالمسار التاريخي لأنظمتنا التمثيلية الحالية لا يمكن فهمه فهمًا تامًا، إلا انطلاقًا من اللحظة التي نقبل فيها بأن نعتبره ثمرة تحول للبنية القديمة للتمثيل (تمثيل الآلهة في الملكية، تمثيل البشر في الديمقراطية).

هذا السؤال الأخير، سؤال الحكمة والشرعية، مثلما هو ظاهر، فليس بالجديد علينا. بل هو عمدة الأسئلة التي أثارتها الفلسفة الإسلامية الكلاسيكية، وهو السؤال الذي ما زال حاضراً دوماً في فكرنا المعاصر. فلماذا ما زال حيّاً؟ لماذا عمّر هذا السؤال طويلاً في حين أن البعض الآخر من الأسئلة التي طرحها المسلمون قد اندثرت وتلاشت بفعل الزمن المتقادم دوماً؟ عندما نكون أمام سؤال طاعن في السن، وأبي أن يتفكك من عقده، فإننا نتشكك في أنه طرح الطرح غير السليم، وكأن المقارنة بين العقل الإلهي والعقل البشري ضرب من التفكير الذي ينتهي إلى

المعاصرة، وهي الأطروحة التي تحدث عنها (مارسيل غوشييه) عندما أشار إلى أنه قد يظهر لنا بأن ليس هناك أدنى علاقة بين النظم الدينية والنظم السياسية العلمانية أي الديمقراطية التمثيلية، على اعتبار أن هناك هوة ميتافيزيقية تفصل بين دولة الله ودولة الأناسي (la cité des hommes). لكن هذا مجرد وهم حسب اعتقاده؛ لأن هناك قاسماً مشتركاً بين الملكية الدينية والديمقراطية العلمانية، هو مبدأ (التمثيل). فالمسار التاريخي لأنظمتنا التمثيلية الحالية لا يمكن فهمه فهمًا تامًا، إلا انطلاقًا من اللحظة التي نقبل فيها بأن نعتبره ثمرة تحول للبنية القديمة للتمثيل (تمثيل الآلهة في الملكية، تمثيل البشر في الديمقراطية). بين التمثيل التجسدي في زمن الآلهة والتمثيل التفويضي في عالم المواطنين المتساوين، نجد العناصر نفسها التي تعمل بشكل مختلف وبتوزيع مختلف⁽¹⁾؛ لهذا فإن هذا النمط من التفكير، المتمثل في الكشف عن الأصول الدينية لكل تجربة فكرية أو سلوكية بشرية، يدخل في النظرية القائلة بأنه لا (جديد تحت الشمس). وأن الدين هو أصل كل معرفة عند الإنسان. وهي ليست نظرية خاصة بالمسلمين، بل يمكن التأكيد بأنها نظرية أنثروبولوجية، تبنيتها

(1) Marcel Gauchet: la religion dans la démocratie- parcours de la laïcité, édition Gallimard, Paris, (1998), (p 15).

والموسوم بـ (أزمة المعرفة الدينية)^(٢)؟ حيث توصل إلى أن الاستبدال -وهو العملية التي قام بها الفكر الديني- لم يف بالغرض، الذي هو تثوير العقل. لذا فالمطلوب -من أجل التغير- هو ممارسة ضرب من الاستبعاد أو الاستئصال في طريقة التفكير. ومناسبة الحديث عن الطريقة، فإننا نشير إلى ملاحظة في غاية الأهمية، وهي أن التغير الحقيقي أو قل الثوري، لا يتم بغير تبديل وسائل العمل وطرائق التفكير ومناهج البحث. فقد كان ديكرت يؤكد بأنه على المرء العدول عن البحث عن الحقيقة، من أن يفعل ذلك من غير منهج محدد. كما يجب أن نشير إلى أن الحداثة الغربية قد تأسست على كتابين اثنين هما: رسالة في المنهج، والأورغانون الجديد^(٣)،

(٢) توهامي العبدولي، «أزمة المعرفة الدينية»، دمشق، الأكاديمية الثقافية العربية الآسيوية ودار البلد، (٢٠٠٥م)، (ص/ ٣٠٧).

(٣) يمكن العودة إلى الكتب المذكورة لإدراك أهمية الطريق مقارنة بالأهداف:

- René Descartes: Discours de la method suivi d'extraits da la dioptrique, des meteors, de la vie de Descartes par Baillet, du monde, de l'homme et de lettres edition GF Flammarion, 1966, p. 33. Descartes dit dans la première partie de son discours: «la diversité de nos opinions ne vient pas de ce que les uns sont plus raisonnables que les autres, mais seulement de ce que nous conduisons nos pensées par divers voies...».

- فرانسيس بيكون: «الأورغانون الجديد - إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة»، ترجمة عادل مصطفى، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، (٢٠١٣م)، (ص/ ١٢). يقول بيكون في تصدير الكتاب: «هدي هو فتح طريق جديد للفهم لم يطرقه القدماء، ولم يعرفوه».

طريق مسدود، أو قل طرق الغابة التي لا تؤدي إلى أي مخرج. فقد بين العديد من علماء السؤال (les proplématologues) بأنه «إذا لم تحل مشكلة ما، فهي ليست حقيقية»^(١)، ومثلما علمنا التاريخ الفلسفي، فإن هذا السؤال -سؤال العلاقة بين الديني والفلسفي أو العلمي- قد عالجه بحدة كل من الغزالي وابن رشد، وأعلنا عن موقفيهما المتعارضين. هذان الموقفان اللذان ألبيا التلاشي مثل السؤال الذي تم طرحه أيضًا.

واصطف الفلاسفة وراء الموقفين كل وفق ميوله وقناعاته الشخصية. وتشكل حزبان متنافران إلى حد التجريح والتعنيف الفكري والعنف الفعلي أخيرًا، فالكلمة الجارحة هي تهديد للرصاصة القاتلة كما يقول علي حرب. وبهذا فقد تكونت عندنا أصنام جديدة، بعد تلك التي تم تحطيمها في الكعبة، فلماذا تتشكل دومًا أصنام جديدة بعد تلاشي القديمة، هل الخلل يكمن فعلاً في عملية الاستبدال مثلما لاحظ ذلك بنظرة ثاقبة الأستاذ (توهامي العبدولي) المتخصص في الدراسات الأنثروبولوجية الثقافية المقارنة في عمله المحترم جدًا

(١) ميشال مايير، «نحو قراءة جديدة لتاريخ الفلسفة- من الميتافيزيقا إلى علم السؤال»، ترجمة عز الدين الخطابي وإدريس كثير، الدار البيضاء، منشورات عالم التربية، (٢٠٠٦م)، (ص/ ٥٤، ١٠٢، ١١٧).

دحض اليونان^(٤)، وهي العبارة المستوحاة من إحدى رسائل ابن تيمية الموسوعية: نصيحة أهل الإيمان والرد على منطق اليونان. وهنا نلاحظ مدى الاستقطاب العنيف والحدي بين الإيمان الإسلامي والعلوم اليونانية. وقد تكفل الدكتور طه عبد الرحمن بدراسة بعض هذه النماذج الدراسية الوافية والشاملة^(٥)، على الرغم من أننا لا نوافقه في بعض التأويلات الدقيقة والتفصيلية، مثل فصله بين موقف ابن حزم اللغوي وموقف الغزالي العقدي، في حين أن التداخل بين اللغة العربية والعقيدة الإسلامية أمر لا يمكن تجاوزه، أو قل فصله وفك وثاقه، بأي حال من الأحوال. إذ نجد صاحب التقريب لحد المنطق يؤصل القياس في بعض النصوص القرآنية، كما أن صاحب القسطاس المستقيم يستعين ببنية اللغة العربية من أجل فهم بيئة الأقيسة المنطقية. لهذا ففصل طه عبد الرحمن فصل منهجي أكثر ممّا هو علمي أو معرفي. وفق الطرح أعلاه، طرح التوهامي

وهما كتابان في المنهجية أكثر ممّا هما كتابان في المضامين العلمية أو الفلسفية، رغم احتوائهما على ذلك بالفعل؛ إلّا أن العنوانين يوحيان بإلحاح بطرح (سؤال المنهج) قبل (سؤال العلم والمعرفة).

والحديث عن المنهج أو الميثودوس، يؤدي بالضرورة إلى الحديث عن اللوغوس أو علم المنطق، وهو العلم الذي عرف رواجاً كبيراً عند المسلمين سواء في الترجمة من الإغريقية إلى السريانية ثم العربية^(١)، أو التأويل والأسلمة والتأصيل في النص التأسيسي للإسلام وهو القرآن الكريم^(٢)، والأقلّمة اللسانية من خلال اللغة الفقهية كما فعل ابن حزم من الأندلس [توفي ٤٠٦هـ]^(٣)، أو الدحض والاستبعاد على اعتبار أن الإيمان يقتضي

(١) إفرايم يوسف: «الفلاسفة والمترجمون السريان»، ترجمة شمعون كوسا، القاهرة، المركز القومي للترجمة، (٢٠١٠م)، (ص/ ١٥٩، ١٨٢، ١٩٠، ٢١٠، ٢١٩، ٢٢٦)؛ وتيمتريغوتاس: «الفكر اليوناني والثقافة العربية»، حركة الترجمة اليونانية - العربية في بغداد والمجتمع العباسي المبكر، ترجمة نقولا زيادة، بيروت، المنظمة العربية للترجمة ومركز دراسات الوحدة العربية، (٢٠٠٣م)، (ص/ ١٦٩ - ٢٨٧).

(٢) أبو حامد الغزالي: «القسطاس المستقيم»، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، تنقيح وتصحيح ومراجعة إبراهيم أمين محمد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، (ص/ ١٩٥، وما تلاها). وأيضاً: وتيمتريغوتاس، «الفكر اليوناني والثقافة العربية»، حركة الترجمة اليونانية - العربية في بغداد والمجتمع العباسي المبكر، مرجع سابق، (ص/ ٢٧٠).

(٣) ابن حزم الأندلسي: «التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامة والأمثلة الفقهية»، تحقيق أحمد فريد المزدي، بيروت، دار الكتب العلمية، (د. ن)، (ص/ ١٤، ١١٠، ١١٨، ١٤٠).

(٤) ابن تيمية: «نقض المنطق»، تحقيق محمد بن عبد الرزاق حمزة وسليمان بن عبد الرحمن الصنيع، القاهرة، مكتبة السنة المحمدية، (د. ن)، (ص/ ٣٥، ٤١، ٨٩، ٩٧). وأيضاً: ابن تيمية، «الرد على المنطقيين»، تحقيق رفيع العجم، بيروت، دار الفكر اللبناني، (١٩٩٣م)، (ص/ ١٣٥).

(٥) طه عبد الرحمن، «تجديد المنهج في تقويم التراث»، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، (ص/ ٣١١ - ٣٨٨).

ساهم في تكريس الشرخ الثنوي بين الصواب والخطأ، على الرغم من أننا -في هذا العصر- ملزمون بالاعتقاد أن كل شيء أقل أو أكثر من ذاته، ولا يمكن أن يطابقها تمام المطابقة، فالحق أقل حقيقة ممّا نعتقد، كما أن الباطل أقل بطلاناً ممّا رُوِّج له. فللغزالي إنجازات، ولابن رشد مثالب، كما أن إسقاط الإخفاقات عن مذهب الغزالي ضرب من العماية الفكرية، والتنكر لنجاحات ابن رشد غير وارد. ومنه، فلا حقيقة إلا الاعتراف بالقيمة النسبية لأي فكر. فلماذا الاستمرار في التفكير في القضايا الكبرى، بمنطق ثنائي مكرر، ثم الكشف عن قصوره، في زمن القيم الثلاثية والرباعية... إلخ في زمن تهدم مبدأ الثالث المرفوع، لصالح الرباعي أو الخماسي المرفوع؟

(١) الغزالي وابن رشد: تأويل آخر لعلاقة قديمة:

إنّ السؤال الذي نعتقد أنه صريح اليوم بالذات، أكثر من غيره، هو التالي: من كان صادقاً (ليس بالمعنى المنطقي بل السيכולوجي والأخلاقي) في تفكيره بشأن العلاقة بين الشريعة والحكمة: الغزالي أم ابن رشد؟ إنه سؤال يظهر على الأقل حدود الفكر الرشدي الذي أصبح عنواناً للعقلانية والمنطقية والوضعية عند مناصري التوجه الحداثي العربي المعاصر. نقول هذا،

العبدولي -وغيره كثر- أننا مطالبون بالاستبعاد والجذرية في الطرح بدلاً من الاستبدال. لأن الأسئلة المتقدمة في السن، بل الطاعنة إلى حد الجنون واللامعقول، والتي ترفض أن تموت وتتلاشى بفعل عودتها الدائمة إلى ساحة الفكر، كل هذا هو علامة الطرح الرديء والسيئ للمشكلات والمسائل. فالفعل الفلسفي الذي يمكن أن ينتج موقفاً جديداً هو الذي من شأنه أن يمسخ كل ما هو معروض على الطاولة مسحة واحدة لا هوادة فيها، ولا ألم أو ندم من فقدانها، من أجل إعادة تركيب لعبة الفكر وبنائها. رغم أن التحرر من الطروحات القديمة أمر صعب جداً -فهذا من خاصية الفكر الأصيل والمجدد- لأننا نجد أنفسنا اليوم نتساءل بعد عدة قرون: من كان على صواب؛ تصوف الغزالي أم عقلانية ابن رشد؟ من هو المفكر الأكثر صدقيةً وتنويراً، ذلك الذي اصطف وراء المبادئ الغزالية أم الذي تتبع العلل الرشدية؟ بهذه الثنائية القاتلة وقع الشرخ غير المنتج في الفكر الإسلامي، وتعلم كل فريق الشتائم الإبيستيمولوجية (المعرفية) التي يلقيها على الآخر من أجل إظهار خطئه فقط. دون البحث عن أعذار التفكير على طريقة دون أخرى. إن التسامح الفكري لهو الشرط الضروري لأي تسامح سلوكي أو حضاري عمومًا. كما أن منطق الهوية

لأنه هو الذي يدخل في صلب موضوعنا. إنَّ هذه الأسئلة السابقة تميّط اللثام عن مسألة تعتبر عند البعض محسومة، وهي أن الغزالي هو ممثل التوجه اللا-فلسفي، في حين أن ابن رشد يُعدُّ أحسن من صاغ مبادئ الفكر اللا-ديني، ولا نقصد به الفكر الخارج عن الدين، بل نقصد الفكر الذي يستمد مشروعية من مصدر غير مصدر الوحي، أي الفكر العقلاني الخالص. لكن الحقيقة أن هذا الموضوع قابل للمراجعة دومًا في ظل ما استجد من مناهج ومعارف وفتوحات.

ألم يلاحظ مفكر العقل هذا أن الفلسفة تطرح أسئلة قد تتجاوز الأطر التي حددها الدين الإسلامي؟ هل كان ابن رشد مخاتلاً ومداهناً لسلطة ما؟ ولتكن السلطة الفقهية، ولو أنه كان فقيهاً وقاضياً كبيراً، أو السلطة السياسية معاً، ونحن نعلم مكانته السياسية المعترية. أم أن الغزالي هو الصادق عندما أعلن أن الفلسفة لا يمكن أن تكون الطريق المؤدي للعلم اليقيني.

وفي اعتقادنا أن الغزالي كان صادقاً بالمفهوم الأخلاقي عندما جعل طريق التفلسف والتفكير الحر الذي يعتمد على قدراته الخاصة فقط، يوازي طريق التدين والحقيقة الدينية التي تستمد مشروعيتها

وفي أذهاننا شك كبير حول الظروف التي دفعت ابن رشد إلى كتابة (فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من اتصال). ألم يلاحظ مفكر العقل هذا أن الفلسفة تطرح أسئلة قد تتجاوز الأطر التي حددها الدين الإسلامي؟ هل كان ابن رشد مخاتلاً ومداهناً لسلطة ما؟ ولتكن السلطة الفقهية، ولو أنه كان فقيهاً وقاضياً كبيراً، أو السلطة السياسية معاً، ونحن نعلم مكانته السياسية المعترية. أم أن الغزالي هو الصادق عندما أعلن أن الفلسفة لا يمكن أن تكون الطريق المؤدي للعلم اليقيني^(١)؟ هل كان الأجدر بالغزالي، مستبقاً بذلك ابن رشد، أن يكتب مؤلفاً يسميه: «فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من انفصال»؟ الأكيد أن صدق الغزالي في الطرح أمر لا يمكن التناكر له؛ لأنه عبّر بكل أريحية عن مخاطر السؤال الفلسفي والمآلات المهددة للعقل الإيماني، التي يمكن أن ينتهي إليها التفكير المنطقي، وسوف نتناول أدناه، بضرب من التفصيل المشكلة الحقيقية الموجودة بين التفكير الديني والتفكير المنطقي، من خلال الاستعانة بالمفهوم المعاصر عن بنية الخطاب الديني ككل، والخطاب القرآني على وجه التخصيص؛

(١) أبو حامد الغزالي، «المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال»، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، بيروت، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، (د. ن)، (ص/ ٩٦-١١٦).

قبل ميلاد المسيح وب عشرة قرون قبل نزول الوحي على سيدنا محمد -صلى الله عليه وسلم-، وبذلك فهو يخالف العقيدة المعتزلية القائلة بخلق القرآن؛ لأنه لو افترض أن القرآن قد اوجد في القرن السادس بعد الميلاد، فإنه لا يثبت شيئاً على الإطلاق في مسألة عدم أصالة أرسطوطاليس). يكون الغزالي، بهذا التأويل والفهم، قد انحرف عن المدلول والمغزى الحقيقي لعلم المنطق. فالمنطق لا دين له، ولا عرق له، ولا وطن له.

إنه سابق عن كل هذه المقولات؛ لأنه مرتبط بالعقل المجرد، العقل الباحث عن الحقيقة في العلوم. لذا فإننا عندما نستعمل عبارة (أسلمة المنطق)، فإننا نقصد بالضبط التحديد الذي وضعه الجابري قائلاً إن: «الأسلمة هي إضفاء الطابع الإسلامي على المادة [الأخلاقية]، على صعيد المصطلح والمظهر، مع بقاء البنية الأصل هي هي»^(١). وفي حالتنا هنا، فإن إضفاء الطابع أو الرداء الإسلامي، انصب على المادة المنطقية، وقام بالحفاظ على الدرس المنطقي الأرسطي، من حيث مواده وبنيته، كما هو، دون أدنى تغيير أو تعديل أو حتى إضافة اجتهادية. وفي هذا

من ضمانة خارجية وهي الضمانة الإلهية. فلا يمكن أن يلتقيا مهما امتدا، مثلما لا يمكن لأحدهما أن يؤدي إلى الآخر. رغم ذلك، فإن الغزالي في (أسلمته) للمنطق قد انحرف عن المقصد الأرسطي الأصلي الذي كان يخطط لجعل المنطق وسيلةً للعلم فقط؛ لذا فهو أورانون أي أداة، وأنه علم نظري لا علاقة له بالأخلاق أو بالعقل العملي مثلما تحدد ذلك عند الرواقية. وتفصيل ذلك كما يلي:

أولاً: في التصور الأرسطي أن العقول جميعاً تشترك في مبادئ صورية عامة مهما اختلفت في مضامينها المعرفية أو معتقداتها الدينية أو عاداتها الاجتماعية. وبهذا يمكن وضع مبادئ نظرية عامة تساعد كل العقول في عملية البرهنة الصحيحة، دون النظر إلى المضامين. فالمنطق الصوري يعتبر صورياً؛ لأنه يركز النظر على هيئة الفكر وبنيته دون مضمونه. وبالتالي، فلا يمكن تجنيس المنطق أو أرضنته أو حتى تدينه، بمعنى خلع عليه صبغة عرقية أو جغرافية أو دينية. والمحذور الذي وقع فيه الغزالي هو أنه بأسلمته للمنطق وكشف الأشكال المختلفة للاستدلالات الحملية، كما قسمها أرسطو في كتاب الأناطيقا، في أصولها القرآنية السابقة (هنا يفترض الغزالي أن كلام الله -وهو القرآن- قديم سابق على أرسطو الذي ازدهر بثلاثة قرون

(١) محمد عابد الجابري، «العقل الأخلاقي العربي»، دراسة تحليلية نقدية في نظم القيم في الثقافة العربية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، (٢٠٠١)، (ص/ ٦٢٥).

ويستشهد بالحديث والآية: {كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ} [البقرة: ٢١٦] (...) هذه تعاريف مبهمه، وهي خطابات. ويعرف الخلق في الإحياء [في الجزء الثالث] تعريفًا دقيقًا فيقول: الخلق عبارة عن هيئة في النفس راسخة، عنها تصدر الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية»^(١).

كما تجدر الإشارة إلى أن الغزالي، وإن تنكر للعلم الوافد من عند الإغريق، التنكر الكلي أو التنكر الجزئي، والأسلمة تدخل في هذا الصنف الأخير؛ إلا أنه قد أخذ الكثير من المفاهيم من عندهم، وفي الكثير من الأحيان دون أن يشير إلى ذلك.

والحقيقة أن هذه التعاريف لم يفعل فيها الغزالي أكثر من استحضار أفلاطون وجالينوس دون توثيق لكتبهم ونقولهم. لهذا فإن الغزالي، وإن عمل في بعض الأحيان على إضفاء الطبع الإسلامي على المادة التي يشتغل عليها، إلا أنه في البعض الآخر ينقل المادة كما هي، حتى إن كانت تتعارض مع روح الدين

يكنم الطابع السلبي لعملية الأسلمة؛ إذ إنها لا تتكلف بأي مجهود عقلي، ما عدا البحث عن أسس في القرآن. إن العملية -عملية أسلمة المنطق التي قام بها الغزالي- لتشبه إلى حد كبير عملية رائجة في العالم الإسلامي الحالي على المستوى المادي، وهي إضفاء الشكل الإسلامي، من بسملة وأدعية، على السيارات والحافلات الأوروبية أو الأمريكية الصنع. مع الحفاظ على المضامين والبنى كما هي. إن كتابة البسملة على حافلة لنقل الركاب لن تجعل منها حافلة إسلامية الصنع، بقدر ما تحقق الاطمئنان وترضي الشعور العامي والإيماني، وسنتعرض لاحقًا لمشكلة الغرض من الأسلمة بالتحديد. كما تجدر الإشارة إلى أن الغزالي، وإن تنكر للعلم الوافد من عند الإغريق، التنكر الكلي أو التنكر الجزئي، والأسلمة تدخل في هذا الصنف الأخير؛ إلا أنه قد أخذ الكثير من المفاهيم من عندهم، وفي الكثير من الأحيان دون أن يشير إلى ذلك.

والحقيقة أن الأستاذ زكي مبارك لم يتفطن إلى مصادر الغزالي رغم شكوكيته الحادة تجاه مؤلفاته ومذهبه الأخلاقي عندما قال: «يعرف الغزالي الخلق الحسن في ميزان العمل: إصلاح القوى الثلاث: قوة التفكير، وقوة الشهوة، وقوة الغضب (...) الفعل الحسن هو فعل ما يكره المرء.

(١) زكي مبارك، «الأخلاق عند الغزالي»، القاهرة، دار الشعب للطباعة والنشر، (ص/ ٥٢).

(كارناب) عند استعراضه لجملة رامزي (Frank Plumpton Ramsey) الإنجليزي (توفي صغيراً سنة ١٩٣٠) متسائلاً: (كيف يمكن أن نبرر حق العالم في الحديث عن مفاهيم نظرية كالإلكترون... إلخ دون أن نبرر في الوقت نفسه حق الفيلسوف في أن يستخدم حدوداً ميتافيزيقية والتي نصفها بأنها خالية من المعنى؟! ^(٢)، فهل يحق لنا قبول المشاريع السابقة في تجاوز وابتداع أنواع جديدة من المنطق في حين نرفض دعوى الغزالي بحجة أن المنطق لا يقبل الجهوية الدينية أو العنصرية الإثنية؟ سؤال مهم، لو لم يكن توجه الغزالي دينياً خالصاً في حين أن توجه هؤلاء العلماء علمي بحث، في ظل اعتبار المنطق (لوغوس) أي علم تحقق وعقلنة أكثر ممّا هو (ثيوس) أي إلهي أو صوفي أو عرفاني. كما يمكن الإشارة إلى أن تاريخ علم المنطق قد أثبت أن علم المنطق الأرسطي أقل علمية ممّا نعتقد. فهو ليس علماً لقوانين التفكير العامة كما يعتقد، بل هو بالأحرى فلسفة أو نوع من الميتافيزيقا المكتملة في الإبستمولوجيا. فالمنطق الصوري ليس إلا فلسفة مقننة بدأت أول خطواتها مع بارمينيدس من إيليا ثم سقراط وأفلاطون وأخيراً أرسطو.

الإسلامي، وأحسن مثال هو التعريف الأخير الذي اقتبسه من جالينوس، وتقبله كما هو، رغم النتائج الخطيرة التي ينتهي إليها في السياق الإسلامي؛ لأن ربط الخلق بأخلاق الجسم يؤدي إلى إسقاط المسؤولية، ونحن ندري أن جوهر الإسلام هو مبدأ التكليف. لذا فإن الغزالي هنا مارس ضرباً من «الأسلمة غير الواعية أو قل (الناقصة) للأخلاق اليونانية، وهذا أدنى ممّا قرره الجابري عندما قال بأنه (قام بأسلمة الأخلاق اليونانية)» ^(١)، إن الأسلمة الواعية والمدرسة عند الغزالي نجدها في الدرس المنطقي أكثر ممّا نجدها في الدرس الأخلاقي.

هل نعذر الغزالي في تأسيسه لمنطق إسلامي من الناحية الخارجية فقط بالنظر إلى الثورات المنطقية المتعددة بداية من الثورة التي أحدثها بيبكون بمنطقه المادي، وليبنتز بمنطقه الرياضي، وهيكل بمنطقه الجدلي، والعلم الفيزيائي الذري بمنطقه المتعدد القيم؟ إن تصديقنا لهؤلاء وتقبلنا لأعمالهم، وتشكيكنا في عمل الغزالي يشابه ويمثل كلفة تصديقنا بوجود الذرة وتشكيكنا في وجود الله، رغم أن الله وجزيئات الذرة كليهما ليسا موضوعاً للإدراك الحسي المباشر مثلما لاحظ ذلك

(٢) رودلف كارناب، «الأسس الفلسفية للفيزياء»، ترجمة السيد نفاذي، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، (١٩٩٣)، (ص / ٢٨٢).

(١) محمد عابد الجابري، «العقل الأخلاقي العربي»، دراسة تحليلية نقدية في نظم القيم في الثقافة العربية، مرجع سابق، (ص / ٥٨٥).

لا نجده فقط عند المسلمين، بل أيضًا في العقل العلمي الغربي في بعض مظهراته، وهناك من الفلاسفة الأشداء، من جعل العلم مجرد دين مقنع بأقنعة جديدة. ثانيًا: عمد الغزالي وكل فلاسفة الإسلام تقريبًا إلى أخلة العلم والمنطق على حد سواء. فلم يتم الفصل بين الفكر والعمل أو بين الإبيستيمولوجيا والأكسيولوجيا ممثلة في القيمة الأخلاقية. فجعلوا العلم النظري في خدمة العمل والسلوك. وهذا ما لم يكن في حساب المعلم الأول أرسطوطاليس، الذي فصل مطلقًا بين العلوم وجعل المنطق خارجًا عن التصنيف. إن المنطق ليس علمًا مثل بقية العلوم، ليس عضوًا مثل بقية الأعضاء، بل هو أشبه بالدم الذي يسيل ويضخ في كل أعضاء الجسم. وأرسطو في كتاب (تصنيف العلوم) من الميتافيزيقا، وهو كتاب الأبسيلون السادس، لم يذكر المنطق كعلم، وما تسمية الأورغانون إلا دليل على ذلك^(١). ولئن كان أرسطو يتحدث عن علم المنطق بوصفه (علمًا تحليليًا)، أي: بوصفه أناطيقا، فلكي يشير إلى أن هذا العلم (يحلل) أي معرفة كانت دون استثناء، إنه علم كل العلوم، وبالتالي فهو ليس علمًا مستقلًا بموضوعه الخاص. ومهمة أخلة العلم النظري هي تجسيد

ونحن نعلم أن هيدجر قد اعتبر كل الفكر الغربي حتى العلم والتقانة الحديثة هي مظهرات لميتافيزيقا اليونان لا غير، وهي ميتافيزيقا التصور. هل نحن بصدد إصدار أحكام على تاريخ الفلسفة الإسلامية من منظور غربي؟ الأكد أنه لا يمكن فصل الفكر الإسلامي عن الفكر الغربي اليوناني، على اعتبار أن المسلمين فكروا من الناحية الفلسفية في فك الفكر اليوناني، وحتى أكبر الفلاسفة المسلمين اعتراضًا على العلوم الوافدة قد أخذوا منها الشيء الكثير، وقد أشرنا أعلاه إلى مثال الغزالي.

لكن يجب الإشارة إلى أن كون المنطق الأرسطي فلسفة لا يشكل أدنى تهديد، على اعتبار أن الفلسفة والعلم يدخلان في المناخ الفكري نفسه، وهو مناخ العقل الخالص والمنهج الصارم في المعرفة؛ لذا يمكن أن يتحالف العقل الفلسفي والعلمي في مواجهة العقل الديني. في حين أن تحالف العلم مع الدين لا يمكن إلا أن يكون من جهة واحدة. الحقيقة أن العقل الديني هو الذي يوظف النتائج العلمية لخدمة مسلماته واعتقاداته. في حين أن العقل العلمي يمكن له أن يستقل بنفسه، من خلال مسلماته وبديهياته وطرقه الذاتية، ودعما حاجة إلى دعم السلطة الدينية أو العقل الديني. على الرغم مما نجده من استعانة ببعض أسس العقل الإيماني، وهذا

(1) Aristote: la métaphysique, traduit Jules Barthélemy-saint-Hilaire, édition Pochet, Paris, 1991, livre E, § 1025 b - 1027 a, p 217-223.

مع صفات العلمية أو الروح العلمي. إن مصطلح (الأيديولوجي) يستعمل في معظم الأحيان للدلالة على التوجه الأقل علمية وإن كان توجهًا فكريًا في حقيقته؛ لأن الترجمة الكلية، أو قل الحرفية، للأيديولوجيا تقابل (علم الأفكار)، ولأن علم الفكر عندما يتضيق شيئًا فشيئًا، ويتغافل عن بعض الحقائق درجة درجة، يصير أقل فكريّة ممّا هو مطلوب، أي إلى فكر انتقائي، والانتفاء الواحدي هنا يفضي إلى الأدلوجة^(١)؛ لأن تحويل العلم لخدمة الأيديولوجية هو قتل له من خلال تسقيف أفق الإبداع فيه، إلى جانب توجيهه الوجهات المرادة والمحددة، والعلم إن تقيّد، مات أو كاد.

وهذا التوجه رواقى في الأساس؛ لأنهم -أي الرواقين- جعلوا الأخلاق بمثابة روح الفلسفة، فالتفكير موجود ميت وهامد في ظل غياب الأخلاق. والغزالي ذهب أبعد من ربط النظر بالعمل.

فليس هناك كائن يحتاج إلى الحرية دون حدود مثل العلم؛ لأن الحرية أكثر ضرورة للعلم منها للإنسان ذاته. العلم

لمبدأ ديني يدعو للسعي وراء العلم الذي ينفع الإنسان متجسدًا في سلوكياته اليومية. ممّا يعني أن العلم النظري ليس لذاته، بل هو مجرد علم تابع أو خادم، تبقى آفاقه محدودة بأفق السلوك. وهذا التوجه رواقى في الأساس؛ لأنهم -أي الرواقين- جعلوا الأخلاق بمثابة روح الفلسفة، فالتفكير موجود ميت وهامد في ظل غياب الأخلاق. والغزالي ذهب أبعد من ربط النظر بالعمل؛ إذ جعل -وبحجة ماكرة- العمل أشرف من العلم العملي، على اعتبار أن العلم العملي ليس إلا تمهيدًا لهدف أعلى منه وهو العمل بالذات، ولعمري فهي حجة مقنعة.

إنّ عملية الأسلمة تعتبر حكمًا قيميًا بالدرجة الأولى وبامتياز كذلك؛ لذا يصعب في كل الأحوال تطبيقها على العلوم ذات الطابع الموضوعي المحايد، إلى حد كبير، مثل علوم الطبيعة والرياضيات وعلوم المنطق. إذ هي علوم عقلية خالصة (حتى العلوم الفيزيائية المعاصرة أصبحت مجردة ومستقلة جزئيًا عن المادة والطبيعة في صياغة قوانينها أو ما يصطلح على تسميته بالقوانين النظرية) لا تحتل إضفاء عواطف الجماعة أو مخيال قوم ما عليها. وإن تم ذلك فسوف تخرج من طور العلمية الموضوعية لتصبح وسيلة أيديولوجية، وهذا ما يتنافى أصلًا

(١) كارل مانهايم، «الأيديولوجيا والبيوتوبيا، مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة»، ترجمة محمد رجا الدبريني، الكويت، شركة المكتبات الكويتية، (١٩٨٠م)، (ص/ ٣١٠)، وأيضًا: عبد الله العروي، «مفهوم الأيديولوجيا»، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، (١٩٩٣م)، (ص/ ٤٨).

غير قانونه الذاتي»^(٢)، ونحن نعلم أن الغزالي قد تكوّن في المدارس النظامية وكوّن فيها لاحقاً، وهي المدارس التي أنشئت لمحاربة نمط آخر من المدارس ذات التوجه المخالف، بخاصة المدارس الأزهرية الفاطمية في مصر. شئنا أم أبينا، فإن العلم يختلف عن القيمة، هذه حقيقة جلية لا ينكرها إلا من أراد أن يبرر مشروعاً أيديولوجياً معيناً. وقتل العلم من خلال استعباده كعنصر ضمن نسق فكري مغلق هو أسوأ ما يمكن أن نرتكبه في حقه. فمبدأ الفكر العلمي هو البحث دون سقف اجتماعي ضاغط، ودون وجه حق إبستمولوجي، والقابلية لتعديل النتائج والفروض والمبادئ كلما تغيرت المعطيات وأجبرت على ذلك، ووضع الحقيقة المجردة من كل أغراض كهدف أسمى يسعى لبلوغه دون جدوى؛ لأن العلم هو ذلك السعي للاكتمال دون بلوغه حقيقة.

هذه الحقائق الواضحة هي التي جعلت مُنظري مشروع إسلامية المعرفة يتوجهون إلى ميدان علمي (مشكوك) في علميته، نظراً لاختلاط القيمي والعلمي فيه، فالإنسان كائن مركب والشفافية من أبعد الخصائص إليه. وهو ميدان العلوم الإنسانية فوضعوا مشروعاً بالبند العريض يتمثل في بلوغ

الحق يعلو على منظومة الفكر المغلوقة، فالأيديولوجيات ليست علماً؛ لأنها لا تفكر بالمعنى الحقيقي للتفكير، إنها تفكر نصف تفكير، إذن فالأيديولوجيا لا تفكر. فهي تتحالف مع الخطأ والضلال والكذب، وحتى مع الشيطان، لإثبات صدق توجهها الذي تشوبه النقائص دوماً وضرورة. وقد حلل الدكتور (عبد الله العروي) نظرة الغزالي للأيديولوجيا، أي الفكر الذي يمتنع عن التفكير المستقيم، لكن أفقه الديني الضيق منعه من الحصول على النتائج المطلوبة؛ لأنه ربط الخطأ بالشيطان، ولم يربطه بالخلفية الاجتماعية والطبقية والسياسية للمفكر^(١).

فإن كان الغزالي قد اندهش من طريقة تفكير الباطنية، فإن الباطنية أيضاً تستغرب منطق الغزالي الذي لا يُبرر إلا من خلال الكشف عن الأفتنة التي يتوارى خلفها. فهل تفكير الغزالي فعلاً خالٍ من كل توجه؟ إن التوجه في التفكير لهو أخطر مأزق يمكن أن يقع فيه العقل الذي لا يكتفي بذاته، فعندما يقاد العقل باللاعقل، ومهما كان موضوع هذا اللا عقل: الدين أو السياسة أو المصلحة أو القبيلة، فإن التفكير يكون أقل ممّا هو مطلوب منه. فحرية العقل لن تكون ذات معنى مقبول إن لم يخضع «لأي قانون آخر

(٢) إيمانويل كانط، «ما التوجه في التفكير؟»، ترجمة محمود بن جماعة، تونس، دار محمد علي للنشر، صفاقس، الطبعة الأولى، (٢٠٠٥م)، (ص/ ١١٢).

(١) عبد الله العروي، «مفهوم الأيديولوجيا»، مرجع سابق، (ص/ ١٩، ٢٠).

ريان) في مشروعه مبيِّناً مفهوم العلم في القرآن وإسهامات المسلمين في العلم العالمي وقصور نظرة العلماء الغربيين بخاصة (داروين) وأتباعه، والأزمة التي أثارها هذا العلم الغربي بشأن العلوم الإنسانية... إلخ. والحقيقة أن هذه الطريقة في الاستعراض أصبحت معروفة ومُستهلكة؛ لأنها قائمة على مخاتلة فكرية، ومكر معرفي، تقتضي إظهار نكسات الفكر الغربي وبطولات أو ملاحم الفكر الإسلامي. مع العلم أنه يمكن إظهار العكس تمامًا وبحجج لا تقل قوة عن حجج الأوائل.

ومع العيب الفادح والظاهر في هذه المنهجية العرضية نظراً لذاتيتها واستنادها إلى النظرة الواحدية، ما زال الغالبية من أصحاب هذه المشاريع يستعملونها دون كلل ولا ملل. وفي الفقرة السابقة التي اقتبسنا فيها كلام الدكتور (أبو ريان) يمكن أن نلاحظ دون صعوبة تذكر، المغالطات الكثيرة التي مرّرها دون مراقبة عقلية دقيقة. وهي أن طلب العلم والمعرفة مسألة إنسانية خالصة لا تحتاج إلى حظ ودعوة، فالعقل الإنساني بما فيه من طبيعة مستكشفة قد توجه إلى الطبيعة والإنسان والسماء... إلخ، باحثاً عن معانيها وحقيقتها، والمثالان الشرقي واليوناني قبل الميلاد بقرون عديدة هما أحسن ما يمكن أن نتعلمه. خاصة العقل اليوناني الذي

هدف أساسي يتمثل في (أسلمة العلوم الإنسانية)، ففي هذا الميدان (الرمادي أو الضبابي) أراد أصحاب هذا المشروع المناورة من خلال استثمار مسألة النفسي (أو الروحي) والجسدي في الإنسان لإظهار الحاجة للنظرة الدينية التي تنفذ إلى أغوار الروح الإنسانية التي لا يمكن فهمها إلا بالرجوع إلى الدين أو الفكر الديني.

وإظهار «أن الإسلام كدين سماوي كان أول الأديان التي تحض على طلب العلم والمعرفة، وبالتفكير في ظواهر وفي عجائب الكون (...) ومدى شمولية المعرفة في الإسلام، مقارنة بجزئية المعرفة في العلم الغربي المعاصر، وأن هناك تعارضاً بين العلم الإسلامي والعلم الغربي...»، ويواصل أحد منظري هذا المشروع مؤكداً على تصويره للوضع والمشكلة على النحو التالي: «ونحن نؤكد هنا أن معالجتنا لموضوع العلوم (أسلمة المعرفة) في نطاق العلوم الإنسانية خاصة إنما يتم في دائرة انطواء الفقه الإسلامي على كل ضروب المعرفة الإنسانية وكيف أنه يحتوي على سائر العلوم الإنسانية انطلاقاً من موضوعه ومجال بحثه بحيث يسمى (فقه العلوم الإنسانية)...»^(١). وهكذا يمضي الدكتور (محمد علي أبو

(١) محمد علي أبو ريان، «أسلمة المعرفة - العلوم الإنسانية ومنهجها من وجهة نظر إسلامية»، مصر، دار المعرفة الجامعية، (١٩٩٧م)، (ص/ ٤).

ذلك أن العلم في المفهوم الإسلامي يؤول في النهاية إلى العلم الإلهي وإثبات القدرة المتعالية للخالق والتسليم بتبعية الإنسان واستسلامه وإسلامه وطلبه للأمان والإيمان.

في حين أن العلم في المفهوم الغربي هو توجيه الإنسان لعقله بحزم وموضوعية تجاه الطبيعة ونفسه ومجتمعه من أجل الفهم والتحرر فقط. وهنا نستحضر التحليل الذي قدمه أركون لمفهوم عبارة (أفلا يعقلون) القرآنية، فهي تدل في الحقيقة وعكس ما تستعمل دائماً من طرف أصحاب المشاريع السابقة، على أنها تعني (أفلا يعترفون) بقدرة الله المطلقة بالنظر إلى بنية الكون وانتظام الحياة الطبيعية، ولا تدل على استعمال العقل المجرد النزيه من كل غرض أو لتبرير فكرة سابقة عن المشاهدة. إن مفهوم العقل في القرآن مفهوم اعتباري أكثر ممّا هو مفهوم اختباري^(١)، والدكتور طه عبد الرحمن ذاته، ورغم إشاداته بكمال الدرس التراثي، فإنه يقر بأن العقل الديني لا ينشد إلا انتزاع الاعتراف، إن العقل القرآني وسيلة للإيمان بالله وليس هدفاً في ذاته. وفي هذا الشأن، شأن مفهوم العقل في القرآن، اتفق حديثون متخاصمون، محمد أركون وطه

أعطى نموذجاً يحتذى به في السعي وراء الحقيقة الخالصة وكشف أصول الظواهر وعللها. باختصار، فإن العقل الإنساني لا يحتاج إلى تحريض للتفكير؛ لأن طبيعته هي التفكير أصلاً، وإن دعونا العقل إلى التفكير وحرّضناه فهو ليس بعقل، أو كأننا دعونا الماء لأن يكون (مبللاً) أو النار لأن تكون (محرقة)... إلخ. فالتفكير طبيعة العقل الطبيعية مثلما الإحراق هو طبيعة النار والتبليل هو طبيعة الماء، فلماذا دعوة العقل إلى التفكير؟ هل هذا يعني أن العقل آنذاك لم يكن يفكر أصلاً؟ لكن أي عقل؟ هل العقل العربي في القرن السادس للميلاد؟ أم العقل العالمي بأكمله؟ ألم يكن العقل الشرقي (المصري، والفارسي، والهندي، والصيني...)، والغربي (اليوناني، والروماني) قد فكر في كل المسائل الأساسية المطروحة وقتذاك؟ لذا يمكن التقرير بأن الإلحاح على منهج التفكير أهم من الدعوة إلى التفكير، وقد أشرنا أعلاه إلى أن الحداثة الغربية فتحت بمفاتيح منهجية (مقال في المنهج لديكارت والأورغانون الجديد لبيكون). إن التوظيف الأيديولوجي للعلم في الفكر الإسلامي التقليدي، الذي يتبنى استراتيجية تسعى لتمجيد الذات بأي ثمن، مسألة واضحة جداً؛ إذ إن مفهوم العلم بين اليونان والإسلام والأزمنة المعاصرة عند الغرب هو مفهوم مختلف جذرياً. وبيان

(١) طه عبد الرحمن، «سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلوم»، بيروت، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، (٢٠١٢م)، (ص/ ٧٧).

الكون لعالم الدين أو الفيلسوف الديني. الحقيقة أن العقل الديني، مثله مثل العقل الفلسفي التصوري الإغريقي، لا يقبل الوضعية الثالثة، إنها وضعية مرفوعة، والتي قد نسميها بالوضعية الحيادية، فلا يمكن للعقل أن يكون حياديًا، فإما أن يكون مؤمنًا وإما ملحدًا، وحياديته أو لا أدريته الدينية تؤول في النهاية إلى ضرب من الشكوكية والإلحادية.

لكن العقل الفلسفي الخالص من كل اعتقاد مألوف يتساءل دومًا: ما مصير، بل قل ما قيمة، العلم الذي يبحث دون أن يعتبر؟ هل مصيره هو الرفض والتسفيه؟ أم أن موقعه موقع محايد؟ بحيث لا يهتم إلا بمعرفة ظواهر الكون.

الصعوبة الأخرى المنجرة عن أسلمة العلوم الإنسانية عامة والمنطق هي كيفية تبرير التطورات التي حصلت لعلم المنطق والانتقادات اللاذعة التي وجهت إليه. وهنا تظهر جيدًا خلفية الغزالي التي تعكس الانبهار الشديد بالعلم الأرسطي، فنظرًا لاعتقاده بكمال علم المنطق، وبصحة كل تفاصيله الواردة، وتمام الأشكال القياسية الحمالية والشرطية فيه، فقد قام بالبحث عن تأصيل لهذه الأشكال الثلاثة، أو قل الخمسة، إن احتسبنا التعاند والتلازم الشرطي، في آيات القرآن الكريم مثلما بيّن

عبد الرحمن. هذا الأخير الذي استلهم تجربة أبي حامد الغزالي وحتى ابن رشد في ربط العلم الإنساني بالخلق الإلهي، ممّا يفضي إلى الإشادة بالعقل الاعتباري الذي لا يفكر إلا ليعتبر ويعترف بقدرة الخالق التي لا تضاهى. ففي هذا الشأن يقول الغزالي بأن العلم النظري، وإن كثرت أسماؤه، وتعددت منابعه وخصائصه، إلا أن العلم الباقي -أي الذي لا يتغير ولا يتبدل- «يرجع إلى العلم بالله، وصفاته، وملائكته، وكتبه، ورسله، وملكوت السموات والأرض، وعجائب النفوس الإنسانية والحيوانية من حيث إنها مرتبة بقدر الله عز وجل، لا من حيث ذواتها»^(١). وفي هذا أيضًا، لا يختلف حجة الإسلام عن فيلسوف قرطبة الذي ربط الفلسفة بالاعتبار عندما قال (واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع)، وإن أخطأ خطأ فادحًا عندما اعتبر الله صانعًا -على منوال أرسطو- بدلًا من اعتباره خالقًا على منوال الاعتقاد الإسلامي المألوف عند العامة. لكن العقل الفلسفي الخالص من كل اعتقاد مألوف يتساءل دومًا: ما مصير، بل قل ما قيمة، العلم الذي يبحث دون أن يعتبر؟ هل مصيره هو الرفض والتسفيه؟ أم أن موقعه موقع محايد، بحيث لا يهتم إلا بمعرفة ظواهر الكون، متخليًا عما وراء

(١) الغزالي، «ميزان العمل»، تحقيق سليمان دنيا، مصر، دار المعارف، (١٩٦٤م)، (ص/ ٣٣١).

المنطق الرواقي والشكاك اليونان وحجج سيكستوس أمبريكوس المتشكك الروماني الفذ، ثم انتقادات ابن تيمية، الذي استعاد الدرس الشكوكي والرواقي، اللاغية لأهمية أي تقييد بالمنطقي، وصولاً إلى الديكارتيّة التي وصفت كل المشروع المنطقي الأرسطي بالعمق وعدم الخصوبة، وأكثر من ذلك فإن المنطق الرياضي الحديث قد كشف، دون أدنى شك، أن المنطق الأرسطي محدود الأفق في مسألة العلاقات المنطقية المستعملة. وهنا يبرز السؤال المحير الثاني: هل يعقل أن يستعمل الخطاب القرآني أشكال قياس منطقي محدود العلاقات البرهانية، ونقص علاقة التعدي فقط؟ هذا يبين بوضوح مدى الإحراج الذي يسببه لنا مشروع الغزالي في عملية أسلمة المنطق؛ لأنه كان رمزيًا وأيديولوجيًا أكثر ممّا كان علميًا ومعرفيًا. فكيف ذلك؟

إن الغزالي في عمليته الجريئة جدًّا، المتمثلة في أسلمة المنطق والبحث عن الأصول القرآنية للمنطق الأرسطي، كان في ذهنه إنجاز مهمة عقائدية وليس مهمة معرفية نزيهة، أي علمية خالصة من كل أغراض خارج العلم ذاته. تتمثل هذه المهمة في تقوية العقيدة الإسلامية من خلال إثبات أن ما اجتهد فيه اليونان وصاغوه على شكل أورغانون للعقل، لم يكن في الحقيقة اكتشافًا أو اختراعًا حقيقيًا، بل كان منذ

ذلك في رسالته الجميلة جدًّا الموسومة بـ (القسطاس المستقيم)، والتي صاغها على الطريقة الحوارية الأفلاطونية، حيث يبدو المحاور الباطني قاصرًا، مثل قصور محاور سقراط بالذات. لكن المسألة التي غفل الغزالي عن إدراكها، هي أن كل علم فهو تاريخي بالضرورة، ومرتبطة ببنية فكرية خاصة لا تبقى صالحة دومًا وأبدًا. فالمعلوم أن المنطق الأرسطي هو تنويع وتسقيف للفلسفة الإغريقية المثالية التي بدأت معالم ظهورها على يد الفكر الأنطولوجي البارمنيدي، وهو أيضًا أطروحة فلسفية موجهة ضد أطروحة أخرى عارضها أرسطو، مغطاة بحلة علمية برهانية، وكتاب الميتافيزيقا لأرسطو يظهر جيدًا أن المنطق مرتبط بمبادئ فلسفية مناهضة للفكر الهيراقليطي والفسفطائي. فهل يعقل أن يستعمل الخطاب القرآني أشكالًا منطقية هي في منبتها الأصلي مجرد أطروحة فلسفية ضد أطروحة أخرى؟ حقيقةً إن القرآن قد استعان، أو قل وظّف لغويًا ومعرفيًا وبنائيًا العلم العربي وغير العربي السابق عليه، لكن هذا لا يبرر القول بأن الخطاب الإلهي ملزم باستحضار الاجتهاد الإنساني، أو قل تبنى الاجتهاد الإنساني. والمعضلة الثانية تتمثل في عدم مراعاة الانتقادات العنيفة التي وجهت للمنطق الأرسطي سواء في جملته أو في تفاصيله، بداية من

تقارع حضارة الغرب وتنافسها. بل هناك من يؤرخ لهذا المشروع تاريخاً مبتوراً وسطحياً عندما يتم ربطه بثمانينيات القرن الماضي وصعود موجة الفكر الأصولي الإسلامي في البلدان الإسلامية ذاتها أو في البلدان الغربية. لكن الحقيقة أن مشروع الأسلمة أقدم بكثير من التحديدات السابقة، فهو يعود إلى التأسيس الحضاري العربي الأول، الذي رافق قيام الحضارة الإسلامية الأولى أو ما يعرف بالحضارة الإسلامية الكلاسيكية.

ولئن كان الأستاذ (الزاوي بغورة) قد حدد تاريخ مشروع الأسلمة بالقرن السابع للهجرة مع المشروع التيمي الكبير متجسداً في المدرسية التيمية، عندما قال: «يشكل ابن تيمية المرجعية الأولية لخطاب إسلامية المعرفة، ويظهر ذلك في أن طه جابر العلواني -وهو كبير منظري إسلامية المعرفة- قدم دراسة كاملة عنوانها: ابن تيمية وإسلامية المعرفة (...)» ويمثل ابن تيمية مرجعية تاريخية ونظرية في الوقت نفسه لإسلامية المعرفة؛ وذلك لتقديره للموقف من خلال صياغته لخطاب الإصلاح والتغيير ومنهجية التجديد، ووعيه بخطر ترك المنهجية السليمة من قبل المسلمين، وتشتتهم في منهجيات دخيلة ومجزأة^(١). إذن، إننا -وبعد إنجاز دراسة مخصصة

الأزل موجوداً في كلام الله. وهذا المسعى البرهاني ينم عن مشكلة حضارية عميقة جداً، وهي مدى مساهمة كل حضارة في العلم الإنساني. وكأن الغزالي يريد أن يقول -وإن لم يصرح بذلك ظاهرياً- إن مجهود اليونان هو نافلة وإضافة مجانية لا طائل من ورائها، فكل شيء تم التفكير فيه في ظل سطوة العقل الإلهي، وكأنه يقول لا داعي للتفكير بما أن هناك عقلاً إلهياً يفكر. وهذا يؤول إلى النتيجة الحتمية وهي أن الفكر الإسلامي كامل وجاهز وناجز لا تطاوله المراجعة والشكوك والاستئناف. وهذا القول -مثلما هو ملاحظ- لا يختلف عن النتيجة التي أعلنها الدكتور علي أبو ريان في مقدمة كتابه -والتي كان من المفروض أن تكون في الخاتمة كخلاصة بحث وليس كمسلمة- المتمثلة في أن الفقه الإسلامي ينطوي على كل ضروب المعرفة الإنسانية الممكنة.

(١) الأصول القرآنية للأقيسة الأرسطية:

قد يعتقد البعض أن إسلامية المعرفة عموماً، والمعرفة العلمية على وجه التحديد، مشروع معاصر ترافق مع المحاولات الطويلة التي انطلقت مع انطلاق النهضة العربية في القرن التاسع عشر بعد ما يمكن تسميته بصدمة الحداثة العربية، حيث تأسس الوعي الحضاري للمفكرين العرب والمسلمين، متمثلاً في سؤال النهوض وتأسيس حضارة

(١) الزاوي بغورة، «الخطاب الفكري في الجزائر بين النقد والتأسيس»، الجزائر، دار القصبة للنشر، (٢٠٠٣م)، (ص/ ١٠٦، ١٠٧).

غايات، أو نتائج، مصطبغة بالصبغة الإسلامية. رغم تعقد فكر الغزالي وتشعبه في أكثر من وجهة، فإنه استطاع -بفطنته الخارقة- أن يستهدف الأصول بغية قطف الفروع وضمانها. إن الأصل في المعرفة مهما كانت هو الشكل والصورة أو الهيئة. فلا يستقيم العلم العقلي إلا إذا تم التحكم في صورة البرهان فيه. ولئن استطعنا البحث عن الأصول الإسلامية للعلم التحليلي الذي هو الوسيلة لكل علم، أي المنطق، فإننا بذلك قد استطعنا تأكيد إسلامية المعرفة ككل، معرفة علمية طبيعية أو معرفة علمية إنسانية. وأسلمة الغزالي للمنطق -وهو عنوان دراسة نشرناها سنة (٢٠١٣)- يدل على أن لا علم إلا ما ورد في القرآن، ولا جديد تحت شمس الإسلام. والمُعلم الأول والأخير هو الله تعالى، أفلا يجب إسقاط الشرف عن أرسطو، واعتباره معلماً ثانياً، بدل كونه معلماً أولً مثلما تحمس إلى ذلك فلاسفة الإسلام المشائين: ابن سينا والفارابي وابن رشد؟

إنَّ ما توصل إليه الغزالي بعد اطلاعه على منطق اليونان بما هو علم وافد وجب الحذر منه، وهذا هو منطلق الفقهاء والمحدثين جميعاً^(٣)، هو أن أضرب

لهذا الموضوع، أي تاريخ الأسلمة في الفكر الإسلامي الكلاسيكي - توصلنا إلى أن إسلامية المعرفة مشروع أقدم بكثير، ممَّا قدمه ابن تيمية (٦٦١ / ٧٢٨هـ)، إنه يعود إلى قرنين سابقين عليه وبالتحديد إلى القرن الخامس للهجرة مع مشروع أبي حامد الغزالي (٤٥٠ / ٥٠٥هـ) الذي رسم الحدود الكبرى لإسلامية المعرفة من خلال استهدافه آلة كل العلوم، وهو علم المنطق. فبأسلمة علم المنطق، تتم إسلامية كل المعرفة العلمية، سواء كانت علومًا طبيعية أو علومًا إنسانية، بل إن أسلمة المنطق هو أسلمة للمعقول على وجه العموم. وهذا وعي منه بأن علم المنطق ليس علمًا مستقلًا منفردًا، مثلما اعتقد أرسطو ذاته؛ لذا لم يورده في تصنيفه المشهور مثلما أشرنا إلى ذلك أعلاه^(١)، بل هو العلم التحليلي الذي يعتبر بمثابة وسيلة أو أورغانون، لتفكيك صور الفكر دون مواده المخصوصة، من خلال تقنين البرهنة القياسية^(٢)، ولا علم مهما كان نوعه دون برهان. وأسلمة الوسيلة أو المنهج يؤدي إلى أسلمة النتائج ذاتها، وهي مختلف العلوم والمضامين المعرفية. وهكذا، يكون الغزالي قد عمل على إضفاء الطابع الإسلامي على الوسائل، ممَّا يفضي حتمًا إلى الحصول على

(1) Aristote: la métaphysique, Op. cit, livre E, para 1026a-p. 219.

(2) Aristote: Topiques, (Organon 5), traduit J. Tricot, édition Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2012, para 100a18- 25, p. 16.

(٣) عبد الحليم محمود، مقدمة ترجمة كتاب «المشكلة الأخلاقية والفلاسفة» لأندري كريسون، القاهرة، مطابع دار الشعب، (١٩٧٩م)، (ص / ١٠، ١١).

(١) **ميزان التعادل:** القياس الحملي استدلال غير مباشر يتألف من ثلاثة حدود وثلاث قضايا؛ لذا فهو محكوم بقواعد خاصة بالحدود والقضايا معاً أو قواعد التركيب والاستغراق والكيف والكم^(٢)، وفي سياق استراتيجية الغزالي لأسلمة المنطق عمل على تغيير التسميات الأصلية، واستبدالها بتسميات قرآنية محضة، مثل الميزان أو القسطاس... إلخ، وهي التسمية التي وردت مثلاً في سورة الإسراء (آية ٣٥). وهذه الاستراتيجية تهدف إلى أقلمة المنطق من خلال تقريب الحدود إلى المألوف اللساني المحلي. وهذا النمط من القياس يحتوي على ثلاثة أشكال: الأول والثاني والثالث، استبدل الغزالي تسمياته كما يلي:

الميزان الأكبر: الحد الأوسط موضوعاً في المقدمة الكبرى ومحمولاً في المقدمة الصغرى، وقد تقرر لدى الغزالي بأن هذا الشكل ورد في سورة [البقرة، ٢٥٨]: {أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ}. ورغم أن هذا الشكل قد ورد مختصراً مضمراً غير كامل العناصر، فإن الاجتهاد

المنطق الحملي الثلاثة والقياس الشرطي كما صاغها أرسطو في الأورغانون ليست إبداعاً محضاً منه، كما ادعى هو ذاته عندما قال: «إذا كان هناك أعمال قديمة كثيرة حول البيان، فالأمر خلاف ذلك بالنسبة إلى القياس العقلي (وهو جوهر النظرية المنطقية)، إذ ليس لدينا ما نستشهد به، وكان علينا أن ننكب، ليس من دون جهد، على أبحاث أخذت كثيراً من الوقت»^(١). بل إن القرآن الكريم قد تضمن هذه الأضرب قبله. ونحن نعتقد أن تقرير الغزالي يستند على الاعتقاد الحنبلي الذي يقول بأن القرآن ليس مخلوقاً مثلما أكد المعتزلة ذلك، بل هو قديم قدم الذات الإلهية. ولا يخفى على أحد أنه من الأشاعرة كلامياً، ولم يتوقف يوماً على تفنيد المعتزلة ومناصرة أهل السنة والجماعة، الذين يشكلون الخلفية الفكرية لفرقة الأشعرية التي قللت جرعة المعقولية الإسلامية إلى أدنى الحدود بغية تلافي التصادم بين الذكاء البشري والعقل الإلهي مجسداً في القرآن الكريم. وتفصيل عملية أسلمة الغزالي للمنطق، هو كما يلي:

(1) Aristote: les Réfutations sophistique, (Organon 6), traduit J. tricot, édition Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1939, para 184 a 5, p 139. le texte est: «sur les matières de Rhétorique, il existait des travaux nombreux et anciens, tandis que sur le raisonnement nous n'avions absolument rien d'antérieur à citer, mais nous avons passé beaucoup de temps à de pénibles recherches».

(٢) زكي نجيب محمود، «المنطق الوضعي»، الجزء الأول، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، (١٩٨١م)، (ص/ ٢٥٠، وما تلاها).

قواعد القياس ذاته، متمثلة في القاعدة الرابعة من قواعد الحدود القائلة بأنه لا يجب أن يظهر الحد الأوسط في النتيجة؛ لأن مهمته إنتاجها من خلال الربط بين الحدين الأكبر والأصغر.

- **الميزان الأصغر:** في المنظومة الاصطلاحية الغزالية يقابل الشكل الثالث من أشكال القياس الحملي، حيث يرد الحد الأوسط موضوعاً في كلتا المقدمتين، على عكس الشكل الثاني السابق. والمثال القرآني الذي استعمله الغزالي هو سورة [الأنعام، آية ٩١]: {وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا وَعُلِّمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ}. والبرهان الذي يمكن صناعته من هذا النص القرآني، هو على الشكل التالي:

المقدمة الكبرى: موسى عليه السلام أنزل عليه الكتاب.

المقدمة الصغرى: وموسى عليه السلام بشر.

النتيجة: بعض البشر أنزل عليهم الكتاب^(٣).

والتأمل يجعله مفصلاً وظاهراً وكاملاً على الصورة التالية بلسان سيدنا إبراهيم الخليل: **المقدمة الكبرى:** كل من يقدر على إطلاع الشمس فهو إليه.

المقدمة الصغرى: وإلهي هو القادر على إطلاع الشمس.

النتيجة: إلهي هو الإله دونك يا نمرود^(١).

الميزان الأوسط: هو الشكل الثاني في الاصطلاح الأرسطي، وفيه يكون الحد الأوسط محمولاً في كلتا المقدمتين، ومثل الشكل الأول فقد عثر الغزالي على نص قرآني فيه البرهنة القياسية بالترتيب نفسه أو البنية للحد الأوسط، والنص هو كما يلي في سورة [الأنفال، الآية ٦٧]: {فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ}. وكمال صورة هذا الميزان:

المقدمة الكبرى: إن القمر آفل.

المقدمة الصغرى: والإله ليس بآفل.

النتيجة: فالقمر ليس بإله^(٢).

وكما هو بيّن؛ فإن الحد الأوسط هنا هو لفظ (آفل)، ورد محمولاً في الكبرى كما في الصغرى، ولم يظهر في النتيجة حسب

(٣) أبو حامد الغزالي، «القسطاس المستقيم»، مرجع سابق، (ص/ ٢٠٤). ومحمد مهران، «المنطق والموازين القرآنية: قراءة لكتاب القسطاس المستقيم للغزالي»، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (١٩٩٦م)، (ص/ ٥٠).

(١) أبو حامد الغزالي، «القسطاس المستقيم»، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، مراجعة وتنقيح وتصحيح إبراهيم أمين محمد، القاهرة، المكتبة التوفيقية، (ص/ ١٩٠).

(٢) المرجع نفسه، (ص/ ٢٠٢).

المقدمة الصغرى: ومعلوم أننا (نحن المسلمين) لسنا على ضلال مبين. **النتيجة:** إذن فأنتم في ضلال مبين^(٣)، فلا يمكن وفق مبدأ الثالث المرفوع أن تكون هناك حالة ثالثة بين المؤمن والكافر. فإن لم نكن نحن على ضلال مبين، فالكفار هم من ضلّ السبيل، ولا يعقل أن يكون المؤمن والكافر على خطأ معاً، أو على صواب معاً. وهذا النمط من التفكير لا ينفصل عن مبدأ الثالث المرفوع، كما أشرنا إلى ذلك أعلاه.

(٢) الغزالي مسؤولاً: من الإنجازات إلى الإخفاقات:

وكما هو ملاحظ، فإن عمل الغزالي التأويلي قد انصب على استخراج الأصول القرآنية لعلم المنطق، هذا العلم الذي اعتقد الفلاسفة المسلمون ذاتهم -خاصة الفلاسفة المشائين المشار إليهم سابقاً، أي الفارابي وابن سينا- أنه علم يوناني خالص، لا يمكن قيام أي علم عقلي دون التقيد بصورة وأشكاله وقواعده. أراد الغزالي تأكيد احتواء العلم الإلهي على كل ما يمكن للذكاء البشري ابتكاره. ونحن نعتقد أن هذا العمل التأويلي له وجهان متناقضان:

(٢) ميزان التلازم: يمثل القياس الشرطي المتصل، وقد عرفه الغزالي كما يلي: «وأما حد هذا الميزان فإن كل ما هو لازم للشيء فهو تابع له في كل حال، فنفي اللازم يوجب بالضرورة نفي الملزوم، ووجود الملزوم يوجب بالضرورة وجود اللازم، أما نفي الملزوم ووجود اللازم فلا نتيجة لهما، بل هما من موازين الشيطان وقد يزن به بعض أهل التعليم معرفته...»^(١)، ونجد هذا الميزان حسب الغزالي في العديد من آيات القرآن، منها الآية [٢٢ من الأنبياء]: {لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ}. وتفصيل هذا القياس التلازمي:

المقدمة الكبرى (مقدم وتال): لو كان للعالم إلهان لفسد (هذا العالم).

المقدمة الصغرى: ومعلوم أنه لم يفسد.

النتيجة: هناك إله واحد فقط لهذا العالم.

(٣) ميزان التعاند: أو القياس الشرطي المنفصل في الاصطلاح المنطقي الخالص، والموضع القرآني الذي يحوي هذا الشكل هو سورة سبأ، آية ٢٤: {قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ}. وتفصيل هيئة هذا البرهان: **المقدمة الكبرى:** إنا أو إياكم (نحن أو أنتم) لعلى ضلال مبين.

(٣) محمد مهران، «المنطق والموازين القرآنية»، مرجع سابق، (ص/ ٦٠).

(١) المرجع نفسه، (ص/ ٢٠٧).

- أن علم المنطق كما صاغه أرسطو لا ينفصل البتة عن ميتافيزيقا الفلسفة اليونانية بما هي ميتافيزيقا تصورية خالصة. وقد أشرنا أعلاه إلى هذه المسألة. فعلمية التأصيل للمنطق الأرسطي في القرآن تمثل ضرباً من إدخال مقدمات الفلسفة الصورية في نسق العقلانية الإسلامية التي أرادت أن تكون متميزة عن كل الموروث الإنساني السابق عنه.

وبهذا فكل من عارض المنطق يكون قد عارض بطريقة مباشرة أو مضمورة شيئاً ما من القرآن، على اعتبار أن القرآن يحتوي أشكال المنطق كما هيكلها أرسطو. وبالفعل، فقد لام ذلك الكثير من المفكرين ومنهم ابن تيمية ذاته، حيث انتقد الغزالي في أنه أدخل المنطق في علم أصول الفقه، ومزج بين المحلي والوافد.

وفي هذا السياق يقول لوكازفيتش المنطقي- الرياضي المعاصر مشيراً إلى استحالة الفصل بين العلمية والفلسفية في علم المنطق الأرسطي: «كان أرسطو خاضعاً لتأثير نظرية المعاني الأفلاطونية حين صاغ نظريته المنطقية في الحدود الكلية»^(١).

(١) الوجه الإيجابي:

يتمثل في مجابهة التوجه الفقهي المتشكك تجاه العلوم العقلية الوافدة خارج الحضارة الإسلامية، بخاصة علم المنطق الذي تم نقله من اليونان. فالربط بين القرآن الكريم وأشكال المنطق الصوري سيعمل على تعزيز مكانة المنطق في منظومة المعارف الإسلامية، بل في المخيال الثقافي الإسلامي ككل. وبهذا فكل من عارض المنطق يكون قد عارض بطريقة مباشرة أو مضمورة شيئاً ما من القرآن، على اعتبار أن القرآن يحتوي أشكال المنطق كما هيكلها أرسطو. وبالفعل، فقد لام ذلك الكثير من المفكرين ومنهم ابن تيمية ذاته، حيث انتقد الغزالي في أنه أدخل المنطق في علم أصول الفقه، ومزج بين المحلي والوافد. ومن هذا المنظور، فإن أسلمة المنطق التي قام بها الغزالي تعتبر عملاً تأويلياً حقق فائدة كبيرة لصالح ترسخ الدرس المنطقي في العقلانية الإسلامية بما هي عقلانية التقيّد بالنص الإلهي.

(٢) الوجه السلبي:

بالنسبة إلينا، ونحن في القرن الحادي والعشرين، فإن ربط المتحول الذي هو الذكاء البشري بالثابت ممثلاً في الخطاب الإلهي القرآني يولد عدة عوائق معرفية. منها على سبيل الذكر التمثيلي لا الحصر الكلي:

(١) يان لوكازفيتش، «نظرية القياس الأرسطية من وجهة نظر المنطق الصوري الحديث»، ترجمة عبد الحميد صبرة، منشأة المعارف، الإسكندرية، (١٩٦١م)، (ص/ ٢٨٥).

ونوع المنطق أمر غير وارد إطلاقاً. وإن كان (ديوي) مرة أخرى يقول إن (الفلسفة قيدت نفسها بعجلة المنطق الصوري)^(٣)؛ فإننا نواصل للتأكيد على أن عجلة هذا المنطق ذاتها قد صنعت من مواد فلسفية مخصوصة لكل عصر. وإذا كان الطابع العام للفلسفة اليونانية هو البحث عن اللامتغير والثابت، وهنا يمكن أن نوقع فلسفة أفلاطون وأجداده مثل بارمنيدس وأحفاده المفهومين مثل أرسطو^(٤)، فإن أحسن من قنن هذا المطلب هو منطق أرسطو ذاته. ومن كل هذه الملاحظات، يتبين مأزق النشاط التأويلي الذي قام به الغزالي، عندما جرّد علم المنطق من خصوصيات المكان والزمان والثقافة، فليس هناك منطق خالص، بل كل منطق هو استجابة لخصوصيات الزمان والنسق والمخيال العلمي والثقافي، وهذا ما لم ينتبه له الغزالي رغم نباهته الدائمة في المسائل الأخرى.

- إن علم المنطق مثل أي فكرة بشرية لها تاريخ ابتداء وتطور وانتهاء أو تحول كيفي... إلخ، ولئن كان كانط يعتقد قائلاً: «لقد سلك المنطق هذه الدروب الآمنة

وهذا يدل على أن الادعاء بعلمية خالصة للمنطق يمثل ضرباً من التعالي على خصوصيات العصور والتوجهات. فلكل نسق فلسفي، أو قل مذهب فلسفي منطق خاص به، ولكل مرحلة فلسفية أيضاً منطقها المتميز. لذلك يمكن اعتبار المنطق بمثابة أورغانون أو وسيلة لخدمة خصائص العصر والنسق الفلسفيين، أي في خدمة إبستمية العصر ككل، وليس وسيلة في يد العلم خالصاً. وهذا بالضبط ما توصل إليه المناطق المعاصرون أمثال ديوي وزكي نجيب محمود... إلخ. وقد تكفل العديد من الباحثين بتبيان العلاقة بين المنطق وخصائص العلم في كل حقبة معينة^(١). ولذا يمكن القول إن المنطق الأرسطي كان استجابة واضحة، بل ضرورية، لنمط من التفكير سيطر على الساحة الفلسفية الإغريقية، وهو النمط الذي قال عنه ديوي الكلمات التالية: «الميتافيزيقا الإغريقية هي التي تذهب إلى أن المتغير هو الحقيقة الصادقة، وأن فكرنا صالح بمقدار ما يقترب من الحصول على الثابت من قبل في الوجود»^(٢). وكما هو ظاهر، فإن الفصل بين نمط التفلسف

(١) زكي نجيب محمود، «مقدمة ترجمة المنطق نظرية البحث»، (ل. جون ديوي)، القاهرة، المركز القومي للترجمة، (٢٠١٠م)، (ص/ ١٩، ٢٠).

(٢) جون ديوي، «البحث عن اليقين»، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية القاهرة، نيويورك، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، (د. ن)، (ص/ ٢٣٢).

(٣) المرجع نفسه، (ص/ ٩٢).

(4) JosteinGaarder: le monde de Sophie - UN roman sur l'histoire de la philosophie, traduit Hélène Hervieu ET Martin Laffon, éditionSeuil, Paris, 1995, p. 103.

قيم أوسع بكثير. ممّا يحيل المنطق الكلاسيكي إلى العجز والقصور والضيّق⁽²⁾. وقد شاءت الصدفة أن يكون أحد المسلمين الإيرانيين هو من خرق وضوح المنطق الأرسطي، ونقصد (زاده) (Zadeh). بالطبع لن نسترسل هنا في تبيان ما وجّه لمنطق أرسطو من انتقادات؛ لأن هذا يجعلنا نخرج عن مجال اهتمام الدراسة، لكن فقط نود الخروج بنتيجة تتمثل في أن التأصيل للنسبي والتاريخي -الذي هو المنطق الأرسطي- في مصادر مطلقة وثابتة -التي هي القرآن الكريم- سيكون لصالح المنطق ضد النص المقدس. بمعنى أن العنصر المتضرر من هذه العلاقة هو القرآن الكريم؛ لأنه من السهل علينا -ونحن كائنات تاريخية- البرهنة على أن أشكال أرسطو الخمسة في القياس ليست إلا اجتهاد مجتهد، وإنشاء منشئ، والتطور التاريخي أثبت أن هذه التقسيمات لا معنى لها، ويمكن الاستغناء عنها، في حالة تغيير نوع المنطق من الصوري إلى الجدلي إلى الرياضي... إلخ. فهل يبقى أي مبرر لضم الاجتهاد الأرسطي إلى القرآن الكريم، وهو ما قام به الغزالي بكل شغف؟ رغم أن هذه المهمة مستقطبة القيم كما أشرنا. إنّنا نوّكد على أن عمل الغزالي الموسوم بأسلمة المنطق والتأصيل له في القرآن،

(الأمور العقلية) منذ قديم الزمان كما يظهر من أنه لم يكن عليه أن يتراجع أي خطوة إلى الوراء منذ أرسطوطاليس (...). وما تجدر الإشارة إليه أيضًا، هو أنه لم يستطع التقدم ولو خطوة إلى الآن؛ لذا يبدو لكل ناظر أنه محكم وكامل⁽¹⁾؛ إلا أن للمنطق تاريخًا، ولا يحق لنا إخراجه من لجة المتحولات التاريخية. فلم يولد علم المنطق رجلًا، بل تطور وما زال في تطور مستمر، ولا يمكن الجزم بأنه قد بلغ الرجولة أو هو في مرحلة الشباب... إلخ، على اعتبار أن تاريخ المعقولة البشرية مفتوحة إلى غاية اللحظة. ولا يمكن أن نقيم مشروعًا لم يكتمل بعد.

ممّا يدل على أن القوانين المنطقية ليست ثابتة، فما كنا نعتقد مع أرسطو أنه قانون للفكر، اتضح أنه حالة واحدة من مجموع حالات أخرى لا يمكن إنكارها. فلئن اعتقد أصحاب المنطق التقليدي أن القيم الصديقة قيمتان فقط، ممّا يستوجب رفع الحالة الثالثة المحتملة، فقد توصل أصحاب المنطق المتعدد القيم بما هو حقيقة رمادية: أي ليست بيضاء (صدقًا) أو سوداء (كذبًا)، إلى أن القيم الأرسطية تمثل حالة خاصة من

(1) Emmanuel Kant: critique de la raison pure, traduit A. tremesaygues ET B. pacaud, édition Félix Alcan, Paris, 1905, préface de la seconde édition 1787, p. 17.

(2) Bernadette Bouchon-Meunier: la logique floue, édition P U F, 1993, 4eme édition, Paris, P. 75.

ثانية^(١)، قد تكون نتائجها مماثلة للتجربة الأولى، بل وأسوأ على اعتبار أن الغرب الآن يمثل النموذج الحضاري القوي، على عكس الوضع الحضاري للإسلام الكلاسيكي حيث كان قوياً ويمثل البراديغم الحضاري الكامل آنذاك. لكن المسألة التي لا نوافق فيها البوطي هو أنه افترض أن الأسلمة المعرفية الأولى قد أثمرت نتائج إيجابية، عندما قرر أنه لا حاجة لنا إلى إضاعة الوقت الآن في أمر قد أنجزه السلف أحسن إنجاز.

إن وجهة نظر (البوطي) مؤسسة على أن مشروع الأسلمة الثاني مجرد تكرار لمشروع قديم تكفل الأجداد بإنجازه بنجاح، فلا داعي لتكرار هذا النجاح. لكننا نعتقد أن مشروع الأسلمة الأول أو المبكر الذي قاده كل من الغزالي (ق ٥هـ) وابن تيمية (ق ٧هـ) لا يمكن اعتباره ناجحاً هكذا بالمطلق، بل بالعكس فهذه الأسلمة مجرد تأويلية قابلة للمراجعة. بل وجب مراجعتها نقدياً من أجل الانفلات من مطبة الأيديولوجية المغلقة على التجديد والمراجعة. لو كان مشروع الأسلمة الكلاسيكي فعلاً قد

يحتوي على قيمتين مختلفتين. وربما كل واحد منا يتمسك بقيمة متجاهلاً الأخرى. فالتراثيون يقيمون المهمة ويبجلونها، في حين أن الحداثيين يركزون على إخفاقاتها وصعوباتها. بمعنى أن العقلانية العربية الحداثية قد تمسكت بالجوانب السلبية من تأويلية الغزالي وجعلته سبباً في فشل المشروع العقلاني الكلاسيكي الذي قاده المعتزلة بكل شجاعة. في حين أن العقلانية العربية التراثية، قد تمسكت بالجانب الإيجابي في مشروع حجة الإسلام، في كونه حافظ على الدرس المنطقي دون الإفراط في الدرس الديني الذي هو الأصل الثابت. ونحن نؤكد صدق كلا التفسيرين؛ إذ يستحيل أن يكون الغزالي معتوهاً أو إلهاً.

إنه عالم، بالمعنى المتداول في زمانه، مجتهد من منظور تقيّد به والتزم بقواعده، وقد تخلل اجتهاده ثغرات لم تكن ظاهرة في زمانه القريب، ولم تكن ظاهرة أيضاً له، والتاريخ وحده تكفل بإظهارها. ونحن نلج على ضرورة مراجعة مدى مشروعية الأسلمة لكل العلوم من حيث إن التاريخ سيفعل بمشاريعنا الحالية ما فعله بمشروع الغزالي. ونحن في هذه النقطة نوافق كلية موقف (رمضان البوطي) الذي قرر بذكاء متميز أن على المسلمين تقييم تجربة الأسلمة المبكرة التي خاضها الغزالي وابن تيمية قبل البدء في تجربة

(١) محمد سعيد رمضان البوطي، «كبرى اليقينيات الكونية، وجود الخالق ووظيفة المخلوق»، مع تمهيد بالغ الأهمية في منهج البحث العلمي عن الحقيقة عند علماء المسلمين وغيرهم، سوريا، دار الفكر المعاصر، (١٩٨٢م)، التمهيد. وأيضاً: عبد الجبار الرفاعي، تقديم كتاب إسماعيل الفاروقي: إسلامية المعرفة، (ص/ ١٩).

التخصيص، أو حتى المنطق كعلم جزئي - محدد كوسيلة وأورغانون، رغم مكانته المميزة بين العلوم باعتباره أداة ضرورية. هذه العملية تثير صعوبات كثيرة تفوق بكثير الحلول التي تقدمها. ومجرد الإشارة إلى بعض الأسئلة والصعوبات التي سبق عرضها وطرحها في الصفحات السابقة ولو باختصار شديد، كفيل بوضعنا في وضعية السؤال الأساسي: من نحن؟ هل نحن بشر فقط أم بشر متميزون بعض الشيء عن بقية البشر؟ هل بمجرد كوننا مسلمين -ولا مزية لنا في ذلك مثلما أدرك بكل شجاعة الغزالي ذاته هذه الوضعية-^(٢) يكون لنا الحق في اختزال التجربة الإنسانية كاملة في أيديولوجيتنا المغلقة والمحدودة؟ في تقديرنا أن السؤال الكانطي يعود من جديد وبالحاح بالنسبة إلى المفكر المسلم المعاصر، والذي يتمثل أساساً في السؤال الرابع الذي أضافه في دروسه المنطقية إلى جانب الأسئلة الثلاثة المعهودة؛ وهو سؤال: **ما الإنسان؟**^(٣)، بهذه الميتافيزيقا الأنثربولوجية يمكن تدشين لحظة الحداثة العربية المعاصرة بامتياز من خلال كشف ماهية الإنسان المسلم وحقيقة رسالته في الحياة. الحقيقة

(٢) أبو حامد الغزالي، «المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال»، مرجع سابق، (ص/ ٨١).

(3) Martin Heidegger: Kant et le problème de la métaphysique, traduction par Alphonse de Waelhens et Walter Biemel, éditions Gallimard, Paris, 1953, p. 264.

نجح، لتولد نموذج حضاري إسلامي قويّ الأسس. لكن التاريخ حدثنا عن حدوث أقول حضاري إسلامي بعد الغزالي وابن رشد وابن خلدون من بعدهما في القرن الرابع عشر ميلادي.

لكننا نعتقد أن مشروع الأسلمة الأول أو المبكر الذي قاده كل من الغزالي (ق ٥هـ) وابن تيمية (ق ٧هـ) لا يمكن اعتباره ناجحاً هكذا بالمطلق، بل بالعكس فهذه الأسلمة مجرد تأويلية قابلة للمراجعة.

إن هذا الأقول لا يدل على النجاح الكبير الذي تحدث عنه البعض؛ لأنّ الفشل اللاحق يدل على نتائج فشل الممهدات السابقة، إن الفشل ليس حدثاً معزولاً، كما أن النجاح ليس ضرباً من المفاجئة الغامضة غير المفسرة. لذا، فقد كان أركون يدعونا إلى البحث عن (سوسيولوجيا الإخفاق والفشل)^(١)، من أجل الكشف عن سبب نجاح حضارة شمال المتوسط وفشل حضارة جنوب المتوسط، على الرغم من أننا نتقاسم -نحن وهم- أكثر ممّا نعتقد من الأمور. والخلاصة هي أن مشروع أسلمة المعرفة عموماً، أو العلوم الإنسانية على وجه

(١) محمد أركون، «نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية»، ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الساقى، (٢٠١٢م)، (ص/ ٢٤٦-٢٧٢).

على وجه التخصيص، وقد رأيناه يبدّعهم ويكفرهم دون كلل، بل يفهم بالحق والقصور. لكن ألا يمكن أن نجد معالم الهلينية في فلسفة الغزالي؟ الأكيد أنه قد تهلين، على الأقل مرتين، إن لم يكن أكثر من ذلك، عندما عمل على أسلمة علم المنطق وعلم الأخلاق.

ففي دروسه الأخلاقية، وإن كانت مصبوغة بالصبغة الإسلامية، إلا أن منطلقاته ومسلماته كانت إغريقية، مزيّجا بين علم الأخلاق الأفلاطوني وعلم الأخلاق الأرسطي. على الرغم من أنه كان من الممكن أن ينطلق من التقسيم القرآني للنفس مثلاً، فإنّه أبى إلا أن ينطلق من معطيات إغريقية خالصة. فيقول إنه متى أصبحت القوات [الشهوة، الغضب/ العفة، الشجاعة] منقادتين للثالثة، التي هي الفكرية [الحكمة]، فقد حصلت العدالة. إصلاح هذه الثلاثة قد جمعه الله - سبحانه - في قوله: {إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ} [الحجرات: ١٥]. وتفصيل ذلك كما يلي: [إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله، ثم لم يرتابوا [فضيلة الحكمة]، وجاهدوا بأموالهم [فضيلة العفة]، وأنفُسهم [فضيلة الشجاعة]

أن فرضية (الاستثناء الإسلامي) والرؤية المعجزية للأحداث^(١)، التي يفكر فيها الكثير من الفلاسفة المسلمين، لهو العائق المنهجي الذي أعاق الكثير من المشاريع العلمية التي كان بالإمكان أن تنجح؛ لأنّه لا يمكن البتة الادعاء بأن المسلم لا يفكر، فالتفكير والعبقريّة ظاهرة أنثروبولوجية بعامة، وليس حكراً على جنس دون غيره، أو معتقد دون آخر. بل الرهان يكمن في خلق الشرط الإنساني للتفكير، وهو المدخل الأنثروبولوجي الذي لم نستطع تصويره بعد. فأن تفكر، معناه أن تكون إنساناً فقط، وليس إنساناً ممتلئاً معرفياً. فالمسألة نفسية، حينما تعتقد أنك امتلكت كل ما يمكن أن يمتلكه الذكاء الإنساني في نهايته القصوى، فلا يمكن أن تفكر ولا يمكن أن تساهم في الحضارة الإنسانية، كما ساهم ويساهم أبناؤها، كل بقدراته وكل بمنطلقاته.

(٣) ضميمة جديدة في قيمة مشروع الغزالي:

قد ينكشف الوجه الآخر لشخصية الغزالي وفكره، بما لا نتوقعه تماماً، فقد تعودنا التقرير بأن أبا حامد مثل التيار المعادي للمشائية الإغريقية عموماً والأرسطية

(١) محمد الحداد، «ديانة الضمير الفردي ومصير الإسلام في العصر الحديث»، بيروت، دار المدار الإسلامي، (٢٠٠٧م)، (ص/ ٩٧).

وجه التبرك وصدق العقد الإيماني فيكون له أثر عظيم في النفع. وليس ذلك في الطب المزاجي وإنما من آثار الكلمة الإيمانية كما وقع في مداواة المبطون بالعسل^(٢). إن الموقف الخلدوني قد لا يتوافق مع العقلية الإيمانية الذائعة عند عامة المسلمين، بسبب انتشار الاعتقاد بأن الرسول -صلى الله عليه وسلم- قد جمع بين العلم الدنيوي والعلم الأخروي، وهذا الاعتقاد لا يخرج أيضًا عن ما كتبه الغزالي^(٣)، الذي ألبس في أكثر من مرة الروح الإسلامي للعلم العقلي الإغريقي.

لكن يجب التنبيه إلى أن العلم الحديث قد تجاوز منظور العصور الوسطى، مسيحية كانت أو إسلامية، حيث انتشر البراديغم العلمي-الثقافي القائل بإمكانية شفاء كل الأمراض بدواء واحد. إذ يشير فوكو في معرض حديثه عن تاريخ الطب إلى أن البراديغم الجديد للطب الحديث والمعاصر هو الانتقال من (شفاء كل الأمراض إلى شفاء كل المرض)، أي التنازل عن المعتقد الذائع الذي يتحدث عن ترياق واحد يشفي (كل الأمراض)، (toute maladie) دون استثناء، لصالح الفكرة الأكثر علمية والأكثر تواضعًا والمرتبطة بمبدأ العلاج

في سبيل الله، أولئك هم الصادقون^(١)، وهذا مثال ظاهر لعملية أسلمة الأخلاق الإغريقية، على اعتبار أن الغزالي سلّم بنظرية أقسام النفس الأفلاطونية، وبحث عن العدد المطابق لها في آيات القرآن الكريم، وقرر بأن تأويل هذه الآية السابقة وتفسيرها يتطابق كلية مع ما قرره الإغريق. لهذا صح قول الجابري بأن إسهام الغزالي في تأسيس علم أخلاق إسلامية أقل شأنًا من مساهمة غيره من المسلمين، السابقين له أو اللاحقين عليه، من أمثل العز بن عبد السلام. وعندما نقرأ عند ابن خلدون النص المشهور حول العلاقة بين العلم والدين، فإننا نشعر بأنه يجيب مباشرة على تقرير كان الغزالي من قبله قد قال به. وتفصيل ذلك أن المؤرخ المشهور صاحب المقدمة قد قال محذرًا من مذهب الأسلمة، وبخاصة أسلمة الطب، الذي ربما كان منتشرًا في زمانه - إن «الرسول -صلى الله عليه وسلم- إنما بعث ليعلّمنا الشرائع ولم يبعث لتعريف الطب ولا غيره من العاديات. وقد وقع له في شأن تلقيح النخل ما وقع فقال: أنتم أعلم بأمور دنياكم، فلا ينبغي أن يحمل شيء من الطب الذي وقع في الأحاديث المنقولة على أنه مشروع فليس هناك ما يدل عليه، اللهم إلا إذا استعمل على

(٢) عبد الرحمن بن خلدون، «المقدمة»، ضبط وشرح محمد الإسكندراي، بيروت، دار الكتاب العربي، (١٩٩٨م)، (ص/٤٥٦).

(٣) الغزالي، «ميزان العمل»، مرجع سابق، (ص/٣٤١).

(١) الغزالي، «ميزان العمل»، مرجع سابق، (ص/٢٣٥).

الجاهلي، سواء في المصطلحات أو الأشعار أو الأفعال أو المعرفة العامة أو العامية^(٣)؛ وإلا فلا معنى للاجتهاد والبحث والتقصي والتجريب... إلخ إذا كان كل شيء قد اكتمل كلية ومطلقاً بعد الحادثة الإسلامية الكبرى. وهنا بالضبط نلمس الفرق بين مناهج البحث الديني ومناهج البحث الاستشراقي التي تهمل العاطفة الدينية. في العموم، نميل إلى التقرير بأن ابن خلدون من خلال موقفه السابق هو من يقابل مذهب الغزالي، في مسألة العلاقة بين العلمي والديني، أكثر من ابن رشد، الذي ذاع صيته كغريم منافس لحجة الإسلام.

في العموم، نميل إلى التقرير بأن ابن خلدون من خلال موقفه السابق هو من يقابل مذهب الغزالي، في مسألة العلاقة بين العلمي والديني، أكثر من ابن رشد، الذي ذاع صيته كغريم منافس لحجة الإسلام.

عندما نطرح السؤال غير المألوف: ما هو سبب القلق الحاصل للفكر الإسلامي في تعامله مع الفكر الإغريقي؟ فإننا ننظر مباشرة إلى مسألة التأسيس،

الذي يستهدف القضاء على (المرض كله)، (toute la maladie)^(١) وفي هذا القلب اللفظي البسيط تغيرت أمور جذرية كبيرة. قلنا أعلاه بأن نص ابن خلدون ليس -على الأرجح- إلا ردة صريحة على نص آخر كان قد كتبه الغزالي في مسألة العلم والدين، وهو النص التالي: قال -عليه السلام-: «البطنة أصل الداء والحمية أصل الدواء، وعوّدوا كل جسم على ما اعتاد»، فقال محققو الأطباء: «لم يدع عليه السلام شيئاً من الطب وإلا أدرجه تحت هذه الكلمات الثلاث»^(٢)، حقيقة إن المعتقد الديني الذي نؤمن به يجعلنا نؤمن بأن الرسول -صلى الله عليه وسلم- هو أكمل الناس علماً وخلقاً وهدى؛ لأنه موجه بحكمة ربانية متعالية عن كل نقص أو تعديل. لكن الفكر العلمي الذي يتأسس على منطق تراكم الخبرات البشرية وارتباطها بالنمو التاريخي المتواتر، قد جعل البعض، خاصة المستشرقين أصحاب المناهج التاريخية الخالصة في دراسة السيرة النبوية والكثير من الحداثيين العرب أيضاً، يعتقدون بأن علم الرسول الكريم محدود بمعطيات زمانه الذائعة والمعروفة والمنتشرة آنذاك، بل إن الكثير من العلم الإسلامي كان امتداداً للعلم

(٣) نخص بالذكر هنا موقف بعض المستعربين الكبار أمثال:

- ديفيد صمويل مارجليوث، «أصول الشعر الجاهلي»، ترجمة إبراهيم عوض، (دون مكان)، دار الفردوس، (٢٠٠٦م)، (ص/ ٦٣، ٦٥، ٧٢).
- مونتيجومري واط، «فضل الإسلام على الحضارة الغربية»، ترجمة حسين أحمد أمين (بيروت - القاهرة)، دار الشروق، (١٩٨٣م)، (ص/ ١٤).

(1) Michel Foucault: Histoire de la folie à l'âge classique, éditions Gallimard, Paris, 1972, p. 326.

(٢) الغزالي، «ميزان العمل»، مرجع سابق، (ص/ ٣١٢).

المدارس الطبيعية التي سعت لفهم الكون بمعزل عن الفهم القديم، الذي لم يخرج عن المنطق الأسطوري المعروف في الأدب الملحمي. وفي هذا السياق يمكن الحديث عن إسهام طاليس من ميليتوس في تأسيس مفهوم الأصل المادي للكون، أي كون الشيء يمثل أصلاً لبقية الأشياء الأخرى. ورغم أن طاليس ذاته لم يسقط كل عناصر العقلية السابقة، مثل الاعتقاد بوجود الآلهة في كل مكان، فإنه قلل من التفسير الأسطوري لصالح التفسير العقلي القائم على الملاحظة الحسية والاستنباط العقلي.

(٢) التفسير العلمي للظواهر التاريخية:

تيوسيديد وهيرودوتس هما مؤسسا علم التاريخ، ولئن كان الكثير من المسلمين يعتقدون بأن ابن خلدون هو المؤسس الأول لعلم التاريخ والمنظور العلمي للمجتمع والظواهر الاجتماعية، بخاصة في فصله المشهور الخاص بأسباب الخطأ في التأريخ^(١)؛ إلا أن مقارنة طفيفة بين فصل المقدمة هذا وفصل من تاريخ حروب البولوبونيز، تكشف عن حقيقة لا مفر منها، وهي أن المؤرخ تيوسيديد كان يمتلك وعياً منهجياً حاداً بمشكلة علمية التاريخ وموضوعيته. ففي الفصل الأول من الكتاب

بمعنى هل تأسست الحضارة الإسلامية على الأسس الفكرية العامة نفسها التي تأسست عليها حضارة الإغريق في الزمن السابق؟ إن هذا السؤال يحيلنا إلى بحث جوهر (شرارة) الحضارة عند الإغريقين وعند المسلمين، وفي هذا نجد ما يلي: إن الحضارة الإغريقية لم تتأسس فلسفياً وعلمياً إلا بعد القرن السادس قبل الميلاد وما تلاه من قرون قريبة، حيث تمت علمنة وعقلنة على أكثر من مستوى. ويمكن أن نلاحظ المستويات التالية من التطور النوعي^(٢):

(١) التفسير العلمي للظواهر الطبيعية:

لا شيء يولد من لا شيء، وهو التفسير الذي لحق سؤال تأسس الفلسفة ذاته، والذي طرح على الشكل المعروف: ما هو أصل هذا الكون؟ ممّا تولد العالم؟ إذ يستحيل عقلاً أن يولد من عدم أي من لا شيء، بل هو ناشئ عن مادة، عن شيء ما، بالمعنى الضيق وهو الحسي أو الواسع وهو الصوري^(٣)، ومن هذه العلمنة، أو قل العقلنة الطبيعية نشأت

(1) JosteinGaarder: le monde de Sophie - un roman sur l'histoire de la philosophie, traduit Hélène Hervieu et Martin Laffon, édition Seuil, Paris, 1995, p. 72.

(٢) مارتن هايدغر، «السؤال عن الشيء» حول نظرية المبادئ الترسندتالية عند كنت»، ترجمة إسماعيل المصدق، مراجعة موسى وهبة، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، (٢٠١٢م)، (ص/ ٣٦، ٣٧).

(٣) عبد الرحمن بن خلدون، «المقدمة»، مرجع سابق، (ص/ ٤١-٤٣).

المقالة الثانية من تهذيب الأخلاق حيث عرف الخلق على أنه (حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا روية)^(٢)، والغزالي في أحد فصول سؤال العمل والكتاب الثالث من إحياء علوم الدين^(٣)، قلنا تبنيه التبرني الكامل مع دمج في سياق المنظور الإسلامي الدمج العسير؛ نظراً لما بين السياقين -الإغريقي الطبيعي والإسلامي الديني- من توازٍ وتفارق.

وإن اتفقنا على أن الحضارة الفكرية اليونانية قد تأسست على علمنة كل الظواهر وعقلنتها، بدءاً من الظواهر الطبيعية إلى الظواهر التاريخية ثم الظواهر الطبية، من خلال إخراجها من التفسير الأسطوري-الديني؛ فإن هذا يدل على أن الفكر الإغريقي سار السير الطبيعي، أي من التفكير الميطيقي البدائي إلى التفكير العقلي الذي يعبر عن النضج والاكتمال. أما انطلاق الحضارة الإسلامية في القرن السادس بعد الميلاد، فلم يكن مشابهاً لنهضة الإغريق

الأول من تاريخ الحروب البوليونيزية، كان يتحدث عن مشكلة تمحيص الأخبار عن الماضي الكثيرة والمتداولة ونقدها، كما أنه كان يتحدث عن الطبيعة البشرية التي تجعلنا نعتقد بأن للأحداث التاريخية مساراً محدداً مرتبطاً بها^(١)، أي بهذه الطبيعة، وليس بشيء آخر. أي إن التاريخ من صنع البشر وليس وليد قوة أخرى مفارقة لقرارات الإنسان. وهذا التقرير وضع قطيعة حادة مع نمط التفكير الميطيقي السابق. وما الأدب الملحمي إلا نموذج على هذا النمط المفارق لمنطق العقل السببي.

(٣) التفسير العلمي للظواهر الطبية:

أي ظاهرتي المرض والصحة التي كانت تفهم في سياق أسطوري إلهي مرتبط بأسرار لا تحصى ولا تدرك، أصبحت على يد أبوقراط، وجالينوس لاحقاً، تفهم في سياق طبيعي خالص قابل للتناقل والتعلم والتبسيط. وتجدر الإشارة إلى أن تعريف جالينوس للخلق بما هو ظاهرة مزاجية جسيمية [الخلق عبارة عن هيئة في النفس راسخة، عنها تصدر الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية]، قد عرف رواجاً كبيراً في العالم الإسلامي؛ إذ تنبأه كل من مسكويه في

(٢) ابن مسكويه، «تهذيب الأخلاق»، بيروت، دار الكتب العلمية، (١٩٨٥م)، (ص/ ٢٥).

(٣) أبو حامد الغزالي، «إحياء علوم الدين»، ضبط النص محمد محمد تامر، القاهرة، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، الجزء الثالث، (٢٠٠٤م)، (ص/ ٧١). وأيضاً: الغزالي، «ميزان العمل»، مرجع سابق، (ص/ ٢٥٦). ويعرف الخلق في هذا الكتاب الأخير قائلاً: «فهذه مجامع الفضائل، وغايتها أن تصدر منه الفضائل أبداً بغير فكر وروية وتعب، ويطلع على الحق بغير تعب طويل، حتى كأنه يصدر منه وهو في غفلة، كالصانع الحاذق في الخياطة والكتابة. وغاية الرذالة أن ترشح منه الرذائل بغير تكلف ولا فكر ولا روية».

(1) Thucydide: Histoire de la guerre du Peloponnese, traduit Jean Voilquin, édition Flammarion, Paris, 1966, livre 1, chapitre XXII, p. 42.

الأوائل الذين انطلقوا من أن لا شيء يوجد من لا شيء (Rien ne naît de rien). كما أن الأحداث التاريخية لا تنفصل عن الإرادة الإلهية، فالإيمان بقضاء الله وقدره من الركائز العقدية لكل مسلم، يقول الله -تعالى- معبراً عن تحكمه في أحداث البشر: {قَالَتْ رَبِّ أُنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ} قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ} [آل عمران: ٤٧]. والمسألة لا تختلف في موضوع الصحة والمرض؛ إذ إن الداء والدواء شأن لا ينفصل عن الإلهي أيضاً، وهذا ما أشار إليه الغزالي في أكثر من موضع: «قال محققو الأطباء: لم يدع -عليه السلام- شيئاً من الطب وإلا أدرجه تحت هذه الكلمات الثلاث»^(٢)، وهي الكلمات التي أثبتناها سابقاً.

وهكذا، فإننا نلاحظ أن الانطلاقة في الحضارتين -الإغريقية العقلية والإسلامية النقلية- انطلاقة مختلفة التوجه. ومنه، فإن العمل على تقريبهما -وهي المهمة التي تكفل الغزالي بإنجازها بكل شجاعة ومخاطرة- أمر جليل، ولا نلمس أي سهولة في ذلك. والدليل أن الغزالي الذي اجتهد الاجتهاد الكبير، قد تعرض للاضطهاد والإهانة، من خلال إحراق كتبه وهجمة ابن تيمية العنيفة على محاولته لإدخال

في القرن السادس قبل الميلاد؛ إذ إن هذا الانطلاق أو قل الانجاس لم يعتمد على ذكاء الإنسان بقدر ما ارتسم كفيض إلهي، أو قل كفضل إلهي. على اعتبار أن شرارة الحضارة الإسلامية سقطت من السماء إلى الأرض على شكل وحي من الله إلى محمد رسول الله. وحتى النبي لم يكن إلا ناقلاً للوحي الإلهي، ولم يسمح لنفسه بأن يضيف أو ينقص أو يعدل من كلام الله. إنه لم يعبر عما يمكن أن يعرفه كشخص محدود القدرات، وفي النصوص القرآنية دلالة على تجاوز قدرات النبي البشرية إلى ما هو أعلى بكثير، ممّا يدل عن الاستقلال بين القدرات الفردية للنبي والرسالة القرآنية^(١). وعلى عكس الحركة الإغريقية، نجد الحركة الإسلامية قد أكدت المنظور الإلهي والديني للكون، فكل الظواهر سواء طبيعة أو تاريخية أو إنسية تابعة لمشيئة الله. فأصل الكون هو الخلق الإلهي الذي يدل على وجود شيء من لا شيء، بل كل الأشياء من لا شيء، {إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلُوكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ مِمَّا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ} [البقرة: ١٦٤]. وهذا مناقض لمنطق الطبيعيين

(٢) الغزالي، «ميزان العمل»، مرجع سابق، (ص/ ٣١٢).

(1) Malek Bennabi: le phénomène coranique - essai d'une théorie sur le Coran, édition El Borhan, Beirut, 1980, p.58.

أحد أكبر مغتالي العقل الإسلامي، نظراً لأنه أغلق باب الاجتهاد ورسم حدود الفكر والعمل لمجمل المسلمين؛ إذ لم يختلف كل من أركون، والجابري، وعبد الرزاق عيّد، وزكي مبارك، وحسن مروة... إلخ على تصنيف الغزالي في خانة المفكرين الذين كبّحو التفكير والفلاسفة الذين كرهوا التفلسف؛ لكن ألا يمكن مراجعة هذا الحكم من خلال البحث عن النقاط التي نجح فيها الغزالي، وقدم خدمة للعقل وسمح بمساحة ممكنة للوغوس، وإن لم يكن ذلك بطريقة غير ظاهرة للعيان؟ إن (عبد الرزاق قسوم)، الرئيس الحالي لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين، يؤكد بأن الغزالي مفكر وفيلسوف رغم أنه^(١)، وهذا صحيح، لكن المسألة تتعدى الفلسفة التلقائية (la philosophie spontanée) إلى الحديث عن تأسيس لنوع فلسفي غير معهود بالنظر إلى باراديغم التفلسف الإغريقي. يمكن التأكيد بأن الغزالي قد نقد الفلاسفة، ولم ينتقد الفلسفة بالذات، هذا إن تحدثنا عن كتابه المعقد (تهافت الفلاسفة)، ونقد ضرباً من التفلسف لا يدل على نقد الفلسفة من حيث هي غط من التفكير، فكل الفلاسفة ينتقدون الفلاسفة

علم المنطق كعلم دخیل -أي براني- في علم أصول الفقه كعلم أصيل -أي دخلائي-. وعلى الرغم من أن الغزالي، مثله مثل الكثير من الأشاعرة الذين حاولوا الجمع بين المنطق البشري والقول الإلهي، أو قل تحقيق توافق وتوازن بدل الغلبة والمحاكاة، إذ نجد ذلك في تقرير الغزالي، وطه عبد الرحمن لاحقاً، بأنه «لا تدرك العلوم الشرعية إلا بالعلوم العقلية (...)»، والنقل جاء من العقل، وليس لك أن تعكس»^(٢)؛ إلا أن حقيقة موقف الغزالي هو تمجيد العلوم الدينية على حساب العلوم الدنيوية؛ لأن الأولى تدل على الثبات والديمومة، في حين أن الثانية تعكس التشذّر والاختلاف والتجدد والتنوع.

ومنطق التفكير عند الغزالي هو التخلي عن الزائل والمتطور والناقص لصالح الدائم والكامل والثابت. وهي عقلية لا تختلف في حقيقتها عن منطق التصور الإغريقي. إننا نعتبر شخصية الغزالي شخصية ملغزة حقاً؛ لأنها لم تتموقع الموقع الواضح والمميز من مسألة الموقف من المنطق والعلم الوافد عمومًا. صحيح أن الحداثيين العرب قد اتفقوا على اعتباره

(١) المرجع نفسه، (ص/ ٣٢٨، ٣٣٩). وطه عبد الرحمن، «سؤال العمل - بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم»، مرجع سابق، (ص/ ٩١). يقول على منوال راغب الاصفهاني: لماذا لا يجوز أن يكون العقل شرعاً يتلقاه الإنسان من الداخل، وأن يكون الشرع عقلاً يتلقاه الإنسان من الخارج؟!

(٢) عبد الرزاق قسوم، «أبو حامد الغزالي الفيلسوف رغم أنه»، مجلة دراسات فلسفية، تصدر عن قسم الفلسفة بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر ٢، العدد السابع، (٢٠١١م)، (ص/ ٩ - ٢٦).

الفلسفة، في العصر الإسلامي الكلاسيكي^(١)؛ فإننا نتعاطف معهم وننصفهم الإنصاف الكامل، إن حجج الفقهاء لا تقل فلسفية عن حجج الفلاسفة ذوي التكوين الفلسفي الخالص. وهاك ما يقول (غوتاس)

(١) عبد الحليم محمود، «الفلسفة والحقيقة - مقدمة ترجمة المشكلة الأخلاقية والفلاسفة لأندري كريسون»، مرجع سابق، (ص/ ١٩، وما تلاها)، ومن أهم حجج الفقهاء ضد الفلسفة نجد: - لا مقياس للفلسفة تستعمله لتمييز الصواب عن الخطأ أو الحق من الضلال. وهذا ما عبرت عنه المقولة التي تنسب إلى بروتاغوراس: (pantometronAnthropos)، أي: الإنسان مقياس الأشياء جميعاً. وعندما تنكسر المقاييس، فلا يبقى أي مقياس حقيقي وموضوعي ومستقل. - إنها تفكير ظني، ولا وحدة منهجية فيها. فالتواضع الفلسفي في الكثير من الأحيان يفضي إلى غلبة الشك على اليقين، والتسامح المفرط ليس فضيلة إستمولوجية. - ديمومة الاختلاف في الآراء. وهذا ما تم التأريخ له، فلا جدال في أن الفلسفة مرتع الاختلاف والتضارب والتنازع المذهبي، وللغزالي موقف طريف في مسألة المذهب بين الوحدة والكثرة، أي متى يكون للفيلسوف أن ينتمي لأكثر من مذهب في الوقت نفسه. - تكرر موضوعات الفلسفة دون نهاية، فهي مشكلات طاعنة لا تموت. ولئن كان العقل ميالاً لفك المشكلات وإنهاؤها، فإن العقل الفلسفي قد عايش مشكلات لم تم، والأرجح أنها لن تموت، مثل مشكلة الأصول: أصل الكون؟ أصل الفلسفة؟ أصل اللغة؟... إلخ. - كل الطرق الفلسفية تفضي إلى الانسداد. فالتقرير بأن كل المذاهب الفلسفة صحيحة، هو تقرير بأنها خاطئة جميعاً؛ لأنه من العبث تصديق المذاهب المتناقضة، وحتى إن اتفقت حول مسألة واحدة، فإنها تختلف في كيفية هذا الاتفاق. - ليس للفلسفة رأي؛ لأنها غير محدودة، وكل ما هو غير محدود، أي مفتوح على كل الجبهات وعلى كل الاحتمالات، فلا يمكن التقييد به، ولا الاقتداء به. - لكن يجب التنبيه إلى أن هذه النقاط التي تعتبر عيوباً وإخفاقات في نظر العقل الفقهي أو العقل الديني عامة، قد تتحول إلى إنجازات ومزايا نادرًا ما نجدها في فكر آخر غير الفلسفة. للاستزادة يرجى العودة إلى الكتاب المهم للفيلسوف الألماني كارل ياسبرز الذي أثبت أن هذه النقاط التي تعتبر نقائص، هي في الأساس مزايا ثمينة، ومن الواجب تمييزها أكثر فأكثر. - Jaspers: Introduction à la philosophie, traduit de l'allemand par Jeanne Hersch, librairie Plon, Paris, 1980, chapitre 1, p. 5-13.

الآخرين، وهذا مشروع إلى أبعد الحدود، بل هي المهمة الفلسفية بحق، المهمة الفلسفية الأصيلة الابتدائية. لأن السؤال المصاغ على المنوال التالي: هل الغزالي فعلاً بأسلمته المنطق والاستحواذ على اللوغوس قد اغتال العقل ونكّد بالفلسفة؟ سؤال يجعلنا نعيد كل الحسابات، فليس شرطاً ضرورياً أن تدافع عن الفلسفة والفلاسفة لكي تكون فيلسوفاً أو (محباً للفلسفة)، وعندما نستعمل عبارة (محبّة الفلسفة) فإننا على وعي بتكرار فعل (الفيليا)، أي فعل المحبة؛ لذا فإن (حب الحكمة) ليس من شروط التفلسف، ونحن ندري جيداً أن (الدخلاء) على الفلسفة قد يقدمون خدمات جلييلة للفلسفة أكثر ممّا يقدمها محترفو الفلسفة ذاتها. ونموذج العلماء ورجال الدين والسياسية أحسن مثال على ذلك. إن المؤرخ والمستشرق الفذ (ديميتري غوتاس) يتشكك في كون الغزالي قد قتل العقل وأبطل التفلسف.

والحق أن الفلسفة التي تعيش في أمان ورخاء، لهو علامة تأزمها الذاتي؛ لذا فهي تحتاج إلى من ينتقدها من الداخل والخارج معاً، ودون هوادة؛ لأن السكون الفلسفي هو ضرب من اللافلسفة. فمحرك العقل الفلسفي هو هذه الهجومات العنيفة بالذات، فلا يجب أن نندesh من هجومات الغزالي، وعندما نقرأ حجج الفقهاء في رفض

تكون ناقدًا مريّرًا، بل فقط قل الواقع كما هو»^(٢)، والوقائع لا تحمل قيمة واحدة، بل هي من حيث طبيعتها مستقطبة، أي تحمل قطبين أو قيمتين. فالنقد أصدق من التمجيد، على اعتبار أن النقد هو إعمال للعقل من أجل الفهم، في حين أن التمجيد هو إعمال للعاطفة من أجل المصلحة. وقد كان أركون دائم الإشارة إلى أن الصديق هو من صادقك، للإشارة إلى أن المستشرق المنتقد أنفع لنا من المستشرق الذي يمتدح دون حدود.

وديمتري غوتاس ليس من الممتدحين بالمجان، بل هو المفكر الذي يشتغل على النصوص فقط، دون اعتبار للمصلحة الراهنة؛ لأنه - في موضوع الترجمة الفلسفية إلى العربية - كشف بما لا يفتح أبواب الشك أن عملية الترجمة لم تكن إنجازًا سهلًا ومباشرًا يعبر عن عبقرية الحضارة الإسلامية، بل هي عملية معقدة، لها من الإخفاقات، ومرتبطة بالمصالح السياسية والأيديولوجيات الأصرية^(٣)، مثلما هي مرتبطة بالفضول المعرفي والعلمي لكل حضارة ناشئة ومنفتحة ومتنوعة.

(DimitiGutas) في شأن الموقف المألوف من الغزالي: «قبل الشروع في الموضوع أود أن أوضح بعض الأمور التي تبدد بعض الأفهام الخاطئة والتي أشرت إليها سابقًا. إن الفلسفة العربية لم تلق حتفها على يد الغزالي (ت ١١١١) ولم يكن النظر الفلسفي ممارسة هامشية في الحضارة الإسلامية. بالإضافة إلى أن الفلسفة في الحضارة الإسلامية لم يجهز عليها أهل السُّنة والجماعة، بل استمرت الممارسة الفلسفية في الحضارة الإسلامية بقوة ونشاط واستقلالية لعشرة قرون»^(١).

والحقيقة أن الاستشهاد بنص غوتاس لا يدل أبدًا على انتقاء ما يرضي الشعور الجمعي الإسلامي، بل على العكس، فإن منهجنا هو محاولة فحص أسس التفكير الإسلامي بعيدًا عن التمجيد؛ لأن التمجيد لا يدخل في أدبيات التفكير النقدي. هل التمجيد تفكير؟ ما الذي نسماه تفكيرًا؟ إن التفكير موقف نقدي تفحصي في الأساس؛ لذا فالتمجيد ليس فكرًا بقدر ما هو فكر منحول أو تشبه بالتفكير على سبيل المجاز. فالتمجيد موقف عاطفي، مثلما أن التنكر الشديد موقف لا يقل عاطفية عن التمجيد. ألم يشر (ديدرو) -المفكر الأنواري، على الرغم من الطابع العنيد والقاسي للأنوار الفرنسية- إلى أنه لا يجب أن «تكون مادحًا مبتذلًا، ولا يجب أن

(2) Didrot: Jacques le fataliste, librairie générale Française, 1972, p. 59. «Ne sois ni fode panégyriste, ni censeur amer, dis la chose comme elle est ».

(3) ديمتري غوتاس: «الفكر اليوناني والثقافة العربية (حركة الترجمة اليونانية، العربية في بغداد والمجتمع العباسي المبكر)»، ترجمة نقولا زيادة، بيروت، المنظمة العربية للترجمة ومركز دراسات الوحدة العربية، (٢٠٠٣م)، (ص/ ٤٤). يقول مؤكدًا: إن أهمية الفتوح العربية التاريخية لا مجال للمبالغة فيها.

(١) ديمتري غوتاس، «دراسة الفلسفة العربية في القرن العشرين، مقالة في التاريخ للفلسفة العربية»، ترجمة يوسف مدواري، مسقط، مجلة التفاهم، (العدد/ ٤٧)، (شتاء ٢٠١٥م)، (ص/ ٤٢٨).

طويل الأمد؛ لأنه ظاهرة تاريخية ممتدة في الزمن ومتعددة الروافد، ولا يمكن الجزم -بسهولة- في أصلها وفصلها وتحولاتها وتعلقاتها؛ لذا وبسبب هذه الصعوبة، فنحن نميل إلى اقتراح ترسيخ «مفهوم التكريم النقدي»، وهو من أهم المفاهيم التي تقوم عليها المجتمعات المنفتحة على التفكير. فعندما ننقد الغزالي، أو أي مفكر آخر، مهما كانت مرجعيته أو مذهبه أو انتماءه، فإننا بهذا النقد نكرمه كإنسان. ففكر الإنسان لا يمكن أن يتعالى عن النقد، كما لا يمكن أن يسفه التسفيه المجاني. إن النقد لهو عملية تأمل وتفحص وتنقيب ومقارنة، وفي هذا العمل كله تكريم حقيقي لفكر المنقود. حقيقة إن الغزالي قد اختتم كتابه الإيظيقي بعبارة جميلة وصادقة عندما قال: «الشكوك هي الموصلة إلى الحق، فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر، لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال»^(١)، فما المانع من أن نوجه سلاح الشك ضد الغزالي ذاته ونتساءل عن قيمة أسلمته للمنطق التقليدي؟! ولماذا قامت هجمة شعواء ضد الدراسة النقدية التي قدمها الدكتور (زي مبارك) حول حدود علم الأخلاق الغزالية؟ إن مفكراً مثل ديكارت كان يفهم الفكر الذي شكّل أتباعاً كثراً، فهماً سيئاً. فالفلسفة التي شكلت أتباعاً قد خانت مهمتها الأساسية،

إننا دومًا نفكر في مسألة «أصل ترذيل النقد»، كمشكلة فلسفية، خاصة بالمجتمع الإسلامي؛ لأنّها مسألة متجذرة فينا إلى حد الإفراط. ونفترض أنّها مرتبطة ببنية المجتمع البطيريري، على اعتبار أن الأب المهيمن يرفض الانتقادات والمعارضات.

فالنقد أصدق من التمجيد، على اعتبار أن النقد هو إعمال للعقل من أجل الفهم، في حين أن التمجيد هو إعمال للعاطفة من أجل المصلحة. وقد كان أركون دائم الإشارة إلى أن الصديق هو من صادقك، للإشارة إلى أن المستشرق المنتقد أنفع لنا من المستشرق الذي يمدح دون حدود.

كما أنّها -أي مسألة النقد وترذيل المعارضة وتسفيهاها- مرتبطة بالفهم الواحد للدين، الفهم الذي تغلب للأسف، على الرغم من أن للدين مجالاً للاختلاف والتعدد؛ لذا فإنّه من الممكن افتراض أن المجتمعات الأمومية أكثر انفتاحاً على الاختلاف وأكثر قبولاً للنقد، كعنصر أساسي في ثقافة المجتمع الواحد.

ونجد في أعمال هشام شرابي وأمينه ودود، ما يجعلنا نعتقد بصحة هذا الاعتقاد أو الافتراض. رغم ذلك، فإن سؤال أصل تأثيم النقد يمثل بحثاً مستقلاً ويحتاج إلى تنقيب

(١) الغزالي، «ميزان العمل»، مرجع سابق، (ص/ ٤٠٩).

أشكال المنطق الحملي والشرطي، اللذين يشكلان أساس نظرية القياس عند المعلم الأول من القرآن الكريم بما هو نص ديني في الأساس؟ بخاصة المنطق الحملي والشرطي القضوي؟ يمكن أن نجيب، مع التأكيد بأن هناك أكثر من احتمال، ودون أن نغفل المذهب الأشعري الذي اعتنقه وسقفه الغزالي بالذات. وعقائد الأشعرية الكلامية قد تؤثر التأثير القوي والأساسي في تحديد الموقف السابق، ونحن نعلم بأن عقيدة قدم القرآن، المخالفة لعقيدة خلق القرآن المعتزلية، تدل على أسبقية الكلام الإلهي على الاجتهاد الإنساني، أي العلم الأرسطي بالذات. ويمكن أن نشير، دون تفصيل وتوسيع كافٍ، إلى أننا أشرنا أعلاه إلى ذلك، أهم النتائج المحتملة للقول بالأصول القرآنية لأشكال القياس الحملي والشرطي، كما تأوّل الغزالي الآيات القرآنية السابقة:

(١) يمكن التخمين، وفق كلام الغزالي القائل بأن أشكال القياس موجودة في القرآن الكريم، بأن أرسطو قد اطلع على نسخة ما لكلام الله، تكون قريبة من القرآن، أو هو القرآن ذاته، ربما بلغة أخرى. على الرغم من أن هذا مستحيل تاريخياً؛ لأن النسخة القرآنية فريدة ولم تظهر إلا مع الوحي الذي تلقاه محمد -صلى الله عليه وسلم-. والقرآن ذاته

وهي تشكل الاستقلال الفكري والاختلاف التفسيري، وفي هذا فإن أفلاطون وأرسطو متهمان بتكوين أتباع أقل فلسفية ممّا هو مطلوب منهم^(١). لذا فيجب أن يلام الغزالي؛ لأنه لم ينجح في خلق نزعة استقلالية عن فكره. إن المفكر الناجح لهو المفكر الذي يفرض أن يكون شيئاً يقتدى به، هو الذي يرفض لتلاميذه البقاء كتلاميذ، هو الذي ينجح في تشكيل عقول مستقلة ومتخلصة من التبعية. والغريب أن الغزالي كان واعياً بهذا، لكن الذي حصل هو عكس ما تمنى؛ إذ تشكل تيار غزالي واسع، لم يعمل إلا على تكريس أفكاره وتحنيطها وحفظها وتكرارها في أشكال مختلفة ومسيرة للعصر، مثل نظرية الإعجاز العلمي وإسلامية العلوم وأسلمة العلوم الإنسانية... إلخ.

* مخرج استنتاجي:

سنختتم هذا المقام الفكري القلق الرعاش بمحاولة مقارنة السؤال المهم، بل الأساسي، من بين كل الأسئلة السابقة، والذي لا يمكن أن نفكر في مشكلة علم المنطق عند المسلمين، وبخاصة عند الغزالي، دون أن نطرحه الطرح الجسور: ما معنى القول إن أصول المنطق الأرسطي موجودة في القرآن؟ ما هي الدلالة الخلفية لاستخراج

(1) René Descartes: les principes de la philosophie (première partie), librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1967, lettre de bauteur à celui qui a traduit le livre, p. 33.

تاريخية دائمة وموغلة في القدم»^(١)، أي الحكمة الإغريقية ليست إلا استعادة ذكية للوحي الإلهي.

والحقيقة أن هذه النظرية تقتبس من نصوص أفلاطون الشيء الكثير، على اعتبار أن محاورة تيمائوس قد أشارت إلى هذا الاعتقاد، الذي يقر بأن الإغريق متأخرون، التأخر الكبير، مثلما الطفل متأخر عن أجداده، مقارنة بالحضارات الشرقية الموغلة في القدم. لذا نجد الكاهن المصري يخاطب، صولون، ممثل الحكمة الإغريقية، وأحد الحكماء السبعة حسب تصنيف المؤرخين، عندما زار مصر^(٢)، قائلاً: «آه، يا صولون، أنتم أيها اليونانيون، ليس بينكم أي رجل كبير في السن، إنكم لستم سوى أطفال... إلخ»^(٣). إن الطفولة التي يتحدث عنها الكهنة (les prêtres) هي طفولة فكرية، رمز للحدث المتأخرة مقارنة بالقدماء التاريخية والمعرفية والدينية التي في الحضارات الشرقية السابقة. وكأن لسان حال الغزالي، بعقليته الدينية المجانسة،

قد تحدث عن مفهوم (أم الكتاب)، الذي يقر بأن القرآن ما هو إلا قبس منه: {هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ} {آل عمران: ٧}. وأيضاً قوله -تعالى-: {بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ، فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ} {البروج: ٢١-٢٢}. وهذه النظرية، التي تقول بأن الاجتهاد الإغريقي، في كل أشكاله وتخصصاته، متأخرة كثيراً بالنظر إلى قدم الحكمة الإلهية والوحي الرباني، موجودة عند الفلاسفة اليهود، ونذكر على سبيل المثال لا الحصر، موقف المؤرخ فلافيوسيوس يفسوس الأورشليمي [٣٧- ١٠٠ م] (Flavius Josephus of Jerusaleme)، صاحب كتاب (الحرب اليهودية) الذي ذهب للقول، تحت تأثير النزعة المعادية للهيمنة الثقافية الإغريقية على الثقافات الإبراهيمية القائمة على نظرية الوحي، إلى أن الحضارة الهلينية «بأسرها حديثة جداً إلى درجة يمكن وصفها بأنها نمت بالأمس أو أول الأمس فقط (...) إن الهلنيين يسلمون بأن مصر، وكلدانيا، وفينيقيّا -ولنبعد اليهودية من القائمة الآن- لديها سجلات

(١) أرنولد توينبي، «الفكر التاريخي عند الإغريق»، ترجمة لمعي المطيعي، مراجعة محمد صقر خفاجة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (١٩٩٠م)، (ص/ ٨٨).

(٢) ديوجين اللارتي، «حياة مشاهير الفلاسفة»، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، المجلد الأول، (٢٠٠٦م)، (ص/ ٦٦).

(3) Platon: Timée, traduit Emile chambray, édition Flammarion, Paris, 1969, para 21d-22d, p. 405.

في هذا السياق فقط، للعقلية الدينية المصرية القديمة، يقول بأن منطق أرسطو ليس إلا منطق طفل تطفن متأخرًا لعلم كان موجودًا منذ القدم في العقل الإلهي، وتم التعبير عنه عندما أنزل القرآن باللسان العربي المبين.

(٢) يمكن أن نفهم أيضًا أن مستقبل العلم، أو أي علم مرتبط باللوغوس، موجود في ماضي الأديان، أي كل ما يمكن أن يتم التوصل إليه مستقبلاً، ليس إلا صياغة مستجدة لما وجد في الوحي القديم والسابق على الذكاء الإنساني. مع العلم أن المنظور العلمي يختلف عن المنظور الديني في أكثر من صعيد، على اعتبار أن العلم لا يكتمل ولن يكتمل ما دام العقل البشري يفكر. في حين أن مبدأ كل الديانات هو النجاة التامة، في المعتقد وفي التشريع، ولئن تم السماح بالاجتهاد، والتجديد والإضافة، فهو اجتهاد في الفروع، والمستجدات التي تفرزها التطورات الحتمية للبشر.

(٣) ويمكن أن نفهم أيضًا -إن وسعنا الفرجار التأويلي، ليشمل اللامفكر فيه، والذي قد يكون موضوع استنكار من طرف بعض التوجهات الفكرية التراثية- أن القرآن -وفق أقوال الغزالي- قد أخذ بالعلم الإغريقي وقدمه بلسان عربي مبين؛ لأن الدرس الذي قدمه الغزالي

لمحاوره الباطني يشير إلى أن نفس ما يفهم من الآيات القرآنية المذكورة في مقامها أعلاه، بصورة ضمنية ومضمورة، هو ما قصده أرسطو صراحة. لكن السؤال الذي يمكن أن يطرح على الغزالي بالذات، وكل من نحا نحوه من المفكرين المعاصرين، الذين اعتصموا بماضي العقل الإنساني لتبرير كل ما استحدثه العقل العلمي، هو: هل يجب أن نتنظر كل كبيرة وصغيرة من عند الله؟ حقيقة إن الله سبحانه وتعالى خالق الكون، وراعي الإنسان، لكن هل من المعقول أن يقدم لنا أيضًا، فوق كل ما قدمه لنا من خيارات مباشرة وغير مباشرة، أشكال المنطق كما اقترحه مفكر في القرن الثالث قبل الميلاد، في أثينا الإغريقية؟ أين هو دور الذكاء البشري أو الإسلامي المطلوب؟ لماذا لم يعلن الله صراحة أشكال القياس الحملي بموضع الحد الأوسط؟ مع التأكيد بأنه ليس عاجزًا عن ذلك، وكان يمكن له أن يستظهرها علانية حتى يدركها أي إنسان، بدل أن ترد مضمورة، ولنكفى شر التأويل.

إننا نشعر أن العقل الإلهي ليس ملزمًا أن يفكر وفق قواعد رسمها أرسطو، وتبين أنها قواعد وأشكال وصور يمكن الاستغناء عنها في التفكير دون الوقوع في الخطأ^(١).

(١) ابن تيمية، «الرد على المنطقيين»، مرجع سابق، (ص/ ١٠٨ - ١٣٩).

ونظريات واكتشافات... إلخ. إن التأصيل، وفق هذا المنطق، لهو عقلانية المتأخر علمياً والمأزوم معرفياً.

يبقى السؤال المؤرق، والذي قلما تعرض له الفكر الفلسفي العربي المعاصر إلا فيما ندر، وهو: لماذا تشكك المسلمون الأوائل في علم المنطق؟ ولئن كنا نطرح هذا السؤال، ففي ذهننا استراتيجية الغزالي التي نصفها بأنها استراتيجية مأكرة ومفيدة في الوقت نفسه. وهي إخراج علم المنطق من علم الفلسفة، وجعله علماً عقلياً عامّاً لا يقتصر على الفلاسفة فقط. الأكيد أن هذه الحركة الرشيقية، حركة إخراج المنطق من علم الفلسفة، لهي أهم مهمة ناجحة أنجزها الغزالي في الحفاظ على الدرس المنطقي من الهجمات العنيفة من طرف العقل الفقهي، وحتى العقل الكلامي في بعض فرقته.

الأكيد أن هذه الحركة الرشيقية، حركة إخراج المنطق من علم الفلسفة، لهي أهم مهمة ناجحة أنجزها الغزالي في الحفاظ على الدرس المنطقي من الهجمات العنيفة من طرف العقل الفقهي، وحتى العقل الكلامي في بعض فرقته.

نعيد السؤال على صيغة مغايرة: كيف نبرر رفض علم المنطق من طرف العقل الإسلامي

وهذا ما كان يعتقده ويلج عليه منتقد الغزالي، أي الشيخ ابن تيمية، رغم نزعتة الفقهية والنصية الصارمة.

(٤) أسلمة المنطق مجرد تأويل يمكن نقضه، مثلما تنقض كل التأويلات. هل كان الغزالي يفكر في الإعجاز العلمي للقرآن مع العلم أن منظور الإعجاز العلمي المعاصر كان كرد فعل على تأخر العرب من الناحية العلمية؟ إن نظرية الإعجاز العلمي هي تعويض عن نقص واقعي في الحركة العلمية المعاصرة التي قادها العقل الغربي بصفة شبه كلية. ولو كان المسلمون رواداً للحركة العلمية فهل سيظهر منظور الإعجاز العلمي الذي أخذ حيزاً كبيراً من تفكير المسلمين الخواص والعوام؟ وهذا يجعلنا نفترض بأن العالم الإسلامي، في زمن الغزالي، الذي هو نهاية القرن الخامس للهجرة، الذي يقابل القرن الحادي عشر للميلاد، لم يكن رائد التفكير العلمي بالمعنى الذي قد يقدمه البعض؛ لأن عودة الغزالي إلى القرآن للبحث عن أصول المنطق الأرسطي تدل على أنه لم يكن هناك حركة علمية متدفقة وخلافة صدرت عن العقل الإسلامي، وإلا لما احتاج الغزالي العودة للبحث عن الأصول. إن الحركة العلمية الحقيقية لا تفكر في الأصول، بقدر ما تهتم بالنظر إلى المستقبل وما قد تنتجه من أبحاث

من علي -رضي الله عنه-^(١)، مع العلم أن طه عبد الرحمن، من منظوره الأخلاقي الصوفي، كان ضد مشروع الأسلمة ذاته، وضد نظرية الإعجاز العلمي في القرآن التي انتشرت في الفكر العربي المعاصر انتشار النار في الهشيم. لكن لم يتم رفض مباحث الأخلاق مثلاً أو حتى الطب والهندسة أو الرياضيات، بالدرجة نفسها التي تم بها رفض الدرس المنطقي والفلسفي. وفي هذا تفسير لا يمكن إغفاله.

(٢) هل يحق لنا -من موقف إيماني وعلمي نقدي معاً- أن نفترض مثلما قال أركون أن (القرآن نص ذو بنية غير منطقية، أي بنيته أسطورية أو قصصية)؟ (le Coranest un discours de structure mythique)^(٣)؟ الحقيقة أننا نعترف بأن هذا التقرير صادم جداً للوعي الإسلامي، بل لا يحتمله أي مسلم مهما كان متعلقاً بالروح العلمية والنقدية^(٤)، كما أن هذا التقرير يمثل درساً ضخماً ومحفوفاً بالمخاطر، حاول أركون الاشتغال عليه، فلم يحصد إلا التكفير والتنكيل المعنوي من طرف العقل الفقهي

الكلاسيكي، مع العلم بأنه عقل ديني، أي فُكر من منطلقات الدين الإسلامي؟ إن العقل الديني ككل، سواء كان يهودياً أو مسيحياً أو إسلامياً، كان دائماً التحفظ والتوجس من الدرس المنطقي، فلماذا؟ وإذا نحن نطرح هذا السؤال، فلا يمكن التغافل عن التقابل التقليدي والمشهور بين المنطق والأسطورة، أو قل بالعبرة الإغريقية الذائنة: الميثوس واللوغوس. حيث إن الكثير من مؤرخي الفلسفة الإغريقية والفلسفة عموماً، يُرجعون ظهور الفلسفة عند الإغريق في القرن السادس إلى كونه مرتبطاً بأفول نمط من التفكير يسمى الأسطورة وبزوغ النمط الأكثر اكتمالاً وهو اللوغوس أو المنطق أو العلم أو حتى المنهج. فهل رفض العقل الديني عموماً -هما في ذلك العقل الإسلامي- للمنطق يدل على أنه تفكير ذو بنية أسطورية؟ سنقدم جملة من الفرضيات التي قد تساعدنا في مقارنة المشكلة، فقد يكون رفض الدرس المنطقي من طرف المسلمين مرتبطاً بـ:

(١) كونه علماً من العلوم الوافدة: إذا كان كذلك فهذا خطأ، فالكافر أو الوثني يمكن أن يدرك الحقيقة؟ والتاريخ برهن على ذلك، وواقعنا لا يكذبه أيضاً. فلا يعرف الحق بالرجال بل نعرف الرجال بالحق، هكذا قال طه عبد الرحمن، مثل الغزالي الذي نقله

(١) طه عبد الرحمن، «فقه الفلسفة ١، الفلسفة والترجمة»، بيروت الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، (١٩٩٥م)، (ص/ ١٩٩). وأيضاً: الغزالي، «ميزان العمل»، مرجع سابق، (ص/ ٣٤٩).

(٢) محمد أركون، «الفكر العربي»، ترجمة عادل العوا، بيروت، باريس، منشورات عويدات، (١٩٨٥م)، (ص/ ٤٣).

(٣) عبد الكريم غنيات، «الأسطورة والقرآن في فكر (محمد أركون)»، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة وهران، (ط. ١)، (الجزائر)، (العدد ٧)، (جانفي، ٢٠١٧م)، (ص/ ٢٤١ - ٢٧٢).

نزوله. ولئن كان عالم الاجتماع الديني الدكتور (يوسف باسيل شلحد) يتعجب مستغرباً: «يبدو مدهشاً، إن لم يكن متناقضاً، الكلام على أساطير متعلقة بدين عقلائي مثل الإسلام الذي ولد في ضحى التاريخ...»، فإنه سرعان ما يعترف بأنه «لا يستحيل علينا أن نجد عناصر أسطورية في تعاليم السنة الإسلامية الدقيقة، وكذلك في القرآن»^(٢). وفي اعتقادنا، أن الانزعاج المتولد من استعمال عبارة الأسطورة في القرآن، يعود إلى طغيان المفهوم المشحون بالدلالات السلبية للفظ (أسطورة) التي تدل في سياقه على الخرافة والاختلاق... إلخ، ومتى علمنا أنه يمكن التعامل مع هذه اللفظة تعاملًا محايداً أو قل علمياً، فإن كل القلق يزول. لأن الأسطورة مقولة أنثروبولوجية، ولا تسيء لتراث أي ثقافة مهما كانت، بما في ذلك الثقافة العربية الإسلامية. لكن الاستعمال المألوف في السياق العربي-الإسلامي هو كلمة (قصص) وليس كلمة (أسطورة)، وكل من ألحَّ على استعمالها، فإنه ابتغى الإثارة أكثر من الفهم والبحث. كما نشير إلى ضرورة إجراء دراسات معمقة في مدلول الكلمة بالذات؛ لأن الأسطورة مرتبة بالتسطير أو الكتابة والتاريخ والشهادة... إلخ. لذا فمدلولها لا يمكن حصره في معنى مفرد.

المعاصر. وكم تأسف وتحسر أركون من هذا الموقف الهجومى الذي أخرجه من الملة المحمدية! ونحن نعتبر هذا الموقف الفقهي المحافظ مبرراً جداً، على اعتبار أنه لا يتلاءم مع روح الإيمان، كما أنه أسقط مناهج نابغة من الحداثة الغربية الموازية للحداثة الإسلامية في المسلمات والمناهج والنتائج.

وسوء الفهم هذا، بين أركون والعقل الديني الإسلامي المحافظ، يعود إلى عدة اعتبارات، أهمها انتشار الاستعمال القرآني المرذول لكلمة أسطورة السيئة السمعة في مخيال العرب آنذاك. ممَّا يدل على استحالة وصف البنية القرآنية بالأسطورية، على الرغم من أن هناك من المسلمين من تجرأ على تأكيد هذه البنية والصفة قبل أركون بزمن كثير. فعندما نسأل السؤال الجريء: هل القرآن كتاب علمي؟ هل هو كتاب تاريخي؟ هل هو كتاب منطقي؟ فمن الصعب الحصول على جواب جامع، ومصير الأستاذ أحمد خلف الله لم يكن أحسن من مصير أركون لاحقاً عندما أثبت وأكد وجود الأساطير بالمعنى المألوف في القرآن الكريم^(١)، لكننا نعتقد بأن الجواب العادل للسؤال السابق هو أن القرآن كتاب دين وهداية، يحتوي علم زمانه، ومنظور الناس للتاريخ وقت

(٢) يوسف شلحد، «بنى المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده»، ترجمة خليل أحمد خليل، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، (١٩٩٦م)، (ص/ ٧٧).

(١) محمد أحمد خلف الله، «الفن القصصي في القرآن الكريم»، لندن، بيروت، القاهرة، سينا للنشر، الانتشار العربي، (١٩٩٩م)، (ص/ ١٩٩، ٢٠٨، ٣٥٩).

عقلانية الأسرار، وهي جزء مهم في العقل الديني عمومًا، فهناك حد للعلم الإنساني، مهما أوتي من قدرات. ألم يقل الله -تعالى- مبيّنًا حدود العقل الإنساني المنطقي، أو قل الإنسان الناظر، أو العقل الذي يدّعي إمكانية معرفة كل ما هو معقول: {وَالْحَيْلَ وَالْبَغَالَ وَالْحَمِيرَ لَتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ} [النحل، ٨]، وهذا النص القرآني، هو بالذات الذي استعمله ابن خلدون لإبطال الفلسفة وفساد منتحليها^(٣)، وهو فصل يستحق التفكير فيه وتمحيصه ونقده لاستخراج حدود العقلانية الخلدونية وعلاقتها بالعقلانية الغزالية.

إن ما يتربيه المنطق هو مشروعية الانتقال من قضية إلى أخرى، في حين أن بعض العقائد الإيمانية المنتشرة تفتقر إلى الروابط المنطقية بين قضاياها. ومن المعلوم أن العقل المنطقي، على خلاف العقل الديني أو قل العقل الإيماني عمومًا، قائم على (معطيات المحسوس والمعقول فقط).

إنَّ حيادية المنطق بالنسبة إلى الغزالي، مثلما أشرنا إلى ذلك أعلاه، مشكلة في حد ذاتها. فبالرغم ممّا اقترحه من إخراج علم المنطق من الفلسفة، بغية إسقاط التحريم عنه، بعدما وقع عليها؛ فإنَّ العلم في السياق الإسلامي لا

(٣) من المحتمل أن الدرس المنطقي، ونظرًا لصرامته المنهجية، يفضي إلى التشكك في كل ما يعتقد به المسلم ممّا وصل إليه تواترًا، دون أي دليل حسي أو عقلي. وفي هذا نجد من يقول بـ «صحة صرخة الفقهاء، حين نادوا: من تمنطق تزندق. [فقد] كانت صرختهم من قلب الإسلام العظيم، دفاعًا عن (تواتر) الكتاب والسنة بما فيهما من حقائق وأفكار ومذاهب»^(١)، فكون المنطق يطالبنا بالبرهان عن أي قضية نقررها، فإن ذلك سيؤدي بنا إلى التشكك في الكثير من القضايا الإيمانية التي نقبلها من دون برهان، أي ما يمكن أن نعتبره بديهيات إيمانية، وهي البديهيات التي يتشكك فيها العقل المنطقي؛ لأنها غير مستخلصة من الواقع، وغير ناتجة حتمًا عن قضايا عقلية مرتبطة برباط وثيق هو الحد الأوسط. إن ما يتربيه المنطق هو مشروعية الانتقال من قضية إلى أخرى، في حين أن بعض العقائد الإيمانية المنتشرة تفتقر إلى الروابط المنطقية بين قضاياها. ومن المعلوم أن العقل المنطقي، على خلاف العقل الديني أو قل العقل الإيماني عمومًا، قائم على (معطيات المحسوس والمعقول فقط). «إن المنطق لا يقبل الأمور الخفية، بل يرفضها لأنها فاقدة في منظاره لكل أساس»^(٢)، فالعقل المنطقي يرفض

(١) علي سامي النشار، «مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي»، بيروت، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، (١٩٨٤م)، (ص/ ٢١٤).

(٢) نستور ماتساس، «مذكرات الإسكندر الكبير، عن مخطوط بابل»، ترجمة الطاهر قيقّة، تونس، الشركة التونسية للتوزيع، (١٩٨٩م)، (ص/ ١٣٥).

(٣) ابن خلدون، «المقدمة»، مرجع سابق، (ص/ ٤٧٣، ٤٧٤).

الإسلامية، ومن هنا فيجب أن يرفض شره المحتمل على الرغم من خدماته الظاهرة.

إن تأويل الغزالي لبعض النصوص القرآنية على أنها تستبطن في سياقها ومضمونها أشكال القياس الحملي والشرطي كما رسمها أرسطو، يخلص في نهاية المطاف إلى نظرية أوسع وهي (لا جديد تحت الشمس). وأن الوحي الإلهي قال كل ما يمكن للإنسان أن يقوله أو يتفطن إليه. ولكن هذا الاعتقاد، وإن صادف القبول من العقل الإيماني أو الفقهي، إلا أنه يطرح أكثر من سؤال بالنسبة إلى العقل الفلسفي؛ لأنه يتعارض مع بعض نصوص الوحي ذاته، بخاصة آيات اللوح المحفوظ وأم الكتاب، التي تقر بأن القرآن -وهو كتابنا المقدس- ليس إلا بعضاً مما يمكن أن يكون كل كلام الله؛ لذا فيجب الاحتفاظ بمسافة منهجية من اللادرية، التي يفرضها علينا الاحتياط المعرفي. كما أن القول بأنه لا جديد تحت الشمس، وأن كل شيء قيل دفعة واحدة، الكليات والجزئيات، يؤدي إلى (غلق للتاريخ) إنهاء (للذكاء البشري)، وقطع أفق الأمل واليوتوبيا الواقعية الإيجابية. والحقيقة أن أكبر ما يخلق الأسى للإنسان هو إقناعه بأنه نافلة التاريخ، أي إن التاريخ قد تم ونجز مع نهاية النصوص المقدسة الكبرى. صحيح أن الوحي الإلهي قال

يجب أن يكون حياديًا. فعندما نقول إن علم المنطق لا ينتمي إلى الفلسفة حصراً، بل هو علمٌ للفقهاء والأصوليين والمتكلمين... إلخ، والاختلاف يكمن فقط في التسميات، فهذا لا يسقط عنه التهمة في النهاية. لأن الحيادية، أو قل الأدائية تدل على الاستعمال المزدوج، مثل أية وسيلة أخرى. فالسيارة قد تقتل الإنسان، مثلما قد تسعف المرضى وتنقذهم من الموت المحقق.

فالمنطق والحال هكذا، يستعمل للدفاع والهجوم معاً، أي إن المدافعين عن الدين الإسلامي من الهجمات الخارجية وحتى الداخلية لا تتم إلا بالعقل المنطقي المحايد، لكن أيضاً، فإن الهجوم على الإسلام يتم بالمنطق نفسه. بل إن تعنت المشركين إزاء الدعوة المحمدية كان بالمنطق الحسي والعقلي البسيط، فمسلمات العقل المكي الوثني قائم على المواضع التالية: «الإيمان مرتبط ببراهين، والبرهان يتمثل بالملاحظة البصرية»^(١)؛ لذا فإن العقل الديني لا يقبل العلم اللامنتمي؛ من المفروض أن يكون المنطق في خدمة الإسلام فقط، ولا يجب أن يكون وسيلة لنقد العقائد

(١) محمد أركون، «القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني»، ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة، (٢٠٠٥م)، (ص/ ٩٧، وما تلاها).

الاعتراف الذي استعمله الغزالي ومنظرو إسلامية العلوم في عصرنا، لا يخدم العقل العلمي الإسلامي الناشئ بقدر ما يسبب له شللاً معرفياً بسبب سطوة الشعور بضرورة الاعتراف والاعتبار.

رغم كل هذا، فإنه يمكن لنا الحديث عن قيمة عملية أسلمة المنطق قديماً وحديثاً، من خلال الإشارة إلى الجانب الإيجابي وهو الحفاظ على الدرس المنطقي من الهجوم الفقهي من خلال تأصيله في القرآن. فالقول الذي أذاعه الغزالي، ونحن نعلم مقدار سعة قرائه قديماً وحديثاً، قد ساعد على (احترام) الدرس المنطقي نظراً لارتباطه بالقرآن الكريم. فمن يتجرأ على نقد المنطق أو ترذيله، فإنه والحال هكذا، ووفق الضرورة المنطقية ذاتها، فإنه يرفض ويستبعد القرآن الكريم، وهذا محال على من يدّعي الدفاع عن الدين. لكن هذا الجانب الإيجابي يبقى محدوداً ومؤقتاً، ولئن كان صالحاً في زمن الغزالي. وبالنظر إلى الظروف العلمية والدينية وحتى السياسية المحيطة به، فإن تغير الظروف يدل على سقوط تأويله وبطلان قراءته للمنطق في سياق قرآني. فلا يعقل اليوم، وبعد الثورات العلمية والمنطقية الكبيرة، أن نكرر قولة الغزالي التكرار المتطابق والاجترار المكرور. فبيننا وبين الغزالي تاريخ طويل من الأحداث

الأشياء الكثيرة للإنسان، بخاصة ما تعلق بأخلاقه وإيمانه ومصيره ومعاملاته... إلخ، لكن شؤون الإنسان الخاصة، من علوم وتشريعات الحياة الخاصة وفنون... إلخ شأن متعلق بالإنسان ذاته. ويستحيل أن نتصور الحكمة الإلهية وهي بصدد الحكم على الإنسان بأن تكرر ما قد وجد فقط. إن هذا التأويل الذي استصدره الغزالي ليجعل الإنسان حراً داخل سجن كبير. وهذا حكم قاس، ليس لقساوته ند.

لذا فإننا نميل إلى التقرير بأن أسلمة العلوم ككل، ونقصد دائماً بالأسلمة إضفاء الروح الإسلامية على المواد العلمية التي لم يتدعها المسلم ذاته، ليست مهمة علمية خالصة، بقدر ما تمثل عزاء النفس، التي تتألم من عدم القدرة على التفكير الأصيل والجاد والإبداعي. إن الأسلمة هي مطالبة بالاعتراف، وبالتالي فهي مهمة سيكولوجية، أكثر ممّا هي مهمة إبستمولوجية. والغرض من الأسلمة هو نسج (الاطمئنان) الذي يجعل المؤمن آمناً وراضياً ومنتصراً، والحقيقة أن خطاب الأسلمة لا يعتبره إلا المؤمن، أما العالم المتخصص فلا ينظر إليه بنظرة جدية، ناهيك عن العلماء غير المسلمين الذين يرفضون تدين المعرفة العلمية، مهما كان هذا الدين؛ مسيحياً أو بوذياً... إلخ. إن مطلب

يتوقف عن التقليب باحثًا عن معالم الألوهية في كل شيء؟!

ولنسمح لأنفسنا أخيرًا أن نختم هذا المقام الفكري بنص ذي دلالة قوية، كتبه المفكر مالك بن نبي. فعلى الرغم من ممارسته ضربًا من علم الكلام الجديد، الذي يفتقر حتى إلى العمق والجدرية، في كتابه السابق الذكر -أي الظاهرة القرآنية - (le phénomène coranique) فإننا نجده يقرر التقرير الأكثر معقولة في شأن حقيقة القرآن، بين الفهمين المتطرفين اللذين يعتبرانه إما كل شيء مثل الغزالي، وإما لا شيئًا وهو التيار الذي يرى فيه نسخة عربية للتوراة والأنجيل، يقول مالك بن نبي: «القرآن لم يأت قطعًا وبصورة مباشرة لا بالحساب العشري، ولا بالجبر، ولكنه أتى بالمناخ العقلي الجديد الذي يتيح للعلم أن يتطور»^(٢).

لكن يبقى شأن تحديد العلم الذي وفر له القرآن مناخ ظهوره وتطوره موضوع جدالٍ حتى اليوم، على اعتبار أن مفهوم العلم في القرآن يختلف كلية عن مفهوم العلم كما نستعمله اليوم في الخطاب الفلسفي أو قل الإستيمولوجي المؤلف.

العلمية، والتي غيرت العقلية العلمية، وبنية العقل العلمي ذاته. ممّا يدل على أن تأويل الغزالي للمنطق، وبعد كل هذه المسافة الزمنية، أصبح يؤدي الدور المعكوس، وهو الجانب السلبي الدائم، أي تعطيل العقل، تسفيه الذكاء المستقبلي، وغلق التاريخ على مصراعيه، على الرغم من أن تاريخ العلم لا يمكن أن يتعطل ما دام العقل العلمي والفلسفي موجودًا.

ونختم بقولة للمفكر الأمريكي (Josiah Royce) الذي درس الظاهرة الدينية، وكل ما يقع خلفها من أسس، في كتابه الشيق والصادق: (The Religious Aspect of philosophy) حيث نجده يقول -وهو واعٍ بعملية تدين المعرفة العلمية، والتي تقابل في بعض الأحيان الأخرى بتعليم -أي صبغها بصبغة علمية- الظاهرة الدينية، ونحن نعتقد بأن كلتا المهمتين (التدين والتعليم أو العلمنة) تفرز مظاهر فكرية غير معقولة وغير متميزة جدًّا- يقول: «يجب على دارسي الدين أن يتوقفوا عن البحث عن الإله بين الوقائع الجامدة والميتة للعلم الطبيعي، وأن يوجهوا وجهتهم تجاه الميدان الصحيح للبحث»^(١). أو ليس هذا القول ينطبق على الغزالي، الذي لم

(٢) مالك بن نبي، «القضايا الكبرى»، الجزائر - سورية، دار الفكر، (١٩٩١م)، (ص / ١٨٣).

(١) جوزايا رويس، «الجانب الديني للفلسفة: نقد لأسس السلوك والإيمان»، مرجع سابق، (ص / ٢١٥).

علوم الوحي والعلوم الدقيقة: تجليات التوافق والتداخل

(الأحكام الفقهية أنموذجاً)

عبد الفتاح الزويني^(*)

مفتتح:

في ذلك بالقواعد المنهجية العامة التي وضعها الوحي^(٢).

أولاً - الاتساق وتوافق المدارك والغايات:

أشار البلاغ القرآني إلى هذه الحقائق في كثير من المواضع منه قوله -تعالى-: {كَذَلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ} [الشورى: ٣]؛ فكان بذلك علم النبوة هو العلم الرباني الذي يصل إلى الإنسان عن طريق الوحي.

كما أن الله -تعالى- قد أودع في خلقه علماً ضرورياً مركزاً في فطرته، ومنه

لا جرم أن الشريعة الإسلامية الغراء قد وازنت بين مصادر المعرفة، والتي تتمثل في الوحي والعقل والحس، فجعلتها متوافقة متكاملة، ونفت عنها التصادم والخلاف؛ وليس إعلاء شأن أحدها -أحياناً- في بعض المواضع من البلاغين القرآني والحديثي سبباً لإهمال المصادر الأخرى، وإنما لكل دوره ومجاله ومميزاته؛ فالمجال الغيبي يُكتسب عن طريق الوحي، والعقل يسلم بوجوده، ويتلقف منه بقدر طاقته، أما المجال الطبيعي (عالم الشهادة) فيُدرك بالحواس والتجربة والعقل، ويستهدي الإنسان

(٢) وهذه مميزات يختص بها العقل المسلم عن باقي تيارات الفكر الغربي الذي تآرجح في نظريته لمصادر المعرفة وتغليب واحد منها عن الآخر، إلى درجة إنكاره أو إنكار قيمته العلمية؛ حيث يرى العديد من المفكرين الغربيين أن لا شيء يتحقق في عقيدة الإنسان لم يكن قد أتى من قبل عن طريق حواسه.

(*) باحث في العلوم الشرعية، المغرب. البريد الإلكتروني:

ezzouinialfathi55@gmail.com

وضعية قاصرة في مصادرها، أما الاختصار على قراءة الوحي وحده منقطعاً مُنبَتاً عن الوجود، فإنه يؤدي إلى شل طاقات الإنسان العمرانية والحضارية، وهذا منافٍ تماماً لمنهج القرآن العظيم^(١).

فتحقيق مفهوم الاستخلاف في الأرض وعمارتها وإصلاحها منوط بالجمع بين القراءتين المتكاملتين للوحي والكون باستحضار التكامل الخارجي بين علوم الوحي والعلوم الدقيقة عند استنباط الأحكام، وتنزيلها لمعالجة بعض النوازل والمستجدات التي تعترض حياة الإنسان الخليفة على الأرض؛ تكامل بين الوجود والوحي، بين النظر والعمل، بين المعرفة العملية والمعرفة الغيبية؛ «فالله - سبحانه وتعالى - هو مصدر العلم والمعرفة؛ لأنه خالق الإنسان ومعلمه، وممده بأنواع المعارف الفطرية والنقلية والحدسية والمكتسبة، وبالاستعدادات اللازمة لتحصيلها، يقول - تعالى -: {الرَّحْمَنُ * عَلَّمَ الْقُرْآنَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ} [الرحمن: ١-٤]»^(٢).

العلم بالبديهيات العقلية وباللهم وبالأسماء، حيث قال الله - تعالى -: {عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا} [البقرة: ٣١]؛ فخلق في الإنسان الاستعداد للتعلم، ومنحه القدرات والوسائل التي تؤهله لتحصيل المعارف التي يكتسبها الإنسان عن طريق الوحي أو الكون أو كليهما بالحس والتجربة والعقل والحدس، يقول الله - تعالى -: {وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ} [النحل: ٧٨].

فهذه الحواس الاستكشافية تكسب العقل البشري مبادئ اكتساب المعرفة باعتماده على مبدأي عدم التناقض والسببية؛ لذلك جاء البلاغ القرآني في كثير من المواضع مبيناً لمجالات المعرفة محدداً لها في عالمي الغيب والشهادة؛ فمعرفة عالم الشهادة تدرك بطريقي الحواس والعقل، ومعرفة عالم الغيب تدرك بطريق الوحي إن كان غيباً محضاً، كالجنة والنار، وتدرك بطريق العقل والوحي إن كان غيباً متعقلاً، كوجود الله. فالقراءة في الوحي وفي الكون فريضتان، والجمع بينهما ضروري حتى لا يقع الخل؛ فمن تجاهل الوحي والغيب، واستغرق كلياً في قراءة الوجود والكون فَقَدَ العلاقة بالله، وانطلق بفلسفة

(١) عبد الحميد أحمد أبو سليمان، «أزمة العقل المسلم»، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (١٩٩١م)، (ص/ ١١٥)، وما بعدهما، بتصرف.

(٢) أحمد محمد كنعان، «أزمنا الحضارية في ضوء سنة الله في الخلق»، كتاب الأمة، (سلسلة تصدرها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بقطر)، (المحرم ١٤١١هـ = أغسطس/ غشت ١٩٩٠م)، (العدد/ ٢٦)، (ص/ ١٣٥)، بتصرف.

متسقة متعاضدة لا متنافرة متضادة؛ فالدليل القائم على الطريقة العقلية قسم من منظومة الأدلة الشرعية وليس قسيماً لها، وهو ملازم للدليل النقلي القائم على الوحي؛ بهذا التقرير يمكن إدراك العلاقة المنسجمة بين العقل والوحي، لكن العلاقة بينهما تسوء إذا حاولنا أن نفصم عرى الوثائق بينهما، يقول ابن تيمية (توفي ٧٢٨هـ = ١٣٢٨م): «الأدلة العقلية والسمعية متلازمة، كل منهما مستلزم صحة الآخر؛ فالأدلة العقلية تستلزم صدق الرسل فيما أخبروا به، والأدلة السمعية فيها بيان الأداة العقلية التي بها يُعرف الله وتوحيده وصفاته، وصدق أنبيائه، ولكن من الناس من ظن أن السمعيات ليس فيها عقلي، والعقليات لا تتضمن السمعي، ثم افترقوا: فمنهم من رجح السمعيات وطعن في العقليات، ومنهم من عكس، وكلا الطائفتين مقصر في المعرفة بحقائق الأدلة السمعية والعقلية»^(٤).

وهذه إفادة بليغة تشير إلى تجاوز النقل مع العقل في منهج التفكير الإسلامي، فالعقلانية الإسلامية متدنية، والنقل الإسلامي عقلاني، فتكامل علوم الوحي مع العلوم الدقيقة ينبئنا عن تكامل عالمي الغيب والشهادة؛ إذ إنهما ينطقان

ولهذه الاعتبار؛ فالوحي يتميز بكونه المصدر اليقيني الأوحى لإدراك الأشياء، على حقيقتها بشكل منزه عن الخطأ، ويقدم الوحي معارف متنوعة؛ معرفة تتعلق بالغيب، ومعرفة تتعلق بالقوانين الطبيعية في الكون، ومعرفة تتعلق بالسنن الحاكمة للوجود الإنساني، ومعرفة تتعلق بنظام الحياة الإنسانية ومنهجها القويم^(١). يقول أبو حامد الغزالي (توفي ٥٠٥هـ = ١١١١م): «القرآن هو البحر المحيط، ومنه يتشعب علم الأولين والآخرين، كما يتشعب عن سواحل البحر المحيط أنهارها وجداولها»^(٢).

وهو بهذا يؤكد أن أسرار الكثير من الآيات القرآنية لا يحيط بها إلا من أحاط بالعلوم الحقة؛ إذ بعد أن ذكر جملة من العلوم ممّا كان سائداً في عصره، أو ممّا اندثر، أو ممّا هو محتمل الحدوث، قال: «ثم هذه العلوم ما عدناها وما لم نعدّها ليست أوائلها خارجة عن القرآن؛ فإنّ جميعها مغترفة من بحر واحد من بحار معرفة الله تعالى؛ وهو بحر الأفعال»^(٣). والجدير بالذكر في هذا السياق أن هذه الطرق اليقينية لمصادر المعرفة الإنسانية

(١) محمد المبارك، «نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث»، المملكة العربية السعودية، دار المدينة المنورة، (١٩٨٩م)، (ص/ ٣٥).

(٢) أبو حامد الغزالي، «جواهر القرآن ودرره»، لبنان/ بيروت، دار الكتب العلمية، (١٤٠٩هـ = ١٩٨٨م)، (١/ ٢١).

(٣) جواهر القرآن، (١/ ٢١)، (مرجع سابق).

(٤) ابن تيمية، «درء تعارض العقل والنقل»، تحقيق: محمد رشاد سالم، الرياض/ المملكة العربية السعودية، دار الكنوز الأدبية، (١٣٩١م)، (٤/ ١١٣).

الإنسان منطق الفكر ومنهج الحياة وحقيقة الكون والإنسان؛ لذلك فهو يقدم للبشرية بناءً معرفيًا متينًا، يقوم على الاتساق والتكامل بين ظواهر الكون وحقائق النفس وغايات الوجود؛ لذلك فعلم الوحي لا تتنافر مع قواعد العلوم الدقيقة، فلهم نُظْم تتميز بالاتساق والتعاضد تجمعهم في إطار الوحدة، وإن تعددت طرقهم وتباينت. فأين تكمن تجليات هذا التكامل؟ وكيف يمكن للعلوم الدقيقة أن تكون خادمة لعلوم الوحي في مجال الاجتهاد الفقهي؟ وما هي مجالات التواصل والتكامل بين العلوم الدقيقة وعلوم الوحي؟

لقد جاء الوحي المقروء لحسم إشكالية الهوية المعرفية للإنسان؛ فهو البيان المصور والمفصل للكون والإنسان، والهادي والموجه للتعامل المباشر معهما.

ثانياً: تجليات الانفتاح والهيمنة:

إنَّ العقل المسلم تربطه بالنص الشرعي، قرآنًا وسنة، قوانينٌ وقواعد متعارف عليها في العلوم الشرعية عند أهل الاجتهاد؛ وهي كفاءات متجددة لتمكينه من فهم مراد الخطاب الشرعي ورؤيته للكون؛ وهي من هذه الوجهة قابلة لإعادة الصياغة والتركيب

بالحقائق نفسها، ويتسمان بالخصائص نفسها حتى كأن الوحي المقروء كون منظور، والوجود الكوني وحي مقروء. ولعلي أستحضر في هذا المقام قول محمد رشيد رضا (توفي ١٣٥٤هـ = ١٩٣٥م) حول تظاهر النقل والعقل في تفسيره: «بأن العقل لن يهتدي إلا بالشرع، والشرع لن يتبين إلا بالعقل، والعقل كالأُس، والشرع كالبناء، ولم يثبت بناء ما لم يكن أُس، ولم يغن أُس ما لم يكن بناء، وأيضًا العقل كالبصر، والشرع كالشعاع؛ ولن ينفع البصر ما لم يكن شعاع من خارج، ولن يغني الشعاع ما لم يكن بصر. قال الله -تعالى-: {نُورٌ عَلَى نُورٍ} [النور: ٣٥]، أي نور العقل ونور الشرع، ثم قال -تعالى-: {يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ} [النور: ٣٥]، فجعلهما نورًا واحدًا، فالعقل إذا فقد الشرع عجز عن أكثر الأمور كما تعجز العين عند فقد النور»^(١).

لقد جاء الوحي المقروء لحسم إشكالية الهوية المعرفية للإنسان؛ فهو البيان المصور والمفصل للكون والإنسان، والهادي والموجه للتعامل المباشر معهما؛ بهدف تحقيق مبدأ الاستخلاف في الكون وإعمارهِ وإصلاحه، والوصول بالإنسان إلى الكمال النفسي المنشود؛ فمن خلاله يتعرف

(١) محمد رشيد رضا، مجلة المنار، مصر، غرة ذي القعدة ١٣١٨هـ = ٢٠ شباط = فبراير ١٩٠١م، (المجلد ٤)، (ص/ ٤٧٣).

والسنن الكونية، كقوله -تعالى-: {وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ} [الذاريات: ٢٠]، وتارة يشير إلى أن الوصول إلى مرتبة العلم يكون عن طريق النظر السديد في المظاهر والنعم الكونية؛ كقوله -تعالى-: {أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ وَالْأَرْضِ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ تَبْصِرَةً وَذُكْرَىٰ لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ} [ق: ٦، ٧].

وما ثناء البلاغ القرآني في كثير من المواضع على العلم والعلماء إلا دعوة صريحة وطريقة ممهدة لإعمال النظر العقلي السديد في النعم والمظاهر الكونية؛ فلما كان الفهم سديداً لمدلول العلم في القرآن المجيد والسنة النبوية المطهرة، وللظواهر والقوانين العلمية؛ نجد أن هذا الوصل قد تركز بقوة في التفكير المنهجي للعقل المسلم في فترة من فترات الزمن الزاهر من التاريخ الإسلامي، إذ أصبح وصلاً حضارياً تسلقوا به المكانة المرموقة اللائقة بهم بين سائر الأمم؛ بفضل اجتهاداتهم في جميع نواحي العلم ودقائقه، فبرعوا في العلوم الشرعية جنباً إلى جنب مع نبوغهم في اختصاصات علمية متعددة ودقيقة؛ بفضل إيمانهم بمدلول العلم في القرآن الكريم، وبفضل اعتقادهم الراسخ بأن العلوم مفسرة للقرآن وأن القرآن

بحسب مقتضيات الدين وضرورات الدنيا. لذلك لم يكن مستغرباً أن نجد منذ بداية عصر التدوين، عند العديد من أساطين العلم سعيًا حثيثاً نحو الوقوف على امتدادات آيات الوحي وتجلياتها في آيات الكون والوجود الكوني، بهدف فهم النص الشرعي وتنزيله على الواقع المعيش باستخلاص التفاعل بين معارف الوحي المقروء (علوم الوحي) ومعارف الوحي المنظور (العلوم الدقيقة وغيرها) تحقيقاً للرؤية الكونية الشرعية ذات البعد المقاصدي الإصلاحي. ولعل هذا الإقبال لم يكن من فراغ بل كان موجهاً بنصوص الوحي نفسها الداعية إلى إعمال العقل إلى جانب النقل وتحكيمه للوصول إلى اليقينيات؛ فالمنهج الإسلامي يستنفر العقل المسلم تدبراً ونظراً وجدلاً وبرهاناً ولا يقف دون اليقين، ويعيب على أهل الظن، ويعتبر الشك أمراً يمكن توظيفه لتقوية المعرفة، وهو ما يسمى بالشك المنهجي؛ وذلك واضح من خلال الاتساق الداخلي بين الآيات القرآنية الإيمانية والآيات الكونية؛ فكثيراً ما اجتمعت كلها متتابعة متقاربة في إشارة إلى الوصل بين العلم والسنن الكونية؛ إذ يقول الله -تعالى-: {بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ} [العنكبوت: ٤٩]. فهذا الوصل ينبئ بأن الذين أوتوا العلم هم المؤمنون العارفون الموقنون؛ فتارة يشير البلاغ القرآني إلى أن إعمال النظر العقلي السديد يجلي خبايا المظاهر

(= ١٤١٣م)، وهما اللذان استثمرا القواعد الرياضية في حل بعض المسائل الفقهية مثل مسائل الكسور في الزكاة. وفي علم الصيدلة والطب: أبدى ابن البيطار (توفي ٦٤٦هـ = ١٢٤٨م) تأثراً بالمنهج الحديثي، حيث يقول في مقدمته: «ووصفت فيها عن ثقات المحدثين، وعلماء النباتيين: ما لم يصفاه (يقصد العالمين اليونانيين: ديسقوريدوس، وجالينوس)، وأسندت جميع تلك الأقوال إلى قائلها، وعرفت طرق النقل فيها بذكر ناقلها، واختصت بما لم يتم لي به الاستبداد، وصح القول فيه، ووضح عندي عليه الاعتماد»^(١).

والحاصل أن علوم الوحي تميزت بالانفتاح المعقلن على العلوم الأخرى؛ يزودها بما استندت عليه من قيم ومعايير أخلاقية، ويأخذ منها مصادرتها للعلوم الرياضية والطبيعية، ويظهر هذا الانفتاح بجلاء من خلال تلاقح مناهج علوم الوحي والعلوم الدقيقة بنسق يتسم بالاشتراك والتداخل على المستوى المنهجي. فما هي بعض ملامح هذا التداخل المنهجي؟

(١) ابن البيطار، أبو محمد عبد الله بن أحمد المالقي، «الجامع لمفردات الأدوية والأغذية»، دار المتنبي للطباعة والنشر والتوزيع، الأردن/ إربد، (٢٠٠١م)، (ص/ ٢). ولزبد تبصر يراجع دراسة: إدريس غنش الجابري، «العلوم الإسلامية ومدخل الإستمولوجيا وتاريخ العلوم». الدليل، العدد الأول، دار الأمان، المملكة المغربية/ الرباط، (رجب ١٤٣٤هـ = يونيو ٢٠١٣م)، (ص/ ٣٩).

مفسر للعلوم، وأنهم باجتهاداتهم العلمية المتنوعة التي شملت الشرع والإنسان والكون، يزدادون قربة من الله تعالى من منطلق إقامة شرعه في تحقيق مبدأ الاستخلاف على الأرض بالإصلاح والتعمير، ومن خلال استجابتهم لدعوات البلاغ القرآني للتفكير في آيات الأنفس والآفاق. لذلك وجدنا التداخل بين علوم الوحي والعلوم الدقيقة نابغاً من ضرورات فقهية شرعية؛ فعلم الجبر الذي ابتدعه المسلمون بفضل الخوارزمي (بعد ٢٣٢هـ = بعد ٨٤٧م) بكتابه «كتاب الجبر والمقابلة»؛ حيث نشأ هذا العلم بسبب ضرورات أملت تجليات النص الشرعي نفسه ذات البعد الاستنباطي والتنزيلي.

فنظرية الخوارزمي التي كان لها أكبر دور في تاريخ علم الجبر، جاءت ضمن كتاب الجبر والمقابلة الذي نصفه الأكبر في الوصايا، والتحليل التوافقي الرياضي: ظهر مندمجاً مع المعجم العربي عند الخليل بن أحمد الفراهيدي (توفي ١٧٠هـ = ٧١٨م)، وقد طور ابن منعم العبدري (توفي ٦٢٦هـ = ١٢٢٩م) هذا التحليل تطويراً كبيراً في كتابه (فقه الحساب)، وكون مثلث التوافقات المنسوب إلى باسكال (توفي ١٠٧٣هـ = ١٦٦٢م)، ثم ازداد هذا التحليل تطوراً مع الفقيه الأصولي الرياضي ابن البناء المراكشي (توفي ٧٢١هـ = ١٢٥٦م)، وشارحه ابن هيدور التادلي (توفي ٨١٦هـ

ثالثاً: التداخل المنهجي:

لعل الناظر في المنهجية الإسلامية يجد أنها لا تنظر إلى المعرفة كشذرات متفرقة، كل منفصل عن الآخر ولا يجمعها نظام متسق، بل إن المعرفة لديها وحدة تربط بين أجزاء الوجود الكوني رغم تباينها، وتتناغم في كيان حكمة الخالق من الوجود والخلق؛ فلما كان الوحي المقروء والوحي المنظور من مشكاة واحدة، جاء القرآن مفسراً للعلوم، والعلوم مفسرة للقرآن؛ لذلك فليس من المستغرب أن نجد بين علوم الوحي والعلوم الدقيقة تكاملاً وتشابهاً، ويمكن أن نلمس جانباً آخر لهذا التكامل من النسق المنهجي المتبع خلال الاستدلال الاستقرائي عن علل الأحكام عند علماء الأصول والمقاصد؛ إذ هو نفسه المتبع في العلوم التجريبية أو التطبيقية الدقيقة، والأمر ظاهر للعيان من عدة جوانب مشتركة من حيث المنهج المتبع:

(١) منهج النظر في الاتفاق:

حيث يُعتمدُ هذا المنهج في العلوم التطبيقية أو التجريبية من حيث دراسة الحالات الظاهرة، واستخراج الظرف الوحيد الذي اتفقت عليه الحالات، فلم يفارق في أية حالة منها، مع أن الظروف الأخرى وجدت في بعض الحالات، وتخلفت في الأخرى دون أن يؤثر ذلك في الظاهر شيئاً؛ يقول (Stuart Mill)، (توفي ١٢٩٠هـ = ١٨٧٣م) في تحديد هذه

الطريقة: «إذا اتفقت حالتان أو أكثر في الظاهرة المطلوب بحثها في ظرف واحد فقط، واختلفت هذه الحالات فيما عداه، فإن هذا الظرف الوحيد الذي تتفق فيه هو سبب الظاهرة»^(١).

فلما كان الوحي المقروء والوحي المنظور من مشكاة واحدة، جاء القرآن مفسراً للعلوم، والعلوم مفسرة للقرآن؛ لذلك فليس من المستغرب أن نجد بين علوم الوحي والعلوم الدقيقة تكاملاً وتشابهاً.

ولعل هذا المنهج ليس ببعيد عن نظر الأصوليين في الكشف عن علل الأحكام؛ حيث نظروا في قول الرسول -صلى الله عليه وسلم- الذي رواه مسلم عن عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم-: «الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ، وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ، وَالزُّبُرُ بِالزُّبُرِ، وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ، وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ، وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ مِثْلًا مِثْلٍ سَوَاءً بِسَوَاءٍ يَدًا يَدٍ، فَإِذَا اخْتَلَفَتْ هَذِهِ الْأَصْنَافُ، فَبِيعُوا كَيْفَ شِئْتُمْ إِذَا كَانَ يَدًا يَدٍ»^(٢). فبحثوا عن علة تحريم الربا في هذه الأصناف؛ فنظر بعضهم إليها جميعاً، فلم يجد صفة

(١) عبد الرحمن حسن حنكة الميداني، (ت ١٤٢٥هـ = ٢٠٠٤م)، «ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة»، بيروت/ لبنان، دار القلم، (١٣٩٥هـ = ١٩٧٥م)، (ص/ ٣١٦).

(٢) مسلم، أبو الحسين بن الحجاج القشيري النيسابوري، (٢٦١هـ = ٨٧٤م)، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة/ مصر، طبعة عيسى الباي الحلبي، (١٣٧٤هـ = ١٩٥٥م)، (ج/ ١٥٨٤)، (٣/ ١٢١١).

ولا يوجد عند اختلافها؛ كان هذا الظرف سبب الظاهرة^(٣). النسق المنهجي نفسه نجده عند علماء الأصول في أثناء نظرهم في علل الأحكام؛ حيث نظروا في علة تحريم الخمر؛ فسبروا الصفات التي تتصف بها هذه المادة؛ من سيولة، ولون، وكونها من أصل حلو، وغير ذلك، فوجدوا أن شيئاً منها لم تظهر له آثار حرمة في أي شراب آخر لا مفترقاً ولا مجتمعاً، باستثناء وصف واحد انفردت به الخمر؛ هو كونها مسكرة مفسدة للعقل مضرة؛ فهذا الوصف هو وحده الذي خالفت فيه الخمر الأنواع المباحة من الشراب، فحكموا بأنه هو العلة في التحريم، وأكد ذلك لديهم أنه هو الوصف المناسب لتعليل التحريم، نظراً إلى حكمة الشارع التي تعتمد إلى رعاية مصالح الناس؛ ولما قرروا ذلك، قاسوا -قياساً أصولياً- على الخمر كل شراب مسكر، وحكموا بتحريمه سواء كان اسمه خمراً أو لا^(٤).

(٣) منهج النظر في الاتفاق والاختلاف معاً:

وهذه الطريقة في العلوم التجريبية تجمع بين الطريقتين السابقتين؛ فينظر إلى حالات

مشتركة بينها جميعاً إلا كونها موزونة؛ فحكم بأن علة تحريم الربا فيها كونها موزونة؛ فرأى على طريقة القياس الأصولي، أن كل عنصر موزون يُتَّبَعُ فيه الناس يحرم فيه الربا؛ فإن اتحد الصنف وجب فيه التساوي (سواء بسواء) دون زيادة، ووجبت المقابضة (يداً بيد) دون تأجيل، وإن اختلف الصنفان لم يشترط فيها التساوي، وإنما اشترط فيها المقايضة. ونظر بعضهم إليها فقسّمها إلى قسمين: فجعل الذهب والفضة قسمًا، واستخرج الصفة المشتركة بينهما، وحكم بأنها هي علة الربا فيهما، وهذه الصفة هي النقدية، أو الوزن، وجعل البر والشعير والتمر قسمًا ثانيًا، واستخرج الصفة المشتركة بينهما، وحكم بأنها هي علة الربا فيها، وهذه الصفة هي كونها مطعومة، فقاس عليها كل مطعوم قياساً أصولياً، أو كونها مكيلة؛ فقاس عليها كل مكيل^(١).

(٢) منهج النظر في الاختلاف^(٢):

يرتكز هذا المنهج في العلوم التجريبية على ما يلي: إذا وجدت الظاهرة في حالة ولم توجد في حالة أخرى، وكانت الحالتان متفتحتين في جميع الظروف إلا في ظرف واحد يوجد عند وجود الظاهرة،

(٣) عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، (ت ١٤٢٥هـ = ٢٠٠٤م)، «ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة»، بيروت/ لبنان، مرجع سابق، (ص/ ٢٢٠).

(٤) المرجع السابق، (ص/ ٢٢١)، وتدخل هذه الطريقة كذلك ضمن أنواع (تخريج المناط)، واستخراج العلة بهذه الطريقة استخراج لها عن طريق العكس.

(١) وتدخل هذه الطريقة ضمن أنواع (تخريج المناط) المعروفة في علم أصول الفقه، واستخراج العلة بهذه الطريقة استخراج لها عن طريق (الطرذ).

(٢) أي: النظر إلى حالات الظاهرة المدروسة، واستخراج الظرف الوحيد الذي تخلف وجود الظاهرة بتخلف وجوده، مع وجود الظروف الأخرى عند تخلف وجود الظاهرة.

(٤) النظر في البواقي^(٤):

وتستخدم هذه الطريقة في العلوم التجريبية الدقيقة إذا كانت الظاهرة مجزأة إلى عدة أجزاء، وكانت لهذه الأجزاء أسباب بعددها، وعَرَفَ الباحث علاقة بعض أجزاء الظاهرة بأسبابها، فإذا علق كل جزء بسببه المعروف لديه، ولم يبق أخيراً إلا جزء واحد، فإنه يستطيع أن يعلقه بالسبب الباقي؛ فيكون الجزء الباقي من الظاهرة معللاً بالفرد الباقي من الأسباب^(٥).

تقابل طريقة البواقي هذه طريقة السبر والتقسيم^(٦)، والفارق بينهما: أن طريقة البواقي توزع المسببات في الظاهرة على أسبابها، وتحصر الباقي من الظاهرة في الباقي من الأسباب، أما طريقة السبر والتقسيم؛ فتقوم على حصر جميع الأسباب المحتملة، وإسقاط واحد بعد آخر بالدليل، وحصر الأمر في السبب الأخير. ويستخدم السبر والتقسيم في استخراج

ظاهرة ما، فيُستخرج الظرف الذي اتفقت عليه الحالات، والذي لم يفارق في أية حالة منها مع أن الظروف الأخرى وجدت وتخلفت، ثم تتأكد بدراسة أخرى من تخلف وجود الظاهرة عند تخلف وجود هذا الظرف نفسه، مع وجود الظروف الأخرى، وبهذه الطريقة تحاصر (الدراسة الاستقرائية) الفرض عن طريقي الاتفاق والاختلاف، لتتأكد من أنه هو السبب في حدوث الظاهرة، أو يشتمل على السبب^(١). إنَّ ما جاء من هذه الطريقة في العلوم التجريبية هو المعروف عند علماء أصول الفقه بـ (دوران العلة مع الحكم وجوداً وعدماً)، فمن أدلة العلة القوية عندهم هذا الدوران أي: وجود الوصف، وانعدام الحكم عند انعدام الوصف؛ ومن الدوران يستنبطون أن الوصف الدائر الذي يلزم من وجوده وجود الحكم، ومن انعدامه انعدام الحكم، هو العلة في الحكم؛ وتدخل هذه الطريقة ضمن أنواع تخريج مناط الحكم^(٢)، واستخراج العلة بهذه الطريقة استخراج لها عن طريق (الطرد والعكس معاً)^(٣).

(٤) قول المنطقة بخصوص هذه الطريقة «اطرح من أي ظاهرة الأشياء المعروفة أنها معلولة لبعض علل معروفة، فيكون الباقي من الظاهرة معلولاً لبعض الآخر من تلك العلل». المرجع السابق، (ص/ ٢٢٥).

(٥) المرجع السابق، (ص/ ٢٢٩).

(٦) السبر والتقسيم: السبر معناه في اللغة الاختبار، والأصل أن تقول: التقسيم والسبر؛ لأننا نقسم أولاً، ثم نقول في معرض الاختبار لتلك الأوصاف الحاصلة في التقسيم هذا لا يصح وهذا لا يصلح؛ فتعين هذا، فالاختبار واقع بعد التقسيم، لكن التقسيم لما كان وسيلة للاختبار، والاختبار هو المقصد وقاعدة العرب: تقديم الأهم والأفضل، قدم السبر لأنه المقصد الأهم.

(١) المرجع السابق، (ص/ ٢٢٦).

(٢) تنقيح المناط: تعيين العلة من أوصاف مذكورة. وتخريج المناط: استخراجها من أوصاف غير مذكورة، (إخراج علة من غيب). وتحقيق المناط: تحقيق العلة المتفق عليها من الفرع. (القراقي شهاب الدين أحمد بن إدريس)، (توفي ٦٤٨هـ = ١٢٥٠م)، «شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول»، ضبط وتوثيق محمد البقاعي، بيروت/ لبنان، دار الفكر، (١٤٣٣هـ = ٢٠١٤م)، (ص/ ٣٠١، وما بعدها).

(٣) انظر معاني (الطرد) و(العكس) ضمن الفهرس العلمي المخصص للاصطلاحات التي تجري على ألسنة أهل المنطق. المرجع السابق، (ص/ ٣٠٩)، ضوابط المعرفة، (ص/ ٢٢٤).

انتقاد المقدمات والتحفظ على النتائج»^(٢). فهذا التكامل المنهجي الذي حصل في العقلية العلمية الإسلامية بفضل دعوات الوحي المقروء العاجلة للنظر والتفكير في آيات الأنفس والآفاق، نابعة مما وقر عندها من تمثلات محرّكة للذهنية المسلمة نحو العطاء والإبداع؛ حيث أضحى النظر عندها فريضة، والتفكير لديها عبادة، إيماناً منها بأهمية أعمال العقل والتفكير في الكون لمعرفة القوانين التي تحكمه من أجل تسخيرها والقيام بواجب الاستخلاف.

فالمنهج العلمي التجريبي واعتماده على الحس له مكانته في الفكر الإسلامي، حيث أكد ابن حزم الأندلسي (توفي ٤٥٦هـ = ١٠٦٣م) في كتابه (التقريب في حدود المنطق) أن الحس أصل من أصول العلم، والأمر نفسه درج عليه ابن تيمية (توفي ٧٢٨هـ = ١٣٢٨م) في كتابه «نقض المنطق»: أن الاستقراء هو الطريقة الوحيدة الموصلة إلى اليقين، ولقد سبق لأساطين الفكر الغربي أن اعترفوا بأسبقية المسلمين للمنهج العلمي التجريبي^(٣). تقول المستشرقة الألمانية زيغريد هونكه (توفيت ١٤٢٠هـ = ١٩٩٩م): «لقد طور

علة الحكم، وله أصول وضوابط، ويشترط في السبر أن يكون حاصراً، وفي الإسقاط أن يكون صحيحاً، والسبر والتقسيم طريق من طرق تخريج مناط الحكم المعروفة أنواعه في علم أصول الفقه. وربما كانت طريقة السبر والتقسيم أكثر ضبطاً من طريقة البواقي، وبإمكان طريقة السبر والتقسيم أن تشتمل على طريقة البواقي إذا كانت طريقة البواقي حاصرة ومنضبطة»^(١).

وبعد هذه المحاولة التقريبية، يتضح أن العلوم التجريبية على تماس قريب بمنهج التفكير الإسلامي من حيث المنهج الاستقرائي الاستدلالي عند علماء الأصول في تحليل الأحكام وإثبات مقاصدها، وليس غريباً أن نجد هذا التكامل المنهجي سائداً في الكثير من إسهامات المسلمين في مختلف المجالات العلمية والاجتماعية؛ حيث يمدنا العالم الفيزيائي الحسن بن الهيثم (توفي ٤٣٠هـ = ١٠٣٨م) الذي أبدع المنهج التجريبي بالقول: «ونبتدئ في البحث باستقراء الموجودات، وتصفح أحوال المبصرات، ونميز خواص الجزئيات، ونلتقط بالاستقراء ما يخص البصر في حال البصر، وما هو مطرد لا يتغير وظاهر لا يشتهه من كيفية الاحساس، ثم نترقى في البحث والمقاييس على التدرج والترتيب، مع

(٢) الحسن بن الهيثم، محمد أبو علي، (ت ٤٣٠هـ = ١٠٣٨م)، «المناظر»، تحقيق د. عبد الحميد صير، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، (١٩٨٣م)، (ص/ ٦٢).

(٣) عثمان جمعة ضميرية، «الفكر العلمي الإسلامي: الدليل»، دار الأمان، المملكة المغربية/ الرباط، العدد الأول، (رجب ١٤٣٤هـ = يونيو ٢٠١٣م)، (ص/ ٧٢).

(١) «ضوابط المعرفة»، (ص/ ٢٢٩)، (م. س.).

العفة لضمان عدم اختلاط الأنساب وصونها من الريبة الشك، ولحماية الإنسان من الفواحش، واستئصال عواقبها الصحية والاجتماعية والثقافية.

ومعلوم أن المقاربة الإسلامية تميزت كذلك ببعيدٍ تبغي يسعى هو الآخر للحفاظ على عدم اختلاط الأنساب؛ يتضح بجلاء من خلال الوعيد الذي وجهه الشارع في كثير من بلاغاته للآباء والأمهات الذين يسعون لإنكار نسب أولادهم الثابت ويتبرؤون منهم، أو حين ينسبون لأنفسهم أولاداً ليسوا منهم؛ فحرم التبني بعدما كان شائعاً في الجاهلية لما لذلك كله من مقاصد سامية تروم حفظ الأعراض وصون الأنساب من الاختلاط وتأمين سلامة الأسر والمجتمع ككل. وفي ظل هذا المسعى يندرج دور العلوم الدقيقة في هذا العصر، خاصة علم الطب، في تنزيل بعض الأحكام الشرعية، وتحقيق مراد الشارع منها في الواقع وفي نفوس المكلفين.

العرب، بتجاربههم وأبحاثهم العلمية، ما أخذوه من مادة خام عن طريق الإغريق، وشكلوه تشكيلاً جديداً، فالعرب في الواقع هم الذين ابتدعوا طريق البحث العلمي الحق القائم على التجربة»^(١).

فإذا كانت علوم الوحي والعلوم الدقيقة في نسقها العام قد توافقت وتقاربت من حيث المدارك والمحصلات، وأنها قد تداخلت وتكاملت من حيث الأسلوب والمنهج الاستقرائي-الاستدلالي؛ فإنهما يتكاملان من حيث إن علوم الوحي موجهة للعلوم الدقيقة ومرشدة نحو تحقيق مبدأ الاستخلاف في الأرض بالإصلاح والتعمير، وأن العلوم الدقيقة خادمة لعلوم الوحي في معالجة بعض النوازل والمستجدات الفقهية في ظل تطور الحياة الإنسانية ككل باختلاف تجلياتها وتداعياتها.

رابعاً: التداخل الوظيفي على مستوى التنزيل الفقهي:

(١) البصمة الوراثية:

لقد اعتنى الإسلام بالنسب، وجعله من الكليات الخمس التي جاءت الشريعة لحفظها ورعايتها، فشرع مناهج متكاملة متعاضدة تقوم على أساس

ومعلوم أن المقاربة الإسلامية تميزت كذلك ببعيدٍ تبغي يسعى هو الآخر للحفاظ على عدم اختلاط الأنساب؛ يتضح بجلاء من خلال الوعيد الذي وجهه الشارع في كثير من بلاغاته للآباء والأمهات الذين يسعون لإنكار نسب أولادهم الثابت ويتبرؤون منهم.

(١) سيغريد هونكه، «شمس العرب تسطع على الغرب»، ترجمة فاروق بيضون وكمال دسوقي، منشورات دار الآفاق الجديدة، لبنان/ بيروت، (١٩٨١م)، (ص/ ٣٩٣).

(٢) تحديد براءة الرحم:

بخلاف أقل مدة للحمل، وهي ستة أشهر التي وقع عليها الإجماع الفقهي^(٤)؛ فقد تضاربت اختيارات فقهاءنا الأماجد بشأن أقصى مدة للحمل، تضارباً كبيراً، بل ووقع هذا التضارب حتى داخل المذهب الواحد، تضارب ياباه العلم الدقيق.

فبالرجوع إلى كتب التراث الفقهي نجد أن أقصى مدة للحمل عند الأحناف سنتان^(٥)، والمشهور عند المالكية قول مالك بأربع سنوات^(٦)، ولهم أقوال أخرى تحدد أقصى مدة للحمل في خمس سنوات وأخرى في ست،

(٤) ابن المنذر النيسابوري، أبو بكر محمد بن إبراهيم، (ت ٣١٨هـ = ٩٣٠م)، الإجماع، تحقيق: أبو حماد صغير أحمد بن محمد حنيف، عجمان/ الإمارات العربية المتحدة، (ط. ٢)، (١٤٢٠هـ = ١٩٩٠م)، (ص/ ١٢٣).

(٥) وعمدتهم ما روي عن عائشة -رضي الله عنها- أنها قالت: «لا يبقى الولد في رحم أمه أكثر من سنتين، ولو بفكرة مغزل»، وهذا فيه نظر. زين الدين بن إبراهيم بن محمد الشهير بابن نجيم المصري، (ت ٩٧٠هـ = ١٥٦٣م)، «البحر الرائق شرح كنز الدقائق»، بيروت/ لبنان، دار المعرفة، (ط. ٢)، باب ثبوت النسب، (٤/ ١٧٠).

(٦) الدارقطني علي بن عمر أبي الحسن البغدادي (توفي ٣٨٥هـ = ٩٩٥م)، «سنن الدارقطني»، تحقيق: السيد عبد الله هاشم عاني المدني، بيروت/ لبنان، دار المعرفة، طبعة (١٣٨٦هـ = ١٩٦٦م)، (ج/ ٢٨٢)، (٣/ ٣٢١)؛ والبيهقي عن الوليد بن مسلم، قال: قلت لمالك بن أنس: إني حدثت عن عائشة أنها قالت: لا تزيد المرأة في حملها على سنتين قدر ظل المغزل، فقال: سبحان الله! من يقول هذا؟ هذه جارتنا امرأة محمد بن عجلان امرأة صدق، وزوجها رجل صدق، حملت ثلاثة أبطن في اثني عشرة سنة، كل بطن في أربع سنين: أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، (ت ٥٥٨هـ = ١٠٦٦م)، «السنن الكبرى»، (وفي ذيله الجوهر النقي لعلاء الدين المارديني الشهير بابن التركماني)، حيدر آباد بالهند، مجلس دائرة المعارف النظامية، (ط. ١)، (١٣٤٤هـ)، (ج/ ٢٧٩)، (٣/ ٣٢١).

فقد توصل علماء الطب الحديث بفضل التراكم العلمي في المجال الجيني إلى إمكانية التأكد من صحة النسب أو نفيه بنسب تقارب القطع واليقين عن طريق البصمة الوراثية؛ لأنه لا يتشابه أبداً فيها إنسان مع آخر؛ إذ «تعتبر البصمة الوراثية هي أدق وسيلة عُرفت حتى الآن في تحديد هوية الإنسان؛ وذلك لأن نتائجها قطعية لا تقبل الشك والظن، وذلك بنسبة (١٠٠٪)»^(١)؛ حيث يمكن للقاضي أن يعتمد عليها ويأخذها قرينة حالة الحاجة إلي إثبات البنوة أو الأبوة لشخص، أو نفيها عنه^(٢)، وفي حالة اتهام المرأة بالحمل من وطء شُبْهة، أو زنا، وذلك لا يقتصر فقط على مجال النسب بل يتعداه إلى المجال الجنائي عند الكشف عن هوية المجرمين في حالة ارتكاب جنائية قتل، أو اعتداء، وفي حالات الاختطاف بأنواعها، وفي حالة انتحال شخصيات الآخرين، ونحو هذه المجالات الجنائية^(٣).

(١) خليفة علي الكعبي، «البصمة الوراثية وأثرها على الأحكام الفقهية»، دار الجامعة الجديدة للنشر، مصر/ الإسكندرية، (٢٠٠٤م)، (ص/ ٢٨، وما بعدها).

(٢) نتائج الحمض النووي في الوقت الحالي دليل مؤكد للنفي وللإثبات معاً، والجدير بالذكر أنه في السابق حسب المعطيات العلمية التي كانت متاحة، كانت تبين أن فواصل الدم تفيد في الحصول على نقي قاطع، ولكنها لا تفيد في الحصول على إثبات مؤكد. يراجع في هذا الصدد دراسة محمد محمد أبو زيد، دور التقدم البيولوجي في إثبات النسب، بحث منشور في مجلة الحقوق، السنة العشرون، العدد الأول، (ص/ ٢٢٣، وما بعدها).

(٣) انظر: «البصمة الوراثية وتأثيرها على النسب إثباتاً ونفيًا»، (ص/ ١٣)، إثبات النسب بالبصمة الوراثية، ضمن ثبوت «أعمال الوراثة والهندسة الوراثية»، (١/ ٤٥٤) ملخص أعمال الحلقة النقاشية حول حجية البصمة الوراثية في إثبات النسب، (ص/ ١٩).

علمية ومعدات تكنولوجية أضحت من الطرق اليقينية لمصادر المعرفة الإنسانية باعتمادها على التطبيق والتجريب الذي يرقى إلى مرتبة التعييد والتأصيل العلمي؛ فالدليل القائم على الطريقة العقلية قسم من منظومة الأدلة الشرعية وليس قسماً لها، وهو ملازم للدليل النقلي القائم على الوحي؛ بهذا التقرير يمكن إدراك العلاقة المنسجمة بين علوم الوحي والعلوم الدقيقة، لكن العلاقة بينهما تسوء إذا حاولنا أن نفصم عرى الوثاق بينهما أو حاولنا تغيير السنن الكونية المبنية على نسق الاتساق والاتلاف بالتنافر والتضاد. قد يقول قائل: إذا كان علم الطب الحديث أمكنه بفضل ما توصلت إليه البشرية من تقدم علمي وتكنولوجي من تحديد براءة رحم المرأة من الحمل، فهل يعدل بذلك عن عدتها التي قال فيها الله -تعالى-: {وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ} [البقرة: ٢٢٨]، بحيث إنه بمجرد التأكد بواسطة الخبرة الطبية أن المرأة المطلقة أو المتوفى عنها زوجها ليست حاملاً فلا تنتظر إتمام عدتها الشرعية؟

أقول: إن الأمر له قدره من الصحة من الناحية العلمية ذات التعلق ببراءة الرحم، ولكن عدة المطلقة غير محصورة في براءة الرحم فقط، وإنما تتعدى ذلك إلى أشياء أخرى تتعلق بإرث المعتدة رجعيًا، ومدة

وثالثة في سبع^(١)، أما الشافعية والحنابلة؛ فظاهر مذهبهم أربع سنوات مرجحين اختيار قول مالك في نساء بني عجلان^(٢).

فالخبرة الطبية في هذا الصدد يمكن أن تزيل الشك عندما ترتاب المتوفى عنها زوجها لظهور أمارات الحمل من الحركة وانقطاع الحيض وانتفاخ البطن، لما لذلك من تبعات شرعية وقانونية؛ تتعلق بالإرث، وتجديد عقد النكاح، والعدة وغير ذلك، فتزيل اضطراب أقوال الفقهاء حول هذه المسألة بأنها (تبقى في حكم الاعتداد إلى أن تزول الريبة)^(٣)، وقد تدوم تجليات هذه الريبة لسنوات. فعلم الطب الحديث بما وصل إليه من ثورة معرفية، وبما يتوفر عليه من وسائل

(١) يقول ابن عاصم المالكي الغرناطي، (٨٢٩هـ = ١٤٢٦م): وخمسة أعوام أقصى الحمل وستة الأشهر في الأقل. القرافي شهاب الدين أحمد بن إدريس، (توفي ٦٤٨هـ = ١٢٥٠م)، الذخيرة، تحقيق: محمد حجي، بيروت/ لبنان، دار الغرب، (١٩٩٤م)، (٤/ ٢٨٤).

(٢) قال الشافعي: «بقي محمد بن عجلان في بطن أمه أربع سنين»: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، (ت ٦٧٦هـ = ١٢٧٨م)، «المجموع شرح المهذب»، وهو شرح النووي لكتاب «المهذب» للشيرازي، (ت ٤٧٦هـ = ١٠٨٣م)، (١٨/ ١٢٥)، وما بعدها، وقال أحمد بن حنبل: «إن نساء بني عجلان تحمل أربع سنين»: ابن ضويان، إبراهيم بن محمد بن سالم، (ت ١٣٥٣هـ = ١٩٣٥م)، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، (ط. ٧)، (١٤٠٩هـ = ١٩٨٩م)، (٢/ ٣٧٤). ويستدل الفقهاء كذلك في هذا الصدد بوقائع أخرى منها أن كلاً من الضحك وابن الماجشون شهدا بأن أمهما ولدتهما أربع سنوات.

(٣) إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن مفلح، أبو إسحاق، برهان الدين (توفي: ٨٨٤هـ = ١٤٠١م)، «المبدع شرح المقنع»، الرياض/ المملكة العربية السعودية، دار عالم الكتب، (١٤٢٣هـ = ٢٠٠٣م)، (٨/ ١٠٠).

شهر شوال؛ وجب الفطر، سواء رآه بنفسه أو رآه غيره، وَصَدَّقَ خبره، ودليل ذلك: ما رواه الشيخان عن عبد الله بن عمر -رضي الله عنهما- أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ذكر رمضان، فقال: «لَا تَصُومُوا حَتَّى تَرَوْا الْهَلَالَ، وَلَا تُفْطِرُوا حَتَّى تَرَوْهُ، فَإِنْ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَأَقْدُرُوا لَهُ»^(٢).

ووجه دلالة هذا الحديث أن الشارع علّق حكم دخول شهر رمضان بأمر محسوس للناس ليس فيه مشقة ولا كلفة بل يرون القمر بأعينهم؛ وهذا من تمام نعمة الله على عباده. ولقد جاءت فترة الصوم محددة في القرآن الكريم بعلامات واضحة كقوله -تعالى-: {وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ} [البقرة: ١٨٧]، وفي السنة النبوية كقوله: «إِذَا أَقْبَلَ اللَّيْلُ مِنْ هَا هُنَا، وَأَدْبَرَ النَّهَارُ مِنْ هَا هُنَا،

الطلاق الرجعي وانقضائه وبداية الطلاق البائن (بينونة صغرى)، والزواج من رجل آخر، وغير ذلك من الأحكام الشرعية الأخرى.

ورحم الله ابن القيم (توفي ٧٥١هـ = ١٣٥٠م) حيث جعل فقه الواقع يقابل الفقه الشرعي وشطره، بل ذهب القرافي (توفي ٦٨٤هـ = ١٢٨٥م) إلى أبعد من ذلك حين بيّن الفرق بين أدلة الأحكام وأدلة وقوع الأحكام، وخرج بأن وقوع الأحكام أوسع، ويحتاجها القاضي والمفتي وغيرهم، فلا يمكن إيقاع الحكم على حادثة معينة إلا بعد معرفة أدلة وقوعها وما يتعلق بها. «فهذه أدلة مشروعية الأحكام وتفاصيل أحوالها، وأما أدلة وقوع الأحكام بعد مشروعيّتها فلا تعد ولا تقف عند حد؛ فهي أدلة وقوع أسبابها، وحصول شروطها، وانتفاء موانعها، وهي غير محصورة»^(١).

(٣) علم الفلك:

لقد شاعت حكمة الشارع في زمن نزول تشريعاته السماوية أن تنيط بكل حكم ميقاناً تدركه العقول وتراه الأبصار بوضوح لا لبس فيه، كروية هلال شهر رمضان أو شوال، فمتى ثبتت رؤية هلال شهر رمضان؛ وجب الصيام، ومتى ثبتت رؤية هلال

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه عن ابن عمر بهذا اللفظ، كتاب الصوم، باب قول النبي -صلى الله عليه وسلم-: «إِذَا رَأَيْتُمُ الْهَلَالَ فَصُومُوا وَإِذَا رَأَيْتُمُوهُ فَأَفْطِرُوا». (ج/ ١٨٠٧، ٢/ ٦٧٤)، محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، أبو عبد الله، (ت ٢٥٦هـ = ٨٦٩م)، «صحيح البخاري» = «الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وسننه وأيامه»، تحقيق: مصطفى ديب البغا، بيروت/ لبنان، (ط. ٣)، (١٤٠٧هـ = ١٩٨٧م)؛ ومسلم باللفظ نفسه، كتاب الصوم، باب: وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال والفطر لرؤية الهلال، وأنه إذا غُمَّ في أوله أو آخره أكملت عدة الشهر ثلاثين يوماً، (ج/ ١٠٨٠، ٢/ ٧٥٩)، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (٢٦١هـ = ٨٧٥م)، صحيح مسلم، بيروت/ لبنان، دار الكتب العلمية، (ط. ١)، (١٤١٢هـ = ١٩٩١م).

(١) القرافي شهاب الدين أحمد بن إدريس، (توفي ٦٤٨هـ = ١٢٥٠م)، «شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول»، ضبط وتوثيق محمد البقاعي، بيروت/ لبنان، دار الفكر، (١٤٢٣هـ = ٢٠٠٤م)، (ص/ ١٥٩، وما بعدها).

لليوم الذي كسنة صلاة سنة، ولليوم الذي كسهر صلاة شهر؛ مع العلم أن الصلوات النهارية ستصلى بالليل، وكذلك الصلوات الليلية ستصلى بالنهار في إشارة إلى أن العلامات الفلكية ليست في حد ذاتها إلا وسيلة؛ فهي ليست تعبدية بل الحساب والتقدير هو الأصل في تخصيص العبادات المرتبطة بالزمن خاصة عند اختلال العلامات الفلكية.

وما يؤكد هذا الأمر النصان الشرعيان السابقان؛ ووجه دلالتهما في سياق حديث أيام الدجال: فكما أنه لا تكفينا صلاة يوم في سنة أو شهر حسب حديث أيام الدجال، كذلك لا يكفينا صيام تلك السنة أو ذلك الشهر على أنه يوم؛ لأن ذلك سيكون خارجاً عن وسع الطاقة البشرية، وعن المعهود من أحوال المكلفين؛ وما أبعد ذلك عن مقصد صاحب الشرع، الذي جاءت شريعته لرعاية مصالح معلومة؛ وبذلك يكون الحساب كعلم دقيق خادماً لعلوم الوحي في تنزيل الأحكام الشرعية على أفراد الوقائع والنوازل؛ فيمكن الاعتماد عليه حالة تنزيل حكم الصوم على من طال عندهم النهار وقصر ليلهم، فقد نقل ابن عابدين (توفي ١٢٥٢هـ = ١٨٣٦م) عن الأسنوي (توفي ٧٧٢هـ = ١٣٧٠م) أن شرعية الحساب والتقدير المأمور بها في الأحاديث النبوية الصحيحة تشمل جميع العبادات الزمنية بقوله: «وكذلك يقدر

وَعَرَبَتْ الشَّمْسُ؛ فَقَدْ أَفْطَرَ الصَّائِمُ»^(١). لذلك: فالشارع قد أناط زمن الصيام ومدته بعلامات فلكية واضحة جلية في بلاد معتدل ليلها ونهارها؛ فكانت تشريعات الصوم المتعلقة بالزمن موجهة بالأخص إلى البلاد التي لا تختل فيها مثل تلك العلامات الفلكية أو تفقدها أحياناً؛ كما هو الحال في القطبين أو البلدان القريبة منهما أو في الفضاء الخارجي أو بالنسبة إلى من يشتغل ويعيش في غواصة أو المظموور، حيث بينت السنة النبوية أنه عندما تختل تلك العلامات في مكان من الأمكنة أو في زمان من الأزمنة يرجع في ضبط مواقيت العبادات إلى الحساب لا إلى العلامات الفلكية؛ وهذا جلي من خلال ما رواه مسلم من طريق النواس بن سميان (توفي ٥٠هـ)؛ حيث ذكر رسول الله -صلى الله عليه وسلم- الدجال ذات غداة، فسأله الصحابة يا رَسُولَ اللَّهِ وما لَبِئْتُه في الأرض؟ قال: «أَرَبَعُونَ يَوْماً؛ يَوْمٌ كَسَنَةٍ وَيَوْمٌ كَشَهْرٍ، وَيَوْمٌ كَجُمُعَةٍ، وَسَائِرُ أَيَّامِهِ كَأَيَّامِكُمْ»، قُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ فَذَلِكَ الْيَوْمُ الَّذِي كَسَنَةٍ أَتَكْفِينَا فِيهِ صَلَاةَ يَوْمٍ قال: «لَا أَقْدِرُوا لَهُ قَدْرَهُ»^(٢). فأخبرهم -صلى الله عليه وسلم- بأن يقدرُوا

(١) أخرجه البخاري، كتاب الصوم، باب متى يحل فطر الصائم وأفطر أبو سعيد الخُدري حين غاب قرص الشمس (ج/ ١٨٥٣)، (٢/ ٦٩١)، (م. س)؛ ومسلم في صحيحه، كتاب الصوم، باب بيان وقت انقضاء الصوم وخروج النهار، (ج/ ١١٠٠)، (٢/ ٧٧٢)، (م. س).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه عن النواس بن سميان، «كتاب الفتن وأشراط الساعة»، باب ذكر الدجال وصفته وما معه، (ج/ ٢٩٣٧)، (٤/ ٢٢٥٢)، (م. س).

غربت عند غيرهم كما يأكل المسلمون ويصومون في أيام الدجال»^(١).

والحاصل أن الوحي بنوعيه قد وضع الأسس المنهجية للتفكير الإنساني السديد بانتهاجه أقوى الطرق اليقينية لمصادر المعرفة الإنسانية؛ عمودها وذروة سنامها الوحي الإلهي؛ فمنه تبتدئ العلوم والمعارف وإليه تنتهي، ومن هذا المنطلق فالتكامل بين علوم الوحي والعلوم الدقيقة في خدمة النص الشرعي بحر لا ساحل له ولا غور، وتقدم العلوم والمعارف إنما يكشف لنا عن جانب يسير من هذا التكامل، الذي يتجسد فيه الوحي المقروء بالوحي المنظور باعتبارهما صادريين في الأصل من مكشاة واحدة؛ لذلك فتصالح أهل علوم الوحي مع تاريخهم أضحى ضرورة ملحة، ليدركوا أن مجال اشتغالهم لم يكن يوماً مستغنياً عن العلوم الدقيقة، وأن مفهوم الشرع أوسع من الحدود التي باتت ترسم له، كما أن الحاجة نفسها تمس إلى أن يجدد أهل العلوم الدقيقة، خاصة المسلمين، الصلة مع أصلهم، ويدركوا أن بحثهم العلمي لم ينبت خارج العقلانية الشرعية، وأن مفهوم العلم أرحب ممّا بات يفرض عليه من نطاقات.

لجميع الآجال؛ كالصوم، والزكاة، والحج، والعدة، وآجال البيع، والسلم، والإجارة، وينظر ابتداء اليوم، فيقدر كل فصل من الفصول الأربعة بحسب ما يكون كل يوم من الزيادة والنقص؛ كذا في كتب الأئمة الشافعية، ونحن نقول بمثله؛ إذ أصل التقدير مقول به إجماعاً في الصلوات»^(١).

وما يؤكد هذا الأمر النصان الشرعيان السابقان؛ ووجه دلالتهما في سياق حديث أيام الدجال: فكما أنه لا تكفيها صلاة يوم في سنة أو شهر حسب حديث أيام الدجال، كذلك لا يكفيها صيام تلك السنة أو ذلك الشهر على أنه يوم.

ولعل الزركشي (توفي ٧٩٤هـ = ١٣٩٢م) يعد من العلماء القلائل الذين وفقوا في تنزيل نظرية التقدير من علياء التنظير إلى واقع من يطول نهارهم في البلدان التي تختل فيها العلامات الفلكية بقوله في الخادم: «وعلى هذا يحكم لهم في رمضان بأنهم يأكلون بالليل إلى وقت طلوع الفجر في أقرب البلاد إليهم ثم يمسون ويفطرون بالنهار كذلك قبل غروب الشمس إذا

(١) ابن عابدين الدمشقي (ت ١٢٥٢هـ = ١٨٣٦م)، «حاشية ابن عابدين»، أو «رد المحتار على الدر المختار»، [للحافظي (ت ١٠٨٨هـ = ١٦٧٧م) في شرحه لتنوير الأبصار للتمراتشي الوالد (١٠٠٤هـ = ١٥٩٥م)]، بيروت/ لبنان، دار الفكر للطباعة والنشر، طبعة (١٤٢١هـ = ٢٠٠٠م)، مطلب في فاقد وقت العشاء كأهل بلغار. (٣٦٥ / ١).

(٢) نقلاً عن جلال الدين السيوطي عبد الرحمن بن أبي بكر، الحاوي للفتاوى في الفقه وعلوم التفسير والحديث والأصول والنحو والإعراب وسائر الفنون، بيروت/ لبنان، دار الكتب، (١٤٢١هـ = ٢٠٠٠م)، السؤال التاسع والخمسون، (٣٠٤ / ٢).

الكلام بين قديمه وجديده مقارنة منهجية

علي محمود العمري^(*)

ويكون هذا التجدد وفقاً لمقتضيات العصر⁽²⁾. ولكن لم يكتب لهذا الكتاب سعة الانتشار في العالم الإسلامي على الرغم من قوة طرحه، وربما يعود ذلك إلى عدم ترجمته إلى أي من اللغات الأخرى غير العثمانية التي كتب المؤلف كلامه الجديد بها⁽³⁾.

ثم ظهر في عام (١٩٠٢م) كتاب آخر بالعنوان نفسه لعالم هندي هو شبلي النعماني، وقد لقي هذا الكتاب مزيد اهتمام عن سابقه؛ فقد تمت ترجمته إلى الفارسية عن طريق محمد تقي فخر داعي الكيلاني، وطبعه في طهران عام (١٩٥٠م) بالعنوان نفسه، وكانت هذه الترجمة

توطئة: تاريخ علم الكلام الجديد:

إنَّه لمن الصعب منهجياً تحديد تاريخ لبداية (علم الكلام الجديد)؛ وذلك لعدم الاتفاق بين الباحثين أصلاً على حده، وبالتالي لم يتفقوا على (تصور) واحد للكلام الجديد، فضلاً عن أن يتفقوا على (التصديق) بوجوده، ولكن إذا تكلمنا عن بداية ظهور مصطلح (الكلام الجديد) سنجد أنه ظهر للمرّة الأولى على يد العالم التركي (إسماعيل حقي الإزميرلي) في عام (١٨٦٨م)، والذي عنون كتابه بـ (الكلام الجديد)، فقد ذكر في كتابه، الذي لم يترجم إلى العربية إلى الآن، أن الحاجة تقتضي تجدد علم الكلام بحسب تجدد شبه الخصوم والمعادنين المسترشدين؛

(2) Izmirli Ismail Hakki, Yeni Ilm-i Kelâm, (1981), Ankara, Umran Yayınları, p. 4.

(3) تتم الآن ترجمة الكتاب إلى اللغة الإنجليزية عن طريق باحثين من مؤسسة (KALAM)، وقد يظهر قريباً.

(*) كلية العلوم الإسلامية، جامعة السلطان محمد الفاتح، إسطنبول. البريد الإلكتروني: ali.m.omari@gmail.com

المحسوسات، كالملائكة والوحي وغيرها، والعلاقة بين الدين والدنيا.

وقد يعتبر أن كتاب محمد إقبال (تجديد الفكر الديني) هو في علم الكلام الجديد؛ وذلك لانتقاده الشديد للاهوت الكلاسيكي، وسعيه في التأصيل لمنهج معرفي جديد. وفي عام (١٩٦٤م) ذكر العالم الهندي وحيد الدين خان في مقدمة كتابه (الإسلام يتحدّى) المبررات التي دعت له لتأليف كتابه هذا، فشدد على ضرورة التحرّر من منهج علم الكلام القديم؛ لأنّ (طريقة الكلام وأسلوبه قد تغيرا بتغير الزمن؛ ولذلك علينا أن نأتي بعلم كلام جديد لمواجهة تحدّي العصر الحديث)^(٢).

أمّا في الفكر الشيعي فظهر مصطلح (علم الكلام الجديد) مع ترجمة كتاب شبلي النعماني، وتجلّى ذلك بوضوح في آثار محمد حسين الطباطبائي وتلميذه مرتضى المطهري، فقد سعى الأخير إلى بيان غياب علم الكلام الكلاسيكي عن الشبهات المستجدة في عصرنا، فضلاً عن أن الشبهات الماضية أمست بلا موضوع في هذا العصر. كذلك وقّر التقدّم العلمي الكثير من الأدلّة والبراهين الجديدة التي لم يعهدها العقل سابقاً. مضافاً إلى أن الكثير من الأدلة المتداولة بالأمس

سبباً لاهتمام كبير من الباحثين الإيرانيين بهذا الكتاب، كما طبع مترجماً إلى العربية مؤخراً بواسطة المركز القومي للترجمة.

وقد كان شبلي النعماني من أوائل الداعين إلى تجديد علم الكلام كما ينقل عنه بعض الكتاب، فقد ذكر شبلي النعماني في مطلع كتابه هذا: «إنّ علم الكلام القديم يُعنى ببحث العقائد الإسلامية؛ لأنّ شبهات الخصوم كانت ترتكز على العقائد فقط، بينما يجري التأكيد هذا اليوم على الأبعاد الأخلاقية والتاريخية والاجتماعية في الدين، وتتمحور الشبهات حول المسائل الأخلاقية والقانونية من الدين، وليس حول العقائد، فإنّ الباحثين الأوروبيين يعتبرون الدليل الأقوى على بطلان الدين هي مسائل تعدّد الزوجات، والطلاق، والأسرى، والجهاد. وبناءً على ذلك سيدور البحث في علم الكلام الجديد حول مسائل من هذا القبيل، حيث تعتبر هذه المسائل من اختصاص علم الكلام الجديد»^(١). ولذا أدرج النعماني في هذا الكتاب مسائل جديدة مثل: حقوق الإنسان، وحقوق المرأة، والإرث، والحقوق العامة للشعب، بجوار مباحث وجود الباري، والنبوة، والمعاد، والتأويل، وغير

(١) شبلي النعماني، علم كلام جديد، نقلاً عن: «علم الكلام وضرورات النهضة ودواعي التجديد»، بيروت، مجلة الحياة الطبية، (العدد/ ٥)، (٢٠٠٤م)، (ص/ ٤١).

(٢) وحيد الدين خان، «الإسلام يتحدّى، مدخل علمي إلى الإيمان»، سوريا، مكتبة الرسالة، (د. ن)، (ص/ ٢٤).

طريق توفير الدافع الداخلي الذي يجعل قلب المؤمن (ينتفض) ويسترد (الحياة) فينتصر على الخمول والعطالة»^(٣). ومؤخراً انتشر مصطلح الكلام الجديد بشكل ملفت في الأوساط الثقافية العربية، وظهرت العديد من الكتب التي تحمل العنوان نفسه تقريباً^(٤).

(١) ما هو علم الكلام؟

اعتبر التفتازاني أن علم الكلام هو رئيس العلوم الدينية وأشرفها فقال: (وبالجملة هو أشرف العلوم لكونه أساس الأحكام الشرعية، ورئيس العلوم الدينية، وكون معلوماته العقائد الإسلامية، وغايته الفوز بالسعادات الدينية والدينية، وبراهينه الحجج القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية)^(٥). ولا شك أن نظرة التفتازاني لعلم الكلام هي

فقدت قيمتها، من هنا يشدد المطهري على لزوم (تأسيس كلام جديد)^(١). أمّا في العالم العربي فقد تأخر ظهور مصطلح (علم الكلام الجديد) قياساً على الهندود والأتراك والإيرانيين، فعلى الرغم من أن بعض الباحثين يرى أن رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده هي في الحقيقة علم كلام جديد^(٢)؛ فإن الدكتور فهمي جدعان كان من أوائل من صرح به كمصطلح، وذلك في كتابه: (أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث)، والذي صدرت الطبعة الأولى منه عام (١٩٧٩م)، حيث انتقد فيه مطولاً ما أسماه (علم الكلام التقليدي) أو (علم الكلام الكلاسيكي) ثم قال:

«لقد أدرك بعض المفكرين المسلمين المحدثين (إشكالية) علم الكلام، فراحوا يبحثون عن (علم كلام جديد) -إن أمكن القول-، علم للكلام يكون للتوحيد فيه وظائف جديدة، ويكون علماً (محرراً) للإنسان، وعلماً صافياً من الشوائب والأكدار... وذلك بالتأكيد على أن المطلوب ليس هو (العلم بالله) أي بوجوده، وإنما (الاتصال) به و(تجديد الصلة) به عن

(٣) فهمي جدعان، «أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث»، القاهرة، دار الشروق، (١٩٨٨م)، (ص/ ٢٠١).

(٤) من هذه الكتب مثلاً: طه عبد الرحمن، «في أصول الحوار وتجديد علم الكلام»، المغرب، المركز الثقافي العربي (٢٠٠٠م)؛ عبد الجبار الرفاعي، «علم الكلام الجديد وفلسفة الدين»، بيروت، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، (٢٠٠٢م)؛ إبراهيم بدوي، «علم الكلام الجديد: نشأته وتطوره»، دار العلم للطباعة والنشر والتوزيع، (٢٠٠٢م)؛ محمد مجتهد شبستري، «مدخل إلى علم الكلام الجديد»، بيروت، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، (٢٠٠٠م)؛ حبيب فياض، «التجديد الكلامي عند الشهيد الصدر»، بيروت، معهد المعارف الحكمية، (٢٠٠٦م)؛ محمد بن عيش، «التجديد في دراسة علم التوحيد»، بيروت، دار الكتب العلمية (٢٠٠٧م).

(٥) سعد الدين التفتازاني، «شرح العقائد النسفية»، مع حاشية عقد الفرائد على شرح العقائد، باكستان، مكتبة البشري، د. ن)، (ص/ ٢٣، ٢٤).

(١) انظر هذا الموضوع بالتفصيل في: عبد الجبار الرفاعي، «تطور الدرس الفلسفي في الحوزة العلمية»، سلسلة كتاب قضايا إسلامية معاصرة، الكتاب التاسع عشر، (١٩٩٩م)، الفصلين الرابع والخامس.

(٢) انظر: حسن حنفي، «من العقيدة إلى الثورة»، القاهرة، مكتبة مدبولي (د. ن)، (ج/ ١)، (المقدمة).

به نفس الاعتقاد دون العمل، وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد صلى الله عليه وسلم^(٥). وقال ابن الهمام: «والكلام معرفة النفس ما عليها من العقائد المنسوبة إلى دين الإسلام عن الأدلة علمًا وظنًا في البعض منها»^(٦). وقال ابن خلدون: «هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذهب السلف أو أهل السنة»^(٧). ومن المعاصرين من عرفه بأنه: «مسائل يبحث فيها عن وجود الواجب وما يجب أن يثبت له من الصفات وما يجب أن ينقضى عنه فيها وما يجوز أن يوصف به منها وما يتوقف على ذلك، وعن الرسل من حيث رسالاتهم وما يجب اتصافهم به من الصفات وما يجب نفيه عنهم وما يجوز اتصافهم به منها»^(٨).

وقد تباينت هذه التعريفات فأخرج بعضها ما أدخله الآخر، وأدخل بعضها ما أخرجه الآخر؛ إلا أنها جميعًا متفقة على كون علم الكلام موضوعه ذات الله -تعالى- من حيث إثبات الأحكام والصفات

النظرة المستقرة في الوسط العلمي الإسلامي قديمًا؛ فجميع العلماء يقررون بأن شرف العلم بشرف موضوعه، وموضوع علم الكلام -كما ينصون- هو ذات الله تعالى. قال السمرقندي: «علم يُبحث فيه عن ذات الله -تعالى- وصفاته وأسمائه وأحوال الممكنات في المبدأ والمعاد على قانون الإسلام»^(١).

ووافق الجرجاني في ذلك حيث قال: «وهو علم يبحث فيه عن ذات الله -تعالى- وصفاته، وأحوال الممكنات من المبدأ والمعاد على قانون الإسلام»^(٢). فالجرجاني والسمرقندي ومن قبلهما كثر قيدا التعريف بأنه علم على قانون الإسلام، وقد ذكر سبب قيده فقال: (والقيّد الأخير لإخراج العلم الإلهي للفلاسفة)^(٣). وإذا كان العلماء لم يختلفوا كثيرًا في تحديد موضوع علم الكلام، فهم أيضًا لم يختلفوا كثيرًا في حده، فالتفتازاني يعرفه بأنه: (العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية)^(٤). وعرفه العضد الإيجي قريبًا منه فقال: «والكلام علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه، والمراد بالعقائد ما يقصد

(٥) أعضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، «المواقف»، بشرح الجرجاني، بيروت، دار الجيل، (١٩٩٧م)، المجلد الأول، (ص/ ٣١).

(٦) كمال الدين محمد ابن الهمام، «المسألة في العقائد المنجية في الآخرة»، (ط. ٢)، القاهرة، مطبعة السعادة، (١٣٤٧هـ)، المجلد الأول، (ص/ ٨).

(٧) عبد الرحمن ابن خلدون، «تاريخ ابن خلدون»، (ط. ٤)، بيروت، دار إحياء التراث، (د. ن)، المجلد الأول، (ص/ ٤٥٨).

(٨) محمد الحسيني الظواهري، «التحقيق التام في علم الكلام»، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية (١٩٣٩م)، (ص/ ٢).

(١) شمس الدين محمد السمرقندي، «الصنائف الإلهية»، تحقيق أحمد عبد الرحمن الشريف، الكويت، دار الفلاح، (١٩٨٥م)، (ص/ ٦٦).

(٢) الشريف الجرجاني، «التعريفات»، بيروت، مكتبة لبنان، (١٩٨٥م)، (ص/ ١٩٤).

(٣) الشريف الجرجاني، «التعريفات»، مرجع سابق، (ص/ ١٩٤).

(٤) سعد الدين التفتازاني، «تهذيب المنطق والكلام»، تحقيق: عبد القادر الكردى، مصر، مطبعة السعادة، (١٩١٢م)، (ص/ ١٥).

(علم الكلام الجديد) بمعناها النسبي؛ فقد يتصور البعض أن التجدد حالة نسبية يكون فيها الشيء جديداً بالنسبة إلى الماضي، وقدماً بالنسبة إلى المستقبل، وبذلك يمكن القول بكلام أقدم وقديم وجديد وأجد، ولكن صفة الجدة في (الكلام الجديد) ليست على هذه الشاكلة^(٢).

من الواضح تماماً عدم وجود تصور واضح لحقيقة (الكلام الجديد) حتى من قبل المنتسبين إليه والمنظرين له، وهل نسبة التجديد لهذا العلم هل هي باعتبار الزمان فقط، أم أن التجديد هو بالمسائل فقط، أم أن الأمر أعمق من ذلك بكثير ليصل إلى التجديد في المناهج والأساليب لتنتج بالتالي علماً جديداً ومستقلاً عن الكلام القديم؟

وبينما يذهب سعيد فودة إلى أن التجديد في علم الكلام ينحصر في بعض المسائل التي لا تعد من ضروريات الدين أو قطعياته^(٣)، يرى محمد عمارة أن التجديد الكلامي ينبغي أن يكون شاملاً ليشمل المنهج والمسائل، «والاستفادة بما تحقق من التراكم المعرفي في هذا الميدان،

لهذه الذات الشريفة، وذلك من خلال إيراد الأدلة العقلية والنقلية، بالإضافة إلى دفع الشبه عن العقيدة الإسلامية.

(٢) الكلام القديم والكلام الجديد، تضمن أم تباين؟

من الواضح تماماً عدم وجود تصور واضح لحقيقة (الكلام الجديد) حتى من قبل المنتسبين إليه والمنظرين له، وهل نسبة التجديد لهذا العلم هل هي باعتبار الزمان فقط، أم أن التجديد هو بالمسائل فقط، أم أن الأمر أعمق من ذلك بكثير ليصل إلى التجديد في المناهج والأساليب لتنتج بالتالي علماً جديداً ومستقلاً عن الكلام القديم؟

فمثلاً يقول مصطفى مليكان أن مفهوم التجديد هو أمر نسبي بحث فيقول: «الكلام الجديد اليوم سيكون قديماً بعد (٢٠٠ سنة)، والكلام القديم اليوم لم يكن كذلك قبل (٢٠٠)، أو (٣٠٠، أو ٥٠٠ عام). وعليه؛ فالقدم والجدة حالتان مرتبطتان بالزمان تماماً»^(١). ولكن أحمد قراملكي يرد على هذه الفكرة (المضللة)؛ حيث إنَّ «الجديد مفردة مضللة إلى حد ما، وهي لا تستخدم في

(٢) أحمد قراملكي، «أزمة الكلام الجديد في إيران»، بيروت، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد الخاص بعنوان: «الاجتهاد الكلامي»، مناهج ورؤى متنوعة في الكلام الجديد، (د. ن)، (ص/ ٢٩١).

(٣) سعيد فودة، «علم الكلام والتجديد فيه»، بحث مقدم لمؤتمر علم الكلام في الدولة العثمانية، إسطنبول، مؤسسة إيثار، (يناير ٢٠١٥).

(١) مصطفى مليكان، «الكلام الجديد في إيران»، بيروت، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد الخاص بعنوان: «الاجتهاد الكلامي»، مناهج ورؤى متنوعة في الكلام الجديد، (د. ن)، (ص/ ١٨٨).

لهذا الإنسان حاجات ذات مراتب، وتالياً تقرر أن جملة من الحاجات الإنسانية يليها الدين دون غيره من الظواهر، ومن هنا تدخل إلى بحوث الدين. وهكذا، فالكلام الجديد والقديم مختلفان طبعاً من حيث القبلية^(٢).

(٣) دواعي التجديد:

ربما كان الدافع للتجديد الكلامي هو التأثير بالتجديد الذي حصل في علم الكلام المسيحي أو ما يعرف في الأوساط المسيحية (باللاهوت)؛ فقد شمل التطور والتجديد عندهم أساسيات العقيدة ليطال المناهج والمسائل على حد سواء، وبالتالي كان يتيح لهم هذا التجديد المستمر الانفعال المستمر مع التقلبات الفكرية المعاصرة، بل بلغ إلى حد من المرونة جعله يستوعب كثيراً من مقولات ما بعد الحداثة النسبية.

ومن مظاهر التجديد في اللاهوت المسيحي ما جاء في (المجمع الفاتيكاني الثاني) من قرارات غير مسبوقة في تاريخ الكنيسة تتعلق بالاعتراف بإمكان صحة الديانات الأخرى، وإقراره بإمكان (الخلاص) لغير المسيحي. وهذا الموقف بلا شك ينبثق عن تغيير

وأيضاً في لغة الخطاب وأساليب التأليف، ومنطق الترتيب للأبواب والمسائل والمقالات، فلا بد من تحلي علم الكلام الجديد بالبلاغة التي تراعي مقتضى حال العقل المعاصر، إن في الموضوعات، أو أساليب التعبير والخطاب، أو هندسة البناء المفاهيمي والمعرفي لأدبيات هذا الطور الجديد لعلم الكلام^(١). ويشخص مصطفى مليكان هذا الإشكال القائم بين الجديد والقديم بصورة عميقة واسعة حيث يقول: «لقد كان الكلام القديم (إلهي المحور) بينما نرى الكلام الجديد (إنساني المدار). ولأن الله -تعالى- هو محور الكلام القديم، فحينما كانوا يريدون تحرير الرسائل الكلامية يبدوون أولاً بإثبات وجود الله، ثم صفاته، ثم أفعاله. بعدها يقولون: إن من أفعال الله هداية البشر، ثم يتطرقون إلى السبل التي تتم بها عملية الهداية. وحينما يكون السبيل إلى ذلك هو الوحي، ينتقلون إلى موضوع الوحي والنبوة، ومن النبوة العامة إلى النبوة الخاصة... إلخ. أما الإلهيات الحديثة فلا تبدأ تسلسلها من الله تعالى، وإنما تبدو بالإنسان، فتعتمد إلى تكوين علم إنسان معين أو معرفة خاصة بالإنسان، ثم تقول: إن

(١) محمد عمارة، «الاجتهاد الكلامي»، بيروت، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد الخاص بعنوان: «الاجتهاد الكلامي، مناهج ورؤى متنوعة في الكلام الجديد»، (د. ن)، (ص/ ١٢٦).

(٢) مصطفى مليكان، «الكلام الجديد في إيران»، مرجع سابق، (ص/ ١٨٧).

(٤) نموذج التجديد الكلامي في فلسفة الدكتور طه عبد الرحمن:

إذا كان علم الكلام هدفه إثبات العقائد الدينية، فهو بالتالي يقر بوجود الحقائق في الخارج، ثم يزعم أنه يكشف عنها بما يقدمه من أدلة يقينية. وعليه؛ فإن كل من يناهز بنسبية الحقيقة، وعدم إمكان كونها مطلقة لا بد أن يعترض على المنهج العام لعلم الكلام التقليدي، خصوصاً من حيثية إمكان إقامة أدلة برهانية على العقائد.

إذا كان علم الكلام هدفه إثبات العقائد الدينية، فهو بالتالي يقر بوجود الحقائق في الخارج، ثم يزعم أنه يكشف عنها بما يقدمه من أدلة يقينية. وعليه؛ فإن كل من يناهز بنسبية الحقيقة، وعدم إمكان كونها مطلقة لا بد أن يعترض على المنهج العام لعلم الكلام التقليدي، خصوصاً من حيثية إمكان إقامة أدلة برهانية على العقائد.

ويعتبر طه عبد الرحمن من كبار الداعين إلى تجديد علم الكلام من هذه الحيثية، وربما يكون من القلائل الذين يقدمون تصويراً منهجياً محدداً عن علم الكلام الجديد، منتقداً ما يراه قصوراً في الكلام التقليدي؛ فالحقيقة عنده متجددة وليست مطلقة، والدليل العقلي قاصر عن إثبات

كبير في نظرة اللاهوت المعاصر إلى الدين، فبعد أن كان (الدين الحق) عبارة حقيقة مطلقة ثابتة لا تسع مخالفتها، أصبح (الدين) ممارسة أخلاقية؛ وبالتالي فإن نسبة الأحقية إلى الدين مسألة نسبية، فاحتكار الخلاص لأتباع ديانة بعينها ترجيح بلا مرجح، ولا يخفى طبعاً أثر فلسفة ما بعد الحداثة فيما سبق.

هذا التطوير في اللاهوت بلا شك حاز على إعجاب الكثير من المفكرين المسلمين، «وجعل بعض العلماء والمفكرين المشاركين في الحوار الإسلامي المسيحي يضطربون ويدركون هشاشة مقولات الكلام الإسلامي المعتمدة في الحوار»^(١). ولم يكتفوا بالإعجاب، بل طالبوا بتطبيقه على المنظومة المنهجية العقديّة الإسلامية، أو ما يطلق عليه (علم الكلام القديم)، لما وجدوه من تقدم اللاهوت المسيحي على الإسلامي بدرجات كما يرى محمد الطالب، حيث إن التجديد في اللاهوت المسيحي أتاح له أن «أن يكون باستمرار متحرّكاً، وأن ينسجم مع عصره انسجاماً ينمو يوماً بعد يوم»^(٢).

(١) علي مبارك، «تجديد الكلام في الإمامة» ودعاوى تجديد علم الكلام: رسالة الإسلام ورسالة التقريب»، بحث إلكتروني منشور في موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود، (د. ن)، (٤/ص).

(٢) محمد الطالب، «الإسلام والحوار: أفكار حول موضوع يشغل بال العصر الحديث»، روما، مجلة إسلاميات مسيحية الصادرة عن المعهد البابوي للدراسات العربية، (عدد ٤)، (٤/ص).

وتختص الأذن بالسمع^(٦)، والقلب كما هو معلوم متقلب ولا يبقّى على حال. فإذا كان شأن العقل هكذا، فهل يجوز الاعتماد عليه في التأصيل للدين؟

يرى الدكتور طه أن العقل النظري الذي اعتمد عليه الفلاسفة والمتكلمون في بناء نظريتهم المعرفية، وفي ممارسة النظر في الإلهيات خصوصاً عقل ناقص ومحدود، ولا يمكن أن يقام برهان بالاستناد عليه، وهذا العقل النظري الفلسفي الذي تقوم بالاعتماد عليه قوانين علم المنطق، والذي أيضاً تقوم عليه العلوم التجريبية يُطلق عليه اسم «العقل المجرد»، وهو «الذي يطلع به صاحبه على وجه من وجوه شيء ما، معتقداً صدق هذا الفعل، ومستنداً في هذا التصديق إلى دليل معين»^(٧). وبخلاف ما هو متقرر قديماً وحديثاً من أن العقل النظري أو العقلانية هي الحد الفاصل بين الإنسان وسائر الحيوانات غير الناطقة، يرى الدكتور طه أن (العقل المجرد) مشترك بين الإنسان والبهائم؛ لأنه مجرد عن الأخلاق، أما ما يميزه عن البهائم هو «العقل المسدّد بالأخلاق»^(٨).

العقائد؛ لأن العقائد أصلاً لا تدرك (بالعقل المجرد)، فالحقيقة عند الدكتور طه، لا يمكن أن تنحصر في مصداق واحد؛ (لأن الحق هو نفسه، على خلاف الرأي السائد، ليس ثابتاً لا يتغير، بل أصله أن يتغير ويتجدد)^(٩).

وما هذا التقلب والتغير للحقيقة إلا لأن العقل هو أيضاً ليس ثابتاً؛ «فالعقل لا يقيم على حال، وإنما يتجدد على الدوام، ويتقلب بغير انقطاع، فعلى خلاف ما ساد ويسود به الاعتقاد الموروث عن اليونان، ليس العقل جوهراً مستقلاً قائماً بنفس الإنسان، وإنما هو فاعلية، وحق الفاعلية أن تتغير على الدوام»^(١٠)، فالعقل يجب أن يكون متكوّناً^(١١)، بل «لا يتكوّن إلا العقل»^(١٢). وتتأكد مسلمة التغير والتبدل في العقل عند الدكتور طه؛ لأن «العقل فعل قلبي صريح»^(١٣)، فالعقل يقوم بالقلب ويحل فيه؛ لذلك ورد في الشريعة نسبة الفعل (عَقَلَ) إلى القلب بوصفه الفعل الذي يختص به كما تختص العين بفعل النظر،

(١) طه عبد الرحمن، «في أصول الحوار وتجديد علم الكلام»، (المغرب، المركز الثقافي العربي) ٢٠٠٠م، (ص/ ٢٠).

(٢) طه عبد الرحمن، «اللسان والميزان، أو التكوّن العقلي»، (المغرب، المركز الثقافي العربي) ١٩٩٨م، (ص/ ٢١).

(٣) يشتق طه عبد الرحمن (التكوّن) من مادة كَوَّنَ، والدالة على التكاثر.

(٤) طه عبد الرحمن، «في أصول الحوار وتجديد علم الكلام»، مرجع سابق، (ص/ ٢١).

(٥) طه عبد الرحمن، «سؤال الأخلاق»، (المغرب، المركز الثقافي العربي)، ٢٠٠٠م، (ص/ ١٥٤).

(٦) طه عبد الرحمن، «سؤال الأخلاق»، مرجع سابق، (ص/ ١٥٢).

(٧) طه عبد الرحمن، «العمل الديني وتجديد العقل»، (المغرب، المركز الثقافي العربي) ١٩٩٧م، (ص/ ١٧).

(٨) انظر: «سؤال الأخلاق»، (ص/ ١٣، ١٤). وانظر أيضاً: طه عبد الرحمن، «روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية»، (المغرب، المركز الثقافي العربي)، ٢٠١٢م، (ص/ ١٥، ١٦).

الحسي»، إلا أن هناك أدلة ثلاثة لا تقل أهمية عنهما، بل ربما تتفوق، وهي: (خبر النقل) سواء كان آحاداً أم متواتراً، و(شهادة العدل) وهي الإخبار عن الشيء مع ادعاء العلم به والصدق في قوله، و(شعور القلب) وهو ما يجده الإنسان في قلبه من أحوال ومعارف باطنة^(٣).

أما عند الحديث عن الإلهيات تحديداً فالعقل المجرد أقل من أن يتمكن من إثباتها، فهي تثبت بالوجدان، أو ما يسميه الشعور القلبي:

«يجوز أن يحتاج الاستدلال على الوجود الإلهي إلى دليل أعلى رتبة من حجة العقل التي جمدها عليها اللاأدري، وقد يكون هو شعور القلب أو الخبر المتواتر»^(٤). فالدين إذن سيكون ما يقوم في نفس الإنسان المتدين من عقائد وأخلاق، لا كونه عبارة عن حقائق ثابتة في نفسها؛ لأن الحقيقة عنده متغيرة كما سبق، فيكون الدين بالتالي أقرب إلى الوجود الاعتباري منه إلى الوجود الخارجي؛ لذلك يرى أنه لا أفضلية مطلقة لأي دين في نفسه، وإنما فقط تكون الأفضلية بالنسبة إلى المتدين فقط: «لا ضرر في تعدد الأفضلية؛ لأن الأفضلية

ليرتقي بعد ذلك في الكمالات الحاصلة عند طريق التجربة الحية المستمدة من الشرع ليتحقق (بالعقل المؤيد). فالعقل المجرد القائم على علم المنطق الأرسطي لا يمكن أن يقوم عليه «علم ميتافيزيقي برهاني»، وما كانت محاولات الفلاسفة والمتكلمين إلا بسبب اغترارهم بمنطق أرسطو إلى حد أبعد ممّا ذهب إليه اليونان أنفسهم^(١).

ومن أبرز الانتقادات التي يوردها طه عبد الرحمن على (العقل المجرد) الذي يقوم عليه علم الكلام التقليدي أنه منطق ثنائي القيمة، يأخذ مبدءاً (الثالث المرفوع) أو (عدم التناقض)، وبالتالي فإن علم الكلام القائم على هذا المبدء لا يصح العمل به الآن، و«أنسب نسق منطقي لصوغ المناهج الكلامية، هو ذلك الذي لا يبطل فيه مبدءاً الثالث المرفوع فقط، بل مبدءاً عدم التناقض... ويدخل في بنائه لا الأقوال وحدها، وإنما أيضاً أصحابها»^(٢). إذن، فالالاقتصار على الدليل العقلي ليس كافياً في إثبات المعارف عمومًا كما يرى الدكتور طه: أغلب المشتغلين في المجال المعرفي يحصرون الأدلة (بالدليل العقلي) و«الدليل

(١) طه عبد الرحمن، «في أصول الحوار وتجديد علم الكلام»،

مرجع سابق، (ص/ ٦٢).

(٣) طه عبد الرحمن، «روح الدين»، مرجع سابق، (ص/ ٦٠، ٦١).

(٤) طه عبد الرحمن، «روح الدين»، المرجع السابق، (ص/ ٦١).

(٢) المرجع السابق، (ص/ ١٣٣).

وربما هذا هو الغالب في الدرس الكلامي المعاصر، حيث انتقل علم الكلام من كونه نظرية معرفية إسلامية إلى مجرد درس أكاديمي يلقي على مسامع الطلبة دون بيان أو متابعة للشبهات الجديدة، ونتاج ما توصل إليه الآخر معرفيًا. بل ربما أصبح أقرب إلى الدرس التاريخي منه إلى الدرس الكلامي التحليلي. غير أن التوسع في دعاوى التجديد لتطال كل نواحي علم الكلام هي أيضًا دعوى عبثية بلا شك؛ فكما هو المشهور عند أغلب العلماء فإن العلوم تتمايز بالموضوعات، فإذا كانت موضوعات علم الكلام الجديد مختلفة كليًا عن الكلام التقليدي فإنه في الحقيقة سيكون علمًا جديدًا، وبالتالي لا معنى لتسميته بنفس مسمى الكلام علم، والأولى حينئذ أن يسمى بالفلسفة الدينية مثلاً. كما أن الأفكار المطروحة من قبل المنظرين للكلام الجديد تشترك في دعوتها إلى إهمال الجانب الإلهي في علم الكلام، وبالتالي لن يتمكن هذا العلم الجديد من الإجابة على الأسئلة الوجودية التي حاول الكلام التقليدي الإجابة عليها: هل للكون خالق، وما هي صفاته، وما وجه المباينة بيننا وبينه. فالحاصل أن على المتكلم أن ينزل من برجه العاجي، فينزل إلى الساحة، وينخرط في صفوف الناس، ويبحث هو عن الشبهات.

ليست مطلقة إلا في سياق علاقة المتدين بدينه، مثلها في ذلك مثل الحب، أما بالنسبة إلى من هو خارج هذه العلاقة، فإن هذه الأفضلية تظل نسبية»^(١).

(٥) تعقيب:

إن مفهوم التجدد داخل أصلًا في تصورنا لعلم الكلام؛ فهو غايته كما نص العلماء (إثبات العقائد الدينية)، وجعلوا لتحقيق هذه الغاية طريقين:

(١) إيراد الحجج. (٢) دفع الشبه.

وبما أن الشبه متجددة في كل عصر، وبما أن لكل زمان شبهه؛ فالمتكلم مضطر في كل زمان إلى أخذ زمام المبادرة في تقرير العقائد بما يتناسب مع زمانه، والرد على الشبهات الطارئة على الساحة، والتي أصبحت تتخذ أشكالًا أكثر عمقًا من السابق؛ فبعد أن كانت الشبهات تستند في الأغلب على تشكيكات فلسفية، أصبحت الآن تطرح باسم العلوم التطبيقية كفيزياء الكم مثلاً. وعدم قدرة المتكلمين على هاتين المهمتين ستفرغ علم الكلام من غايته الأساسية ليصبح علمًا بلا غاية، وبالتالي ضربًا من الترف الفكري.

(١) المرجع السابق، (ص / ٦٨).

حركة الترجمة من التراث اليوناني في العصر العباسي

عبد الرحمن أحمد سالم^(*)

مقدمة:

توطيداً لقواعد الدولة الناشئة، وصداً للمتربصين بها، ثم شهد العصر الأموي أعظم اتساع لهذه الحركة، وكان أهم ما ارتبط بحركة الفتوحات في العصرين الراشدي والأموي = محاولة وضع الأسس الراسخة للنظم المختلفة التي تسير عليها الدولة الإسلامية؛ من سياسية، وإدارية، ومالية، وقضائية، وحربية، وغير ذلك، كما واجه الأمويون عبئاً إضافياً ثقيلاً، وهو تعريب دواوين الدولة الإسلامية؛ وهي المهمة التي قاموا بها على خير وجه، فكان هذا من أعظم إنجازاتهم الحضارية. ولكننا -مع ذلك- لا نجد في مصادرها ما يشير إلى أن الأمويين بذلوا جهداً ملموساً منظمًا في مجال الترجمة إلى اللغة العربية؛ صحيح أن خالد بن يزيد بن معاوية كانت له محاولات في هذا المجال تُجمع

يتفق الباحثون على أن العصر العباسي شهد تألق الحضارة الإسلامية وانطلاقها إلى آفاق غير مسبوقة، ولا شك أن ما تميز به ذلك العصر من انتشار حركة الترجمة إلى العربية من التراث العالمي بصفة عامة، والتراث اليوناني بصفة خاصة = كان من بين الركائز الأساسية التي قامت عليها هذه النهضة الحضارية الشاملة، والسؤال المشروع هنا هو: لماذا لم تظهر تلك الحركة في صدر الإسلام أو في العصر الأموي؟ والإجابة يمكن أن تلمس في الظروف التاريخية التي مرت بها الدولة الإسلامية حينذاك، فقد شغل المسلمون أنفسهم في صدر الإسلام بحركة الفتوحات؛

(*) أستاذ التاريخ الإسلامي بكلية دار العلوم جامعة القاهرة،
مصر. البريد الإلكتروني: arsalema@aucegypt.edu

تدخل طَوْرًا جديدًا في تاريخها، يختلف في ملامحه السياسية والاجتماعية والثقافية عن مألوفها قبل ذلك. على أن ما يعيننا في هذا السياق هو ذلك التطور الثقافي الذي واكب ظهور الخلافة العباسية، ويعيننا من هذا التطور بالتحديد ظهور تلك الحركة الشخصية المتفتحة، التي تمثلت في ترجمة عيون التراث؛ الإنساني عامة، واليوناني خاصة، إلى اللغة العربية، وهذا الأخير هو ما سنُدير حوله حديثنا في هذا البحث.

ولا شك أن من بين العوامل التي أعانت العباسيين على تنفيذ هذه المهمة الجليلة = وجود عددٍ من المراكز الأساسية للثقافة اليونانية في دولة الخلافة العباسية، وهذا ما سنتناوله الآن باختصار قبل أن نتحدث عن نشأة حركة الترجمة من التراث اليوناني وتطورها في العصر العباسي.

أهم مراكز الثقافة اليونانية في دولة الخلافة العباسية:

تعددت مراكز الثقافة الهيلينية اليونانية في الأقاليم الخاضعة لسلطان الخلافة العباسية، وسنخص بالحديث هنا أهم المراكز، وهي: جُنْدَيْسَابور، وأنطاكية، والرُّها، ونصيبين، وحران، والإسكندرية. ولعلَّ أهم هذه المراكز على الإطلاق كانت مدينة جُنْدَيْسَابور عاصمة إقليم خوزستان

عليها مصادرها^(١)، ولكن هذه المحاولات لم تكن إلا جهودًا فردية خاصة، لا حركة رسمية منظمة هادفة^(٢)، كما انحصرت هذه المحاولات في بعض الاهتمامات الشخصية لخالد في مجال الكيمياء والطب والفلك، ومما يُروى أيضًا في هذا الصدد أن ماسرجويه (أو ماسرجيس) اليهودي الطبيب «تولَّى لعمر بن عبد العزيز ترجمة كتاب أهرن القس في الطب»^(٣)، وقيل إنَّه ترجمه في أيام مروان بن الحكم^(٤)، ولم يكن لهذه المحاولات -على كل حال- آثار واضحة بعيدة المدى^(٥). وبسقوط الخلافة الأموية في الشام وقيام الخلافة العباسية في العراق سنة (١٣٢هـ = ٧٤٩م) بدأت الدولة الإسلامية

(١) يروي ابن النديم أن المترجم اصطفن القديم «نقل خالد بن يزيد بن معاوية كتب الصنعة وغيرها». «الفهرست»، (ص/ ٣٤٠)، ويروي في موضع آخر أن خالدًا «هو أول من تُرجم له كتب الطب والنجوم وكتب الكيمياء». المصدر نفسه، (ص/ ٤٩٧). وعن اهتمام خالد بالكيمياء والطب بصفة خاصة راجع: «طبقات الأمم» لصاعد بن أحمد الأندلسي، (ص/ ٧٥). وأيضًا: «وفيات الأعيان»، لابن خَلْكان، (٢/ ٢١٣).

(٢) انظر: «ضحى الإسلام»، لأحمد أمين، (١/ ٢٧١).

(٣) «إخبار العلماء بأخبار الحكماء»، لابن القُفْطِي، (ص/ ٢١٣).

(٤) المصدر نفسه والصفحة نفسها، وانظر أيضًا: «عيون الأنباء في طبقات الأطباء» لابن أبي أصيبعة، (٢/ ١٠٤). ولكن ابن أبي أصيبعة يقول إنَّ ماسرجويه تولى ذلك في أيام الدولة المروانية، دون تحديد اسم الخليفة الذي ترجم في عهده الكتاب.

(٥) يذكر «بروكلمان» أن كتاب «مفتاح أسرار النجوم» لهرمس تمَّت ترجمته في العصر الأموي في سنة (١٢٥هـ = ٧٤٣م). كما يذكر أن المصنفات الطبية بدأت ترجمتها في عصر بني أمية. «تاريخ الأدب العربي»، (٤/ ٩٠)، وهامش ٣، ولكن إذا جاز لنا أن نُسلِّم بصفة ذلك فمن غير الممكن أن ننظر إلى أمثال هذه الجهود المبعثرة على أنها تمثل حركة عامة في مجال الترجمة.

الطب يُدرّس فيها نظرياً فحسب، «بل كان يُدرّس عملياً في بیمارستان كبير كان نموذجاً لما كانت عليه الدراسة من بعد في العالم الإسلامي»^(٦)، وكان تلاميذ هذه المدرسة يتكونون في الأساس من النساطرة السريان^(٧) الذين كانوا يعيشون قبل ذلك في كنف الإمبراطورية البيزنطية، ولكنهم تعرضوا للاضطهاد الديني بسبب اختلاف عقيدتهم الدينية عن العقيدة الرسمية الأرثوذكسية^(٨)، ولما كان هؤلاء النساطرة السريان يجيدون اللغة اليونانية فقد قاموا بترجمة أهم الأعمال الطبية والفلسفية من اليونانية إلى السريانية التي كانت لغة التعليم الأساسية^(٩). ولقد استمرت مدرسة جُنْدَيْسَابور قرونًا طويلة بعد إنشائها مثل مركزاً أساسياً لرعاية التراث اليوناني. أما أنطاكية الواقعة في شمال سوريا

الفارسي، وقد أنشأ هذه المدينة الإمبراطور الساساني سابور الأول (المتوفى سنة ٢٧١م)، «فُنُسِبَتْ إليه، وأُسْكِنَهَا سَبْيُ الروم وطائفة من جنده»^(١)، وفتح المسلمون جُنْدَيْسَابور في سنة (١٧هـ) في خلافة عمر بن الخطاب^(٢). وقد برزت أهمية جُنْدَيْسَابور كمركز مهم من مراكز الثقافة اليونانية في بلاد الفرس في عهد الإمبراطور الساساني الأشهر كسرى أنوشروان (٥٣١-٥٧٩م). ذلك أنَّ معاصره الإمبراطور البيزنطي جستنيان الأول (٥٢٧-٥٦٥م) قرَّرَ في سنة (٥٢٩م) أَنْ يُعْلِقَ مدرسة أثينا الفلسفية، التي كانت تُمثِّلُ معقل الوثنية في أراضي الإمبراطورية البيزنطية حينذاك^(٣).

وكان الإمبراطور كسرى أنوشروان شديد الإعجاب بالثقافة الهيلينية رغم عدائه للبيزنطيين، فرحَّبَ بأساتذة مدرسة أثينا الوثنية في الإمبراطورية الفارسية^(٤)، وحتى يترجم إعجابه بالثقافة الهيلينية إلى عمل قرر أن ينشئ في جُنْدَيْسَابور مدرسة تقوم على دراسة الطب اليوناني والفلسفة اليونانية^(٥)، حيث لم يكن

(٦) انظر مقالة «مايرهوف»: من الإسكندرية إلى بغداد. وهي منشورة في كتاب: «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية»، للدكتور عبد الرحمن بدوي، (ص/ ٥٦).

(٧) ينتسب النساطرة إلى القس الأنطاكي نسطوريوس الذي شغل منصب بطريرك القسطنطينية من سنة (٤٢٨م)، إلى (٤٣١م)، وقد عُزل نسطوريوس من منصبه وأبعد أخيراً إلى مصر نتيجة آرائه التي صرح فيها بأنه لا يوجد اتحاد بين الطبيعتين الإلهية والبشرية في السيد المسيح بل هما مستقلتان تمامًا؛ انظر:

A.J. Maclean, «Nestorianism», in Encyclopedia of Religion and Ethics, vol9, P. 323f.

See also: P. Johnson, A History of Christianity, P.90, and G. Downey, A History of Antioch in Syria, PP.463-65.

(٨) وقد طردهم الإمبراطور البيزنطي جستنيان الأول من أرضها لهذا السبب.

(٩) Hitti, History of the Arabs, P.309.

(١) «معجم البلدان»، لياقوت، (٢/ ١٩٨).

(٢) «تاريخ الطبري»، (٤/ ٩٣).

(٣) B. Russell, History of Western philosophy, P.370.

(٤) G.Ostrogorsky, History of the Byzantine State, P.77.

(٥) راجع مادة «جُنْدَيْسَابور» في «دائرة المعارف الإسلامية»، (الطبعة العربية)، بقلم إيوار، (١٢/ ٣٥٩)، وانظر أيضًا: «تاريخ الإسلام...» للدكتور حسن إبراهيم حسن، (٢/ ٢٨٢).

من السهل إحضار المخطوطات من آسيا الصغرى من أجل إنشاء مكتبات جديدة أو استكمال المكتبات القائمة فعلاً^(٥). وقد استمرت أنطاكية تتمتع بهذه المكانة الثقافية المتميزة منذ انتقال مدرسة الإسكندرية إليها حتى احتلت (حاران) هذه المكانة في عهد الخليفة العباسي المتوكل (٢٣٢- ٢٤٧هـ = ٨٤٧-٨٦١م)^(٦). وبرز في بلاد الجزيرة عدد من المراكز المهمة التي أسهمت في رعاية التراث اليوناني، ومن أشهر هذه المراكز: الرها، ونصيبين، وحران.

أما الرها (Edessa)^(٧) فقد كانت المركز الرئيس للنساطرة السريان في البلاد التي كانت تخضع للإمبراطورية البيزنطية^(٨)، ونظراً للخلاف المذهبي بين النساطرة والبيزنطيين فقد أغلق الإمبراطور زينون (Zeno) في سنة (٤٨٩م) المدرسة النسطورية في الرها وطردها، فوجد هؤلاء ملجأً آمناً في بلاد الإمبراطورية الفارسية؛ حيث رحب بهم إمبراطور الفرس باعتبارهم خصوصاً لعدوه الألد

(وهي الآن داخل الحدود التركية) فقد كانت أحد مسارح الصراع المزمّن بين البيزنطيين والفرس حتى فتحها المسلمون في خلافة عمر بن الخطاب^(٩)، وقد مثلت تلك المدينة أهم مركز للثقافة اليونانية في شمال سوريا وكان اهتمامها يدور حول الفلسفة اليونانية بصفة عامة وفلسفة أرسطو ومنطقه بشكل خاص^(١٠)، وكان لليعاقبة وجود قوي في أنطاكية فضلاً عن الوجود النسطوري بها^(١١)، والجدير بالذكر أن أهمية أنطاكية كمركز أساسي للتراث اليوناني- اكتسبت بُعْداً جديداً بعد ظهور الإسلام؛ حيث انتقلت إليها من الإسكندرية مدرسة الفلاسفة والأطباء التي كانت مزدهرة هناك، وذلك زمن الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز (٩٩-١٠١هـ = ٧١٨-٧٢٠)^(١٢)، ومن بين الأسباب المحتملة التي يطرحتها بعض الباحثين تفسيراً لهذا الانتقال فقدان الإسكندرية لأهميتها الثقافية والاقتصادية بعد أن أصبحت دمشق مركزاً لإدارة الدولة الإسلامية؛ هذا فضلاً عن موقع أنطاكية الذي جعل

(٥) مايرهوف: المرجع السابق، (ص/ ٦٨، ٦٩).

(٦) «التنبيه والإشراف» للمسعودي، (ص/ ١٠٥).

(٧) الرها هي الصيغة العربية للكلمة اليونانية (Callirrhoe) وهي تعرف الآن في التركية باسم «أورفة» للمزيد حول الرها راجع: Le Strange, the Lands of the Eastern Caliphate, PP. 103-104.

(٨) A.A. Vasiliev, History of the Byzantine Empire, P. 99.

(٩) ارجع في ذلك إلى مادة «أنطاكية» في «دائرة المعارف الإسلامية»، (الطبعة العربية) بقلم شترك، (٨٧/ ٥)، وانظر أيضاً: Downey, Op. cit., P. 535ff.

(١٠) انظر: «الحدود الإسلامية البيزنطية»، لفتحى عثمان، (٣/ ٣٦٢).

(١١) Cf., Downey, Op. cit., P.534.

(١٢) «التنبيه والإشراف»، للمسعودي، (ص/ ١٠٥)، و«طبقات الأطباء»، لابن أبي أصيبعة، (٢/ ٢٤). [ترجمة: عبد الملك بن أبيجر].

الفرات الصغيرة^(٥)؛ فهي بذلك تقع في وسط منطقة الثقافة السريانية المسيحية^(٦)، وكانت الدراسات اليونانية متقدمة منذ زمن بعيد في المنطقة كلها، وخاصة حران؛ ومن هنا أطلق عليها بعض آباء الكنيسة اسم «هيلينو بوليس»؛ أي: مدينة اليونانيين الوثنية^(٧)، ويرتبط اسم حران في التاريخ بأنها «منازل الصابئة» الوثنيين^(٨).

والجدير بالملاحظة أن المدرسة النسطورية في الرها ثم في نصيبين خصّت أرسطو بمزيد من الاهتمام؛ وذلك من أجل أعماله المنطقية بصفة خاصة، ويلاحظ (برتراندرسل) في هذا السياق أن الفلاسفة العرب أيضًا وجَّهوا اهتمامًا خاصًا في البداية لمنطق أرسطو^(٣)، وقد ترجم علماء النساطرة أعمال الفلاسفة اليونانيين كأرسطو وشُّراحه إلى اللغة السريانية؛ «لأن قدرًا من المعرفة بهؤلاء كان ضروريًا لفهم اللاهوت»^(٤).

وكانت حران عندما فتحها المسلمون قسبة ديار مضر ببلاد الجزيرة، وقد استمرت بعد ذلك عدة قرون مركزًا للصابئة، كما ظلت تمارس نشاطها العلمي في رعاية التراث اليوناني وتشجيعه،

المتمثل في الإمبراطورية البيزنطية^(١)، وقد استقر النساطرة عندئذ في نصيبين (Nisibis) من بلاد الجزيرة، وكانت في ذلك الوقت خاضعة للإمبراطورية الفارسية، وأسَّسوا هناك مدرسة جديدة لهم كانت إحياء لمدرسة الرها^(٢). والجدير بالملاحظة أن المدرسة النسطورية في الرها ثم في نصيبين خصّت أرسطو بمزيد من الاهتمام؛ وذلك من أجل أعماله المنطقية بصفة خاصة، ويلاحظ (برتراندرسل) في هذا السياق أن الفلاسفة العرب أيضًا وجَّهوا اهتمامًا خاصًا في البداية لمنطق أرسطو^(٣)، وقد ترجم علماء النساطرة أعمال الفلاسفة اليونانيين كأرسطو وشُّراحه إلى اللغة السريانية؛ «لأن قدرًا من المعرفة بهؤلاء كان ضروريًا لفهم اللاهوت»^(٤).

نأتي إلى حران وهي المركز الثالث المهم للثقافة الإغريقية في بلاد الجزيرة، وقد فتح المسلمون حران -كغيرها من بلاد الجزيرة- في خلافة عمر بن الخطاب، على يد: عياض بن غنم، وهي مدينة قديمة جدًا بين الرها ورأس عين أحد روافد

(٥) راجع مادة «حران» في «دائرة المعارف الإسلامية»، (الطبعة العربية) بقلم: فاير، (١٤/ ٥٥). وانظر أيضًا: Le Strange, op. cit., P.103

(٦) ديلاسي أوليري: «مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب»، (ص/ ٢٥٨).

(٧) مايرهوف: المرجع السابق، (ص/ ٧٠)، ومادة «حران» في «دائرة المعارف الإسلامية»، (١٤/ ٥٥).

(٨) «معجم البلدان»، لياقوت، (٢/ ٢٧١، ٢٧٢).

(١) راجع: «الفكر العربي ومكانه في التاريخ»، تأليف: ديلاسي أوليري، (ص/ ٥٠)، و«حضارة العرب»، لغوستاف لوبون، (ص/ ٤٣٣)، وانظر أيضًا: Vasiliev, loc. cit.

(٢) للمزيد، ارجع إلى: «الحدود الإسلامية البيزنطية» للدكتور فتحي عثمان، (٣/ ٣٦٢، ٣٦٣).

(3) Bertrand Russel, History of Western Philosophy, P.417.

(٤) «الفكر العربي ومكانه في التاريخ»، لـ«أوليري»، (ص/ ٥١).

الخاصة تقوم بهذه المهمة، وهذا ما أثبتته أوراق البردي البيزنطية؛ إذ تتحدث عن متاحف للدراسة (أو أكاديميات) في العصور التالية لإحراق المكتبة^(٣)، وتجدر الإشارة إلى أن أهم المجالات التي تميّزت فيها الإسكندرية في حقل الدراسات اليونانية كانت الفلسفة والطب والفلك والرياضيات^(٤)، ولكن الطب وما ارتبط به من الكيمياء كان أوثق هذه العلوم ارتباطاً بمدرسة الإسكندرية^(٥)، ومما يقوله ابن القفطي في ذلك: «والإسكندرانيون هم الذين رتبوا بالإسكندرية دار العلم ومجالس الدرس الطبي، وكانوا يقرؤون كتب جالينوس ويرتبونها على هذا الشكل الذي يُقرأ عليه اليوم، وعملوا لها تفسير وجوامع تختصر معانيها، ويسهل على القارئ حفظها وحملها في الأسفار»^(٦).

هذه المراكز الزاهرة للثقافة اليونانية دخلت جميعها تحت راية الدولة الإسلامية منذ عصر الخلفاء الراشدين، وعندما انتهى المسلمون من وضع الأسس اللازمة لتوطيد كيان دولتهم من الناحية السياسية والعسكرية والإدارية أخذوا

وزادت أهميتها في هذه الناحية عندما انتقلت إليها من أنطاكية المدرسة اليونانية في الطب والفلسفة، وذلك في عهد الخليفة المتوكل كما سبق أن أشرنا. يبقى أخيراً أن نتحدث عن الإسكندرية باعتبارها أحد المراكز الأساسية للتراث اليوناني في البلاد التي خضعت لسلطان الدولة الإسلامية، وقد كانت الإسكندرية عاصمة مصر البيزنطية عندما فتحها المسلمون في خلافة عمر بن الخطاب على يد عمرو بن العاص.

والمعروف أنَّ الإسكندرية قامت بدورها في احتضان الثقافة اليونانية منذ إنشائها على يد الإسكندر الأكبر سنة (٣٢٣ قبل الميلاد) حتى الفتح الإسلامي، وفي عهد البطالسة تم بناء متحفها الشهير «الذي أصبح بعد قليل جامعة هيلينية تنافس المدارس الأثينية القديمة»^(١)، وألحقت به مكتبة كانت تُعدّ أغنى مكتبات العالم القديم، وبفضلها أصبحت الإسكندرية قبلة العلماء^(٢)، ورغم أنَّ مكتبة الإسكندرية أحرقت في أواخر القرن الرابع الميلادي، على يد الإمبراطور البيزنطي ثيودوسيوس الأول (٣٧٩ - ٣٩٥م)، فإن الإسكندرية لم تتخلَّ تماماً عن دورها في مجال الدراسات اليونانية؛ حيث استمرت المدارس والمكتبات

(٣) انظر: «من الإسكندرية إلى بغداد»، لمأيرهوف، المرجع السابق، (ص/ ٤١).

(٤) «مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب»، (ص/ ٢٩).

(٥) «الفكر العربي ومكانه في التاريخ»، لـ «ديلاسي أوليري»، (ص/ ٥٧).

(٦) «أخبار الحكماء»، لابن القفطي، (ص/ ٥٢).

(١) «مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب»، لـ «أوليري»، (ص/ ٢٧).

(٢) المرجع نفسه، (ص/ ٢٨).

المحيطة، ومن هنا يمكن القول إن هذه الحركة شهدت أدواراً أربعة رئيسة، تتمثل فيما يلي:

- (١) دور النشأة.
 - (٢) دور النمو والانتساع.
 - (٣) دور الازدهار (أو: العصر الذهبي للترجمة).
 - (٤) الدور الأخير للترجمة.
- ونتناول الآن هذه الأدوار بقدرٍ من الاختصار والتركيز:

أولاً- دور النشأة:

تُجمع مصادرنا على أن الخليفة أبا جعفر المنصور هو أول من بدأ حركة الترجمة (أو النقل) من اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية^(٢)، وإذا فحصنا أسماء الكتب التي تذكر مصادرنا أنها تُرجمت في عهد المنصور= وجدنا معظمها من التراث اليوناني، يروي **المسعودي** أن المنصور «تُرجمت له كتب أرسطاطاليس من المنطقيات وغيرها، وترجم له كتاب **المجسطي** لبطليموس وكتاب **الأرتماطيقي**، وكتاب **إقليدس**... وأخرجت للناس، فنظروا فيها، وتعلقوا إلى عملها»^(٣)، ويقول صاعد بن أحمد الأندلسي: «إنَّ أول علم اعتنى

يتطلعون إلى تنفيذ مشروع ثقافي جبار، يضع في أيديهم مفاتيح كنوز الفكر العالمي؛ لتزداد حضارتهم ثراءً وقوة، وكان ذلك في مطلع العصر العباسي، وقد جاء التراث اليوناني على رأس الأولويات الثقافية أمام العباسيين؛ لما امتاز به هذا التراث من غنى وخصوبة وتنوع، وهكذا أُتيح لتلك المراكز الثقافية اليونانية في دولة الخلافة أن تُقدّم للعباسيين أعظم عونٍ في هذا المجال.

ولم يُضَيَّع العباسيون وقتاً بعد قيام دولتهم في العراق في سنة (١٣٢هـ = ٧٤٩م)، فبدؤوا تلك الحركة الهائلة في عهد الخليفة الثاني أبي جعفر المنصور (١٣٦- ١٥٨هـ = ٧٥٤- ٧٧٥م) الذي يُعدّ المؤسس الحقيقي لدولة بني العباس، وقد يكون من المناسب هنا أن نُحدّد الفترة التي استغرقتها حركة الترجمة، والتي مثلت ما يعرف بعصر الترجمة، ورغم أن بعض الباحثين يُقدّرها بقرن أو قرن ونصف، فإننا نرى أنها امتدت إلى حوالي قرنين ونصف (أي من أوائل النصف الثاني من القرن الثامن الميلادي إلى نهاية القرن العاشر تقريباً)^(١)، ومن الطبيعي ألا تسير حركة الترجمة خلال هذه الفترة الممتدة على نمط واحد، بل تتفاوت في سماتها واتجاهاتها بحكم التطور الزمني والظروف

(٢) انظر مثلاً: «مروج الذهب» للمسعودي، (٤/ ٣١٤)، و«طبقات الأمم» لصاعد بن أحمد الأندلسي، (ص/ ٧٥)، و«تاريخ الخلفاء»، للسيوطي، (ص/ ٣١٤).

(٣) «مروج الذهب»، (٤/ ٣١٤).

(١) «ضحى الإسلام»، لأحمد أمين، (١/ ٢٥٣).

بن بختيشوع^(٤): «كانت له خبرة بصناعة الطب ومعرفة بالمدواة وأنواع العلاج، وخدم بصناعة الطب المنصور وكان حفيًا عنده.. وقد نقل للمنصور كتبًا كثيرة من كتب اليونانيين إلى العرب»^(٥).

يمكننا أن نستخلص من النصوص السابقة أن أهم مجالات الترجمة من اليونانية في عصر المنصور هي الفلك والهندسة والطب والمنطق، ولكن ترجمة كتب المنطق في عصر المنصور تثور حولها مناقشات طويلة سوف نتعرض لها فيما بعد، أما في هذا السياق فينبغي أن نشير إلى أن ما تُرجم في المجالات الثلاثة الأولى (الفلك، والهندسة، والطب) يمثل أصولًا لا غنى عنها، فكتاب «المجسطي» لبطليموس هو عمدة كتب الفلك جميعًا في العصور القديمة والوسطى، وقد أُطلق عليه اسم «المجسطي» لأنه يأتي على رأس كتب الفلك التي ألفها بطليموس، وهذه الكلمة يونانية معناها «الأعظم»، وقد احتفظ بها العرب في تسميتهم لهذا الكتاب^(٦)، وفي كتاب «المجسطي» يقول صاعد بن أحمد الأندلسي: «ولا أعرف كتابًا أُلّف في علم من العلوم قديمها

به من علوم الفلسفة علم المنطق والنجوم، فأما المنطق فأول من اشتهر به في هذه الدولة عبد الله بن المُقَفَّع، الخطيب الفارسي، كاتب أبي جعفر المنصور، فإنه ترجم كتب أرسطاطاليس المنطقية الثلاثة.. وهي كتاب قاطاغورياس، وكتاب باريأرمينياس، وكتاب أنولوطيقا، وذكر أنه لم يترجم منه إلى وقته إلا الكتاب الأول فقط، وترجم ذلك المدخل إلى كتاب المنطق المعروف بالإيساغوجي لفرفوريوس السوري، وعبر عما ترجم من ذلك عبارة سهلة قريبة المأخذ»^(١)، ويقول ابن خلدون: «بعث أبو جعفر المنصور إلى ملك الروم أن يبعث إليه بكتب التعاليم مترجمة، فبعث إليه بكتاب أوقليدس وبعض كتب الطبيعيات، فقرأها المسلمون واطلعوا على ما فيها، وازدادوا حرصًا على الظفر بما بقي منها»^(٢)، ويقول ابن أبي أصيبعة في حديثه عن البطريق المترجم: «كان في أيام المنصور، وأمره بنقل أشياء من الكتب القديمة، وله نقل كثير جيد.. وقد وجدت بنقله كتبًا كثيرة في الطب من كتب أبقرات وجالينوس»^(٣)، ويقول في ترجمته لجورجيس (أوجورجيس) بن جبرائيل، وهو يقصد به بالطبع: جورجيس

(٤) انظر: ما يلي، (ص/ ١٩).

(٥) المصدر نفسه، (ص/ ٣٧).

(٦) «دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي»، للدكتور عبد الرحمن بدوي، (ص/ ١١).

(١) «طبقات الأمم»، (ص/ ٧٧).

(٢) «مقدمة ابن خلدون»، (ص/ ٤٨٠).

(٣) «طبقات الأطباء»، (٢/ ١٧٤).

بأسمائها اليونانية، وقبل أن نناقش المشكلة التي تثار حول ترجمة هذه الكتب في عصر المنصور نودُّ أن نقول هنا إنَّ كتب أرسطو الثلاثة المذكورة في النص هي جزء من كتبه المعروفة في المنطق، وهي: المقولات (قاطيغورياس)، والعبارة أو التفسير (باري إرمينياس)، والتحليلات (أنا لوطيقا)؛ وهي تنقسم إلى التحليلات الأولى والتحليلات الثانية، ثم المواضع أو الجدول (طوبيقا)، والمغالطات (سوفسطيقا)، والخطابة (ريطوريقا)^(٤).

وفيما يتعلق بالكتب الطبية التي تُرجمت في عصر المنصور لم يُحدّد لنا ابن أبي أصيبعة فيما نقلناه عنه سابقاً أسماء هذا الكتب، ولكنه في حديثه عن ترجمات البطريق وجالينوس، ومعلوم أن كل المؤلفات الطبية لهذين الطبيين الكبيرين كانت تُمثل أصولاً لا غنى عنها للمتطبّين.

ولا شك أن مكانة أرسطو في علم المنطق لا تدّانيها مكانة أخرى، ورغم أن تأثير هذا الفيلسوف كان عظيمًا في مجالات مختلفة

وحديثها فاشتمل على جميع ذلك العلم، وأحاط بجميع أجزاء الفن غير ثلاثة كتب؛ أحدها كتاب المجسطي هذا في علم الهيئة والفلك وحركات النجوم...^(١). ويُقارَن عمل بطليموس في الفلك بعمل إقليدس في الهندسة^(٢)، وإقليدس - كما يقول ابن القفطي - كان أعلم أهل زمانه بالهندسة، وكتابه العمدة في ذلك هو ما يعرفه العرب باسم «الأصول» أو «أصول الهندسة»، وهو «كتاب جليل القدر عظيم النفع، أصل في هذا النوع، لم يكن ليونان قبله كتاب جامع في هذا الشأن، ولا جاء بعده إلا من دار حوله وقال قوله»^(٣).

وفيما يتعلق بالكتب الطبية التي تُرجمت في عصر المنصور لم يُحدّد لنا ابن أبي أصيبعة فيما نقلناه عنه سابقاً أسماء هذا الكتب، ولكنه في حديثه عن ترجمات البطريق يذكر أنها كانت من كتب أبقرات وجالينوس، ومعلوم أن كل المؤلفات الطبية لهذين الطبيين الكبيرين كانت تُمثل أصولاً لا غنى عنها للمتطبّين. بقيت كتب المنطق التي أشار إليها صاعد بن أحمد في الاقتباس السابق

(١) «طبقات الأمم»، (ص/ ٤٦). وقام نص صاعد: «والثاني كتاب أرسطاطاليس في علم صناعة المنطق؛ والثالث كتاب سيبيويه البصري في علم النحو العربي». انظر: (ص/ ٤٦، ٤٧).

(٢) «مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب»، لـ «أوليري»، (ص/ ٤٧).

(٣) «أخبار الحكماء»، (ص/ ٤٦).

(٤) انظر كتاب: «أرسطو»، للدكتور عبد الرحمن بدوي؛ وقارن بما ورد في مادة «أرسطوطاليس» في «دائرة المعارف الإسلامية»، (الطبعة العربية) بقلم: ده بور، (٢/ ٥٨٣). ويضاف إلى هذه الكتب كتاب الشعر. انظر: ده بور، المرجع نفسه والصفحة نفسها.

وأوثق من الجميع- لا يُشير في حديثه عن عبد الله بن المقفع إلى أي ترجمات له من اليونانية؛ بل يذكر ما نصه: «لقد كان أحد النقلة من اللسان الفارسي إلى العربي، مضطلعًا باللغتين، فصيحًا بهما، وقد نقل عدة كتب من كتب الفرس»^(٦). غير أنَّ ابن النديم في نهاية حديثه عن مترجمي كتاب قاطيغورياس (أو المقولات) لأرسطو يقول: «ولهذا الكتاب مختصرات وجوامع.. لجماعة؛ منهم ابن المقفع»^(٧)؛ وفي نهاية حديثه عن مترجمي كتاب باري إرميناس (العبرة) يقول: «ومن المختصرات: حنين، إسحاق، ابن المقفع...»^(٨). وهذا النصان -كما هو واضح- لا يُثبتان ترجمة ابن المقفع لهذين الكتابين؛ لأنهما يتحدثان عن مختصرات لا ترجمة؛ ثم إنَّ ابن النديم هنا يكتفي بذكر «ابن المقفع» بدلاً من ذكر اسمه الكامل «عبد الله بن المقفع».

ولقد ناقش الأستاذ بول كروس (P- Kraus) هذه القضية مناقشة مستفيضة وانتهى إلى أنَّ ما ينسب إلى الأديب الشهير عبد الله بن المقفع من تراجم لبعض الكتب المنطقية اليونانية غير صحيح، وأنَّ مترجم هذا الكتب هو ابنه محمد، وأنه قام

كالطبيعيات وما بعد الطبيعة والأخلاق، فقد كان هذا التأثير أعظم ما يكون في المنطق^(١)، وكان هذا أحد الأسباب الرئيسة وراء التقدير الكبير الذي حظي به عند العرب^(٢)، ويرتبط بمنطق أرسطو تلك المقدمة المعروفة بإيساغوجي (Isagoge) التي كتبها فورفوريوس الصوري (من أتباع الأفلاطونية الحديثة)، وتعدُّ هذه المقدمة «أوضح المتون التي تتناول منطق أرسطو، وأضبطها من الناحية العملية»^(٣)، وقد لقي منطق أرسطو شهرة واسعة بسبب عرضه المتميز في كتاب «إيساغوجي»^(٤).

ولكن هناك مشكلة تتعلق بترجمة هذه الكتب المنطقية الثلاثة وإيساغوجي في عهد المنصور، وتنبع هذه المشكلة أصلاً من أنَّ «صاعداً» ينسب ترجمة هذه الكتب إلى عبد الله بن المقفَّع، وقد حاكاه في ذلك ابن القفطِّي، وابن أبي أصيبعة^(٥)، فهل كان ابنُ المقفع يعرف اليونانية وهو المشهور بترجماته من الفارسية؟ إنَّنا نلاحظ من ناحية أخرى أنَّ ابن النديم -وهو أسبق زمنياً (توفي سنة ٣٨٥هـ)

(١) B. Russell, History of western philosophy, P206.

(٢) Ibid., P417.

(٣) «مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب»، لـ«أوليري»، (ص/ ٣٨).

(٤) المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

(٥) «أخبار الحكماء»، (ص/ ١٤٨، ١٤٩)، و«طبقات الأطباء»، (٢/ ٣٤١)، (في ترجمة برزويه).

(٦) «الفهرست»، (ص/ ١٧٢).

(٧) المصدر نفسه، (ص/ ٣٤٨).

(٨) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

أن المترجم هو «رَبَّن»، وهو يهودي من طبرستان^(٤)، ويعرف كذلك باسم «سهل الطبري»^(٥)، و«رَبَّن» - كما يصفه ابن القفطي - كان «حكيماً طبيباً عالماً بالهندسة وأنواع الرياضة، وحلَّ كتِّباً حكيمة من لغة إلى لغة أخرى»^(٦)، ويقال إن هذه أول ترجمة لكتاب «المجسطي» إلى اللغة العربية^(٧)، والحق أن هذه القضية في مصادرنا يحيط بها غموض شديد، بل إن حياة «ربن الطبري» نفسه يحيط بها مثل هذا الغموض، وقد جاء في ابن القفطي وابن أبي أصيبعة «أن المترجمين لنسخ المجسطي المخرجة من لغة يونان ما ذكروا الشعاع ولا مطارحه، ولا يوجد ذلك إلا في النسخة التي ترجمها ربن المتطبَّب الطبري، ولم يوجد في النسخ القديمة مطرح شعاع بطليموس»^(٨)، وفحوى هذا النص أن هناك ترجمات لكتاب المجسطي سبقت ترجمة ربن الطبري، فمتى حدثت هذه الترجمات؟ ومن الذين قاموا بها؟ لا نجد في مصادرنا المتاحة ما يُعيننا على الإجابة عن ذلك؛ ولهذا يرى كاتب مادة

بهذه الترجمات ليحيى بن خالد البرمكي في عصر الخليفة المهدي أو الهادي^(٩)، ويعتمد (كروس) في استنتاجه هذا على ما تحتويه مخطوطة موجودة من مكتبة كلية القديس يوسف ببيروت من ترجمة عربية لإيساغوجي وقاطيغورياس، وباري إرميناس، وأنالوطيقا؛ حيث تنص هذه المخطوطة على أن الذي قام بالترجمة محمد بن عبد الله بن المقفع^(١٠)، فإذا صحَّ هذا الاستنتاج - والغالب أنه صحيح - فإنه يصبح من غير الممكن القطع بأن ترجمات الكتب المنطقية المذكورة قد تمت في عصر المنصور؛ بل الأرجح أنها تمَّت في عصر المهدي أو الهادي^(١١).

نأتي الآن إلى مشكلة أخرى من مشاكل الترجمة في عصر المنصور، وهي تدور حول مترجم كتاب «المجسطي» لبطليموس، فنحن نلاحظ أن المسعودي في النص السابق لم يحدد لنا اسم مترجم هذا الكتاب، ولكن بعض مصادرنا تذكر

(١) انظر بحث الأستاذ بول كروس بعنوان: «التراجم الأرسطالية المنسوبة إلى ابن المقفع»، وهو منشور في كتاب: «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية»، للدكتور عبد الرحمن بدوي، (ص/ ١١٧).

(٢) المرجع السابق، (ص/ ١٠٦)، وقد أخذ بهذا الرأي الأستاذ فالترز، كاتب مادة «أرسطوطاليس» في «دائرة المعارف الإسلامية»، (الطبعة العربية)، (٢/ ٥٨٧، ٥٨٨).

(٣) يطرح الأستاذ أحمد أمين احتمالاً مؤداه أن عبد الله بن المقفع ترجم هذه الكتب عن الفارسية، ولكن ليس هناك دليل تاريخي يؤكد هذا. انظر: «ضحى الإسلام»، (١/ ٢٧١).

(٤) «أخبار الحكماء»، لابن القفطي، (ص/ ١٢٨).

(٥) المصدر نفسه، (ص/ ١٥٥)، وقد ذكر ابن القفطي ذلك في ترجمة: «علي بن ربن الطبري»، وقد زاد عن أبيه شهرة، وكان له شأن عظيم في خلافة المعتصم إلى المتوكل، وأسلم على يد المتوكل.

(٦) المصدر نفسه، (ص/ ١٢٨).

(٧) انظر: «الحضارة الإسلامية والحضارة الأوروبية»، للدكتور توفيق الطويل، (ص/ ١٠٨).

(٨) «أخبار الحكماء»، (ص/ ١٢٨)، و«طبقات الأطباء»، (٢/ ٣٤٢).

المحددة التي قام كل من: جورجيس بنبختيشوع، والبطريق بترجمتها للمنصور؟ ومرةً أخرى نقول إن مصادرها لا تعيننا كثيراً على الإجابة عن مثل هذه الأسئلة. لقد تحدثنا حتى الآن عن القضايا المتعلقة بنشأة الترجمة في عصر المنصور، ونود أن نشير هنا إلى أن عصر خليفته محمد المهدي (١٥٨-١٦٩هـ = ٧٧٥-٧٨٥م) وموسى الهادي (١٦٩-١٧٠هـ = ٧٨٥-٧٨٦م) لم يترك بصمات واضحة في هذا المجال، وقد شغل المهدي بالعديد من الأمور التي يأتي على رأسها حربه ضد الزنادقة، أما الهادي فقد كانت مدة خلافته ضيق من أن تتسع للقيام بمشروعات ذات بال.

ومع أن مصادرها لا تقدم لنا معلومات كافية فيما يتعلق بحركة الترجمة من التراث اليوناني في عصر المهدي والهادي فقد يجوز لنا أن نعتبر هذا العصر امتداداً لعصر المنصور في ذلك الجانب؛ ذلك أنه من الصعب حقاً أن نتصور أن هذا المشروع العظيم الذي بدأه المنصور توقف فجأةً بوفاته، وقد ناقشنا منذ قليل قصة ترجمة كتب أرسطو المنطقية الثلاثة، ومعها مقدمة فورفوريوس المعروفة باسم إيساغوجي، التي يقال إنها تمت على يد عبد الله بن المقفع في خلافة المنصور، ورجحنا الرأي القائل بأنها تمت على يد محمد بن عبد الله

«بطليموس» في دائرة المعارف الإسلامية أن الناقل الأول لكتاب المجسطي ليس سهلاً الطبري (وهو ربن) كما يزعم البعض، بل إن الناقل الأول لهذا الكتاب مجهول^(١)، ومن ثم ينبغي أن نتردد في قبول ما يذكره «فيليب حنّى» من أن أول محاولة لترجمة المجسطي تمت في زمان يحيى بن خالد البرمكي وزير الرشيد^(٢)، وكذلك ما يقرره «ديلاسي أوليري» من أن «ترجمة المجسطي وضعها سهل بن ربان الطبري... ويُقال إن سهلاً هذا قد ذهب إلى بغداد في أيام هارون الرشيد، وأنه قد وضع الترجمة من أجله»^(٣)، فنلاحظ -أولاً- أن سهلاً ليس هو ابن ربان، بل هو ربان نفسه؛ أي: (رَبَن)؛ ونلاحظ -ثانياً- أن قيامه بترجمة المجسطي في عهد الرشيد يعوزه الدليل التاريخي المقتنع.

بقيت بعض نقاط أخرى تثير قدراً من التساؤل فيما يتصل بالترجمة في عصر المنصور، فمن هو مترجم كتاب إقليدس في أصول الهندسة؟ وهل أرسل الإمبراطور البيزنطي بعض الكتب اليونانية إلى المنصور مترجمةً كما يوحي نص ابن خلدون السابق؟ وما الأعمال الطبية

(١) مادة «بطليموس» في دائرة المعارف الإسلامية (الطبعة العربية) بقلم: بلسنر، (٧/ ٣٢٠، ٣٢١).

(٢) Hitti, History of the Arabs, P.315.

(٣) «مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب»، (ص/ ٢٣٨).

الصارمة في نقل النص الأصلي نقلًا أميًّا وافيًّا؛ ولهذا كان من الضروري في مراحل تالية أن يُعاد النظر في كل هذه الترجمات: إما بالتصحيح وإما باستئناف الترجمة.

(٢) رغم ما شاب حركة الترجمة خلال تلك الفترة من أوجه القصور، فإنه لا يمكننا أن ننكر خطورة الدور الذي قامت به في وضع اللبنة الأولى في هذا الصرح الشامخ، والحقُّ أنَّ التطور الهائل الذي أحرزته حركة الترجمة في العصور اللاحقة لا يمكن النظر إليه بمعزل عن تلك الفترة التي نتحدث عنها، وهذا ما يشير إليه ابن خلدون في النص الذي اقتبسناه آنفًا؛ حيث يقول -بعد حديثه عن بعض الكتب التي تُرجمت في ذلك العهد-: «فقرأها المسلمون وأطلعوا على ما فيها، وازدادوا حرصًا على الظفر بما بقي منها»^(٣).

(٣) كان نشاط الترجمة من اليونانية في فترتنا تلك محدودًا عن دائرته؛ حيث اقتصر على مجالاتٍ معينةٍ من المعارف العملية لو صح التعبير، كالفلك والهندسة والطب، ولم تتسع دائرته لتشمل كثيرًا من المعارف النظرية العامة كالفلسفة والأخلاق والسياسة والإلهيات وغيرها.

(٤) مع أنَّ الخلافة العباسية قامت في مهد

بن المقفع في خلافة المهدي أو الهادي، وتحدثنا بعض المصادر عن توفيل بن توما الرهاوي رئيس الفلكيين في بلاط المهدي^(١)، الذي يقال إنه كان له بعض الإسهام في حركة الترجمة^(٢)، ولكنَّ المعلومات القليلة التي تقدمها لنا مصادرنا عن حركة الترجمة في خلافة المهدي والهادي جعلنا نستنتج أنها لم تكن على النشاط نفسه الذي اتسمت به في خلافة المنصور. وقبل أن نمضي لمناقشة حركة الترجمة من التراث اليوناني في دور آخر من أدوارها ينبغي أن نتوقف هنا قليلًا لاستخلاص عدد من الملاحظات.

بعض الملاحظات الأساسية على حركة الترجمة من التراث اليوناني في دور النشأة:

(١) اتسمت حركة الترجمة في تلك الفترة بما تتسم به المحاولات الأولية في العادة من أوجه القصور، فلم يكن فنُّ الترجمة عندئذٍ قد استوى على عوده؛ من هنا جاءت تلك الترجمات المبكرة -بصفة عامة- خالية من الدقة، تعوزها الأساليب

(١) انظر: «أخبار الحكماء»، لابن القفطي، (ص/ ٧٧)، و«مختصر الدول»، لابن العربي، (ص/ ١٢٧).

(٢) يقال إنه ترجم من السريانية كتابًا لجالينوس، انظر حول ذلك: «المأمون خليفة العالم» للدكتور محمد مصطفى هدارة، (ص/ ١١٦). هذا؛ وقد ترجم الكثير من كتب التراث اليوناني إلى العربية عن طريق السريانية، ثم أعيدت ترجمة معظمه إلى العربية عن طريق اليونانية مباشرة.

(٣) «المقدمة»، (ص/ ٤٨٠).

في تاريخ الخلافة العباسية؛ فهو عصر تأكدت فيه هيبة الخلافة على المستوى الخارجي، وترعرعت فيه حياة المجتمع بكل مظاهرها على المستوى الداخلي، وقد كان من الطبيعي أن يكون لحركة الترجمة نصيب من هذه الروح التي سرت في كيان المجتمع كله، فإذا بها تخطو خطوات شاسعة إلى الأمام. ونرصد هنا عددًا من الظواهر الأساسية التي ارتبطت بحركة الترجمة من التراث اليوناني خلال تلك المرحلة، وكانت وراء مُوَّها واتساعها، ويمكننا تلخيص هذه الظواهر فيما يأتي:

(١) ظهور جيل من المترجمين الأكفأ الذين مهّدوا للوثبة الهائلة التي شهدتها حركة الترجمة في المرحلة اللاحقة، ولا مجال للحديث التفصيلي هنا عن كل مترجمي تلك المرحلة، ولكننا سنتناول أبرزهم آخذين في الاعتبار أن الكثيرين منهم ظلوا يمارسون نشاطهم في المرحلة التالية، ولكنهم يدينون في تكوينهم للمرحلة التي نتحدث عنها.

ويقف على رأس هؤلاء جميعًا **يوحنا بن ماسويه** (المتوفى سنة ٢٤٣هـ = ٨٥٧م)^(١)، وهو سرياني من أعلام مدرسة جنديسابور الطّبيّة، وحلّ من الرشيد بمكان مكين، يقول

الحضارة الفارسية فإن خلفاء تلك الفترة -وخاصة المنصور- لم يعرفوا حدودًا فاصلة بين حضارات الشعوب، بل يمكن القول إنَّ العباسيين الأوائل أظهروا تقديرًا للتراث اليوناني لا يُدانيه تقديرهم لأيّ تراث آخر، ولم يتردد الخليفة أبو جعفر المنصور في الاتصال المباشر بالإمبراطور البيزنطي قسطنطين الخامس طالبًا منه أن يمد إليه يد العون الثقافي بإرسال عدد من المصادر اليونانية الأساسية التي يريدها، وهو ما استجاب له الإمبراطور، وقد حدث هذا رغم الاحتكاك الحربي شبه المتواصل بين القوتين خلال تلك الفترة.

بل يمكن القول إنَّ العباسيين الأوائل أظهروا تقديرًا للتراث اليوناني لا يُدانيه تقديرهم لأيّ تراث آخر، ولم يتردد الخليفة أبو جعفر المنصور في الاتصال المباشر بالإمبراطور البيزنطي قسطنطين الخامس طالبًا منه أن يمد إليه يد العون الثقافي بإرسال عدد من المصادر اليونانية الأساسية التي يريدها، وهو ما استجاب له الإمبراطور.

ثانيا- دور النمو والاتساع (في عصر الرشيد):

يحتل عصر هارون الرشيد (١٧٠-١٩٣هـ = ٧٨٦-٨٠٩م) مكانة بارزة شديدة الخصوصية

(١) «طبقات الأطباء»، لابن أبي أصيبعة، (٢/ ١٣٦)، وكانت وفاته في خلافة المتوكل.

أحدهما يعرف بالهاروني، ونقلًا ثانيًا وهو المأموني... وعليه يُعَوَّل^(٤). فالنقل الأول -وهو الهاروني- تم في عصر هارون الرشيد، ثم أعاد الحجاج نقله (أي ترجمته) في عصر المأمون، ويُنسب إلى الحجاج أيضًا أنه أحد الذين ترجموا كتاب «المجسطي» لبطليموس^(٥).

ومن هؤلاء المترجمين كذلك: **عمر بن حفص بن الفرخان الطبري** الذي يقول عنه **ابن القفطي** إنه أحد رؤساء الترجمة والمتحققين بعلم حركات النجوم وأحكامها... وكان منقطعًا إلى يحيى بن خالد بن برمك (أي في زمان الرشيد) ثم انقطع إلى الفضل بن سهل (أي في زمان المأمون)^(٦). ولكن الجدير بالملاحظة أن ابن النديم لا يتحدث عن أي دور قام به عمر بن الفرخان في الترجمة، بل يتحدث عن بعض مؤلفاته ويذكر فوق ذلك أنه فسّر كتاب «الأربعة» في أحكام النجوم لبطليموس^(٧). ويوجد غير هؤلاء ممن هم أقل شهرة؛ مثل **أسطاث**، و«كان من النقلة

عنه **ابن القفطي**: «ولاه الرشيد ترجمة الكتب الطبية القديمة لما وجدها بأنقرة وعمورية وسائر بلاد الروم حين افتتحها المسلمون وسبوا سبيلها، ووضعه أمينًا على الترجمة ورّتب له كُتّابًا حُدّاقًا يكتبون بين يديه، وخدم الرشيد والأمين والمأمون ومَن بعدهم من الخلفاء إلى أيام المتوكل، وكان ملوك بني هاشم لا يتناولون شيئًا من أطعمتهم إلا بحضرته»^(٨)، ونفهم من هذا النص أن يوحنا -بحكم تخصصه في الطب- اهتم بترجمة الكتب الطبية اليونانية، هذا فضلًا عن أنه كان المشرف العام على نشاط الترجمة في عصر الرشيد، والواضح أن يوحنا كان من أبرز أطباء عصره، واستطاع أن يحقق من مهنة الطب ثروة طائلة^(٩)، وكان يوحنا أستاذًا للطبيب المشهور، شيخ المترجمين: **حنين بن إسحاق**^(١٠).

ومن أشهر مترجمي التراث اليوناني في تلك الفترة أيضًا: **الحجاج بن يوسف بن مطر** الذي ارتبط اسمه ببعض الترجمات التي وضعت لكتاب من أهم كتب التراث اليونان، وهو كتاب «أصول الهندسة» لإقليدس، يقول ابن النديم في عرض حديثه عن هذا الكتاب: «نقله الحجاج بن يوسف بن مطر نقلين:

(٤) «الفهرست»، (ص / ٣٧١).

(٥) المصدر نفسه، (ص / ٣٧٤). ولمزيد من التفاصيل ارجع إلى: «تاريخ الأدب العربي» لبروكلمان، (٩٢ / ٤). هذا؛ وقد أشرنا فيما مضى إلى أن كتاب «أصول الهندسة» لإقليدس، وكتاب «المجسطي» لبطليموس تمت ترجمتهما في عصر المنصور، أما كتاب إقليدس فلا يعرف مترجمه حينئذ؛ وأما كتاب بطليموس فيقال إن مترجمه في عصر المنصور هو: زَيْن الطبري اليهودي.

(٦) «أخبار الحكماء»، (ص / ١٦١).

(٧) «الفهرست»، (ص / ٣٨١).

(٨) «أخبار الحكماء»، (ص / ٢٤٨، ٢٤٩). وانظر أيضًا: «طبقات الأطباء»، لابن أبي أصيبعة، (٢ / ١٢٤).

(٩) «طبقات الأطباء»، لابن أبي أصيبعة، (٢ / ١٢٣).

(١٠) «أخبار الحكماء»، لابن القفطي، (ص / ١١٧).

العباسية، وأهمها: جنديسابور، والرُّها، ونَصيبين، وحرَّان، وأنطاكية، والإسكندرية، وهي المراكز التي أبرزنا دورها في صدر هذا البحث، وإذا كان الرشيد حريصاً على تحصيل الكتب اليونانية من بلاد الروم خلال الغزوات الإسلامية فمن المنطقي ألا يتهاون في تحصيل الكتب الموجودة فعلاً في مراكز الثقافة اليونانية المنتشرة في دولة الخلافة، وهكذا تجمّع للرشيد مقدار كبير من الكتب التي كان حريصاً على ألا تمتد إليها يد الضياع أو العبث، فأنشأ لها بيت الحكمة أو «خزانة الحكمة»؛ وهو ما يمكن اعتباره نواة بيت الحكمة في عصر المأمون وخلفائه، وقد كان من الطبيعي ألا تقتصر خزانة حكمة الرشيد على الكتب اليونانية، بل اتسعت لتشمل الكتب الفارسية والهندية وغيرها؛ غير أنه من الواضح أن الكتب اليونانية كانت تمثل مادتها الأساسية، ولم يتوان الرشيد في تعيين خازن أو مسؤول عن بيت الحكمة، فاختار لهذه المهمة الفضل بن نوبخت، وهو فارسي الأصل، يذكر ابن النديم وغيره في ترجمة ابن نوبخت أن الرشيد «ولاه القيام بخزانة كتب الحكمة»^(٥)، وقد

المتوسطين» كما يصفه ابن أبي أصيبعة^(١)، وقد استعان به يحيى بن خالد البرمكي وزير الرشيد في ترجمة بعض الكتب اليونانية^(٢)، ونقرأ أيضاً عن: عبد يشوع بن بهريز الذي «كان صديقاً لجبرائيل بن بختيشوع (طبيب الرشيد)، وناقلاً له»^(٣). ولكن الذي ينبغي أن نلاحظه في هذا السياق أن مصادرنا لا تلقي أضواء كافية على مترجمي تلك الفترة.

(٢) والظاهرة الثانية التي نلاحظها ونحن نتناول حركة الترجمة من التراث اليوناني في عصر الرشيد = تتمثل في الاهتمام الواضح بالحصول على المخطوطات اليونانية من مظانها، وما ارتبط بذلك من ظهور نواة بيت الحكمة: لقد روينا عن ابن القفطي منذ قليل أن الرشيد ولى يوحنا بن ماسويه ترجمة الكتب الطبية القديمة التي وجدها المسلمون بأنقرة وعمورية، وغيرهما من البلاد التي كان المسلمون يفتتحونها في أرض الروم^(٤)، على أن الكتب اليونانية -طبية كانت أم غير ذلك- لم تكن موجودة في أرض الروم فقط، بل كانت موجودة كذلك في مراكز الثقافة اليونانية المنتشرة في دولة الخلافة

(٥) «الفهرست» لابن النديم، (ص/ ٣٨٢)، و«أخبار الحكماء»، لابن القفطي، (ص/ ١٦٨، ١٦٩). والاقتياس من: ابن القفطي. وفي حديث ابن النديم عن كتاب «المجسطي» لبطليموس يذكر أن يحيى بن خالد البرمكي عُني بتفسيره وإخراجه إلى العربية، وكان من بين الذين نذبههم لتفسيره: أبو حسان، وسلم صاحب بيت الحكمة. «الفهرست»، (ص/ ٣٧٤). والمعروف أن يحيى بن خالد البرمكي لم يعاصر خلافة المأمون.

(١) «طبقات الأطباء»، (٢/ ١٧٣).

(٢) «تاريخ الأدب العربي»، لبروكلمان، (٩٣/ ٤).

(٣) «طبقات الأطباء» لابن أبي أصيبعة، (٢/ ١٧٤، ١٧٥).

(٤) انظر: (ص/ ١٤)، فيما سبق.

الأولى البسيطة فقد أنشئ في عهد الرشيد، وإذا أردنا به صورته المتطورة التي ترقى به إلى مرتبة المؤسسة العلمية الكبرى متكاملة الوظائف -كما سوف نوضح- فقد أنشئ في عهد المأمون.

(٣) أما الظاهرة الثالثة فتتمثل في ذلك الدور الملحوظ الذي قامت به بعض الأسر البارزة في رعاية حركة الترجمة من التراث اليوناني، إلى جانب الدور الرسمي. وتتميز في هذا المجال أسرتان:

(أ) أسرة البرامكة.

(ب) أسرة بختيشوع.

(أ) أما أسرة البرامكة: فقد ارتبط ظهورها بظهور الخلافة العباسية؛ فقد تولى خالد بن برمك الوزارة لأبي العباس السفاح بعد مقتل أبي سلمة خلال^(٤)، وعندما تولى المنصور أقر خالدًا على وزارته فبقي سنة وشهورًا، ثم نذبه لإحدى المهام، وتوفي خالد في سنة (١٦٣هـ)، أو سنة (١٦٥هـ)؛ أي في خلافة المهدي^(٥)، وتمتع ابنه يحيى بمكانة عظيمة لدى الخليفة المهدي؛ فعهد إليه المهدي بالإشراف على تربية ابنه هارون، وعندما تولى هارون عرف حق يحيى ففوض إليه تدبير الأمور في مملكته^(٦).

(٤) «وفيات الأعيان»، لابن خَلَّكان، (١/ ٣٣٢)، (٦/ ٢١٩، ٢٢٠).

(٥) المصدر نفسه، (١/ ٣٣٢).

(٦) المصدر نفسه، (٦/ ٢٢١).

روينا فيما سبق أن الرشيد عيّن يوحنا بن ماسويه «أمينًا على الترجمة ورتّب له كُتَّابًا حُدَّاقًا يكتبون بين يديه»^(١). ولا شك أن ذلك يمثل صورةً مصغرة لما ستكون عليه الأمور في عصر المأمون؛ حيث ستتعدد وظائف بيت الحكمة وتتسع أنشطته.

نواة بيت الحكمة -إذن- وُضعت في عهد الرشيد، وقام بيت الحكمة منذ ذلك الحين بدوره البارز في الترجمة، وفي ضوء ذلك لا يصبح هناك موضع لاختلاف آراء الباحثين حول هذه المسألة؛ حيث يرى البعض أن بيت الحكمة أنشئ في عهد الرشيد^(٢)، ويرى البعض الآخر أنه أنشئ في عهد المأمون^(٣)، فكلتا الرأيين صواب من وجه؛ فإذا أردنا بيت الحكمة صورته

(١) انظر: (ص/ ١٤)، فيما سبق.

(٢) انظر على سبيل المثال: «تاريخ الإسلام السياسي» للدكتور حسن إبراهيم حسن، (٢/ ٢٨٤)، و«المأمون: الخليفة العالم»، للدكتور محمد مصطفى هدار، (ص/ ١١٩)، و«التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية»، للدكتور أحمد شلبي، (٣/ ٢٢٧)، (هامش/ ١): «عصر المأمون» لأحمد فريد رفاعي، (١/ ٣٧٥)، مادة «بيت الحكمة» في «دائرة المعارف الإسلامية»، (الطبعة العربية) بقلم: سوردل، (٨/ ٤٩٨)، و«الحضارة الإسلامية والحضارة الأوروبية»، للدكتور توفيق الطويل، (ص/ ١٥٠).

(٣) انظر على سبيل المثال: «الفكر العربي ومكانه في التاريخ»، لديباسي أوليري، (ص/ ١٢٦)؛ و«تاريخ الأدب العربي»، لبروكلمان، (٩١/ ٤)، و«شمس الله على الغرب» لسيجيريد هونكه، (ص/ ٨١)، و«الدولة الإسلامية وإمبراطورية الروم»، للدكتور إبراهيم أحمد العدوي، (ص/ ١٥٩)، «من الإسكندرية إلى بغداد» لـ«مايرهوف» في كتاب «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية»، للدكتور عبد الرحمن بدوي، (ص/ ٥٨). وانظر أيضًا: (Hitti, History of the Arabs, P310).

ولا شك أنَّ من أبرز ما يسجله التاريخ للبرامكة -بجانب فضائلهم العديدة- إسهامهم في رعاية الحركة العلمية التي كانت تزخر بها دولة الخلافة العباسية، وتجلَّت في أروع صورها في عهد الرشيد وخلفائه المباشرين.

علم ومعرفة وبحث ونظر، وله مجلس يجتمع فيه أهل الكلام من أهل الإسلام وغيرهم من أهل الآراء والنحل»^(٤)، ولما كانت حركة الترجمة مُكوِّناً أساسياً في تلك الحركة العلمية الزاهرة فقد أسهم البرامكة فيها بنصيب لا يُنْكَر عن طريق رعاية المترجمين، وإدْراس الأرزاق عليهم، واقتراح ما يترجمونه من كتب أساسية، أو يراجعونه من ترجمات غير دقيقة، ونحن لا نذهب إلى الحدِّ الذي ذهب إليه الأستاذ «جميل نخلة المدوَّر» حين ذكر أنَّ الرشيد صرف همته «إلى ترجمة كتب الفلاسفة من يونان وغيرهم بعد أن رأى جعفرًا وزيره يبتاع من صحفهم ما يأمر الترجمة بتعريبه، ثم يعطيهم زنة الكتاب المعرَّب ذهباً»^(٥)؛ لأنَّ سوق العلم نافقة عند البرامكة.. وهم الذين استنهضوا همم العلماء إلى تعريب صحف الأعاجم»^(٦)،

وكان ليحيى أربعة أبناء هم: الفضل، وجعفر، وموسى، ومحمد، ورغم كفايتهم جميعاً فقد تميز منهم بصفة خاصة: الفضل، وجعفر، وكان جعفر أعلى الجميع منزلةً عند الرشيد^(١).

يصف ابن الطقطقي أسرة البرامكة بقوله إنها «كانت عُرةً في جبهة الدهر، وتاجاً على مفرق العصر.. فكان يحيى وبنوه كالنجوم زاهرةً، والبحور زاخرةً، والسيول دافعةً، والغيوث ماطرةً، أسواق الآداب عندهم نافقة، ومراتب ذوي الحرمات عندهم عالية، والدنيا في أيامهم عامرة، وأبهة الملك ظاهرة»^(٢). ولا شك أنَّ من أبرز ما يسجله التاريخ للبرامكة -بجانب فضائلهم العديدة- إسهامهم في رعاية الحركة العلمية التي كانت تزخر بها دولة الخلافة العباسية، وتجلَّت في أروع صورها في عهد الرشيد وخلفائه المباشرين، لقد ظل البرامكة طوال سبعة عشر عاماً، هي مدة نفوذهم في دولة الرشيد، حتى نكبتهم في سنة (١٨٧هـ = ٨٠٣م)^(٣) - ظلوا عنصراً أساسياً في الحياة العامة بكل أنشطتها ومنها هذا النشاط الثقافي الهائل، يقول المسعودي: «وقد كان يحيى بن خالد ذا

(٤) «مروج الذهب»، (٣/ ٣٧٩). وانظر حول ذلك أيضاً: «حضارة الإسلام» لجوستاف جرونيباوم، (ص/ ٧٨).

(٥) ينسب هذا للخليفة المأمون مع حنين بن إسحاق. انظر: «طبقات الأطباء» لابن أبي أصيبعة، (٢/ ١٤٣).

(٦) «حضارة الإسلام في دار السلام»، (ص/ ١٦٠).

(١) عن مكانة جعفر البرمكي عند الرشيد ارجع إلى: «وفيات الأعيان»، لابن خلكان، (١/ ٣٢٨، ٣٣٢).

(٢) «الفخري في الآداب السلطانية»، (ص/ ٢٣٥).

(٣) «تاريخ الطبري»، (٨/ ٣٠٠).

تفسير الترجمة وشرحها تيسيراً للفهم، ثم إنه كان يوظف لهذا الغرض جماعة من مهرة المترجمين والعلماء، وممن يذكرهم ابن النديم في هذا الصدد «سلام الأبرش» الذي يصفه بأنه «من النقلة القدماء في أيام البرامكة»^(٤)، ويذكر ابن النديم أيضاً أن اثنين من علماء التراث اليوناني يقال لهما: أيوب، وسمعان «فسراً زيح بطليموس لمحمد بن يحيى بن خالد بن برمك، وغير ذلك من الكتب القديمة»^(٥). فالخلاصة أن أسرة البرامكة في عصر الرشيد كان لها إسهام واضح في هذه الحركة العلمية من حيث توظيف العلماء لترجمة الكتب اليونانية المهمة وتفسيرها، ثم بذلهم الأموال الجزيلة لهذا الغرض.

ومع ذلك، فإننا لا نوافق على ما يراه أوليري من «أن العمل في الترجمة العلمية قد بدأ في عهد هارون الرشيد بتشجيع الوزير جعفر بن برمك»^(٦). صحيح أن جعفر كان له إسهامه في تلك الحركة كغيره من البرامكة، ولكن هذا لا يصل بنا إلى حد الاعتقاد بأنه كان وراء جهود

نحن لا نذهب هذا المذهب؛ ولكننا نقول إن نشاط البرامكة في هذا الجانب كان قريباً من نشاط الخليفة نفسه.

وقد أشرنا فيما مضى إلى أن عمر بن حفص بن الفرخان الطبري (الذي يعده صاعد الأندلسي أحد حُذّاق الترجمة في الإسلام)^(١) كان منقطعاً إلى يحيى بن خالد البرمكي^(٢)، وحين يتحدث ابن النديم عن كتاب «المجسطي» لبطليموس يذكر أن «أول من غني بتفسيره وإخراجه إلى العربية يحيى بن خالد بن برمك، ففسره له جماعة، فلم يتقنوه ولم يرص، فندب لتفسيره أبا حسان، وسلم [كذا] صاحب بيت الحكمة، فأتقناه واجتهدا في تصحيحه بعد أن أحضرا النقلة المجوّدين، فاخبرا نقلهم وأخذاً بأفصحه»^(٣).

والذي نستنتجه من كلام ابن النديم أن يحيى البرمكي لم يكن يكتفي بتشجيع المترجمين على الترجمة؛ بل إنه كان يفحص ما ترجموا بعين الناقد، فإن لم يرص به طلب إعادة الترجمة، وكان حريصاً على

(٤) «الفهرست»، (ص / ٣٤١). ومن بين ما نقله سلام الأبرش كتاب «السماع الطبيعى» لأرسطو، وهو من الطبيعيات. المصدر نفسه والصفحة نفسها. وانظر أيضاً: «أخبار الحكماء»، لابن القفطي، (ص / ٢٨).

(٥) المصدر نفسه والصفحة نفسها، وقد جاء اسم محمد بن يحيى بن خالد بن برمك في نص ابن النديم هكذا: محمد بن خالد بن يحيى بن برمك، وهذا خطأ ظاهر، والصواب ما ذكرنا.

(٦) «مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب»، (ص / ٢٤١).

(١) «طبقات الأمم»، (ص / ٥٦).

(٢) انظر: (ص / ١٥)، فيما سبق.

(٣) «الفهرست»، (ص / ٣٧٤). وقد ذكرنا قبل ذلك أن كتاب «المجسطي» كان من بين الكتب التي ترجمت في خلافة المنصور. فلعل ابن النديم يتحدث هنا عن الترجمة العلمية الصحيحة المفسرة لهذا الكتاب؛ فهو بهذا المفهوم يُعَدُّ يحيى البرمكي أول من صنع ذلك.

على أن ألمع نجوم أسرة بختيشوع دون منازع هو: جبرائيل بن بختيشوع (بن جورجيس ابن بختيشوع)، الذي اتصل بالرشيد منذ سنة (١٧٥هـ)، ونجح في علاج وزيره جعفر بن يحيى البرمكي «فأحبه جعفر مثل نفسه، وكان لا يصبر عنه ساعة، ومعه يأكل ويشرب»^(٣)، وتمتع جبرائيل بنفس تلك المكانة لدى الرشيد؛ وهذا ما يوضحه ابن القفطي في قوله: «وكان محله يقوى ويعلو في كل وقت، حتى إن الرشيد قال لأصحابه: كل من كانت له حاجة إليّ فليخاطب فيها جبرائيل لأني أفعل كل ما سألنيهِ ويطلبه مني»^(٤)، وقد خدم جبرائيل بعد وفاة الرشيد في بلاط الأمين والمأمون، وتوفي في خلافة المأمون^(٥)، فحلَّ ابنه «بختيشوع بن جبرائيل بن بختيشوع» محلَّه في بلاط الخلفاء، واستمر في خدمتهم متمتعاً بتقديرهم حتى توفي في سنة (٢٥٦هـ = ٨٧٠م)، في خلافة المهتدي بالله^(٦)، ويمكن أن نعدَّ «بختيشوع بن جبرائيل» هذا آخر أعلام هذه الأسرة السريانية النسطورية ممَّن خدموا خلفاء بني العباس، ولكننا مع ذلك نقرأ عن اثنين آخرين من أطباء

الرشيد في هذا المجال، والحق أن جهود الرشيد هنا لم تكن إلا حلقة في سلسلة التطور الطبيعي لتلك الحركة التي بدأها المنصور، ثم وصل بها المأمون وخلفاؤه المباشرون إلى ذروتها.

(ب) وأما أسرة بختيشوع -وهي الأسرة الثانية التي كان لها دورها في رعاية حركة الترجمة من التراث اليوناني في عصر الرشيد- فقد ظهرت كذلك في صدر الخلافة العباسية، أو بالتحديد في خلافة أبي جعفر المنصور، وأول أعضاء هذه الأسرة ظهوراً في بلاط الخلافة هو جورجيس بن بختيشوع، الذي كان رئيس أطباء جنديسابور، تلك المدينة الفارسية التي قامت برعاية التراث اليوناني -وخاصة الطب- على يد السريان النساطرة كما شرحنا ذلك في موضعه، وقد استدعى المنصور جورجيس بن بختيشوع إلى بلاطه في بغداد عندما أملت به وعكة صحية، ووثق به وأكرمه وقربه^(١)، ثم استدعى المهديُّ ابنه «بختيشوع بن جورجيس» من نيسابور لعلاج موسى الهادي بن المهدي، ثم جدَّد الرشيد صلته به وعَلَّت منزلته لديه، وذلك بفضل مهارته وشهادة يحيى بن خالد البرمكي له، وعينه الرشيد رئيس أطباء البلاد^(٢).

(٣) المصدر نفسه، (ص/ ٩٤).

(٤) المصدر نفسه، (ص/ ٩٥). وانظر أيضاً: «طبقات الأطباء»

لابن أبي أصيبعة، (٣/ ٤٤).

(٥) «أخبار الحكماء»، لابن القفطي، (ص/ ٩٩).

(٦) المصدر نفسه، (ص/ ٧٣).

(١) راجع التفاصيل في «أخبار الحكماء»، لابن القفطي، (ص/

١١٠، ١١١).

(٢) المصدر نفسه، (ص/ ٧١، ٧٢).

الذي قام به جعفر في تشجيع الترجمة من التراث اليوناني، وبين صلتة العميقة بجبرائيل بن بختيشوع الذي كان شديد الحماسة لهذه الحركة^(٣)، والحق أنّه ليس هناك ما يمنع من أن تكون صلة جبرائيل بجعفر قد زادت الأخير شغفًا بترجمة الكتب الطبية، خاصة من اليونانية إلى العربية، أما تشجيع جبرائيل للترجمة والمترجمين في تلك الفترة فنحن نستأنس له بما سوف نراه في مرحلة تالية من تقديره العميق لحنين بن إسحاق شيخ المترجمين في عصر الترجمة ككل، ومن استعانت به في ترجمة بعض الكتب الطبية إلى العربية^(٤)، وهو موقف لا شك أنّ جبرائيل التزم به طوال حياته العملية.

(٤) نأتي إلى الظاهرة الرابعة والأخيرة التي نلاحظها في رصدنا لتطور حركة الترجمة من التراث اليوناني في عصر الرشيد، وهي تتمثل في: الاهتمام بتنقيح الترجمات السابقة أو إعادة ترجمتها، ولا نجد من مصادرها للأسف إلا إشارات سريعة إلى هذه المسألة. والسبب في ذلك أن التفاصيل الدقيقة لأسماء الكتب اليونانية التي تُرجمت في عصر المنصور غير متاحة؛ ومن هنا يتعذر على الباحث أن يعرف تمامًا ما نقح منها في عصر الرشيد أو

هذه الأسرة، وأما أولهما فهو: «جبرائيل بن عبيد الله بن بختيشوع»، وكانت له مكانته لدى البويهيين، وتوفي في سنة (٣٩٦هـ = ١٠٠٦م)^(١)، وأما الثاني فهو ابنه: «عبيد الله بن جبرائيل» المتوفى بـ«ميفارقين» في حوالي منتصف القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي)^(٢). فهذه لمحة سريعة عن أسرة بختيشوع، تلك الأسرة الطبية العريقة التي مثلت الطب اليوناني على أكمل صورة، ونقلته إلى دولة الخلافة نظرًا وتطبيقًا، ونستنتج ممّا عرضناه الآن أنّ التأثير الحقيقي لهذه الأسرة بدأ في عصر هارون الرشيد حيث ترعرع في هذا العصر أبرز عضوين من أعضاء أسرة بختيشوع، وهما: بختيشوع بن جرجيس، وابنه: جبرائيل بن بختيشوع، ورغم أنّهما لم يُسهما إسهامًا مباشرًا في حركة الترجمة من التراث اليوناني فلا شك أنّهما قاما بدورهما في تشجيع تلك الحركة، ولا سيما جبرائيل الذي قام بأبرز الدورين في ذلك؛ لقد أوردنا سابقًا ما يقوله «أوليري» من أنّ العمل في الترجمة العلمية قد بدأ في عهد الرشيد بتشجيع من جعفر البرمكي، وهو الرأي الذي ناقشناه في موضعه، ونُورِد في هذا السياق أنّ «أوليري» يربط بين الدور

(١) المصدر نفسه، (ص/ ١٠٦).

(٢) «طبقات الأطباء»، لابن أبي أصيبعة، (٢/ ٧٨). وانظر أيضًا: مادة «بختيشوع» في «دائرة المعارف الإسلامية»، (الطبعة العربية)، بقلم: بروكلمان، (٦/ ٣٨٤).

(٣) «مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب»، (ص/ ٢٤٠).

(٤) «أخبار الحكماء»، لابن القفطي، (ص/ ١٢٠)، و«طبقات الأطباء»، لابن أبي أصيبعة، (٢/ ١٤١).

ترجمات عصر المنصور بصفة عامة -كما أشرنا- كان ينقصها الدقة ومراعاة الأصول الفنية للترجمة، ومن هنا أشرف يحيى بن خالد البرمكي في عصر الرشيد على إعادة ترجمة كتاب «المجسطي»، وعندما ترجم له هذا الكتاب ترجمة لم يرص عنها شكّل لجنة على أعلى مستوى لإعداد ترجمة لاثقة لهذا الكتاب المرجعي في علم الفلك، حتى^(٢) تمّ له ذلك على الوجه الذي أراد^(٣).

والجدير بالملاحظة هنا أنّ هذا الاتجاه الإيجابي في تنقيح الترجمات القائمة، أو إعداد ترجمات جديدة سوف يتزايد بشكل واضح في الدور التالي من أدوار الترجمة، وسوف نجد في مصادرها مادة وافية حول هذا الموضوع، وقد كان ذلك من بين العوامل الأساسية التي وصلت بالترجمة في دورها الجديد إلى قمة النضج والاكتمال، وهو موضوع حديثنا التالي.

ثالثاً- دور الازدهار (أو: العصر الذهبي للترجمة):

كانت الفترة التالية لوفاة هارون الرشيد في سنة (١٩٣هـ = ٨٠٩م) فترة اضطراب وحرب أهلية طاحنة بين الأمين وأخيه المأمون، وقد

أعيدت ترجمته، ونضيف إلى ذلك أيضاً أن المصادر لا تقدّم لنا معلومات وافية عن الكتب التي ترجمت في عصر الرشيد، وإنما وجهت اهتمامها إلى ما تُرجم في المرحلة اللاحقة، أي في عصر اكتمال الترجمة.

ومع ذلك، فإنّ بعض الإشارات الموجزة التي تقدمها مصادرها في هذا الجانب تجعلنا نستنتج أنّ الاتجاه إلى تنقيح الترجمات الموجودة أو القيام بترجمات جديدة= قد بدأ في تلك المرحلة التي نتحدث عنها؛ فمن بين تلك الإشارات ما نقرأه عن قيام **الحجاج بن يوسف بن مطر** -أحد أعلام الترجمة في ذلك العصر- بترجمة كتاب «أصول الهندسة» لإقليدس، وقد ذكرنا سابقاً أنّ هذا الكتاب كان من بين ما تُرجم إلى العربية في عصر المنصور، وتطلق مصادرها على هذه الترجمة التي تمّت في عصر الرشيد اسم «النقل الهاروني» تمييزاً لها عن ترجمة أخرى قام بها الحجاج نفسه في عصر المأمون تسمى بـ«النقل المأموني»^(١).

ومن بين الكتب التي أعيدت ترجمتها أيضاً في هذا العصر كتاب «المجسطي» لبطليموس، وقد كان «المجسطي» من بين الكتب الأساسية التي اهتم المنصور بنقلها من التراث اليوناني، ولكن

(٢)

(٣) «الفهرست»، (ص/ ٣٧٤).

(١) «الفهرست»، لابن النديم، (ص/ ٣٧١)؛ و«أخبار الحكماء»،

لابن القفطي، (ص/ ٤٦، ٤٧).

(٥) ظهور المزيد من الأسر والأفراد الذين شاركوا في رعاية الترجمة.
 (٦) ظهور مدرسة المترجمين الحرانيين في أواخر هذه المرحلة.
 ونبدأ الآن في تناول هذه النقاط بأكبر قدر من الاختصار والتركيز:

(١) ظهور مدرسة حنين بن إسحاق:

في مستهل هذه المرحلة برز في مجال الترجمة من التراث اليوناني حنين بن إسحاق العبادي، الذي لا يُعدّ أعظم مترجمي عصره فحسب، بل أعظم المترجمين في عصر الترجمة كله؛ فهو خليفٌ بأن يُسمّى «شيخ المترجمين» وينتسب حنين إلى نصارى الحيرة المعروفين باسم «العباديين» وهم عرب من قبائل شتى «اجتمعوا وانفردوا عن الناس في قصور ابتنوها بظاهر الحيرة، وتسموا بالعباد لأنه لا يضاف إلا إلى الخالق، وأما العبيد فيضاف إلى المخلوق والخالق»^(١).
 رحل حنين إلى بغداد، وحضر دروس يوحنا بن ماسويه في الطب، وعندما ألحَّ على أستاذه ذات يوم في السؤال احتدَّ عليه وطرده من مجلسه قائلاً: «ما لأهل

كان من الطبيعي أن تنعكس هذه الفتنة بصورة سلبية على الاهتمام العظيم الذي أولاه خلفاء بني العباس لحركة الترجمة، بل إن الآثار السلبية لهذه الفتنة شغلت زمناً غير قليل من خلافة عبد الله المأمون (١٩٨-٢١٨هـ = ٨١٣-٨٣٣م)، فما إن قضى المأمون على المشاكل التي نَجَمَت عن تلك الفتنة واستقرت له الأوضاع في خلافته حتى افتتح عصرًا في تاريخ الخلافة العباسية، إن لم يتفوق على عصر الرشيد في العظمة، فإنه لا يقل عنه بحال، والذي يهمننا في هذا السياق هو تلك الخطوة الشاسعة التي خطتها حركة الترجمة بصفة عامة، ومن التراث اليوناني بصفة خاصة، خلال عصر المأمون، وقد كانت تلك الخطوة بداية العصر الذهبي للترجمة، الذي استمر زهاء قرن من الزمان.

وحتى لا تتشعب بنا مسالك البحث في هذا الموضوع ينبغي أن ندير حديثنا عن هذا العصر الثري حول عدد من النقاط الأساسية التي تمثل مظاهر التطور الهائل الذي شهدته حركة الترجمة من التراث اليوناني خلال تلك المرحلة؛ وهي تتمثل فيما يأتي:

(١) ظهور مدرسة حنين بن إسحاق.

(٢) اتساع دائرة الترجمة.

(٣) زيادة الاهتمام بتحصيل الكتب اليونانية.

(٤) تطور بيت الحكمة إلى مؤسسة جامعة.

(١) «مختصر الدول»، لابن العبري، (ص/ ١٤٤). ويذكر ابن القفطي أنهم «قالوا: نريد أن نتسمى بـ«عبيد الله». ثم قالوا: العبيد اسم يشارك فيه المخلوق للخالق في التسمية؛ لأنه يُقال: عبيد الله وعبيد فلان؛ والعباد اسم اختص الله به، فيقال: عباد الله، ولا يقال: عباد فلان، فتَيَمَّوا بالعباد، ومنهم: عدي بن زيد العبادي المشهور...» [أخبار الحكماء، (ص/ ١١٩)].

بمثل^(٧)، وقد يكون في هذا الخبر شيء من المبالغة، ولكن له دلالة مؤكدة، وهي أنَّ «حنين» وصل من إتيان الترجمة حدًّا جعل البعض ينسبون إلى المأمون هذا الصنيع في التعبير عن تقديره له، ثم إنَّه يدل من ناحية أخرى على المدى الذي وصل إليه المأمون في اهتمامه بأمر الترجمة.

هكذا مَلَكَ حُنين أدوات الترجمة، وعندما قرأ جبريل بن بختيشوع ويوحنا بن ماسويه بعض ما ترجمه حُنين من كتابات جالينوس لم يكتما إعجابهما الشديد بالمستوى المتميز لترجمته، فتجددت صلة حُنين بأستاذه يوحنا بن ماسويه، ولازمه «واشتغل عليه بصناعة الطب».

وقد استمرت مكانة حُنين تزداد تمكُّناً، ونشاطه في الترجمة من التراث اليوناني يزداد اتساعاً، وبلغ منزلةً خاصة لدى الخليفة المتوكل، الذي اختاره للترجمة وائتمنه عليها «وجعل له كُتَّابًا نحارير عالمين بالترجمة كانوا يترجمون ويتصفح ما ترجموا»^(٨)، توفي حنين في سنة (٢٦٠هـ = ٨٧٣م)^(٩)، (أي في خلافة المعتمد على الله).

(٧) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(٨) «أخبار الحكماء»، (ص/ ١١٨)، و«طبقات الأطباء»، (٢/ ١٤٧).

(٩) «الفهرست»، لابن النديم، (ص/ ٤٠٩).

الحيرة والطب؟ عليك ببيع الفلوس في الطريق!»^(١)، فاشتد تأثر حُنين لهذا الموقف، وعقد العزم على ألا يتعلم الطب «حتى يُحْكَم اللسان اليوناني إحكامًا لا يكون في دهره من يُحْكِمه إحكامه»^(٢)، فذهب إلى بلاد الروم ومكث هناك حتى أتقن اليونانية، ثم عاد وتلقى دروس العربية في البصرة على يد كبار علمائها^(٣)، وكان حُنين يجيد السريانية والفارسية أيضًا^(٤). هكذا مَلَكَ حُنين أدوات الترجمة، وعندما قرأ جبريل بن بختيشوع ويوحنا بن ماسويه بعض ما ترجمه حُنين من كتابات جالينوس لم يكتما إعجابهما الشديد بالمستوى المتميز لترجمته، فتجددت صلة حُنين بأستاذه يوحنا بن ماسويه، ولازمه «واشتغل عليه بصناعة الطب»^(٥). وذاعت شهرة حنين وبلغت الخليفة المأمون، فاستدعاه الخليفة حيث «كان فتى السنّ، وأمره بنقل ما يقدر عليه من كتب الحكماء اليونانيين إلى العربية وإصلاح ما ينقله غيره، فامثل أمره»^(٦)، واشتد تقدير المأمون له حتى قيل إنه «كان يعطيه من الذهب زنة ما ينقله من الكتب إلى العربية مثلاً

(١) «أخبار الحكماء»، (ص/ ١٢٠)، و«مختصر الدول»، (ص/ ١٤٤).

(٢) «طبقات الأطباء»، لابن أبي أصيبعة، (٢/ ١٤١).

(٣) «مختصر الدول» لابن العبري، (ص/ ١٤٤).

(٤) «طبقات الأطباء»، (٢/ ١٤٢).

(٥) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(٦) المصدر نفسه، (ص/ ١٤٣).

لقد نقل حنين من كتب التراث اليوناني الكثير، ولكنه كان مهتمًا بصفة خاصة «بنقل الكتب الطبية، وخصوصًا كتب جالينوس، حتى إنه في غالب الأمر لا يوجد شيء من كتب جالينوس إلا وهي بنقل حنين، أو بإصلاحه لما نقل غيره»^(١). وقد استطاع حنين -كما يقول «مايرهوف»^(٢) - «أن يجعل جالينوس سيد الطب المطلق في العصور الوسطى».

يمكننا القول -في ضوء ما تقدم- إنَّ حنين أرسى أصول مدرسة في الترجمة تقوم على تملك أدوات هذا الفن الصعب، ومراعاة الدقة التامة والأمانة الكاملة في النقل^(٣)، والحرص على سلامة العبارة العربية وجزالتها^(٤)، وقد التزم تلاميذ مدرسته بهذه التقاليد الصارمة؛ ومن أبرزهم: إسحاق بن حنين الذي يقول عنه ابن النديم إنه «في نجار أبيه في الفضل وصحة النقل من اللغة اليونانية والسريانية إلى العربية، وكان فصيحًا بالعربية، يزيد على أبيه في ذلك، وخَدَم من خَدَمه أبوه من الخلفاء والرؤساء.. وتوفي في شهر ربيع

الآخر سنة ٢٩٨»^(٥)، ويختلف إسحاق عن والده في أنَّ والده وجَّه كل اهتمامه إلى ترجمة الكتب الطبية، أما إسحاق فقد «كانت نفسه أميل إلى الفلسفة، وهو ترجم كتاب النفس لأرسطوطاليس تفسير ثامسطيوس»^(٦)، ومن التلاميذ البارزين في تلك المدرسة أيضًا: حبيش بن الحسن الأعسم، وهو ابن أخت حنين بن إسحاق^(٧)، وفيه يقول ابن القفطي: «كان حنين يقدمه ويعظمه ويصفه ويرضى نقله، وقيل: من جملة سعادة حنين صبة حبيش له؛ فإن أكثر ما نقله حبيش نسب إلى حنين، وكثيرًا ما يرى الجهال شيئًا من الكتب القديمة مترجمًا بنقل حبيش فيظن الغرُّ منهم أن الناسخ أخطأ في الاسم، ويغلب على ظنه أنه حنين وقد صُحَّف؛ فيكشفه ويجعله لحنين»^(٨).

وهناك تلاميذ آخرون في هذه المدرسة؛ مثل: عيسى بن يحيى الطبيب^(٩) الذي أثنى عليه حنين ورَضِيَّ نقله^(١٠)؛ ومثل اصطفن بن بسيل، و«كان

(١) «طبقات الأطباء»، (٢/ ١٤٦).

(٢) «من الإسكندرية إلى بغداد»، المرجع السابق، (ص/ ٧٩).

(٣) يقال إنَّ حنين بن إسحاق كان «لا يقدم على الترجمة إلا بعد الحصول على ثلاث مخطوطات على الأقل من الكتاب المراد ترجمته، فيقابل بينها، ويُقَوِّم نَصَّها ويصححها إذا ما دعت الحاجة إلى هذا». انظر: «شمس الله على الغرب» للدكتورة سيجريد هونكه، (ص/ ٢٨٨).

(٤) انظر: «ضحى الإسلام»، لأحمد أمين، (١/ ٢٨٨).

(٥) «الفهرست»، (ص/ ٤١٥). والتَّجَار: الأصل والحسب. ويراد به هنا المكانة.

(٦) «أخبار الحكماء»، (ص/ ١١٨).

(٧) «طبقات الأطباء»، (٢/ ١٧١).

(٨) «أخبار الحكماء»، (ص/ ١٢٢).

(٩) المصدر نفسه، (ص/ ١٦٤).

(١٠) «طبقات الأطباء»، (٢/ ١٧١).

المجالات الجديدة التي اقتحمتها الترجمة من التراث اليوناني في عصرنا هذا هو مجال الفلسفة، وقد بدأ الاهتمام بترجمة الكتب الفلسفية اليونانية في مستهل هذا العصر، أي في خلافة المأمون، وتعزو بعض مصادرها هذا الاهتمام إلى حلم رأى فيه المأمون أرسطو وحاووه حواراً فلسفياً سرَّ به المأمون، ويروي ابن النديم قصة هذا الحلم تحت عنوان: «ذكر السبب الذي من أجله كثرت كتب الفلسفة وغيرها من العلوم القديمة في هذه البلاد»^(٤)، وينقل ابن القفطي فحوى رواية ابن النديم^(٥)، ولكن رواية ابن أبي أصيبعة توحى بأن المأمون لم يكن قد سمع عن أرسطو قبل ذلك^(٦)، وهو ما لا يمكن تصديقه^(٧)، إنَّ ما نود تأكيده في هذا المقام أن الاهتمام بترجمة الكتب الفلسفية ابتداءً من عصر المأمون= كان خطوة طبيعية على طريق اتصال المسلمين بالتراث اليوناني، فعندما اطلع المسلمون على علوم اليونان العملية وبدؤوا يتمثلونها قادهم ذلك إلى الخطوة التالية، وهي محاولة الوقوف على كنوز اليونان الفلسفية التي تحتاج إلى مزيد من التهيؤ الذهني لها؛ لما تمتاز به الفلسفة من دقة وتجريد.

يقارب حنين بن إسحاق في النقل^(١)، وعلى الجملة، فقد كان حنين ومدرسته -كما يقول أحمد أمين-: «خير من يمثل الثقافة اليونانية، وخير من قدم إلى قراء العربية نتائج القرائح اليونانية»^(٢).

(٢) اتساع دائرة الترجمة:

كانت الترجمة حتى بداية هذه المرحلة تكاد تكون محصورة في نطاق الكتب ذات القيمة العملية؛ أي تلك التي تلبي حاجات مباشرة للمجتمع، وهي التي تدور في معظمها حول الطب والفلك والتنجيم والهندسة، أما في المرحلة التي نتحدث عنها -أي العصر الذهبي- فقد اتسعت دائرة الترجمة من التراث اليوناني لتغطي تقريباً كل أوجه الثقافة اليونانية، باستثناء الأعمال الأدبية^(٣)، على أنَّ أهم

(١) المصدر نفسه، (ص/ ١٧٣).

(٢) «ضحى الإسلام»، (١/ ٢٨٨).

(٣) من بين ما يطرحه الأستاذ أحمد أمين من أسباب لذلك: ضعف معلومات المسلمين عن الحياة الأدبية اليونانية حتى في العصر العباسي، فتاريخ اليونان عندهم يبدأ بالإسكندر الأكبر أو قبله بقليل، وهم لم يسمعو كثيراً بـ«توسيديد»، وقد سمعوا قليلاً عن «هومروس»، ومن الأسباب أيضاً: أنَّ العرب لم يسمحوا لأنفسهم بأن يدخلوا ملاحم لم يكن يعرفها أبائهم، أو شعراً مثلياً ينبو عنه ذوقهم، أما الفرس فقد أثروا بشيء من معانيهم وخيالاتهم؛ لأنهم هم الذين انتقلوا إلى العربية ولم تنتقل العربية إليهم، ويضاف إلى ذلك أيضاً: أنَّ الأدب قومي والعلوم عالمية. انظر: «فجر الإسلام»، (ص/ ١٣٦، ١٣٧)، و«ضحى الإسلام»، (ج١، ص/ ٢٨٠- ٢٧١). ويقول الأستاذ «دانيال»: إنَّ العرب لم يترجموا شعر اليونان ولا مسرحهم، كما لم يُترجم اللاتين المتأخرون من العربية إلى اللاتينية الشعر الجاهلي. انظر كتابه: (The Arabs and Medieval Europe, P21).

(٤) «الفهرست»، (ص/ ٣٣٩).

(٥) «أخبار الحكماء»، (ص/ ٢٢، ٢٣).

(٦) «طبقات الأطباء»، (٢/ ١٤٢، ١٤٣).

(٧) انظر حول ذلك: «ضحى الإسلام» لأحمد أمين، (١/ ٣٦٧، ٣٦٨).

للت ترجمة حتى كانت معظم عيون التراث اليوناني متاحةً باللغة العربية أمام طلاب البحث في العالم الإسلامي.

وإنه يمكن القول دون مبالغة إنه لم ينقض العصر الذهبي للترجمة حتى كانت معظم عيون التراث اليوناني متاحةً باللغة العربية أمام طلاب البحث في العالم الإسلامي.

(٣) زيادة الاهتمام بتحصيل الكتب اليونانية:

إذا كانت حركة الترجمة من التراث اليوناني قد نشطت نشاطاً هائلاً خلال العصر الذي نتحدث عنه، فمن الطبيعي أن يواكب هذا النشاط زيادة الاهتمام بتحصيل الكتب اليونانية؛ لأن هذه الكتب في مادة الترجمة، وقد تجلّى هذا الاهتمام على المستوى الرسمي وغير الرسمي. فعلى المستوى الرسمي اجتهد الخليفة المأمون بصفة خاصة في أن يجمع كل ما استطاع جمعه من كتب التراث اليوناني، فيروي ابن النديم بهذا الصدد أن: «المأمون كان بينه وبين ملك الروم مراسلات، وقد استظهر عليه المأمون، فكتب إلى ملك الروم يسأله الإذن في إنفاذ ما يختار من العلوم القديمة المخزونة المدخرة ببلاد الروم، فأجاب إلى

وهكذا تُرجمت في تلك الفترة الأعمال الفلسفية الأساسية لأفلاطون وأرسطو وأيضاً شروح الأفلاطونية الحديثة^(١)، واضطلعت مدرسة حنين بن إسحاق بالعبء الأكبر في هذا الصدد، فمن بين ما ترجم من كتب أفلاطون: كتاب السياسة، والمناسبات، والنواميس، وطيمائوس، والحس واللذة، ومن بين ما ترجم من كتب أرسطو: كتاب النفس، والحس والمحسوس، والحروف أو الإلهيات، والأخلاق^(٢).

على أن اتساع دائرة الترجمة لم يعد مجرد طرق موضوعات لم تُطرق من قبل، بل إنه يعني كذلك استكمال الترجمة في موضوعات كان المسلمون قد بدؤوا يطرقونها منذ وقت طويل كالطب والهندسة والفلك والمنطق وغير ذلك، ومن هنا تُرجمت (أو أعيدت ترجمة) كتب أبُقراط، وجالينوس في الطب، وإقليدس في الهندسة، وبطليموس في الفلك والجغرافيا، وأرسطو في المنطق والطبيعات... إلخ^(٣). وإنه يمكن القول دون مبالغة إنه لم ينقض العصر الذهبي

(1) Ph. Hitti, History of the Arabs P.406.

(2) انظر تفصيل ذلك في: «تاريخ التمدن الإسلامي»، لجرجي زيدان، (٣/ ١٧١، ١٧٢).

(3) يقدم جرجي زيدان في «تاريخ التمدن الإسلامي»، (٣/ ١٧١-١٧٦)، والدكتور أحمد فريد رفاعي في: «عصر المأمون»، (١/ ٣٨١-٣٨٧) قوائم تفصيلية بأسماء الكتب التي تُرجمت من التراث اليوناني و مترجميها، ومعظمها ترجم في العصر الذي نتحدث عنه الآن.

إليه، فما دخلت هذه العلوم العقلية على دولة شرعية إلا أفسدتها وأوقعت بين علمائها فأرسل إليه»^(٤).

وعلى المستوى غير الرسمي فإنَّ أبناء «موسى بن شاكر» الثلاثة - وهم من سوف نتحدث عن دورهم في رعاية حركة الترجمة بعد قليل - قاموا بجهدٍ بارز في جمع الكتب اليونانية وخاصة كتب الرياضة والفلك؛ ومما يرويه ابن النديم في ذلك أنهم «أنفذوا حنين بن إسحاق وغيره إلى بلد الروم، فجاؤوهم بطرائف الكتب وغرائب المصنفات، في الفلسفة والهندسة والموسيقى والأرثماطقي والطب»^(٥)، ويقول ابن القفطي: «هم [أي: بنو موسى] ممن تناهى في طلب العلوم القديمة وبذل فيها الرغائب، وقد أتعبوا نفوسهم فيها، وأنفذوا إلى بلاد الروم من أخرجها إليهم.. وكان الغالب عليهم من العلوم الهندسة والحيل والحركات والموسيقى والنجوم»^(٦).

ويبرز في هذا الصدد أيضًا اسم «قُسْطَا بن لوقا البعلبيكي»، وكان ملكاني المذهب، فقد روي أنَّ قسْطَا «دخل إلى بلاد الروم وحصل من تصانيفهم الكثير»^(٧).

ذلك بعد امتناع»^(١)، وقد ندب المأمون لذلك جماعةً من أعيان المترجمين في عصره، ومِمَّن رآهم أهلًا لحمل هذه المهمة الجليلة، ومن هؤلاء: الحجاج بن يوسف بن مطر، ويوحنا (أو يحيى) بن البطريق، وسَلْم صاحب بيت الحكمة، ويوحنا بن ماسويه، حيث ذهبوا إلى القسطنطينية واختاروا ما أرادوا من كنوز التراث اليوناني، ويروي ابن العبري هذا الخبر بصورة قريبة حيث يذكر أنَّ المأمون «تَمَّ ما بدأ به جده المنصور، فأقبل على طلب العلم في مواضعه، وداخل ملوك الروم وسألهم صلته بما لديهم من كتب الفلسفة، فبعثوا إليه منها ما حضرهم»^(٢).

ويروي ابن نُبَّاته في سياق حديثه عن سهل بن هارون أنَّ المأمون «جعله كاتبًا على خزانة الحكمة، وهي كتب الفلاسفة التي نُقِلَتْ للمأمون من جزيرة قبرس»^(٣)، ثم يضيف أن المأمون لما هادن حاكم قبرص أرسل إليه يطلب خزانة كتب اليونان، فاستشار الحاكم بطانته في ذلك «فكلهم أشاروا بعدم الموافقة، إلا مطرانًا واحدًا، فإنه قال: الرأيُّ أن تُعَجَّل بإنفاذها

(٤) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(٥) «الفهرست»، (ص/ ٣٤٠).

(٦) «أخبار الحكماء»، (ص/ ٢٠٨).

(٧) المصدر نفسه، (ص/ ١٧٣).

(١) «الفهرست»، (ص/ ٣٣٩).

(٢) «مختصر الدول»، (ص/ ١٣٦). وانظر أيضًا: «مقدمة ابن خلدون»، (ص/ ٤٨٠، ٤٨١).

(٣) «سرح العيون في رسالة ابن زيدون»، (ص/ ٢٤٢).

أولها: مكتبة ضخمة كانت تتغذى دائماً بما يَرِدُ إليها من الكتب من مختلف البقاع، فتزداد ثراءً وتنوعاً، وثانيها: هيئة للترجمة كانت تُضمُّ حُذَّاق المترجمين من اللغات العالمية الأساسية؛ كال يونانية والفارسية والسريانية والهندية، وكانت الترجمة من اليونانية تحظى بالاهتمام الأولي، وقد أُسندت مهمة الإشراف على هيئة الترجمة إلى: **يوحنا بن ماسويه**، أما القسم الثالث والأخير، فهو: **مرصد فلكي** تولى إدارته «**سندبن علي اليهودي**»، (وقد أسلم على يد المأمون)^(٣)، وقد ضمَّ هذا المرصد عدداً من كبار رجال الفلك؛ ك**محمد بن موسى الخوارزمي**، و**يحيى بن أبي منصور**^(٤)، ولا شك أنَّ هذه الأقسام الثلاثة كانت تتضافر فيما بينها ويخدم بعضها بعضاً، فالمكتبة الضخمة تقدم للباحثين المادة العلمية اللازمة، وهيئة الترجمة تتيح لهم الاطلاع على هذه المادة العلمية باللغة العربية؛ أما المرصد فهو يمثل الجانب العملي التطبيقي ويعتمد بالطبع على تلك المكتبة الغنيّة المتاحة للباحثين باللغة العربية، فقد مثَّل بيت الحكمة إذن مؤسسة علمية متكاملة أو جامعة كبرى، يعتبرها بعض الباحثين أهم مؤسسة تعليمية منذ إنشاء

ثم ذهب إلى بغداد يحمل بعض هذه التصانيف^(١)، وكان «قُسطاً» من أعلام المترجمين في ذلك العصر، يصفه ابن النديم بأنه «جَيِّد النقل، فصيح باللسان اليوناني والسرياني والعربي»^(٢). هكذا زاد الاهتمام كثيراً بتحصيل الكتب اليونانية في تلك المرحلة، وقد ارتبط ذلك ارتباطاً وثيقاً بالوثبة الهائلة التي شهدتها حركة الترجمة حينئذٍ.

(٤) تطور بيت الحكمة إلى مؤسسة جامعة:

رَجَّحْنَا فيما سبق أنَّ الرشيد هو واضع نواة بيت الحكمة الذي كان يمثل خزانةً للكتب تضم مصادر المعرفة المختلفة، أجنبية كانت أم عربية، وقد عين الرشيد «**الفضل بن نوبخت**» مشرفاً على هذا البيت، و«**يوحنا بن ماسويه**» مشرفاً على الترجمة فيه. ولكن المأمون حوَّل بيت الحكمة من مجرد خزانة كتب يتولى بعض المترجمين ترجمة الكتب الأجنبية فيها - إلى مؤسسة جامعة أو «أكاديمية» كبرى، متعددة الوظائف، شديدة الانضباط فيما يؤدي فيها من أعمال، وقد تَكُونُ بيت الحكمة حينئذٍ من ثلاثة أقسام أساسية:

(١) المصدر نفسه، (ص/ ٢٤)، وانظر أيضاً: «الفهرست» لابن النديم، (ص/ ٣٤٠).

(٢) «الفهرست»، (ص/ ٣٤١).

(٣) «أخبار الحكماء»، (ص/ ١٤٠، ١٤١)، و«الفهرست»، (ص/ ٣٨٣).

(٤) «الفهرست»، (ص/ ٣٨٣، ٣٨٤).

(٥) ظهور المزيد من الأسر والأفراد الذين شاركوا في رعاية الترجمة:

تحدثنا قبل ذلك عن دور أسرتي البرامكة وبختيشوع في رعاية حركة الترجمة من التراث اليوناني في عصر الرشيد، وقد نُكِب البرامكة في عصر الرشيد فانقطع دورهم، أما أعضاء أسرة بختيشوع فقد استمروا يمارسون نشاطهم بعد عصر الرشيد بزمان طويل، وقد كان جبرائيل بن بختيشوع بصفة خاصة -كما أشرنا- متميزاً في تشجيع الترجمة والمترجمين، ولعل أبرز ما يعبر عن موقفه ذلك هو ما بسطه على حنين بن إسحاق من رعاية سابغة حين اكتشف طاقاته العظيمة في الترجمة وهو فتى يافع، فاحتفى به وأذاع موهبته، وكان «قد ترجم له أقساماً قسماً بعضها بعض الروم في كتاب من كتب التشريح لجالينوس»^(٥)، ويقال إن جبرائيل هو الذي قدم «حنين» لأبناء «موسى بن شاكر» الذين قاموا بأكبر دور في رعايته واحتضان مواهبه^(٦)، وكان بختيشوع بن جبرائيل أيضاً من الذين يعرفون مكانة حنين، وقد ترجم له حنين «كتباً كثيرة من كتب جالينوس إلى اللغة السريانية والعربية»^(٧). على أن الأسرة التي تقف بلا منافس على

جامعة الإسكندرية في النصف الأول من القرن الثالث قبل الميلاد^(١)، وقد كانت الترجمة قبل هذا التطور العظيم في بيت الحكمة تقوم على جهود مبعثرة وغير منظمة؛ أما بعد تطور بيت الحكمة على هذا النحو فإن الترجمة قد ضُبِطت، ونُظِّمت، وخَصَّعت لإشراف فني دقيق، وتركَزت في بيت الحكمة^(٢). ويرجع إلى الخليفة المتوكل الفضل في إجراء المزيد من ضبط العمل وتنظيمه في بيت الحكمة؛ وخاصة فيما يتعلق بالترجمة، فقد اختار لمهمة الإشراف على الترجمة في هذه المؤسسة حنين بن إسحاق إمام المترجمين، وهو الذي ذكرنا أنه كان يجيد أربع لغات إجادَةً تامة، وقد ضمَّ المتوكل إلى حنين نخبة من أعلام المترجمين يعملون تحت إشرافه^(٣). وهكذا مثل بيت الحكمة في عهد المأمون وخلفائه مظهرًا مهمًا من مظاهر التطور الهائل الذي شهدته حركة الترجمة من التراث اليوناني خلال تلك الفترة^(٤).

(١) Hitti, History of the Arabs, P.310.

(٢) Idem.

(٣) «أخبار الحكماء» لابن القفطي، (ص/ ١١٨).

(٤) لمزيد من التفاصيل حول بيت الحكمة ابتداءً من عصر المأمون، أرجع إلى: «عصر المأمون» لأحمد فريد رفاعي، (١/ ٣٧٥)، و«المأمون خليفة العالم» للدكتور محمد مصطفى هدارة، (ص/ ١١٧- ١١٩)، و«مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب»، لديلاسي أوليري، (ص/ ٢٤٩- ٢٥٣)، و«التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية»، للدكتور أحمد شلبي، (٣/ ٢٢٧- ٢٣١).

(٥) «أخبار الحكماء»، (ص/ ١٢٠).

(٦) «مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب»، لديلاسي أوليري، (ص/ ٢٤٨).

(٧) «طبقات الأطباء»، (٢/ ٦٢).

الإطلاق في رعاية حركة الترجمة هي أسرة: **موسى بن شاكر**، المكوّنة من أبناء موسى الثلاثة: محمد، وأحمد، والحسن؛ ويُعرفون ببني موسى أو بني المنجم. وكان أبوهم في صدر شبابه من قُطّاع الطرق، ثم تاب واشتغل بالعلم وأصبح من منجمي المأمون وتوثقت صلته به، وبعد وفاته أصبح المأمون يرعى أولاده الثلاثة ويتعهدهم بالثقيف والتهذيب في بيت الحكمة^(١)، فشبّوا على حب البحث والنظر، وبرعوا بصفة خاصة في الهندسة والفلك والميكانيكا والموسيقى والفلسفة^(٢)، وقد تكونت لدى هؤلاء الأبناء الثلاثة ثروة طائلة أنفقوها في هواية عميمة النفع نبيلة المقصد، وهي طلب العلم ورعاية طلابه، وقد كان لهم اهتمام خاص بجمع المخطوطات اليونانية وترجمتها، وكان يرسلون البعثات العلمية على نفقتهم إلى بلاد الروم لتحصيل هذه المخطوطات، ثم ينفقون الكثير من أجل ترجمتها إلى العربية. يقول ابن النديم في بني موسى: «هؤلاء القوم ممن تناهى في طلب العلوم القديمة، وبذل فيها الرغائب، وأتعبوا فيها نفوسهم، وأنفذوا إلى بلد الروم من أخرجها لهم، فأحضروا النّقلَة من الأصقاع والأماكن بالبدّل السّنيّ،

فأظهروا عجائب الحكمة»^(٣)، وكان **حنين بن إسحاق** من بين من أوفدهم بنو موسى إلى بلاد الروم لجمع المخطوطات^(٤)، والمعروف أن بني موسى وظفوا جماعة من كبار المترجمين، من بينهم: **حنين بن إسحاق**، و**حبّيش بن الحسن**، و**ثابت بن قرة**، وكانوا يعطونهم راتباً شهرياً سخياً^(٥)، وكان بنو موسى يوجهون كثيراً من التأييد المعنوي، فضلاً عن المادي، إلى من يرونه جديراً بذلك من المترجمين؛ من ذلك ما يرويه ابن النديم من أن محمد بن موسى بن شاكر استصحّب **ثابت بن قرة** لأنه رآه فصيحاً، وقرأ **ثابت** على **محمد بن موسى**، وتعلّم في داره، ثم وصله **محمد بن موسى** بالخليفة المعتضد^(٦).

فهذه أسرة موسى بن شاكر التي قدمت مثلاً رائعاً في رعاية الترجمة في ذلك العصر^(٧)، وقد قام العديد من الأفراد أيضاً في ذلك العصر بدورهم في رعاية الترجمة، ومن هؤلاء: **الكندي** **الفيلسوف** (**يعقوب بن إسحاق**)، و**محمد بن عبد الملك الزيات**، و**الحسن بن موسى**

(٣) «الفهرست»، (ص/ ٣٧٨ - ٣٧٩).

(٤) المصدر نفسه، (ص/ ٣٣٩، ٣٤٠).

(٥) المصدر نفسه، (ص/ ٣٤٠).

(٦) المصدر نفسه، (ص/ ٣٨٠).

(٧) لمزيد من التفاصيل حول هذه الأسرة وإسهاماتها ارجع إلى كتاب: «شمس الله على الغرب» بقلم **سجريد هونكه**، (ص/ ٧٦ - ٨٩).

(١) «أخبار الحكماء»، (ص/ ٢٨٦، ٢٨٧).

(٢) «الفهرست»، لابن النديم، (ص/ ٣٧٩)، و«طبقات الأمم» لصاعد بن أحمد الأندلسي، (ص/ ٨٧).

تُرجمت باسمه كتب عديدة^(٥)، وأما الحسن بن موسى النوبختي فقد كان فيلسوفًا متكلمًا، «وكان يجتمع إليه جماعة من النُقَلَة لكتب الفلسفة؛ مثل: أبي عثمان الدمشقي، وإسحاق، وثابت، وغيرهم»^(٦)، وأما الفضل بن سهل فقد كان من رعاة الترجمة المتميزين و«هو الذي استدعى عمر بن الفرخان من بلده ووصله بالمأمون فترجم له كتبًا كثيرة»^(٧)، وكذلك كان أخوه الحسن بن سهل الذي كان التزيمان البارز يحيى بن البطريق من جملة مترجميه^(٨). هكذا لم يقتصر تشجيع الترجمة ورعايتها على الخلفاء فقط، بل امتدَّ هذا التشجيع ليشمل العديد من غير الخلفاء، وكان ذلك من بين العوامل الأساسية وراء هذا الازدهار غير المسبوق للترجمة في تلك المرحلة.

هكذا لم يقتصر تشجيع الترجمة ورعايتها على الخلفاء فقط، بل امتدَّ هذا التشجيع ليشمل العديد من غير الخلفاء، وكان ذلك من بين العوامل الأساسية وراء هذا الازدهار غير المسبوق للترجمة في تلك المرحلة.

النوبختي، والفضل بن سهل، وأخوه الحسن بن سهل^(٩)؛ أما الكندي فإنَّ بعض مصادرها تعدّه بين المترجمين، يقول ابن القفطي نقلًا عن ابن جليل الأندلسي: «ترجم [أي الكندي] من كتب الفلسفة الكثير وأوضح منها المشكّل، ولخصّ المستصعب العويص»^(١٠)، ولكننا لا نجد في مصادرها ذكرًا لأي كتاب قام الكندي بترجمته؛ كما أنَّ ابن النديم لا يُعَدُّ الكندي بين المترجمين^(١١)، لقد كان الكندي متبحرًا في فلسفة اليونان، وحصل ما حصل منها عن طريق التراجم التي قام بها غيره؛ ولهذا كان راعيًا عظيمًا للمترجمين، وكان يطلب منهم أحيانًا ترجمة بعض الكتب له، كما كان له جهد ملحوظ في شرح كتب الفلسفة اليونانية، ومراجعة الترجمات وضبطها وتصويب مصطلحاتها^(١٢).

وأما محمد بن عبد الملك الزيادات فقد كان ينفق بسخاء على المترجمين، وقد

(١) يقدم جرجي زيدان مزيّدًا من الأسماء في كتابه: «تاريخ التمدن الإسلامي»، (٣/ ١٧٠).

(٢) «أخبار الحكماء»، (ص/ ٢٤١).

(٣) حقّق الدكتور عبد الرحمن بدوي هذه المسألة تحقيقًا وافيًا في كتابه: «دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي»، (ص/ ١٣١-١٤٢)، وأثبت أنَّ الكندي لم يكن على علم باليونانية أو الفارسية أو السريانية، وذكر أنَّ دوره فيما يتعلق بالترجمات انحصر في تكليف بعض المترجمين بنقل كتاب يهيمه، أو إصلاح ما ترجمه غيره من المترجمين، أو الشرح والتفسير والاختصار.

(٤) المرجع السابق، (ص/ ١٤١).

(٥) «تاريخ التمدن الإسلامي» لجرجي زيدان، (٣/ ١٧٠).

(٦) «الفهرست»، (ص/ ٢٥١).

(٧) «أخبار الحكماء»، (ص/ ١٦٢).

(٨) «الفهرست»، (ص/ ٣٤١).

(٦) ظهور مدرسة المترجمين الحرانيين:

تكلمنا في صدر هذا البحث عن أهم مراكز الثقافة اليونانية في دولة الخلافة العباسية، وذكرنا من بينها مدينة حران إحدى مدن بلاد الجزيرة، وهي التي انتقلت إليها من أنطاكية، في عهد الخليفة المتوكل، المدرسة اليونانية في الطب والفلسفة، وكانت حران -كما شرحنا- موطن الصابئة الوثنيين من عبدة النجوم.

هذه المدرسة الكبرى التي تأسست في حران ابتداء من عهد المتوكل (٢٣٢-٢٤٧/ ٨٤٧-٨٦١م) كان لها إسهامها المتميز في حركة الترجمة من التراث اليوناني في مرحلة متأخرة من العصر الذي نتاوله الآن، وقد كان لعبادة النجوم عند الصابئة تأثير واضح في اهتماماتهم العلمية؛ فقد برعوا براعة خاصة في الفلك والرياضة، وهم مع ذلك لم يهملوا دراسة الطب والفلسفة والمنطق، ولكن اهتمامهم بها كان أقل من اهتمامهم بالفلك والعلوم الرياضية.

وشيخ هذه المدرسة بلا جدال هو: ثابت بن قرّة، المولود في حران سنة (٢١١هـ = ٨٢٦م)، (في وقت متأخر من خلافة المأمون)، والمتوفى في بغداد سنة (٢٨٨هـ = ٩٠١م)^(١)،

(أي: في أواخر خلافة المعتضد بالله) وقد رحل ثابت بن قرّة إلى بغداد واستوطنها، وكان ارتباطه الوثيق ببني موسى بن شاعر وسيلته لاتصاله بالخليفة المعتضد (٢٧٩-٢٨٩ = ٨٩٢-٩٠٢م)، وقد حُلَّ ثابت من المعتضد بمكان لم ينافس فيه أحد، حتى من بين خاصة الخليفة ووزرائه^(٢).

أثرى ثابت بن قرّة الحياة الثقافية في دولة الخلافة العباسية بمؤلفاته ومترجماته، ولا يعنينا هنا أن نتحدث عن مؤلفاته الغزيرة التي دار معظمها حول الفلك والرياضة والطب^(٣)، ولكننا نشير إلى مكانته في الترجمة، التي كادت أن تضاهي مكانة حنين بن إسحاق، وقد كان ثابت يقف على رأس مجموعة الصابئة الحرانيين في ميدان الترجمة، كما وقف حنين على رأس مجموعة النساطرة^(٤)، وكان يجيد اليونانية والعربية والسريانية.

ولا شك أن ما ترجمه ثابت بن قرّة من التراث اليوناني أو قام بإصلاحه من الترجمات السابقة = كان خطوة شاسعة في هذا الميدان، ازدادت بها حركة الترجمة ثراءً وغنى، فقد

(٢) «أخبار الحكماء» لابن القفطي، (ص / ٨١).

(٣) راجع التفاصيل في «أخبار الحكماء»، (ص / ٨١ - ٨٤)، و«طبقات الأطباء»، (٣ / ١٩٧ - ٢٠١).

(٤) Hitti, History of the Arabs. P. 314.

(١) «طبقات الأطباء» لابن أبي أصيبعة، (٢ / ١٩٦).

أبنائه وتلاميذه، ويأتي على رأسهم: **سنان بن ثابت بن قرة** الذي اعتنق الإسلام وتوفي سنة (٣٣١هـ)^(٦)، وكان التأليف أغلب عليه من الترجمة، وكان ممّا ترجمه إلى العربية «نواميس هرمس»، وقام بإصلاح بعض الترجمات، ومنها كتاب أفلاطون في أصول الهندسة^(٧)، وكان من أبناء سنان: **ثابت، وإبراهيم**؛ وكنا من العلماء البارعين في العلوم الحكيمة والطبية، ولكن مصادرنّا لا تحدثنا عن جهد بارز قاما به في الترجمة، والواضح أنّ معظم كنوز التراث اليوناني كانت قد ترجمت أو روجعت ونُفِّحَتْ بحلول ذلك الوقت، فكاد دور **المدرسة الحرائية** بعد ذلك يقتصر على التأليف، وخصوصًا في علم الفلك، والجدير بالإشارة هنا أنّ واحدًا من أبرز علماء الفلك في الإسلام ينتمي إلى تلك **المدرسة الحرائية** وهو: **البَتَّاني** (أبو عبد الله محمد بن جابر) المتوفى سنة (٣١٧هـ)^(٨).

فهذه هي أهم مظاهر التطور الهائل الذي شهدته حركة الترجمة من التراث اليوناني خلال عصرها الذهبي، ويمكننا هنا أن نضع حدًّا تقريبيًّا لنهاية هذا **العصر**

ترجم كتاب «**جغرافيا المعمور وصفة الأرض**» لبطليموس، وكان هذا الكتاب قد نُقِلَ للكندي نقلًا رديئًا، ثم نقله ثابت إلى العربي نقلًا جيدًا^(١)، أما كتاب «**المجسطي**» لبطليموس أيضًا (الذي كان قد تُرجم قبل ذلك غير مرة) فقد أصلحه ثابت^(٢)، كما ترجم كتاب «**منا لاوس**» في أصول الهندسة^(٣)، وترجم جزءًا مهمًّا من كتاب **المخروطات** لـ«أبو لونيوس»^(٤)، وأصلح ثابت ترجمة إسحاق بن حنين لكتاب إقليدس في «**أصول الهندسة**»^(٥) وهو الكتاب الذي كان **الحجاج بن مطر** قد نقله نقلين: أحدهما يعرف بالهاروني؛ والثاني يعرف بالمأموني، كما أشرنا سابقًا، وهذه مجرد أمثلة لجهود ثابت بن قرة في الترجمة وإصلاح الترجمات السابقة.

ولا شكّ أنّ ما ترجمه ثابت بن قرة من التراث اليوناني أو قام بإصلاحه من الترجمات السابقة= كان خطوةً شاسعة في هذا الميدان، ازدادت بها حركة الترجمة ثراءً وغنى.

وقد استمرت **المدرسة الحرائية** بعد وفاة رائدها **ثابت بن قرة** ممثلةً في

(١) «الفهرست»، (ص/ ٣٧٥).

(٢) «أخبار الحكماء»، (ص/ ٦٩).

(٣) «الفهرست»، (ص/ ٣٧٤).

(٤) المصدر نفسه، (ص/ ٣٧٣)، و«أخبار الحكماء»، (ص/ ٤٥).

(٥) «الفهرست»، (ص/ ٣٧١).

(٦) «أخبار الحكماء»، (ص/ ١٣٠).

(٧) المصدر نفسه، (ص/ ١٣٣).

(٨) «الفهرست»، (ص/ ٣٨٩، ٣٩٠)، و«طبقات الأئم» لصاعد بن

أحمد الأندلسي، (ص/ ٨٧، ٨٨).

الذهبي هو أواخر القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي)؛ أي خلال السنوات القليلة التي أعقبت وفاة ثابت بن قرة؛ لقد كان ثابت آخر المترجمين العباقرة، وعندما تُوفي كانت أهمُّ مصادر الثقافة الإغريقية قد تُرجمت إلى اللغة العربية، ومع ذلك فإنَّ حركة الترجمة لم تتوقف تمامًا خلال القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي)؛ فماذا كانت ملامحها واتجاهاتها؟ هذا ما سوف نتحدث عنه في الصفحات القليلة التالية.

* رابعا- الترجمة في دورها الأخير:

يمكن القول إنَّ القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) شهد وضع اللمسات النهائية في حركة الترجمة، وأول ما نلاحظه في هذا السياق أنَّ الاهتمام الرسمي العظيم الذي شهدته حركة الترجمة من الخلفاء في أدوارها الأولى لم يُعد له الوجود نفسه الآن، وبدأ ينتقل هذا الاهتمام الرسمي -على نطاق أقل كثيرًا- إلى أمراء بعض الدويلات التي نشأت في ظل الخلافة العباسية؛ فلم تظفر الترجمة على المستوى الرسمي بمثل الاهتمام الذي ظفرت به على يد أبي جعفر المنصور أو هارون الرشيد أو المأمون أو المتوكل أو المعتضد. وتجدر الإشارة هنا -بصفة خاصة- إلى بلاط سيف الدولة الحمداني (المتوفى سنة

٣٥٦هـ = ٩٦٧م)، وعُضد الدولة البويهى (المتوفى سنة ٣٧٢هـ = ٩٨٣م)؛ فقد عُرفَ عن كلِّ منهما تشجيعه للعلم واحتفاله بالعلماء، أما سيف الدولة فقد ضم مجلسه نخبةً من العلماء والمفكرين، ومن أبرزهم أبو نصر الفارابي^(١) الذي استوعب التراث اليوناني استيعاباً لا نظير له، وشرحه وقَدَّمه للناس، وخاصة أعمال أرسطو، ولا شك أنَّ سيف الدولة -من خلال مجالسه العلمية- وقف على هذا التراث وقدره، وتذكر بعض مصادرها أنَّ «عيسى النفيسي» كان من بين أطباء سيف الدولة، وكان منهم من يعطيه الأمير رزقين لأجل تعاطيه علمين، ومن يعطيه ثلاثة أرزاق لتعاطيه ثلاثة علوم، وكان «عيسى هذا يأخذ ثلاثة أرزاق: رزقاً للنقل من السرياني إلى العربي، ورزقين آخرين بسبب علمين آخرين»^(٢). وهذا الذي كان ينقله عيسى من السريانية كان تراثاً يونانياً سبق نقله إلى السريانية في بعض مراكز الثقافة اليونانية المختلفة التي دخلت تحت راية الدولة الإسلامية كما أشرنا سابقاً.

وأما عُضد الدولة فلم يكن أقل تشجيعاً للعلم واحتفالاً بالعلماء من سيف الدولة، وقد كان من حاشيته أحد أطباء أسرة بختيشوع الشهيرة؛ تلك الأسرة التي

(١) «أخبار الحكماء»، (ص/ ١٨٣).

(٢) المصدر نفسه، (ص/ ١٦٦).

من التراث اليوناني؛ وتلك هي مدرسة اليعاقبة، وهم الذين يعرفون أيضًا باسم «المونوفيسيتيين» أي القائلين بالطبيعة الواحدة في السيد المسيح، وأبرز أعلام هذه المدرسة: أبو زكرياء يحيى بن عدي (المتوفى ببغداد سنة ٣٦٣هـ = ٩٧٣م)^(٤)، وأبو علي عيسى بن إسحاق بن زُرعة (المتوفى سنة ٣٩٨هـ = ١٠٠٨م)^(٥).

كان الاتجاه الغالب لدى المدرسة اليعقوبية هو ترجمة الكتب الفلسفية والمنطقية، وخاصة من بين أعمال أرسطو، رغم أنها تناولت بعض المجالات الأخرى وأهمها الطب، ويبدو هذا الاتجاه واضحًا بوجه أخص لدى يحيى بن عدي، ولعل ذلك راجع إلى أن يحيى تتلمذ على أبي بشر متى بن يونس (توفي ٣٢٨هـ = ٩٤٠م) الذي انتهت إليه رئاسة المنطقيين في عصره كما يقول ابن النديم^(٦)، وقد نقل متى بن يونس إلى العربية كتاب «البرهان» أو «التحليلات» لأرسطو، وهو ما يعرف بـ«أنالوطيقا الثاني»، وذلك عن الترجمة السريانية لحنين بن إسحاق، كما نقل كتاب «الشعر» لأرسطو أيضًا^(٧)، وقد سار التلميذ على هدي أستاذه، فكان

كانت أصدق ممثل للطب اليوناني في دولة الخلافة؛ وهذا الطبيب هو: جبرائيل بن عبيد الله بن بختيشوع^(١)، وكان بلاطه يضم رجالاً من أمثال: علي بن أحمد الأنطاكي الذي «كان مشاركاً في علوم الأوائل مشاركة جميلة»، ومن تصانيفه كتاب تفسير الأرمطاطيقي وكتاب شرح إقليدس^(٢) وكان من بين أطباء عضد الدولة طبيب يقال له «نظيف الرومي»، وكان «عالمًا بالنقل من اليوناني إلى العربي»^(٣). ولكن المؤسف حقًا أن مصادرنا لا تقدم لنا مادة وافية عن الترجمة من التراث اليوناني في الدول التي قامت في ظل الخلافة العباسية في القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي).

ولكن المؤسف حقًا أن مصادرنا لا تقدم لنا مادة وافية عن الترجمة من التراث اليوناني في الدول التي قامت في ظل الخلافة العباسية في القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي).

على أن حديثنا عن الترجمة في دورها الأخير لا يمكن أن يكتمل دون أن نتناول مدرسة ظهرت في هذه المرحلة، وكان لها إسهامها الذي لا ينكر في حركة الترجمة

(٤) «أخبار الحكماء»، (ص/ ٢٣٨).

(٥) المصدر نفسه، (ص/ ١٦٤).

(٦) «الفهرست»، (ص/ ٣٦٨).

(٧) «تاريخ الأدب العربي»، لبروكلمان، (٤/ ١٢٠).

(١) المصدر نفسه، (ص/ ١٠٣، وما بعدها)، و«طبقات الأطباء»، لابن أبي أصيبعة، (٢/ ٧٣، وما بعدها).

(٢) «أخبار الحكماء»، (ص/ ١٥٧).

(٣) المصدر نفسه، (ص/ ٢٢١)، و«طبقات الأطباء»، (٢/ ٢٣٢).

ويجدر بنا -قبل أن ننهي حديثنا عن تلك المدرسة- أن نشير إلى أحد التلاميذ البارزين ليحيى بن عدي، وهو أبو الخير الحسن بن سوار المعروف بابن الخمار^(٩)، ولابن الخمار عدد من الكتب معظمها في الفلسفة والمنطق، وبعضها في الطب والطبيعات؛ ولكنه نقل -فوق ذلك- إلى العربية عن السريانية عددًا من كتب التراث اليوناني، ومن أهمها كتاب الآثار العلوية لأرسطو^(١٠).

انتهى عصر الترجمة بنهاية القرن الرابع الهجري تقريبًا (العاشر الميلادي)، وكانت مدرسة اليقابة آخر المدارس الأساسية لترجمة التراث اليوناني، ولكن لم يكن أمامها الكثير لتجزه؛ ولهذا كانت محدودةً في تأثيرها.

ويجدر بنا -قبل أن ننهي حديثنا عن تلك المدرسة- أن نشير إلى أحد التلاميذ البارزين ليحيى بن عدي، وهو أبو الخير الحسن بن سوار المعروف بابن الخمار، ولابن الخمار عدد من الكتب معظمها في الفلسفة والمنطق، وبعضها في الطب والطبيعات.

أحد الذين ترجموا كتاب سوفسطيقا (المغاطلات) لأرسطو؛ وترجم لأرسطو أيضًا كتاب طويقا (الجدل) عن نسخة سريانية أعدّها إسحاق بن حنين^(١)، واشترك في ترجمة بعض مقالات كتاب السماع الطبيعي لأرسطو عن السريانية، وأصلح بعض المقالات^(٢)، وهناك ترجمات أخرى قام بها يحيى بن عدي لكتب أرسطو، كما أصلح بعض الترجمات^(٣)، وترجم بعض شروح جالينوس^(٤).

أما عيسى بن إسحاق بن زُرعة فيصفه ابن النديم بأنه «أحد المتقدمين في علم المنطق وعلوم الفلسفة، والثقل المجوّدين»^(٥)، وأكثر تصنيفاته تعليقات وشروح واختصارات لكتب أرسطو^(٦)، ولكن له مع ذلك بعض الترجمات المهمة، ويأتي على رأسها كتاب: منافع أعضاء جسم الإنسان بتفسير يحيى النحوي الإسكندراني^(٧) لجالينوس؛ وخمس مقالات من كتاب نيوقلاس في فلسفة أرسطاليس^(٨).

(١) «الفهرست»، (ص/ ٣٤٩)، و«أخبار الحكماء»، (ص/ ٢٨).

(٢) «الفهرست»، (ص/ ٣٥٠)، و«أخبار الحكماء»، (ص/ ٢٩).

(٣) «الفهرست»، (ص/ ٣٥١، ٣٥٢).

(٤) «تاريخ الأدب العربي»، لبروكلمان، (٤/ ١٢١).

(٥) «الفهرست»، (ص/ ٣٦٩).

(٦) المصدر نفسه، (ص/ ٣٧٠).

(٧) المصدر نفسه والصفحة نفسها، و«تاريخ الأدب العربي»، لبروكلمان، (٤/ ١٢٣).

(٨) «الفهرست»، (ص/ ٣٧٠).

(٩) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(١٠) المصدر نفسه والصفحة نفسها، ولمزيد من التفاصيل حول ابن الخمار وأعماله راجع: «طبقات الأطباء» لابن أبي أصيبعة، (٢/ ٣٦٢-٣٦٤).

لمرحلة نمو الترجمة واتساعها، ثم بلوغها إلى العصر الذهبي بعد ذلك؛ لقد فتحت الترجمة في دورها الأول أمام المجتمع الإسلامي منافذ ثقافات جديدة أغرتهم بالتطلع إلى المزيد؛ فكانت هذه خطوة ضرورية لكل الخطوات التالية.

- ثانيًا: يمثل عصر هارون الرشيد مرحلة انتقالية أخذت حركة الترجمة فيها تتأهب لتدخل طورًا جديدًا من العظمة والازدهار، ولقد قام بيت الحكمة الذي وضع نواته هارون الرشيد بدور جليل في إعداد حركة الترجمة للقفزة الهائلة التي حققتها منذ عصر المأمون؛ فقد جُلِبَتْ إليه مخطوطات جديدة قيمة، شكّل التراث اليوناني معظمها، كما ضمَّ عددًا من المترجمين الذين أصبحوا أكثر وعيًا بأصول الترجمة؛ وعلى رأسهم: يوحنا بن ماسويه.

- ثالثًا: يمثل القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) العصر الذهبي للترجمة؛ فقد ظهرت فيه أعظم مدارس الترجمة على الإطلاق، وهي مدرسة حنين بن إسحاق، كما تطور بيت الحكمة فيه إلى مؤسسة جامعة، كانت للترجمة فيها إدارة خاصة، أرست أصولها وجعلت منها فنًا محكمًا دقيقًا، ولقد رُوِّجَت في هذا العصر معظم

وقد بدأت ثمار عصر الترجمة تظهر بوضوح حتى قبل نهاية القرن الرابع الهجري؛ بل يمكن القول إن بواكيرها ظهرت منذ القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) ممثلةً في يعقوب بن إسحاق الكندي فيلسوف العرب، وشهدت العقود الأولى من القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) أعظم إبداعات العالمين الكبيرين أبي بكر محمد بن زكريا الرازي، وأبي نصر الفارابي في الطب والفلسفة، ثم توالى ظهور العلماء المبدعين بعد ذلك؛ مثل: ابن سينا، والحسن بن الهيثم، والبيروني، وابن رشد، وغيرهم، وكل هؤلاء هضموا التراث الأجنبي الذي هيأه لهم عصر الترجمة، ثم أضافوا إليه من قرائحهم وثقافتهم، فقدّموا فكرًا جديدًا ظهرت فيه كل ملامح الأصالة والابتكار.

ملاحظات ختامية:

بعد هذا الاستعراض لعصر الترجمة، منذ بداياته الأولى حتى نهايته، يمكننا أن نخرج بالملاحظات الأساسية التالية:

- أولًا: رغم ما شاب الدور الأول للترجمة -وهو دور النشأة (في عصر المنصور وخليفته)- من أوجّه القصور فقد كان له الفضل الأول في وضع حجر الأساس

الدولة الحمداني، وعضد الدولة البويهى. كما ظهرت في هذه المرحلة آخر مدارس الترجمة وهي مدرسة اليعاقبة التي تركزت معظم ترجماتها حول أعمال أرسطو وخاصة في المنطق، وقدمت أيضًا -على نطاق أضيق- بعض الترجمات الطبية والفلسفية، وراجعت بعض الترجمات، ولكن مدرسة اليعاقبة لم تجد أمامها الكثير مما يستحق الإنجاز؛ لأن عصر الترجمة الذهبي كان قد قام بمعظم المهمة.

- خامسًا: نلاحظ أن الذين نهضوا بالعبء الأكبر في حركة الترجمة من التراث اليوناني كانوا من غير المسلمين، ويأتي على رأسهم النساطرة والصابئة الحرايون، واليعاقبة، بل إن اليهود قاموا بدور أيضًا في تلك الحركة؛ إنَّ هذا كله يؤدي بنا إلى نتيجة لا يخطئها الناظر وهي أن الحضارة الإسلامية لا ترفض الذين يختلفون معها في العقيدة والآراء، بل إنها تتقبلهم وتفسح لهم مكانًا في رحابها، ولا تضع من اختلاف العقيدة قيودًا على التعامل معهم، والقيام بحقوقهم، والاستفادة من منجزاتهم، حيث يروي المؤرخون أنَّ المنصور عرض الإسلام على طبيبه جورجيس بن بختيشوع، فقال له بختيشوع: «رضيت حيث آبائي في الجنة أو في النار»، فضحك

الترجمات السابقة وتم إصلاحها أو إعادة ترجمتها، بل إنَّ المترجم نفسه كان يراجع أحيانًا ما قام هو بترجمته حين يرى داعيًا لذلك، ومن ذلك ما فعله إسحاق بن حنين بعد أن ترجم كتاب «النفوس» لأرسطو إلى العربية، يقول إسحاق: «نقلْتُ هذا الكتاب إلى العربية من نسخة رديئة، فلما كان بعد ثلاثين سنة وجدت نسخةً في نهاية الجودة، فقابلتُ بها النقل الأول وهو شرح ثامسطيوس»^(١)، وفي هذا العصر أيضًا تدفق المزيد من المخطوطات اليونانية إلى بيت الحكمة وتعددت مصادر الحصول عليها، وحظيت الترجمة برعاية واسعة على المستوى غير الرسمي إلى جانب المستوى الرسمي، واتسع نطاق الترجمات فأصبحت تغطي تقريبًا كل جوانب النشاط العقلي اليوناني، وقد كانت كل هذه العوامل وراء ظهور ما نسميه بالعصر الذهبي للترجمة.

- رابعًا: شهد القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) ظهور الدور الأخير للترجمة، وقد أسهمت بعض الدول التي قامت في ظل الخلافة العباسية في تلك الفترة بنصيب في حركة الترجمة، وقد ظهر ذلك واضحًا في إمارة سيف

(١) «الفهرست» لابن النديم، (ص/ ٣٥٢).

حذو أسلافها في الاطلاع على منجزات الحضارات الأخرى واستيعاب إبداعاتها.

- **سابعاً:** كانت حركة الترجمة مصدر ثراءٍ وغنى للغة العربية التي برهنت من خلال هذه التجربة الخصبة على أنها لغة حية متجددة، قادرة على احتواء كل فنون العلم والمعرفة؛ لقد استطاع المترجمون أن يطوّعوا اللغة العربية للتعبير عن أدق المعاني الفلسفية والعلمية، فتطورت مفرداتها وتركيباتها، وأخذت تتقدم إلى مركز الصدارة العالمية الذي استطاعت الوصول إليه بعد قليل، والحقُّ أنَّ تأثير حركة الترجمة في تطور اللغة العربية موضوعٌ جدير بأن يحظى باهتمام علماء اللغة الذي يستطيعون أن يُخرجوا فيه أبحاثاً عالية القيمة.

- **ثامناً:** لاحظنا ونحن نرصد تطور حركة الترجمة أنَّ هذه الحركة استطاعت أن تشد اهتمام المجتمع كله، إلى الحد الذي جعل بعض الأسر والأفراد القادرين يسهمون بدور بارز في رعاية هذه الحركة، إلى جانب الدور الرسمي، إنَّ هذا موقفٌ يدعو إلى الإعجاب والتنويه، ويستحق أن يوضع نموذجاً أمام الكثيرين من أثرياء العالم الإسلامي المعاصر، الذين ينفقون أموالهم فيما لا ينفع الناس!

المنصور^(١)، والحق أن الحضارة الإسلامية صهرت هؤلاء جميعاً في بوتقتها لأنهم عاشوا في ظلها وتنفسوا هواءها ونعموا برعايتها، فهم في النهاية نتاجها وإن كانوا على غير الإسلام.

- **سادساً:** ومما نلاحظه ونستخلصه أيضاً (وهو مرتبط بما قلناه الآن) أنَّ الحضارة الإسلامية حضارة واثقة، تفتح منافذها للهواء الخارجي دون أن تخشى اعتلالاً؛ فهي قائمة على مبدأ التماس الحكمة حيث وُجدت ولو في الصين، وأخذها ولو من فم كافر، لقد أكبَّ المسلمون على فكر أفلاطون وأرسطو وغيرهما من مفكري الإغريق، ولم تمنعهم وثنية هؤلاء من التماس المفيد من أقوالهم وتجاربهم، وكانوا في الوقت نفسه يستبعدون ما يتصادم من أصول عقيدتهم؛ وفي هذا يتجلى أحد الجوانب البارزة لعبقرية الحضارة الإسلامية التي تأخذ من الآخرين ما شاءت دون أن تفقد هويتها أو تذوب في هؤلاء الآخرين؛ إنَّ حركة الترجمة التي ألقينا عليها بعض الضوء في الصفحات السابقة يمكن أن تقدِّم درساً نافعاً للمجتمعات الإسلامية المعاصرة التي لا تحذو

(١) «أخبار الحكماء»، لابن القفطي، (ص/ ١١١)، وانظر أيضاً: «طبقات الأقطاب» لابن أبي أصيبعة، (٢/ ٤٠)، مع اختلاف طفيف في العبارة.

البحث الطبيعي في علم الكلام: سؤال الأصالة وحدود العلاقة

ياسين السالمي(*)

بحثها على يد بعض المسلمين فيزيائياً. لقد ظهرت أولى العلاقات بين الطبيعيات وعلم الكلام بشكل واضح مع أبي الهذيل العلاف (توفي ٢٣٥هـ) الذي قال بالجزء الذي لا يتجزأ، أو ما أصبح يعرف من بعد بالمذهب الذري، وبمسائل أخرى أصبح يطلق عليها من بعد دقيق الكلام، وهو ما جعل الدارسين يتساءلون عن مصدر أبي الهذيل العلاف في قوله بالجواهر الفرد، بل وعن مسائل (دقيق الكلام) الأخرى، في تفاوت بينهم بين القول بالتقليد أو الأصالة. لكن المتفق عليه بين أغلب هؤلاء هو أن تلك العلاقة كانت محدودة نوعاً ما.

إن تصنيف العلوم في الثقافة الإسلامية عادة ما يقابل بين نوعين كبيرين من العلوم: علم الدين / علم الدنيا، علوم العرب / علوم العجم، علوم نظرية / علوم عملية...^(١)، وهذا التقابل الإجرائي بينها لم يمنع من تقائها، ووجود أنواع من العلاقات بينها. ومن بين تلك العلوم التي يظهر تعلق بعضها ببعض: علمُ الكلام الذي هو صنف من علوم الدين، وعلم الطبيعة الذي هو صنف من علوم الدنيا، وهي علاقة بدأت العناية ببحثها على يد بعض المستشرقين إبستمولوجياً، وانتهت -إلى وقتنا هذا-

وفي هذا الموضوع تأتي هذه المقالة مسطرة الضوء على نشأة الدراسات في هذا الباب وتطورها، وموضحةً علاقة البحث الطبيعي

(*) باحث في العقيدة والقرآن، الرباط - المغرب. البريد الإلكتروني:

yassineessalmi@gmail.com

(١) حسن، عبد الحميد، «مستويات الخطاب المنهجي في العلوم العربية الإسلامية»، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، (٢٠١٣م)، (ص/ ٨٥، وما بعدها).

التي استخدمت هذا المصطلح. قلت: قد وقفت أيضًا على نصوص أخرى تزكي ما ذهب إليه. وعلى ذلك، فإنني في هذه النقطة -من باب الموافقة- سأكتفي بما لخصه في الرسالة المذكورة.

ذكر الدارسون لهذا المصطلح في تمييزه عن (الجليل) معايير مختلفة^(١):

منها: معيار الأصول والفروع؛ فيكون الجليل من الكلام أصوله، والدقيق منه فروعه.

ومنها: معيار العقل والنقل؛ فيكون الجليل هو المنقول، والدقيق هو المعقول. ومنها: معيار التصنيف؛ فيكون الجليل هو المسائل المصنفة ضمن الإلهيات والسمعيات، ويكون الدقيق هو المسائل المصنفة ضمن الطبيعيات. وهذا الرأي هو الذي اشتهر بين الباحثين في هذا الزمان^(٢).

لكن المعيار الذي اختاره سعيد فودة، بناء على تداول مفهومي (الدقيق) و(الجليل)

الكلامي بالفلسفات السابقة عليه، في نظر الدارسين، من جهة، وحدود علاقة البحث الطبيعي بعلم الكلام من جهة ثانية، وذلك من خلال النقط الآتية:

أولاً- علم الكلام بين الجليل والدقيق:

قبل الخوض في علاقة علم الكلام بالعلوم الطبيعية لا بد من التنبيه على نوعية المسائل التي هي محور تلك العلاقة؛ إذ ليست كل المسائل الكلامية لها تعلق مباشر بالبحث الطبيعي، كما أنه ليست كل مباحث الطبيعة لها تعلق مباشر بالبحث الكلامي. والدارسون لهاته العلاقة غالبًا ما يطلقون على هذه المسائل المشتركة بين البحثين الكلامي والطبيعي (دقيق الكلام)، لكن هذا الإطلاق لا يخلو من نظر، وهو ما ينبغي معه الإشارة ولو بإيجاز إلى هذا المصطلح.

وهنا لا بد من الاعتراف بأن أفضل ما كُتب في تحرير هذا المصطلح -بحسب ما وجدت حتى الآن- هو «رسالة في بيان جليل الكلام ودقيقه» لسعيد فودة؛ فإنه قد عرض فيها لمعايير التمييز بين الدقيق والجليل من مسائل الكلام عند بعض الدارسين، ممن درسوا العلاقة بين علم الكلام والعلوم الطبيعية، منتقدًا تلك المعايير في ضوء النصوص الكلامية الأصلية،

(١) سعيد عبد اللطيف فودة، «رسالة في بيان جليل الكلام ودقيقه»، بيروت - لبنان، دار الذخائر، (١٤٣٦هـ = ٢٠١٥م)، (ص/ ٦٦).

(٢) ينظر: منى طريف الخولي، «الطبيعيات في علم الكلام من الماضي إلى المستقبل»، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، (٢٠١٠م)، (ص/ ٧٦). ومحمد باسل الطائي، «دقيق الكلام: الرؤية الإسلامية لفلسفة الطبيعة»، إربد-الأردن، عام الكتب الحديث، (١٤٣١هـ = ٢٠١٠م)، (ص/ ٣٠). وخالد الدردوي، «نظرية الجوهر الفرد الكلامية وتفرعاتها الوجودية والعقدية في ضوء العلم الحديث»، الرباط، الرابطة المحمدية للعلماء، (١٤٣٦هـ = ٢٠١٥م)، (ص/ ٩، ١٠).

(دقيق الكلام) فيما يأتي فإنما نعني به الثاني دون الأول، فليُتنبه إليه.

بذلك يصبح مفهوم المصطلح (دقيق الكلام) في استعمالات المتكلمين أعم منه في استعمالات الدارسين لعلاقة علم الكلام بالعلوم الطبيعية، ونحن في هذه الورقات إذا أطلقنا اللفظ (دقيق الكلام) فيما يأتي فإنما نعني به الثاني دون الأول، فليُتنبه إليه.

ثانياً- الطبيعيات في علم الكلام: نشأة الدراسة وإشكال الأصالة:

تم إهمال دراسة العلاقة بين علم الكلام والعلوم الطبيعية لوقت طويل، وكان السبب في ذلك يرجع إلى شح المصادر التي يحضر فيها الدقيق من الكلام، لكن الأمر تغير نوعاً ما بصدور «كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد» لأبي الحسين الخياط المعتزلي، بتحقيق المستشرق السويدي نيرج (١٨٨٩-١٩٧٤م)^(٣)، وذلك سنة (١٩٢٥م)، فقد ذكر الخياط في هذا الكتاب عن المعتزلة عدة مسائل في الطبيعيات التي لها تعلق بالكلام، وقد كان مجبراً في رده على ابن الراوندي على الزيادة في إيضاها. ثم بصدور «كتاب

في سياقاتهما الكلامية الأصلية، هو معيار الوضوح والغموض؛ إذ بناء عليه فإن: (جليل الكلام)، مثلما يوحي به اللفظ في أصله اللغوي، هو «المسائل الواضحة الجلية، وهي الأصول التي لا تحوج إلى تدقيق النظر والبحث والتكلف، وهي الأصول الثابتة في الإسلام التي تبنى عليها غيرها، كثبوت المعاد، ووجود الله -تعالى- في نظر الشريعة الإسلامية، ونبوة النبي -عليه الصلاة والسلام-، وكون العالم حادثاً، وغيرها من المسائل العظام، وسواء كانت عقلية أو نقلية، وسواء كانت متعلقة بالإلهيات أو متعلقة بغير ذلك من مباحث»^(١).

و(دقيق الكلام) هو تلك المسائل المقابلة للجليل، وهي التي تُحَوِّج إلى التدقيق والتكلف في النظر، ويدخل فيها كثير من الأدلة والتحقيقات، سواء كانت من الإلهيات؛ كتعلقات الصفات، أو السمعيات؛ كتحرير المقصود بالمعاد، أو الطبيعيات؛ كالجوهر الفرد^(٢). بذلك يصبح مفهوم المصطلح (دقيق الكلام) في استعمالات المتكلمين أعم منه في استعمالات الدارسين لعلاقة علم الكلام بالعلوم الطبيعية، ونحن في هذه الورقات إذا أطلقنا اللفظ

(١) سعيد عبد اللطيف فودة، «رسالة في بيان جليل الكلام ودقيقه»، مرجع سابق، (ص/ ٦٦).

(٢) المرجع السابق، (ص/ ٦٦).

(٣) تنظر ترجمته في: عبد الرحمن بدوي، «موسوعة المستشرقين»، بيروت، دار العلم للملايين، (١٩٩٣م)، (ص/ ٥٩٢).

كمسألة الجوهر الفرد، أو الذرة، والتي كتب فيها المستشرق الألماني بريتنزل^(٢) بحثًا بمجلة (الإسلام) الألمانية سنة (١٩٣١م) بعنوان: (Die frühislamische Atomenlehre) وقد اعتمد فيه على كتاب مقالات الإسلاميين. ثم أنجز بعده المستشرق الألماني بينيس بحثًا للدكتوراه في موضوع المذهب الذري الإسلامي بعنوان: (Beiträge zur islamischen Atomenlehre)، وقد نُشر بـ برلين سنة (١٩٣٦م)، وبعد عشر سنوات من ذلك -أي سنة (١٩٤٦م)- قام محمد عبد الهادي أبو ريدة بترجمة الكتاب بعنوان: «مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود» ونشره -مُحجًا به بحث بريتنزل السابق- بعنوان: «مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين في الإسلام».

كانت مسألة الذرة باصطلاح اليوم، أو الجوهر الفرد، أو الجزء الذي لا يتجزأ باصطلاحات المتكلمين، هي أشهر مسألة من مسائل الدقيق في علم الكلام حينذاك، والشخص الذي اشتهر بها هو أبو الهذيل العلاف المعتزلي، ولعل ذلك ما سيجمل بعض الدارسين العرب على الغوص أيضًا فيما تنبه إليه هؤلاء المستشرقون قبلهم، وبذلك سيكتب علي مصطفى الغرابي كتابًا

مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين» لأبي الحسن الأشعري (توفي ٣٢٤هـ) بتحقيق المستشرق الألماني ريتز (١٨٩٢-١٩٧١م)^(١)، وذلك بين سنتي (١٩٢٩-١٩٣١م)؛ فقد قسم الأشعري هذا الكتاب إلى قسمين: الأول منهما في الجليل من الكلام، والثاني في الدقيق منه، وقد ذكر في الدقيق عدة مسائل في الإلهيات والطبيعات والنبوات وغيرها. والذي يهمننا هو المسائل التي ذكرها من الطبيعات؛ فإنه ذكر فيه اختلاف المتكلمين -وأحيانًا نادرة يذكر غيرهم كالفلاسفة- في مسائل؛ كاختلافهم في ماهية الجسم، والجوهر، وفي الجزء الذي لا يتجزأ، وفي الطفرة، والمداخلة والمكانة، وفي الحركة والسكون والأفعال، وفي الأعراض، وفي البقاء والفناء، وما أشبه ذلك.

ومثلما كان تحقيق هذين الكتابين على يد مستشرقين، فإن الدراسات الأولى التي عنت ببحث الطبيعات في علم الكلام كانت أيضًا من إنتاج مستشرقين؛ سواء في الحديث عن تاريخ الفلسفة الإسلامية عامة؛ كتاريخ الفلسفة الإسلامية للمستشرق الهولندي دي بور، الذي ترجمه محمد عبد الهادي أبو ريدة سنة (١٩٣٨م)، أو في أبحاث خاصة بمسألة من مسائل دقيق الكلام؛

(٢) تنظر ترجمته في: عبد الرحمن بدوي، «موسوعة المستشرقين»، المرجع السابق، (ص/ ٨٢).

(١) تنظر ترجمته في: عبد الرحمن بدوي، «موسوعة المستشرقين»، المرجع السابق، (ص/ ٢٧٧).

المتصدين لها في العام الأغلب متخصصون في الفلسفة، وهو ما جعلها قاصرة عن اختبار تلك الآراء في ظل الفيزياء الحديثة؛ لكن ابتداء من التسعينيات بدأت تظهر دراسات أخرى أكثر عمقاً؛ سواء في مسألة الذرة، أو في مسائل طبيعية أخرى، وقد ساعد على ذلك ظهور مخطوطات كلامية عنيت بدقيق الكلام، كانت قبل ذلك في عداد المفقود؛ مثل كتاب «التذكرة في الجواهر والأعراض» لابن متويه، وشرحه، فأنجز الباحث الهندي النور ضناني بحثاً للدكتوراه بجامعة هارفرد بحثاً في الموضوع، وقد طُبِعَ قسم كبير منه سنة (١٩٩٤م) بعنوان: (The Physical Theory of Kālam: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazilī Cosmology).

وفي السنة نفسها نشرت منى أحمد أبو زيد كتاباً بعنوان «التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي»، وبعدها بسنة نشرت يمنى الخولي كتابها «الطبيعيات في علم الكلام من الماضي إلى المستقبل». ثم بعد ذلك بسنوات كتب محمد باسل الطائي كتاباً بعنوان «دقيق الكلام: الرؤية الإسلامية لفلسفة الطبيعة» سنة (٢٠١٠م)، ثم كتب خالد الدرفوفي كُتَيْباً بعنوان: «نظرية الجوهر الفرد الكلامية وتفرعاتها الوجودية والعقدية في ضوء العلم الحديث»، سنة (٢٠١٥م).

بعنوان «أبو الهذيل العلاف أول متكلم إسلامي تأثر بالفلسفة»، سنة (١٩٤٩م)؛ معتمداً فيما اعتمد عليه على كتاب دي بور السابق الذكر، ولعل الكاتب بذلك يكون أول عربي يخص أبا الهذيل بدراسة مستقلة، متأثراً بالاستشراق. وهو كتاب موجز ذو طابع مدرسي شأنه شأن كتاب دي بور^(١).

ولم يكن علي مصطفى الغرابي الوحيد المتأثر بأبحاث المستشرقين في هذه المسألة، بل إن المستشرق الألماني يوسف فان إيس سيعتبر أن دراسات عربية أخرى - في هذا الباب - أيضاً لم تأتِ بشيء جديد، بل ليست تعدو تكرار ما جاء به بينيس؛ وذكر من بين أصحاب تلك الدراسات طيب تيزيني صاحب كتاب «من التراث إلى الثورة»، وحسين مروة صاحب كتاب «النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية»^(٢).

وبغض النظر عن ذلك، فإن أكثر تلك الدراسات مثلما لم تأتِ بجديد يجذب النظر إليه، فإنها كانت أيضاً بعيدة عن التخصص في العلوم الدقيقة، خاصة أن

(١) رضوان السيد، «المستشرقون الألمان: النشوء والتأثير والمصادر»، بيروت- لبنان، دار المدار الإسلامي، (ص/ ٧٣).

(2) Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kālam: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazilī Cosmology*. Review by: Josef Van Ess, The University of Chicago Press on behalf of The History of Science Society, Isis, Vol. 87, No. 1, (Mar., 1996), p. 155.

على نقول أبي الحسن الأشعري للمذاهب المختلفة فيما يتعلق بالجواهر الفرد. وقبل عرض نظرية بريتلز، لا بد من الإشارة إلى أن أول من ينسب إليه القول بالذرة؛ هو ديموقريطس الذي «وضع المذهب الذري، لأول مرة، في تاريخ الفكر والعلم»^(١)، لكن خلافاً لكل المتكلمين الذين قالوا بالذرة أيضاً فإن «معظم مدارس الفلسفة اليونانية قد رفضته»^(٢). وهو ما يفتح الباب للسؤال عن ما إذا كان المتكلمون قد أخذوا هذا المذهب عن ديموقريطس.

يلاحظ بريتلز ابتداء وجود ألفاظ مشتركة بين المتكلمين والفلاسفة في هذا الباب؛ كالجواهر والعرض، لكن لا يلبث أن يُقر بوجود اختلاف في معناها بين الفريقين^(٣)؛ وهو أمر يكرره مراراً في بحثه هذا، مشدداً على أن المتكلمين لم يأخذوا مذاهبهم في هذا الموضوع من الفلسفة اليونانية، وكأنه -فيما يظهر- يرى موقف المتكلمين موقفاً قاصراً، لا يرقى إلى مستوى الفلسفة اليونانية، معتبراً

وبذلك تطوّر البحث في هذا الباب من التجريد النظري لمذاهب المتكلمين في الطبيعيات إلى اختبارها في ضوء العلوم الفيزيائية الحديثة، للوقوف على مدى صدق تلك المذاهب أو تفاهتها. لكن يبقى هنا سؤال آخر يكثر طرحه، في أغلب تلك الدراسات، بل يطرح في كثير من البحوث التي تعالج علاقة المسلمين بالفكر والعلم، وهو سؤال الأصالة والتقليد؛ هل كان المتكلمون في بحوثهم الطبيعية عامة، وفي مسألة الجواهر الفرد خاصة، منتجين أم مقلدين؟

لكن يبقى هنا سؤال آخر يكثر طرحه، في أغلب تلك الدراسات، بل يطرح في كثير من البحوث التي تعالج علاقة المسلمين بالفكر والعلم، وهو سؤال الأصالة والتقليد؛ هل كان المتكلمون في بحوثهم الطبيعية عامة، وفي مسألة الجواهر الفرد خاصة، منتجين أم مقلدين؟

(١) علي سامي النشار؛ وعلي عبد المعطي محمد؛ ومحمد عبودي إبراهيم، «ديموقريطس فيلسوف الذرة وأثره في الفكر الفلسفي حتى عصورنا الحديثة»، الإسكندرية، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، (د.ت)، (ص/أ).

(٢) هاري ولفسون، «فلسفة المتكلمين»، ترجمة مصطفى لبيب عبد الغني، القاهرة، المركز القومي للترجمة، (٢٠٠٩م)، (ص/٦١٤).

(٣) أوتو بريتلز، «مذهب الجواهر الفرد عند المتكلمين الأولين في الإسلام»، ملحق بـ سلومون بينيس، «مذهب الذرة عند علماء المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود»، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريذة، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، (١٣٦٥هـ = ١٩٤٦م)، (ص/١٣٧).

رأينا قبل قليل أن أولى البحوث في هذا المجال كانت من قبل مستشرقين ألمان؛ وهم أيضاً لم يكونوا بمنأى عن طرح ذلك الإشكال؛ أما البحث الأول لبريترلز فهو إسهام موجه أصلاً -بحسب عنوانه الفرعي- لبحث العلاقات بين علم الكلام والفلسفة اليونانية، وقد اعتمد فيه أساساً

متكلفاً في تفسير عبارة النظام تلك^(٥). بذلك نجد بريetzل يسعى جاهداً إلى نفي علاقة الجوهر الفرد الكلامي بالفلسفة اليونانية، غير أن محاولة بريetzل إبعاد هذه العلاقة لا تعني أبداً أنه يعتبر المتكلمين منتجين لتلك الأفكار بلا سلف متقدم، بل إنه نفى تلك العلاقة ليؤكد علاقة أخرى وهي علاقة المتكلمين بالديانات الفارسية، أو فيما سماه هو بالفلسفة الغنوسية، مستدلاً على ذلك بالجدل الكلامي الذي وقع بكثرة بين المتكلمين والثنوية^(٦)، ليعتبر مذهب الإسلاميين استمراراً لمذهب يوناني الأصل، تطور واتخذ صورة أخرى مع الفلسفة الغنوسية في القرون الأخيرة قبل الإسلام^(٧).

وغير بعيد عن بريetzل، يذهب بينيس أيضاً -في بحثه عن مصادر مذهب الجوهر الفرد- في علم الكلام- إلى القول بأنه توجد فوارق عظيمة بين الإسلاميين واليونانيين، كما توجد وجوه من الشبه لا يمكن إنكارها، لكن «القول بأن مذهب العرب مأخوذ عن اليونان قول غير حاسم ولا نهائي»^(٨). ثم يحاول المقارنة

أن لغة المتكلمين «حسية بالكلية، وهي تدل على مقدرة قليلة جداً على التجريد»^(١)، إضافة إلى أن اهتمام المتكلمين لم يكن هو «وجهة النظر الكسمولوجية التي تتصل بالأجزاء التي تتجزأ اتصالاً ضرورياً، بل كان مجرد إثبات أو نفي الأجزاء التي لا تتجزأ؛ وهذه الأجزاء لم تصبح موضع الاهتمام إلا في الدرجة الثانية من حيث هي موضوعات العلم الإلهي والقدرة الإلهية وموضوعات للأفعال والحواس الإنسانية، ومن حيث هي عناصر مكونة للأجسام»^(٢). لكن يبقى هنا رأي مشهور لمعتزلي يوافق فيه الفلاسفة اليونانيين الذين رفضوا مذهب ديموقريطس، وهو رأي أبي إسحاق إبراهيم النظام (توفي بين ٢٢١ و٢٣١هـ)، الذي يقول بانقسام الجسم إلى غير نهاية، وهو ما قد يفتح الباب للقول بأنه أخذه عنهم، غير أن بريetzل سوف يعتبر النظام «لا يشترك مع الفلاسفة في شيء سوى مجرد القول بأن الجسم يقبل الانقسام إلى غير نهاية، أما فيما وراء ذلك فإنه لا يبدو منه ما يدل على أقل إلمام بالمشكلة»^(٣)، كما يعتبره متناقضاً في هذا القول بناء على قوله في الروح إنها «جزء واحد»^(٤)، وهو أمر لن يوافقه عليه صاحبه بينيس الذي سيعتبره

(٥) سلومون بينيس، «مذهب الذرة عند علماء المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود»، مرجع سابق، (ص/١٢١).

(٦) أوتو بريetzل، «مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين في الإسلام»، مرجع سابق، (ص/١٤٤).

(٧) سلومون بينيس، «مذهب الذرة عند علماء المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود»، مرجع سابق، (ص/١١٠، وما بعدها).

(٨) المرجع السابق، (ص/٩٩).

(١) أوتو بريetzل، «مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين في الإسلام»، المرجع السابق، (ص/١٣٦).

(٢) المرجع السابق، (ص/١٤٠).

(٣) المرجع السابق، (ص/١٤٣).

(٤) المرجع السابق، (ص/١٤٦).

المستشرق الألماني يوسف فان إيس، في محاضرات ألقاها بمدينة الدار البيضاء، سنة (١٩٩٨م)، إلى القول إن المتكلمين لم يكونوا سابقين في هذا الموضوع «بل وارثين، إلا أنهم بقدر ما كانوا وارثين كانوا يصدرون في معالجتهم للمشكل المطروح عن رؤية تتمتع بالخصوصية والأصالة، مما جعلهم بهذا الاعتبار محدثين قياساً إلى مجتمعهم في الفترة التاريخية التي عاشوا فيها»^(٥). وبخصوص أصل المذهب الموروث عنه، فإنه يوافق بريتلز -فيما يظهر- ويرجح أن يكون مصدره هو الكوسمولوجيا الفارسية، ومع إقراره بأن ما يتوفر من الأخبار حولها يشكو من القلة والندرة، فإنه يجزم بأنه «بات مؤكداً أن المسلمين قد تعرفوا عليها جيداً، خاصة في البصرة، حيث وجد جمهور عريض من السكان كان يتحدث اللغة الفارسية»^(٦)، وهو بذلك يميل إلى القول بأنهم أخذوا ذلك عن التراث الفلسفي الشفهي، الذي كان متداولاً حينذاك، وهو ما رجحه أيضاً سنة (١٩٨٠م) في محاضرة أخرى -ألقاها بخصوص مذهب النظام في الطفرة والكمون- بعنوان «ملاحظات حول الأخذ ببعض أفكار الفلسفة اليونانية في

بين مذهب المتكلمين ومذهب الهنود في الجزء^(١)، ليجد أيضاً بعض التشابه بينهما، لكن من غير أن يجزم بأن المتكلمين قد أخذوه عنهم، غير أنه يذهب في نهاية الأمر إلى القول بأن «استقلال مذهب الإسلاميين عن التأثير بغيره أمر بعيد الاحتمال جداً»^(٢).

ثم يأتي هاري ولفسون بعد ذلك ليقر أيضاً بوجود فوارق كثيرة بين مذاهب المتكلمين ومذاهب الفلاسفة في هذه المسألة^(٣)، لكنه مع ذلك يحاول أن يفترض أن بعض تلك الفروق الظاهرة أيضاً، كمسألة (لا امتداد الذرات) لا يمكن أن تظهر في الفلسفة العربية «على نحو تلقائي؛ لأنه لا يوجد سبب ديني أو عقلي، يمكن تصوره يفسر السبب في وجوب ابتعاد الفلسفة العربية في مسألة كهذه عن مصدرها الأصلي»^(٤). بذلك يستبعد أن يكون العرب قادرين على الاستقلال في بحث هذه المسألة، ويسعى جاهداً للبحث عن أصل لها معتمداً على تخيلاته وافتراضاته!

وفي السياق نفسه، مع نوع من الإشادة بإضافات المتكلمين في هذا الباب، يذهب

(١) المرجع السابق، (ص/ ١١٠، وما بعدها).

(٢) المرجع السابق، (ص/ ١٢١).

(٣) هاري ولفسون، «فلسفة المتكلمين»، ترجمة مصطفى لبيب عبد الغني، مرجع سابق، (ص/ ٦١٩).

(٤) المرجع السابق، (ص/ ٦٢١).

(٥) يوسف فان إيس، «بدايات الفكر الإسلامي: الأنساق والأبعاد»، ترجمة عبد المجيد الصغير، الدار البيضاء، منشورات الفنك، (٢٠٠٠م)، (ص/ ٦٥، ٦٦).

(٦) المرجع السابق، (ص/ ٧٣).

المتكلمين في الدقيق من الكلام، لكن الأكيد أن المتكلمين لم يتلقفوا استدلالات أولئك الخصوم تقليدًا؛ إذ لو حصل ذلك للزمهم الأخذ بمذاهب الخصوم العقيدية أيضًا، تبعًا للأدلة. والحاصل أنه يمكن التسليم بأن المتكلمين لم يكونوا أول الخائضين في البحث الطبيعي، لكن ينبغي التأكيد أيضًا على أنهم لم يكونوا مجرد مقلدين.

من خلال ما سبق يظهر لنا أن هذه الطائفة من المستشرقين تنفي نفيًا واضحًا أن يكون المتكلمون قد سبقوا إلى القول بالمذهب الذري، أو المذهب المعارض له، وقد حاولوا جاهدين إرجاعه إلى أصول يونانية أو هندية أو فارسية، وحين أعوزتهم النصوص الشاهدة على ذلك، فقد تشعبوا في افتراضات مؤداها أن التراث الفلسفي الشفوي الغنوصي أو الفارسي هو أصل المذهب الذري الإسلامي.

ذلك ما يخص نماذج استشراقية اهتمت بعلاقة المتكلمين بالطبيعيات، أما موقف الدارسين العرب فهو مختلف أيضًا؛ إذ منهم من كان تبعًا للمستشرقين، ومنهم من ذهب إلى التشديد على أصالة البحوث الكلامية في هذا الباب؛ وفي هذا الصدد يشدد فيصل بدير عون على أن «العرب والمسلمين لم يقبلوا كل ما جاء إليهم من

علم الكلام المبكر»، فقال: «عندما نتحدث عن التراث الذي خلفه الأقدمون في الإسلام فإنما نفكر، بوجه عام، بالترجمات اليونانية والسريانية... ولكن إلى جانب الترجمات لا بد من ذكر نوع آخر من الأثر الحي للأفكار في التراث الإسلامي. وقبلما يكون هذا النوع قد انتشر بواسطة النصوص المكتوبة، بل الأرجح أنه تم عن طريق الكلام المنقول شفويًا»^(١). من خلال ما سبق يظهر لنا أن هذه الطائفة من المستشرقين تنفي نفيًا واضحًا أن يكون المتكلمون قد سبقوا إلى القول بالمذهب الذري، أو المذهب المعارض له، وقد حاولوا جاهدين إرجاعه إلى أصول يونانية أو هندية أو فارسية، وحين أعوزتهم النصوص الشاهدة على ذلك، فقد تشعبوا في افتراضات مؤداها أن التراث الفلسفي الشفوي الغنوصي أو الفارسي هو أصل المذهب الذري الإسلامي. والحقيقة أن الشواهد الموجودة بيننا تزكي ذلك الجدل العقلي بين المتكلمين وغير المسلمين، وخاصة بين حذاقهم وعقلائهم، والذي يرجح أنه كان مشارًا لإشكالات طبيعية في علاقتها بالاعتقادات، كما كان حافزًا لخوض

(١) يوسف فان إيس، «ملاحظات حول الأخذ ببعض أفكار الفلسفة اليونانية في علم الكلام المبكر»، ضمن «أعمال ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية»، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة: ندوات ومناظرات، (رقم/ ٧)، الدار البيضاء، منشورات مطبعة النجاح الجديدة، ١٤٠٥هـ = ١٩٨٥م، (ص/ ٢٤٩).

تقترب من موقف المستشرقين السابقين الذين ذكرنا موقفهم، لكن موقفها هذا ينبغي أن يفهم في ظل (القطيعة المعرفية) التي تقول بها، والتي تعني في مجملها استيعاب القديم وتجاوزه؛ ذلك ما تؤكد أنه حين تستدرك النص السابق فتقول: «ولكن لم يكن الجوهر الفرد مجرد نقل للذرة، بل إنه يحمل كل خصائص وتوجهات علم الكلام ويمثل قدرته على الاستفادة من الثقافات الأخرى دون الذوبان فيها، وبالمثل تمامًا نجد المتكلمين يستعملون مصطلحي أرسطو الشهيرين (الجوهر) و(أعراضه) بطريقة تكاد تختفي منها المعالم الأرسطية»^(٢). ثم تذكر أمثلة على الاختلافات الواقعة بين الفلسفة وعلم الكلام في هذا المجال.

غير أن بعض البحوث التي أتت بعد ذلك، وخاصة التي عني بها متخصصون في الطبيعيات، ستؤكد تشديدها على أصالة البحث الطبيعي في علم الكلام، ليس فلسفيًا فقط، وإنما فيزيائيًا أيضًا؛ وقد ساعد على ذلك ظهور مؤلفات كلامية أخرى لم يقف عليها المستشرقون الأوائل، عنت بالدقيق من الكلام أكثر مما سبقها؛ فهذا محمد باسل الطائي المتخصص في الفيزياء الكونية - في معرض

تراث يوناني، فلقد وضعوا الأفكار والآراء الغربية عنهم موضع البحث الدقيق حيث كانت هذه الآراء موضع نقاش عنيف كان من نتيجته خلق فلسفات جديدة كل الجدة في موضوعاتها وفي منهجها... أيضًا مما يبين أصالة الفلسفة الإسلامية أنها أثارت موضوعات وإشكالات ومنهج بحث طرقت في الفلسفة الحديثة والوسيلة بالطريقة نفسها والأسلوب نفسه الذي به طرق علماء الكلام وفلاسفته هذه الموضوعات بعينها»^(١).

وذكر أمثلة على التشابه بين بعض المتكلمين وبين بعض المفكرين الغربيين، في بعض المسائل الطبيعية، لكن من وجهة نظر فلسفية. بذلك يقر بدير عون أن المسلمين حتى وإن كانوا قد اطلعوا على الفلسفة اليونانية، فإنهم في بحوثهم لم يكونوا مجرد مترجمين، بل مجددين، وهو بذلك يكون قريبًا من معنى الخولي التي كتبت بعده بخمس عشرة سنة تقول إن أبا الهذيل العلاف «استعان بالمذهب الذري المعروف بالهند القديمة ومع لوقيوس وديمقريطس والأبيقوريين، بعد أن وضع له اسمًا أو مصطلحًا إسلاميًا هو مذهب الجوهر الفرد»^(٢)؛ وهي بذلك

(١) فيصل بدير عون، «فكرة الطبيعة في الفلسفة الإسلامية مع بيان مصادرها»، مكتبة الحرية الحديثة، (١٩٨٠م)، (ص/ ج، د).

(٢) يميني طريف الخولي، «الطبيعيات في علم الكلام من الماضي إلى المستقبل»، مرجع سابق، (ص/ ٨٢).

(٣) المرجع السابق، (ص/ ٨٣).

رده على محمد عابد الجابري الذي انتقص من قيمة إسهامات المتكلمين في دقيق الكلام- يؤكد أن دقيق الكلام، أو الفيزياء الكلامية، تتفوق في قيمتها المفاهيمية المعاصرة على ما لدى أرسطو وجميع فلاسفة اليونان؛ بل إن البحث الطبيعي في علم الكلام «يقترّب كثيراً من فيزياء القرن العشرين التي يجهل الجابري مضامينها على ما يبدو لبعد تخصصه عن هذه المسائل»^(١). ثم يؤكد أن «للمتكلمين موقفاً ناضجاً ورؤية عميقة وفهماً قيماً ثميناً سبق العلم المعاصر بزمن طويل»^(٢).

من خلال كل ما سبق يظهر أنه لا يمكن الجزم بأن المتكلمين قد أبدعوا البحث الطبيعي من فراغ، لكن لا يمكن بحال -وبشهادة بعض المستشرقين أنفسهم- أن يقال إنهم كانوا مجرد نقلة وارثين، بل إنهم مجتهدون مجددون، وبلغة يمنى طريف الخولي قد استوعبوا سابقهم وتجاوزوهم، وليس في هذا انتقاص من قيمة أعمالهم.

ثالثاً: حاجة الكلام إلى الطبيعيات:

سبقت الإشارة إلى أن غاية علم الكلام هي الدفاع عن العقائد الإيمانية بالأدلة

العقلية، والقرآن -وإن كان نقلاً- فقد اشتمل على كثير من الأدلة العقلية في إثبات أصول الإيمان، كقياس الأولى في إثبات التوحيد، وقياس التمثيل وقياس الأولى في إثبات البعث، لكن كما يقول ابن العربي، معتذراً عن عدول المتكلمين إلى الأدلة العقلية الدقيقة، فإنهم: «إمّا أرادوا وجهين: أحدهما: أن الأدلة العقلية وقعت في كتاب الله مختصرة بالفصاحة، مشاراً إليها بالبلاغة، مذكوراً في مساقها الأصول، دون التوابع والمتعلقات من الفروع، فأكمل العلماء ذلك الاختصار، وعبروا عن تلك الإشارة بتتمة البيان، واستوفوا الفروع والمتعلقات بالإيراد. الثاني: أنهم أرادوا أن يبصروا الملاحدة، ويعرفوا المبتدعة أن مجرد العقول التي يدعونها لأنفسهم، ويعتقدون أنها معيارهم، لا حظ لهم فيها، وزادوا ألفاظاً حرروها بينهم، وساقوها في سبيلهم، قصداً للتقريب، ومشاركة لهم في ذلك من منازعتهم، حتى تبين لهم أنه كيف دارت الحال معهم من كلامهم بمنقول أو معقول، فإنهم فيه على غير تحصيل»^(٣).

إن الخوض في الدقيق من الكلام -إذن- نابع من أمرين اثنين:

(١) محمد باسل الطائي، «دقيق الكلام: الرؤية الإسلامية لفلسفة الطبيعة»، مرجع سابق، (ص/ ١٧).

(٢) المرجع السابق، (ص/ ١٧).

(٣) أبو بكر ابن العربي، «قانون التأويل»، تحقيق: محمد السليمان، بيروت-لبنان، دار الغرب الإسلامي، (١٩٩٠م)، (ص/ ١٧٦، ١٧٧).

إلى أن (أصل التوحيد) عند المعتزلة يهدف ابتداءً إلى الاستدلال على وجود الله رداً على أهل الإلحاد، وعلى إفراذه بالعبادة دون سواه رداً على من أقر به وعبد معه غيره.

ولما كانت الملل والنحل المخالفة للمسلمين لها أدلتها -أو شبهها- العقلية، وفلسفاتها الخاصة، وكانت تخوض في مسائل عقلية دقيقة، فقد خاض المعتزلة معهم هذا النوع من الجدل مما تولد عنه مسائل عميقة ودقيقة اصطلاحاً عليها بـ (الغامض)، أو (الدقيق)، أو (اللطيف) من الكلام، صار العلم بها عندهم من الأصول التي يُعنى بها الذابون عن التوحيد؛ «وذلك لأنه باب من الكلام شديد، وهو أصل من أصول التوحيد عظيم، وهو الكلام فيما كان ويكون، وما يتناهى وما لا يتناهى، والكلام في البعض والكل. وإما يعنى بهذا الباب من العلم من له عناية بالتوحيد وبالرد على الملحدين»^(١).

والذي ينظر في هذه المسائل الدقيقة -من غير أن يعرف الأسباب المقتضية لها- يظن أن المعتزلة كانت تعرف ترفاً فكرياً أدى بها إلى الخوض في مسائل لا حاجة للمسلم إلى معرفتها. لكن النظر في هذا السياق الخاص،

الأول: تتميم البيان عن أدلة القرآن العقلية بما يشمل الفروع الدقيقة.

الثاني: مشاركة المبتدعة والملاحدة في حججهم العقلية.

وإذا كان المبتدعة يشارك بعضهم بعضاً في الأصول الكبرى، وخلافهم إنما هو في الفروع والدقائق -التي تتوزع على كل موضوعات الكلام، في الإلهيات والطبيعات وغيرهما-، فإن الملاحدة على عكس ذلك خلافهم إنما هو في الأصول الكبرى، وكثير من أدلتهم وحججهم إنما هو من جنس الطبيعات، وهو ما يعني ضرورة مشاركة المتكلمين لهم في تلك الأصول، حتى تكون إلزاماتهم ذات حجية؛ إذ غياب المرجع المشترك عند الاحتكام يغيب معه الإلزام. بناء على ذلك واستحضاراً لواقع البيئة التي نشأ فيها علم الكلام، وهي بيئة تعددت فيها الملل والأديان؛ ديانة اليهود بفرقها، والنصارى بأحزابها، والمجوس بفروعها، والدهرية الملاحدة بأصنافها، وغيرها من الملل والمذاهب التي ظلت مقيمة في بلادها، ولم تُجل عنها مع وقوعها تحت حكم الإسلام، بفعل حق الذمة، بناء على كل ذلك كان المتكلمون في حاجة إلى الخوض في الدقيق من الكلام. ولتوضيح ذلك نذكر بعض النصوص الاعتزالية التي تزكي ما تم ذكره؛ فنشير

(١) أبو الحسين الخياط، «كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملقب»، تحقيق: نيرج، لندن، بيت الوراق، (٢٠١٠م)، (ص/ ٦٩).

والثنوية سواهم؟»^(٢). ومع أن كثيرًا من هاته الكتب والحجج -التي يشير إليها الخياط جملة- لم يصلنا، فإننا قد وجدنا فيما وصلنا من مؤلفات المعتزلة -مع قتلها- ما يشهد للمعتزلة بقصب السبق في مجادلة المخالفين في الملة ومناظراتهم بالأدلة العقلية، وكذا بعض العناوين لمؤلفات اعتزالية يظهر منها شدة عناية المعتزلة بالرد على الأديان المخالفة^(٣).

والمقصود أن البيئة التي ظهر فيها علم الكلام، والجدل العقلي الذي كان من مظاهرها، كانا حافزين للمتكلمين على الخوض في الطبيعيات، فتكلموا في عدة مسائل، اتفقوا في بعضها واختلفوا في بعضها اختلافًا كبيرًا، لكنهم -بحسب

(٢) المصدر السابق، (ص / ٧٩، ٨٠).

(٣) من عناوين مؤلفاتهم التي لم تصلنا، وقد ذكرها النديم في تراجمهم في الفهرست: لواصل بن عطاء (توفي ١٣١هـ): كتاب الألف مسألة في الرد على المانوية. ولأبي الهذيل العلاف (توفي ٢٣٥هـ): كتاب على السوفسطائية، كتاب الحجة على الملحدين، «كتاب الرد على أهل الأديان»، كتاب على الثنوية. ولبشر بن المعتز (توفي ٢١٠هـ): «كتاب الرد على الملحدين»، ولأبي إسحاق إبراهيم النظام (توفي بين ٢٢١ و ٢٣١هـ): كتاب على أصحاب الهيولي، «كتاب الرد على الدهرية»، «كتاب الرد على أصحاب الاثنين»، كتاب «الرد على أصناف الملحدين». وغيرها كثير. ومما وصلنا منها: في كتاب «المغني» للقاضي عبد الجبار جزء خاص بالفرق غير الإسلامية، وقد ذكر فيه منهم: الثنوية والنصاري والصابئين. ينظر: عبد الجبار الهمداني، «المغني في أبواب التوحيد والعدل»، بإشراف طه حسين، القاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، سلسلة تراث، الجزء الخامس: «الفرق غير الإسلامية»، تحقيق: محمود محمد الخضيري، مراجعة: إبراهيم مذكور. مطبعة مخيمر (١٩٥٨م).

الذي ألمحنا فيه إلى بعض خصائص أصل التوحيد عند المعتزلة، يُظهر أن خوض المعتزلة في المسائل الغامضة من علم الكلام لم يكن من باب الترف، ولا من باب العبث، وإنما كان لحاجة فكرية، اقتضتها طبيعة المناظرات التي كانت تجري بينهم وبين خصومهم المتشبعين بالنظر العقلي. والمعتزلة يفتخرون بكونهم قد انفردوا عن الفرق الأخرى في عصرهم بالخوض في هذا الباب؛ يقول أبو الحسين الخياط: «وويل صاحب الكتاب [= ابن الروندي] من الملحدين والذب عن التوحيد، لولا إبراهيم وأشباهه من علماء المسلمين الذين شأنهم حيطة التوحيد ونصرته والذب عنه عند طعن الملحدين فيه، الذين شغلوا أنفسهم بجوابات الملحدين ووضع الكتب عليهم إذ شغل أهل الدنيا بلذاتها وجمع حطامها»^(١).

ويقول أيضًا: «وهل على الأرض أحد رد على أهل الدهر الزاعمين بأن الجسم لم يزل متحركًا، وحركاته محدثة سوى المعتزلة كإبراهيم، وأبي الهذيل، ومعمار، والأسواري، وأشباههم؟ وهل يعرف أحد صحح التوحيد وثبت القديم جلّ ذكره واحدًا في الحقيقة واحتج لذلك بالحجج الواضحة وألف فيه الكتب، ورد فيه على أصناف الملحدين من الدهرية

(١) المصدر السابق، (ص / ١٠٥).

التركيز على حدود العلاقة بين الطبيعيات وعلم الكلام، التي تجلت في (الاستخدام).

رابعاً- استخدام الجوهر الفرد في علم الكلام:

مبدأ الجوهر الفرد، أو الجزء الذي لا يتجزأ، هو مبدأ يعني إمكان تجزئة الأجسام إلى أجزاء أصغر وأصغر حتى نصل إلى حد تقف عنده التجزئة^(٣). وبذلك يكون الجوهر الفرد هو الوحدة البنائية الأصغر للأشياء، ويتحقق وجودها الفيزيائي بحملها للأعراض^(٤).

يُعد أبو الهذيل (توفي ٢٣٥هـ) -عند كثير من الباحثين- أول من قال بنظرية الجوهر الفرد من المتكلمين، لكن المستشرق الألماني فان إيس يفيد أن أول معترلي حاول وضع مبدأ ذري واضح هو ضرار بن عمرو (توفي ٢٠٠هـ)؛ إذ إنه ذهب إلى أن المعطيات الواقعية تنحل إلى أبعاضها المكونة التي تتضافر فيما بينها لتشكيل جسم من الأجسام^(٥)؛ إلا أن معالجته للموضوع كانت أكثر حسية^(٦). بعد ذلك يعود فان إيس ليشيد بأبي الهذيل مؤكداً أن «الفضل يرجع إلى أبي

محمد باسل الطائي- يكادون يجمعون على خمسة مبادئ أساسية؛ وهي^(١):

- مبدأ الحدوث: وهو قولهم بحدوث العالم.

- مبدأ الذرية: ويعني أن الأشياء قابلة للتجزئة حتى تصير إلى جزء لا يتجزأ، وضمن هذا المبدأ يأتي قولهم أيضاً بوجود الأعراض.

- مبدأ الخلق المتجدد: وهو قولهم إن الأعراض لا تبقى زمانين؛ أي إن الله تعالى يخلق الأعراض في الجواهر ويحدد هذا الخلق آنأ بعد آن.

- مبدأ التجويز: وهو قولهم بنفي الطبائع، ونفي الحتم السببي في علائق العالم، وقولهم إن الأشياء في العالم ممكنة وليست واجبة.

- مبدأ نسبية الزمان والمكان وتداخلهما:

وهو قولهم إن الزمان والمكان مخلوقان مع العالم، وإنهما نسيبان، ومتداخلان في الحدث. تلك هي مبادئ المسائل الطبيعية المبحوثة في علم الكلام، وقد حاول محمد باسل الطائي شرحها في ظل العلم المعاصر، بما تضيق هذه الورقات عن وصفه. لذلك نكتفي بمثال واحد يعد أشهر مسألة طبيعية مبحوثة في علم الكلام، وهو الجوهر الفرد الذي أصبح (حجر الزاوية والممثل الرسمي للطبيعيات الكلامية)^(٢)، مع

(٣) محمد، باسل الطائي، «دقيق الكلام: الرؤية الإسلامية لفلسفة الطبيعة»، مرجع سابق، (ص/ ٥٣).

(٤) المرجع السابق، (ص/ ٢٨٥).

(٥) يوسف فان إيس، «بدايات الفكر الإسلامي: الأنساق والأبعاد»، مرجع سابق، (ص/ ٦٩).

(٦) المرجع السابق، (ص/ ٧٢).

(١) محمد باسل الطائي، «دقيق الكلام: الرؤية الإسلامية لفلسفة الطبيعة»، مرجع سابق، (ص/ ٥١، ٥٢).

(٢) يعني طريف الخولي، «الطبيعيات في علم الكلام من الماضي إلى المستقبل»، مرجع سابق، (ص/ ٨٣).

بلا تناهي الأجسام^(٤) - ألزمه أن الذرة؛ أي النملة الصغيرة، إذا دبت على نعلٍ، فيجب أن لا تقطعه أبدًا؛ لأن كل جزء من طريقها له نصف ينبغي عليها أن تقطعه^(٥)، فما كان من النظام إلا أن قال -للخروج من هذا الإلزام- بنظريته المشهورة في (الطفرة)^(٦)، فزعم «أنه يجوز أن يكون الجسم الواحد في مكان ثم يصير إلى المكان الثالث ولم يمر بالثاني»^(٧).

اشتهر أبو الهذيل بمنظراته لأصحاب الفرق غير الإسلامية، وخاصة المجوس والثنوية، حتى قيل إنه أسلم على يده أكثر من ثلاثة ألف رجل، وقد كان معتنيًا بدقيق الكلام -بمعناه العام الذي يشمل الإلهيات والطبيعات.

انطلق أبو الهذيل العلاف، في قوله بالجوهر الفرد، من عقيدة ثابتة، وهي حدوث

الهذيل في صياغة أول دليل على وجود الله في الإسلام. وذلك بعد أن استطاع أن يوظف نموذجًا ماديًا لدر الحرة المادية ذاتها. ولذلك كان أبو الهذيل حقًا في مستوى عصره^(٨). اشتهر أبو الهذيل بمنظراته لأصحاب الفرق غير الإسلامية، وخاصة المجوس والثنوية، حتى قيل إنه أسلم على يده أكثر من ثلاثة ألف رجل^(٩)، وقد كان معتنيًا بدقيق الكلام -بمعناه العام الذي يشمل الإلهيات والطبيعات-؛ وهو ما صورته لنا حكاية يذكرها ابن المرتضى، يبين فيها أن أبا إسحاق إبراهيم النّظام نظر في شيء من كتب الفلاسفة، وناظر هشام بن الحكم وجماعة من أصحابه في دقيق الكلام بالكوفة، فلما ورد البصرة كان يرى أنه قد أورد من لطيف الكلام ما لم يسبق علمه إلى أبي الهذيل، قال النظام -فيما يحكيه ابن المرتضى-: «فناظرت أبا الهذيل في ذلك، فخيّل إليّ أنه لم يكن متشاغلًا قط إلا به، لتصرفه فيه وحذقه في المناظرة فيه»^(١٠).

ومن تلك المناظرات تذكر لنا المصادر أن العلاف في مناظرته للنظام -الذي ينكر الجزء الذي لا يتجزأ، ويميل إلى الفلاسفة في قولهم

(٤) قال النظام: «لا جزء إلا وله جزء، ولا بعض إلا وله بعض، ولا نصف إلا وله نصف، وإن الجزء جائز تجزئته أبدًا، ولا غاية له من باب التجزؤ». ينظر: أبو الحسن، الأشعري، «كتاب مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين»، عني بتصحيحه: هلموت ريتز، برلين-ألمانيا، دار كلاوس شفارتس فرلاغ، (١٤٣٦هـ = ٢٠١٥م)، (ص/ ٣٨١). وينظر تفصيل موقفه من الجوهر الفردي في: رجاء أحمد علي، «الكمون والفكر الإسلامي: موقف متكلمي وفلاسفة الإسلام من مذهب الكمون»، بيروت-لبنان، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، (٢٠١٠م)، (ص/ ١٧٧، وما بعدها).

(٥) عبد الجبار، الهمداني، كتاب «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين»، تحقيق: فؤاد سيد، تونس، الدار التونسية للنشر، (١٩٧٤م)، (ص/ ٢٦٣).

(٦) يوسف فان إيس، «ملاحظات حول الأخذ ببعض أفكار الفلسفة اليونانية في علم الكلام المبكر»، مرجع سابق، (ص/ ٢٥٣).

(٧) أبو الحسن الأشعري، «كتاب مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين»، مصدر سابق، (ص/ ٣٢١).

(١) المرجع السابق، (ص/ ٧٢).

(٢) أحمد بن يحيى المرتضى، «باب ذكر المعتزلة وطبقاتهم»، تحقيق: توما آرنلد، لندن، الوراق للنشر، (٢٠١٤م)، (ص/ ٤١).

(٣) المرجع السابق، (ص/ ٤١).

والأعراض «حادثه، وأجرام العالم جواهر لا تخلو من الأعراض، وما لا يخلو من الحادث حادث؛ أي له أول وبداية. إذن فالعالم حادث، له صانع موصوف بالاعتدال والاختيار خالق لجميع الحوادث»^(٤).

كان الغرض -إذن- من القول بالجزء الذي لا يتجزأ هو التأكيد على حدوث العالم، وتناهي أجزائه، ردًا على القائلين بقدوم العالم. وهو ما يعني أن البحث الطبيعي في علم الكلام، ممثلًا في الجوهر الفرد، لم يكن مقصودًا لذاته، وإنما لغيره؛ إذ لم يكن الغرض الأساسي منه سوى الاستدلال على صدق الإلهيات؛ «فالتطبيقات لم تكن إلا سلمًا للإلهيات، وليست مطلوبًا في حد ذاتها أبدًا للفهم والتفسير. المطلوب فقط استخدامها، وبالتحديد استخدام حدوث العالم كدليل على العقائد الإلهية»^(٥). ولم يكن العالم الطبيعي بالنسبة إليهم سوى (علامة على وجود الله)^(٦).

ولنفهم ذلك بشكل واضح يمكننا ضرب مثال ببعض البحوث التي كتبت -بالنظر إلى الهدف الإقناعي منها، والفئة المستهدفة بها- على منوال بحوث أولئك المتكلمين، ومن ذلك كتاب (الإسلام يتحدى)، الذي كتبه

العالم، وهو ما يعني تناهيه؛ وقد استدلل على تناهيه بقدرة الله تعالى على تفريق الأجسام إلى حد تقف عنده القسمة؛ فقال: «إن الجسم يجوز أن يفرقه الله -سبحانه- ويبتل ما فيه من الاجتماع حتى يصير جزءًا لا يتجزأ»^(١)، ثم وصفه فقال: «وإن الجزء الذي لا يتجزأ لا طول له، ولا عرض له، ولا عمق له، ولا اجتماع فيه ولا افتراق، وإنه قد يجوز أن يجامع غيره، وأن يفارق غيره»^(٢).

وبذلك يستخدم أبو الهذيل العلاف الجزء الذي لا يتجزأ كوسيلة «لإثبات قدرة الله -عز وجل- ورأيه أن الأجزاء إذا ما اتخذت حجمًا وحيزًا، فإنما ذاك متعلق بإرادة الله. والأجزاء لا تملك حجمًا من تلقاء نفسها إلا إذا تألفت مع غيرها. ولكن لا يمكن حصول ذلك إلا بالخلق الذي مصدره الله»^(٣). بذلك تكون الأجزاء التي لا تتجزأ في حاجة إلى الأعراض لتقوم بها، ويتحقق ظهورها،

(١) المصدر السابق، (ص/ ٣١٤).

(٢) المصدر السابق، (ص/ ٣١٤). وفي محاولة لاختبار فرضية الجزء الذي لا يتجزأ في ضوء العلم الحديث يؤكد خالد الدرفوفي أن القسمة (الفرضية) للجسيمات الدقيقة لا بد أن تقف إلى حد لا يمكن تجاوزه، وهو ما يسمى بـ(جدار بلانك) -وهو أصغر مدة زمنية، وأصغر مسافة تتعامل معها الفيزياء المعاصرة- الذي يثبت الجزء الذي لا يتجزأ ولو بالفرض في الزمان والمكان والمقدار؛ وهو ما يعني أن العلم الدقيق يؤكد مقولة الجوهر الفرد. ينظر: خالد الدرفوفي، «نظرية الجوهر الفرد الكلامية وتفريعاتها الوجودية والعقدية في ضوء العلم الحديث»، مرجع سابق، (ص/ ٩٥، ٩٦).

(٣) يوسف فان إيس، «ملاحظات حول الأخذ ببعض أفكار الفلسفة اليونانية في علم الكلام المبكر»، مرجع سابق، (ص/ ٢٥٠).

(٤) معنى طريف الخولي، «الطبيعية في علم الكلام من الماضي إلى المستقبل»، مرجع سابق، (ص/ ٨٣).

(٥) المرجع السابق، (ص/ ٧٧).

(٦) المرجع السابق، (ص/ ٧٨).

وحيد الدين خان سنة (١٩٦٤م)، ويقول فيه: «إن المشكلات التي يواجهها الإسلام في هذا العصر، منها ما هو علمي، يوجه إليه بلغة العلم ومصطلحاته؛ ولذلك كان لزاماً أن نضع إجاباتنا في مواجهة هذه الحملة المسعورة بالمصطلحات العقلية والعلمية نفسها التي يستخدمها المعارضون للدين...»^(١). فقد حاول في هذا الكتاب الإفادة مما توصل إليه العلم الحديث في الاستدلال على أصول الإيمان الكبرى، والعلاقة فيه بين أصول الدين والعلم الحديث واضحة، لكنها أيضاً محدودة في استخدام نتائج العلم الحديث وسيلة للاستدلال على أصول الدين، من غير أن يكون البحث في العلم الحديث مقصوداً لذاته في هذا الكتاب، وهي العلاقة نفسها التي تمت الإشارة إليها آنفاً بين الطبيعيات وعلم الكلام.

خاتمة:

ظهر لنا من خلال هذه الورقات أن بداية دراسة علاقة الطبيعيات بعلم الكلام كانت من نتاج استشراقي، وذلك من خلال دراسة نموذج الجوهر الفرد، أو ما سموه (المذهب الذري)، ومحاولة الرجوع به إلى أصول يونانية أو هندية أو فارسية، مستبعدين أن يكون للعرب قريحة تجود

بمثل هذه البحوث، حتى وصل بهم الأمر -حين أعوزهم التراث المكتوب- إلى افتراض أن العرب أخذوا ذلك من التراث الفلسفي الشفهي، وهو أمر تبعمهم فيه بعض العرب، وخالفهم فيه آخرون، وشددوا على أصالة البحث الطبيعي في علم الكلام، وذلك باختبار بعض أطروحات المتكلمين الطبيعيين في ضوء العلم الحديث، وبيان الفروق بينها وبين البحوث الفلسفية اليونانية وغيرها. وفي جميع الحالات ظهر لنا أن علاقة البحث الطبيعي بعلم الكلام كانت علاقة محدودة بكون الأول خادماً للثاني؛ إذ لم تكن الطبيعيات مقصودة لذاتها، وإنما هي وسيلة استدلالية خادمة للإلهيات، وقد تجلى لنا ذلك واضحاً في استخدام (المذهب الذري)، أو (الجزء الذي لا يتجزأ) باصطلاح أبي الهذيل العلاف وسيلة للاستدلال على حدوث العالم رداً على الدهرية القائلين بقدمه. وفي الختام، تجدر الإشارة إلى أن هذا الباب وإن كثرت الدراسات فيه فلسفياً وإبيستيمولوجياً، فإنه لا يزال مجالاً خصباً لدراسته فيزيائياً في ضوء العلم الحديث؛ إذ البحوث التي عالجت بعض مسائل (دقيق الكلام) من هذه الجهة معدودة على رؤوس الأصابع؛ وذلك بسبب القطيعة الموجودة بين الباحثين في علم الكلام والدارسين للعلم الحديث، وهي قطيعة ينبغي وصلها بانفتاح الفريقين على بعضهما من جديد، ليكون ذلك باباً من أبواب تجديد علم الكلام.

(١) وحيد الدين خان، «الإسلام يتحدى»، ترجمة ظفر الإسلام خان، مراجعة وتقديم عبد الصبور شاهين، القاهرة، كتاب المختار، (١٩٨٤م)، (ص/ ١٠).

حوارات





حوار مع:

د. مسفر بن علي القحطاني

حاوره: الدكتور عبد الرزاق بلعقروز

رئيس التحرير

المتنوعة بالثراء المذهبي حيث تتواجد المدارس الفقهية الأربعة بشيوخها وطلابها منذ عشرات العقود وذلك عام (١٩٩٢م)، ثم أكملت الماجستير في السياسة الشرعية من المعهد العالي للقضاء بالرياض عام (١٩٩٥م)، وأنهيت الدكتوراه في أصول الفقه عام (٢٠٠١م)، من جامعة أم القرى بمكة المكرمة، وفي عام (٢٠١٣م) حصلت على درجة الأستاذية بجامعة الملك فهد للبترول والمعادن التي أدرس فيها منذ (٢١ عامًا).

لدي عدد من الأبحاث والكتب المنشورة تصل لأربعة عشر كتابًا تتمحور في الدراسات التأصيلية وتنزيلاتها الواقعية مع محاولة الربط بالتجارب المماثلة في الثقافات الأخرى.

في البداية، لك كل الشكر على قبولك إجراء هذا الحوار، مع مجلة نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، وفي البدء كسؤال مَعْهُود في هذه الحواريات العلمية: كيف يقدّم د. مسفر بن علي القحطاني مساره الذّاتي والمعرفي للمنشغلين بالشأن المعرفي؟

في البداية أود تقديم جزيل الشكر والامتنان لإتاحة الفرصة للحديث عبر منبركم الفكري المميز، مع الشكر أيضًا لحسن ظنكم الكريم بشخصي الضعيف، أما عن مسيرتي المعرفية فيمكن اختصارها في المحطات التالية: فقد تخرجت في كلية الشريعة التابعة لجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية فرع الأحساء تلك الواحة

لزمانها والأطروحات المتداولة آنذاك. ومع ذلك، وفي الصدد ذاته، خرج كتاب «أثر المنهج الأصولي في ترشيد العمل الدعوي» عن طريق الشبكة العربية للأبحاث والنشر ليعالج قضايا أصولية تطبيقية وبشكل مباشر في الساحة الحركية، كقضية المصلحة الدعوية المتقلبة، والاجتهاد الدعوي المغلق، والغفلة عن مقاصد الشريعة.

أما العلوم الإنسانية الأخرى وخصوصاً علم الاجتماع والنفس والسنن الكونية وغيرها، فأظن أن لها قيمة عليا وأهمية كبرى خصوصاً في فهم بعض النصوص التراثية من خلال سياقاتها الاجتماعية والبيئية، ومن خلالها نستطيع التمييز والفهم للكثير من الاجتهادات، ولا أبالغ إن قلت حتى التوجيهات الفقهية لا ينبغي أن تنفك عن مدركات تلك العلوم، فعلى سبيل المثال لو رجعنا إلى كتب ابن تيمية -رحمه الله- والجدل الواسع حولها خصوصاً أنها مجال استشهاد طوائف متعارضة، ولكن معاودة قراءتها وفق دوافع التأليف التي أثارت ابن تيمية لكتابتها والبيئة السياسية والاجتماعية والتحديات التي يمر بها الشام آنذاك؛ لعرفنا سبب الشدة على الخصوم تارة والدعوة للتسامح تارة أخرى، ولماذا المفاصلة

يتبدى للناظر في مسيرتكم المعرفية اهتمام مزدوج بنمطين من المعرفة: المعرفة التراثية الإسلامية، والمعرفة الحديثة بخاصة مجالات العلوم الإنسانية، فما هي المنهجية التي تجسرون بها هذه العلاقة بين المأصول والمنقول؟ أو بين الموروث والحديث؟

قديمًا اعتبر الإمام الغزالي -رحمه الله- علم أصول الفقه من أشرف العلوم؛ لأنه جمع بين المنقول والمعقول وامتزج فيه الرأي بالسمع، وعادةً ما تكون مزاجية العلوم تثمر إبداعًا وتجديدًا، وفي مسيرتي في الطلب والبحث حاولت أن أستفيد من تجارب من سبق من أهل العلم في ترسيخ منهجية التأصيل خدمةً لقضايانا المعاصرة، ففي عام (١٩٩٦م) نشرت ثلاثة كتيبات لترشيد الصحوه آنذاك وهي: فقه الموازنات، وفقه الحقائق، وفقه الاستطاعة، وكان الهدف منها تقريب الأصول لجيل الصحوه المتأثر بالوعظ والعاطفة حتى في مجالات العلم، والحركية المتحيزة حتى في بلاغ الدين العام، والتمحور حول الشيخ أو المدرسة الدعوية ولو على حساب القيم العليا للمجتمع، وللأسف تلك الرسائل كانت مرتبطة بدار نشر أقفلت نشاطها وتوقفت الكتيبات عن البيع ولم أعد نشرها وربما دورها كان مناسبًا

بدأت اهتماماتي بفقه العمران من عام (٢٠٠٥م) واطلعت خلالها على عشرات الكتب في هذا المجال مثل ما كتبه مالك بن نبي وعلي شريعتي وطه عبدالرحمن والجابري والنجار وغيرهم، ومثلهم من الغربيين كولدفيورانت ولوبونو وتوينبي، وقد ظهر لي ضعف التأصيل للمفهوم العمراني باحتياجاته المعاصرة في بيئتنا الخليجية، وحاولت بجهد المقل أن أكتب في هذا الصدد ووضعت بعض الأفكار من خلال كتبي التالية: وأولها كان كتاب «كلمات في الوعي»، وهو عبارة عن مقالات كنت أكتبها في موقع الإسلام اليوم جمعوها مشكورين في كتاب، ثم حاولت أن أعمق مفهوم التحضر في كتاب (الوعي الحضاري)؛ لأننا أحوج إلى الغوص في الوعي أكثر من ترديد المسكنات الفكرية بأننا أفضل أمة وخير الشعوب دون أن يقابلها معالجات ونقد وخرطة طريق، وكنت أرى أن مقاصد الشريعة هي بوابة هذا الإصلاح، ولعل كتابي (الوعي المقاصدي) محاولة لتوضيح هذه الرؤية. هذه المقاربات الاجتهادية ما زلت أعتقد بأنها أهم خيارات المرحلة، وما ينبغي تسليط الضوء عليه وإثارة النقذ والمراجعة لخطابنا الديني المنغلق حوله، وربما يدفع هذا الجدال العمراني والحضاري توجيهه بوصلة التيارات الفكرية من التناحور حول

مع طائفة واللين مع أخرى، والترخص في مسائل والتحوط في مسائل أخرى، وهذا النظر العلوي للساحة المعرفية الذي يُظهر كافة المؤثرات والتضاريس ويكشف الطبيعة من أعلى هو ما يسهم في تحويل التراث إلى مادة دافعة للتطوير وليست مجرد قيد يربطنا بالماضي ويشدنا نحوه.

والعلوم الإنسانية في الحقيقة نتجت قديمًا عند المسلمين ولكنها نضجت وتطورت في الكتابات الغربية من بعد القرن الثامن عشر، ولعل ما كتبه هيجل في التاريخ والاجتماع ومثله دوركايم وماكس فيبر وغيرهم يعرف قيمة تلك المنجزات العلمية التي لو وُظفت في الدراسات الإسلامية لأثمر هذا التلاقح فوائد معرفية على واقعنا المعاصر.

تتوارد في نصوصكم عائلة من المفاهيم تعكس همًا حضاريًا، وإرادة في إعادة بناء منظومة العمران في الأمة المسلمة؛ مثل: الوعي، الوعي الحضاري، التحضر، ما هو مفهوم الوعي الحضاري الذي تقصدون؟ وهل ترون أن خطاب الحضارة والتحضر ما زال يملك مشروعية بعد أن سادت مفردات الحداثة والنهضة والتجديد؟

لها امتداد في عمق الشريعة الإسلامية من خلال مفهوم الفطرة الذي يعتبر أهم مرتكزات المقاصد الشرعية التي هي غاية الدين ومطلوبه، كما قرر ذلك ابن عاشور -رحمه الله- في كتابه المقاصد ومستشهداً بما كتبه قبله ابن سينا رحمه الله، وهذا المعنى الخلاق أعتقد أن استثماره في ترسيخ قاعدة إنسانية أساسها الفطرة الطبيعية يردنا نحو مناخ فكري صحي وقيمي يساعد على بناء قواسم مشتركة مع الآخر أيًا كان. أما التنوير فسماعته بعد كتابات بعض الرموز الصوفية يجعله في نقيض الدين ويصنفه من ضمن مشاريع التغريب للأمة، وأظن كذلك أن هذا المفهوم نحتاج إلى إزالة تلك الالتباسات التصنيفية عنه ورده لأصله اللغوي والتاريخي في بعث التجديد للأمة، فبعثة النبي عليه الصلاة والسلام هي بداية التنوير للعالم، ولكل أمة عصرها التنويري الذي يُرجع إليه فضل النهضة التي حصلت بعده، كما سمي عصر ميحي باليابان بعصر النهضة، فمعنى ميحي هو المتنور باليابانية، فحصر المعنى على أوروبا في موقفها ضد الدين اختزال كبير لهذا المصطلح، علمًا بأن التنوير الأوروبي هو الأشهر والأهم في عصرنا الحديث وله فضائل عديدة يحسن أن ننظر إليها ونفيد

الهوامش والماضي إلى تقديم أطروحات ناضجة لمشاريعنا الحضارية الحاضرة والقادمة.

ماذا يناهض د. مسفر بن علي القحطاني نزعة الأنسنة كما ينادي بها البعض، بخاصة تلك الأنسنة التي تجمع بين أصل تراثي يمثل التوحيد ومسكويه، وأصل حداثي نجده في النزعة الإنسانية الحديثة؟ هل نحن أمام إعادة بناء للمفاهيم مثل مفهوم الأنسنة ومفهوم التنوير أم أننا أمام نقد جذري وممانعة معرفية؟

* مفهوم الأنسنة أو التنوير من أهم المفاهيم التغييرية التي شكلت حراكًا فلسفيًا وفكريًا في أوروبا بعد عصر النهضة، وتم تمريرها في محيطنا الفكري في نهاية القرن التاسع عشر ولكن من خلال نقل مشوّه وموظف أيديولوجيًا بما يخدم توجهات تلك الفترة الاستعمارية، وأصبحت تلك المفاهيم في واقعنا العربي دلالة سيئة على عصر الخذلان والاستعمار والتبعية العمياء، ولكن عند التدقيق وتجريد تلك المفاهيم الإصلاحية من تبعاتها المشوهة فإننا أمام أفكار صحيحة ومهمة لخلق حراك فكري إيجابي، فالأنسنة بخلاف قراءة الدكتور أركون؛

وجامعة يشهد المطلع على حجم المنجزات والمراجعات الهائلة لكل قضية ذات اهتمام محلي أو عالمي، وهذا ما نفتقده في مراكزنا القليلة في عالمنا العربي، وبالرغم من التحديات التي تواجه الوعي الغربي والشيخوخة التي يعاني منها فإنه كما وضحت سابقاً الأكثر حيوية وحراراً في العالم.

وموقفنا الإسلامي في التعامل مع منجزات الوعي الغربي له حالات: فالبعض يتماهى مع الثقافة الغربية لدرجة الذوبان، وعكسهم من يرى ضرورة المفاصلة وجعل العداوة هي الأصل في كل شيء، بينما المنطقة الخضراء العريضة هي تلك التي تقوم على التبادل والتثاقف؛ لأنه الأصل في طبائع الشعوب القائمة على التعارف، وهو المعنى القرآني الذي ذكره الله -تعالى- فيما ينبغي رسمه من علاقة بين الشعوب والقبائل، وفكرة المدافعة التي جاء بها القرآن هي تحقيق لهذا العلاقة التعارفية، فالمدافعة مشروطة بالتالي هي أحسن، تحقيقاً لمنفعة التبادل بين الثقافات والحضارات، على مستوى العلوم والمعارف والمصالح الحيوية، وفي كتابي: (صدام القيم) و(سؤال التدبير)، إشارات تشرح تلك الأفكار.

منها في خدمة منهج النهوض والتغيير في مجتمعاتنا الإسلامية، وعموماً هذه المصطلحات وغيرها تحتاج إلى مراجعة وحرث أركيولوجي ينبش وينقد ما مضى ويطور تلك المعاني بشكل منهجي، وللأسف هذا المجال البحثي يضعف في ساحاتنا الفكرية والثقافية فلا نعطي لمطبغ المفاهيم أهميته عند التنظير وصناعة المشاريع، ولعل القارئ يجد في كتابي (صدام القيم) بعضاً من تلك الأفكار والرؤى.

■ يتميز الواقع الإنساني المعاصر بالتحول، هذا التحول يعكس من جهة أزمة النموذج الحضاري الغربي، ومن جهة أخرى بروز محاولات للتغلب على هذه الأزمة الحضارية، سواء من داخل النموذج الحضاري الغربي أو من الرؤية الحضارية الإسلامية؟

■ كيف يصف د. مسفر بن علي القحطاني حال الوعي الغربي الراهن؟ وما هي مشروعية القول بأن فكرة المدافعة الحضارية تمكن الإسلام من الأخذ بزمام التاريخ وقيادة الإنسانية نحو قيم العمران من جديد؟

الوعي الغربي المعاصر نشط ونقده لذاته متجدد، وفي كل مركز بحثي

تقارير



تقرير المؤتمر الدولي (مقاصد القرآن الكريم في بناء الحضارة والعمران)

تقرير: عبد الحليم مهورباشة(*)

• **موضوع المؤتمر:** (مقاصد القرآن الكريم في بناء الحضارة والعمران).

• **الجهة المنظمة:** المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالتعاون مع المعهد العالي للحضارة الإسلامية ووحدة بحث الدراسات القرآنية-جامعة الزيتونة، تونس.

• **تاريخ المؤتمر العلمي:** (١٨ / ١٩ / ٢٠ / نيسان (أبريل) (٢٠١٧).

القرآن في الأدبيات والتنظيرات، ومسالك وطرق الكشف عن مقاصد القرآن في بناء الحضارة والعمران. وتم معالجة هذه المحاور البحثية في سبع جلسات علمية، عقدت الجلسة العلمية الأولى في مدرج ابن خلدون بجامعة الزيتونة، وأجريت بقية الجلسات العلمية في قاعة الخليفة -بنزل تاج السلطان بالحمامات، وكلفت الجهات المنظمة للمؤتمر الأساتذة أو بعض الضيوف الحاضرين بتقديم تعقيبات علمية على كل ورقة علمية يلقيها الأستاذ المحاضر.

انعقد برحاب جامعة الزيتونة بتونس، المؤتمر العلمي الدولي (مقاصد القرآن الكريم في بناء الحضارة والعمران)، من تنظيم المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالتعاون مع المعهد العالي للحضارة الإسلامية، ووحدة بحث الدراسات القرآنية -جامعة الزيتونة بتونس، على مدار ثلاثة أيام، ناقش فيها المحاضرون المحاور البحثية المحورية للمؤتمر، والتي تدور حول ثلاثة إشكالات مركزية: مفهوم مقاصد القرآن الكريم وأهميتها، ومقاصد

العربي والإسلامي، واعتبر أن هذا المؤتمر إحدى الخطوات المهمة التي تؤسس للتعاون العلمي بين المعهد العالي للحضارة والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، كما رحب في ختام كلمته بالأساتذة المحاضرين، وطمنى لهم إقامة طيبة في تونس. وفي السياق نفسه، كانت كلمة الدكتور جلال الدين علوش، الذي رحب بالأساتذة الباحثين، وأثنى على التعاون بين المؤسسات العلمية في العالم العربي.

وأفسح المجال بعدها، ليتدخل الدكتور فتحي حسن الملكاوي المدير الإقليمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، فقام بالإشارة إلى أهمية الاشتغال على موضوع المقاصد القرآنية، وخاصة عندما نصلها بالحضارة والعمران، وكذلك مؤكداً على أهمية التعاون بين المؤسسات العلمية في العالم العربي، فاعتبر أن هذا المؤتمر سيكون بداية مثمرة للتعاون العلمي مع جامعة الزيتونة، وأن المعهد العالمي مستعد لتعميق التعاون مع هذه المؤسسة العريقة-جامعة الزيتونة، ومختتماً كلمته بتوجيه الشكر للأساتذة المحاضرين، ولكل المؤسسات والجهات التي قدمت الدعم لإنجاح هذا المؤتمر.

وكان آخر المتدخلين السيد رئيس جامعة الزيتونة، هشام قريسة، مشيراً في كلمته

اليوم الأول

الثلاثاء (٢٢ رجب ١٤٣٨، الموافق لـ ١٨ / ٠٤ / ٢٠١٧)، جامعة الزيتونة

الجلسة الافتتاحية:

مثلاً هو متعارف عليه في الأعراف الأكاديمية في تسيير المؤتمرات العملية، يتدخل ممثلو مختلف المؤسسات والجهات المنظمة والراعية لهذا الحدث العلمي، فبعد تلاوة آيات من الذكر الحكيم، تحدث الدكتور رائد عكاشة ممثلاً عن اللجنة التحضيرية للمؤتمر، مذكراً الحاضرين بأهمية البحث في موضوع مقاصد القرآن، ودورها في بناء الحضارة والعمران. ثم أثنى على التسهيلات التي قدمتها المؤسسات الراعية للمؤتمر، ممثلة في المعهد العالمي للفكر الإسلامي والمعهد العالي للحضارة، كما وجه الشكر لأعضاء اللجنة التحضيرية على الجهد المبذول في تحكيم الملخصات والأوراق العلمية.

وتدخل بعدها مباشرة الدكتور عبد اللطيف بوعزيزي مدير المعهد العالي للحضارة بتونس، بشكره وثنائه على المؤسسات المختلفة التي ساهمت في هذا المؤتمر العلمي، كما ذكر الحاضرين بأهمية التعاون بين المؤسسات العلمية في العالم

المنهجي الذي ألحقته بالنصوص التراثية؛ لذلك نحتاج برأي الباحث إلى استكشاف المعنى المعياري لهذه الإستميمة التأويلية قبل توظيفها، للربط بين ثلاثية: النص المنزل والشرعية والفقه.

وفي المداخلة الثانية للدكتور حساب القصاب (المغرب)، والمعنونة بـ «خطاب التكليف من ضيق مقاصد الشريعة إلى سعة مقاصد القرآن»، وبلغة فقهية تخصصية محضة، حاول الباحث تبين أن الإنسان مركز الحضارة، وأن الحضارة الإسلامية، التي هي حضارة الفقه، عمودها المركزي الإنسان المكلف، وأن اختلاف الأدلة الشرعية يرتبط بمراعاة أحوال المكلفين، وليس مردها تفاوت أنظار المجتهدين، ليتخذ من هذا المسلك المجادلة بين القواعد المصوغة في أحكام المكلف في علم الأصول من جهة، بوصفها قواعد تفصيلية اتسم بها علماء المقاصد، ومطلق النظر المأذون به في القرآن الحكيم من جهة أخرى.

وتدخل بعدها الدكتور محمد شتوي (تونس)، بمداخلة تحت عنوان: «مقاصد القرآن في الخلق والأمر»، ووضح فيها الباحث أن القرآن لم يهتم فقط كما يظن البعض بمقاصد الأمر والتشريع، بل تكلم على مقاصد الله تعالى في الخلق

الافتتاحية إلى أهمية البحث في موضوع المقاصد القرآنية، ومعتبراً أن الشيخ الطاهر بن عاشور التونسي يعد من بين العلماء المعاصرين الذين أسسوا لهذا العلم الرفيع الصنعة، ومعرجاً على مفهوم الحضارة من منظور ابن خلدون، مؤكداً على أن العمران يفسو ويعظم عندما تستقر الجماعات الإنسانية، وتنتقل من حالة البداوة إلى حالة التحضر، واختتم كلمته بتمني إقامة طيبة للأساتذة المحاضرين، وأعلن عن الافتتاح الرسمي لأشغال المؤتمر.

الجلسة العلمية الأولى - مقاصد القرآن الكريم: إشكالية الفصل والوصل:

ترأس الجلسة العلمية الافتتاحية فضيلة الدكتور عبد اللطيف بوعزيزي، وكان الدكتور محمد بدي (بلجيكا) أول المتدخلين، حيث تناول في مداخلته المعنونة بـ «نحو مساءلة إستيمولوجية وتفسيرية للعلاقة بين مقاصد القرآن ومقاصد الشريعة»، المتن المعياري والتأويلي الإسلامي الكلاسيكي، لمحاولة الكشف عن ماهية العلاقة بين مقاصد القرآن ومقاصد الشريعة داخل خريطة النسق المعياري، مبرزاً التخييط المفاهيمي الذي وقع فيه العقل الإسلامي المعاصر، بسبب توظيفه للهرمينوطيقية كإستميمة تأويلية، والضرر

اليوم الثاني

الأربعاء (٢٣ رجب ١٤٣٨، ١٩/٤/٢٠١٧)

الجلسة العلمية الثانية:

ترأس فضيلة الدكتور فتحي الملكاوي الجلسة العلمية الثانية، وأتت المداخلة الأولى بعنوان: «نحو رؤية منهجية في التفسير المقاصدي للقرآن»، تناول فيها الدكتور عبد الكريم الحامدي (الجزائر) مفهوم التفسير المقاصدي للقرآن، موضوعاً أهميته وخطواته، ومذكراً بمنهج المفسرين الثلاثة: المنهج النقلي، والمنهج العقلي، والمنهج الجامع بينهما، ومشيراً إلى أن الاتجاه المقاصدي ظهر في التفسير في العصر الحديث، ويقوم على تفسير القرآن وفق رؤية مقاصدية، ويعتمد على تفسير القرآن بالقرآن، والسنة النبوية، ومراعاة السنن الكونية، والواقع العملي والاجتماعي.

وجاءت المداخلة الثانية للدكتور علي محمد أسعد (الأردن)، بعنوان: «التفسير المقاصدي للقرآن الكريم»، وتحدث فيها الباحث عن العلاقة الجدلية بين مقاصد القرآن ومقاصد الشريعة، وعرج على مفهوم التفسير المقاصدي ومشروعية توظيفه، ووضح علاقة التفسير المقاصدي بالاتجاهات التفسيرية الأخرى، وبين الباحث أهمية تحكيم المقصد في التفسير، وكذلك الاستناد

والتكوين؛ ولذلك يكتسي مقصد الخلق أهمية بالغة؛ لأن الله لم يشرع إلا بعد أن خلق، وكما أنه شرع لحكمة فقد خلق لحكمة، وحكمة الحكمة ومقاصدها العليا تتمثل في أن أمره تعالى مناسب لخلقه. وجاءت آخر مداخلة، تحت عنوان: «مرجعية السنة في ظل مقاصد القرآن: دراسة تأصيلية نقدية»، من تقديم الدكتور عمار الحيري (الأردن)، أشار فيها الباحث إلى أهمية الدرس المقاصدي، وإلى أهم أعلامه، ويتمثل الإشكال المركزي لورقته في ضبط السنة في ظل مقاصد القرآن، بعد أن هاله حجم التحريف بعد الاستخدام العشوائي لبعض الأحاديث النبوية، والكوارث التي انجرت عنها؛ ولذلك يرى أن تفعيل مقاصد القرآن يساعد العقل الإسلامي في ضبط السنة النبوية الشريفة، ويسهم هذا الضبط في بناء الحضارة والعمران، ويؤسس لفضاء العيش المشترك.

وبعد أن أنهى المحاضرون مداخلاتهم، أفسح المجال للأساتذة المعقبين، حيث عقب على كل ورقة علمية أستاذان، مما أضفى حيوية علمية على أشغال المؤتمر، ثم فتح المجال للحاضرين (الأساتذة والطلبة) لطرح تساؤلاتهم، أو للإدلاء بآرائهم وملاحظاتهم واستدراكاتهم حول المداخلات.

أن مقاصد القرآن هي مقاصد الحق. وبعد أن أنهى المحاضرون مداخلاتهم، أفسح المجال للأساتذة المعقبين، حيث عقب على كل ورقة علمية أستاذان، مما أضفى حيوية علمية على أشغال المؤتمر، ثم فتح المجال للحاضرين لطرح تساؤلاتهم، أو الإدلاء بأرائهم وملاحظاتهم واستدراكاتهم حول المداخلات.

الجلسة العلمية الثالثة - مقاصد القرآن الكريم والفكر العمراني:

ترأس هذه الجلسة العلمية الدكتور نور الدين الخادمي، وكان أول المتدخلين فضيلة الدكتور عبد المجيد النجار بمداخلة تحت عنوان «مقاصد القرآن في بناء الفكر العمراني»، بيّن فيها الباحث أن مفهوم الفكر يطلق على منهجية العقل في التفكير، وأن القفزات الحضارية التي عرفتھا الإنسانية حدثت نتيجة التحول في طرائق التفكير ومنهجيّاته، وذكر الباحث أن القرآن الكريم أرشد الناس إلى المنهجية التي بها يفكرون، لتتشكل عقولهم عليها، فتصل بهم إلى معرفة الحق في مجال الغيب وفي مجال الشهادة؛ ولذلك يعتبر البناء الفكري مقصداً كبيراً من مقاصد القرآن في بناء العمران.

تلته مباشرة مداخلة بعنوان: «مقصد إصلاح العقل في القرآن وتجليات العقلانية

إلى المقاصد في الاتجاه التفسيري المقاصدي. تلته مباشرة مداخلة الدكتورة منية العلمي (تونس)، تحت عنوان: «مركزية الآلية السياقية في البناء الحضاري المقاصدي للقرآن الكريم»، أبرزت الباحثة دور الآلية السياقية في المناهج الحديثة، نظراً لارتباطها الوثيق بلسانيات النص ودلالات الخطاب، بما يؤهلها لتقلّد دور مركزي في رصد البعد الحضاري والعمراني للمقاصد القرآنية، وأشارت الباحثة إلى أنه يمكن اعتبار السياق أحد المسالك التي تسهم في الكشف عن مقاصد القرآن الكريم في البناء الحضاري والعمراني.

وفي ختام هذه الجلسة، تدخل الدكتور محمد المجذوب (السودان)، بمداخلة تحت عنوان «مفهوم الحق وإعادة تأسيس علم المقاصد في الإسلام: رؤية نقدية لمفهوم المصالح الأصولي»، وفيها عرج الباحث على مفهوم الحق في معناه القرآني، وبرأيه أن علم الأصول ومقاصد الشريعة أهملوه كلياً، إلا كمعنى شارح لمعنى المصلحة عند علماء المقاصد، لتحقيق مقاصد الدين العليا، بينما يرى الباحث أن عناية الرؤية القرآنية بمفهوم الحق ترفعه إلى المرتبة التي يمكن أن تؤسس عليها منظومة المقاصد القرآنية الإنسانية، بل إلى حد اعتبار

الجلسة العلمية الرابعة- مقاصد القرآن والقيم العليا:

ترأس الجلسة العلمية فضيلة الدكتور عبد المجيد النجار، وافتتحت بمداخلة بعنوان: «موجز مقاصد القرآن في إحياء قيم الإنسان الحضارية»، للدكتور نور الدين الخادمي (تونس)، ذكر الباحث في مستهلها بمفهوم المقاصد القرآنية، ويراد بمقاصد القرآن أبعاده الغائية والمصلحية، وأسراره الحكمية والتعليلية، بينما مفهوم قيم الإنسان الحضارية يقصد به معاني الوجود الإنساني وأفعاله في إقامة الحضارة الإنسانية، وصنف الباحث هذه المقاصد إلى أربعة: مقصد إنسانية الإنسان في إحياء قيم الإنسان الحضارية، ومقصد الفرادة الجنسية للإنسان، ومقصد الانتظام البشري الجمعي، ومقصد التآلف البيئي.

وجاءت الورقة الثانية للدكتور مسفر القحطاني، تحت عنوان: «التسخير الكوني للإنسان في القرآن... وسؤال المقصد العمراني»، تحدث فيها الباحث عن المفهوم القرآني للتسخير، مستدلاً على ذلك بالعديد من الآيات القرآنية، لينتهي إلى فكرة مفادها أن التسخير يعد أحد المقاصد القرآنية، وينجر عن هذا التسخير؛ أن الإنسان المسلم مطالب قبل غيره بضرورة تطوير كل

في العلوم الشرعية»، للدكتورة وسيلة خلفي (الجزائر)، حيث بينت الباحثة أن حفظ العقل من مقاصد القرآن الظاهرة، وبناء على هذا العقل السليم والتفكير السديد، تأسست العلوم الشرعية خادمة للوحي، كما بينت الباحثة الحفاظ الوجودي لمقصد إصلاح العقل في القرآن من خلال جهود الأصوليين في التأسيس لعلم أصول الفقه.

وجاءت آخر مداخلة في هذه الجلسة، تحت عنوان: «أهمية الوعي بمقاصد القرآن في التدبر والتأويل»، لفضيلة الدكتور مسعود بودوخة (الجزائر)، وتحدث فيها الباحث عن أهمية الوعي بمقاصد القرآن الكريم، ودور المقاصد في تصحيح الرؤية إلى العقيدة والشريعة والأخلاق، كما بين دور هذا الوعي في ترتيب أوليات الإنسان المسلم في بناء الحضارة والعمران. وذكر بأهمية مقاصد القرآن الكريم عمومًا في مواجهة التحديات والمشكلات التي تعيشها الأمة الإسلامية.

وبعد أن نهى المحاضرون مداخلاتهم، أفسح المجال للأساتذة المعقبين، حيث عقب على كل ورقة علمية أستاذان، مما أضفى حيوية علمية على أشغال المؤتمر، ثم فتح المجال للحاضرين (الأساتذة والطلبة) لطرح تساؤلاتهم، أو للإدلاء بآرائهم وملاحظاتهم واستدراكاتهم حول المداخلات.

الصلاح، وبقدر ما تصيها الشوائب والأدران تكون سبباً للإفساد والانحطاط الحضاري، والبناء الحضاري هو محصلة الإصلاح، وبالتالي فإن التزكية هي وسيلة هذا الإصلاح وغايته، وبها يتحقق الإنجاز العمراني.

وبعد أن أنهى المحاضرون مداخلاتهم، أفسح المجال للأساتذة المعقبين، حيث عقب على كل ورقة علمية أستاذان، مما أضفى حيوية علمية على أشغال المؤتمر، ثم فتح المجال للحاضرين (الأساتذة والطلبة) لطرح تساؤلاتهم، أو للإدلاء بأرائهم وملاحظاتهم واستدراكاتهم حول المداخلات.

الجلسة العلمية الخامسة- مقاصد القرآن في المجالات المعرفية:

ترأس الجلسة العلمية فضيلة الدكتور هشام الطالب، وافتتحها الدكتور بسام العموش (الأردن) بمداخلة تحت عنوان: «الحرية في المقاصد القرآنية»، أبرز فيها الباحث أهمية درس مقاصد القرآن الكريم، منوهاً بالجهود المعرفية التي بذلها العلماء المسلمون على مدار القرون الفائتة، لكنه يعتقد أن الحرية في صلتها بمقاصد القرآن تؤسس لأحكام ربما لا يوافقها عليها العديد من الباحثين في العالم الإسلامي، لكنه يراها مبررة

الأدوات المعرفية والعقلية لاكتشاف نواميس الكون ومعرفة مجالات التسخير.

وأنت المداخلة الثالثة بعنوان: «استخلاف الإنسان في الأرض باعتباره مقصداً عاماً للقرآن والشريعة والحضارة»، للدكتور عبد السلام الأحمر (المغرب)، حيث عرج الباحث في البداية على موضوع المقاصد وما يثيره من جدالات وإشكالات بين الباحثين، ووقوع معظمهم في الرؤية التجزيئية للمقاصد القرآنية، مما يحرمهم من الرؤية الشاملة لها؛ ولذلك اقترح الباحث ضرورة التفكير في مقصد مركزي، رآه من وجهة نظره ممثلاً في مقصد استخلاف الله الإنسان في الأرض، وتندرج ضمنه بقية المقاصد الأخرى، مبرراً ومعللاً ترجيحه لهذا المقصد ودوره في التحفيز على الإنجاز العمراني والحضاري.

وفي الختام، ألقى الدكتور بية سلطاني الحمراوي (تونس) مداخلة تحت عنوان: «مقصد التزكية وأبعاده في ضبط السلوك الحضاري والعمران»، تطرقت فيها الباحثة إلى المفهوم القرآني للتزكية، واعتبرت أن التزكية أحد المقاصد القرآنية الرئيسة، وبيّنت تلازمية التزكية والعمران، ووجه هذا التلازم؛ حيث إنه بقدر ما تزكو النفس يصدر عنها

والفتاوى التي تتعلق بمسألة الآثار، وذكر الباحث بعض الفتاوى الدينية من التراث العمراني المادي، وذكر تعارضها في مرات عديدة، واتخذ من التماثيل كنموذج على هذا التراث المادي، وموقف علماء الشريعة والفقه منها.

وبعد أن أنهى المحاضرون مداخلاتهم، أفسح المجال للأساتذة المعقبين، حيث عقب على كل ورقة علمية أستاذان، مما أضفى حيوية علمية على أشغال المؤتمر، ثم فتح المجال للحاضرين (الأساتذة والطلبة) لطرح تساؤلاتهم، أو للإدلاء بآرائهم وملاحظاتهم واستدراكاتهم حول المداخلات.

اليوم الثالث

الخميس (٢٤ رجب ١٤٣٨، ٢٠/٤/٢٠١٧)

الجلسة العلمية السادسة- مقاصد القرآن في المجالات المعرفية:

ترأس هذه الجلسة العلمية الدكتور برهان النفاقي، وجاءت المداخلة الأولى تحت عنوان: «المفهوم الاقتصادي للعمل في ضوء مقاصد القرآن الكريم لبناء الحضارة والعمران» للدكتور أحمد فراس عوران، عرج الباحث في مستهل مداخلته على المفهوم الاقتصادي للعمل عمومًا، ثم

ومنطقية، انطلاقًا من فكرة أن الإنسان مكرم ومختار، فلا داعي أن نجبره على دين معين، بل هو يختار الدين الذي يرتضيه، وإسقاط الأحكام التي تتعلق بالمرتد، وحكم مقاتلة الناس وغيرها.

جاءت المداخلة الثانية تحت عنوان: «دور مقاصد القرآن الكريم في التأسيس المعرفي لعلوم اجتماعية بديلة» للدكتور عبد الحليم مهوورباشة (الجزائر)، وتحدث الباحث عن مفهوم مقاصد القرآن، ومفهوم العلوم الاجتماعية، والأزمة الإبيستيمولوجية التي تعاني منها العلوم الاجتماعية، وتناول إمكانية الاستثمار في بعض الاجتهادات المقاصدية المعاصرة في التأسيس المعرفي لعلوم اجتماعية بديلة، كمنظومة القيم العليا بثلاثيتها المركزية: التوحيد والتزكية والعمران، وكيف يمكننا انطلاقًا من هذه القيم الثلاث العليا بناء منطلقات إبستمومية ومنهجية لعلوم اجتماعية بديلة.

وأنت المداخلة الثالثة تحت عنوان: «التراث الأثري والمرجعية القرآنية: مقاربة أنثروبولوجية لتوظيف مقاصد القرآن»، وتحدث فيها الباحث عن العلاقة بين التراث الأثري المادي والمرجعية القرآنية، ويقصد بالمرجعية القرآنية العودة إلى القرآن وإلى مجمل التفاسير والأحكام

إلى فضاء التأمل الجمالي للوجود الكوني، فتطرق الباحث إلى مفهوم الجمال عمومًا، وأهم النظريات الجمالية، وعرج بعدها الباحث على مفهوم الجمال في القرآن الكريم، الذي في تصويره يشمل مختلف عناصر الجمال ومصادره، مع تفضيل أكثرها تهدييًا للذوق وترقية للحياة.

واختتمت الجلسة بمداخلة الدكتور عامر جود الله (فلسطين)، تحت عنوان: «مقصد العدل في القرآن الكريم: دراسة تطبيقية»، بيّن فيها الباحث مقصد العدل في القرآن الكريم، وأهميته في المنظومة المقاصدية العليا، وعرض مجالات العدل، والتي حصرها في: العدل في المجال السياسي عن طريق الشورى، والعدل الاقتصادي من خلال العدل في توزيع الثروات، والعدل في المعاملة مع الآخر، والعدل في المجال الفردي، والعدل في المجال البيئي، ويترتب برأي الباحث على تطبيق هذه المجالات الستة مجموعة من الآثار حصرها في: يفضي العدل السياسي إلى الحكم الرشيد، ويؤدي العدل الاقتصادي إلى الرقي العمراني والحضاري، ويسهم العدل الاجتماعي في تشكيل مجتمع متماسك. وبعد أن أنهى المحاضرون مداخلاتهم، أفسح المجال للأساتذة المعقبين، حيث عقب على كل ورقة علمية أستاذان، مما

تطرق إلى مفهوم العمل من منظور الرؤية الإسلامية، وأكد الباحث على أن المفهوم الاصطلاحي للعمل الإسلامي يرتبط بالعديد من القضايا، والموقف القرآني من العمل، كتحديد اليد العاملة، ومعدل البطالة...، ويتضمن المفهوم القرآني للعمل كل نشاط صالح، جسديًا ونفسيًا، يمارس وظيفيًا في مختلف مناحي الحياة الاجتماعية.

وأنت المداخلة الثانية تحت عنوان: «المقاصد الاقتصادية في القرآن مدخلًا لفهم بنية النظام الاقتصادي الإسلامي» للدكتور إبراهيم أديب الجلبلي (العراق)، حيث تناول في مستهل مداخلته مفهوم النظام الاقتصادي، والفرق المعرفي والفلسفي بين مختلف الأنظمة الاقتصادية، ثم عرج على المقاصد الاقتصادية في القرآن، وخلص إلى تحديد الملامح الكبرى لطبيعة النظام الاقتصادي الإسلامي من منظور قرآني، وأشار الباحث إلى دور الأفراد والمجتمع في تحقيق المقاصد الاقتصادية القرآنية، عبر مسيرتهم في تحقيق منافعهم الدنيوية. أما المداخلة الثالثة فألقاها الدكتور عبد المالك بومنجل، تحت عنوان: «المقاصد الجمالية في القرآن الكريم: نحو نظرية قرآنية في الفن والأدب»، وكانت بمثابة المنعرج الإستيتيقي في المؤتمر، فنقلت الحاضرين من فضاء العقلانية المقاصدية

الفاسي، وعبد الكريم الخطيب، واتخذ له كدراسة تطبيقية تفسير المنار لرشيد رضا، فأشار إلى بعض اجتهاداته المقاصدية في مجال العمران؛ كنقد الأعراف والعادات المكبلة لازدهار العمران، ودور العلوم الدنيوية في التوسع العمراني.

وأنت المحاضرة الثالثة تحت عنوان: «جهود المعاصرين في إعمال وتفعيل مقاصد القرآن الكريم (الطاهر ابن عاشور نموذجاً)» للدكتورة وفاء التوفيق (المغرب)، وتحدثت فيها الباحثة عن الرؤية التجديدية للخطاب المقاصدي عند ابن عاشور، وأهم الآليات التي وظفها في استنباط المقاصد القرآنية، وأخذت الباحثة مقصد الأسرة كمقصد تطبيقي عند ابن عاشور، وتناولته بالشرح والتحليل.

وجاءت المداخلة الرابعة تحت عنوان: «أصول مقاصد القرآن عند النورسي: تجليات الانبعاث العلمي والحضاري» للدكتور إدريس التركاوي (المغرب)، فتحدثت الباحثة عن محورية المقاصد في تشكيل الوحدة البنائية والتشريعية للقرآن الكريم، واعتبر أن النورسي من المجتهدين المعاصرين، الذين ساهموا في تأسيس هذه الرؤية المقاصدية، فكانت رسائله مزيجاً بين العلوم والمعارف التي سيقى لتجسيد هذه الرؤية.

أضفى حيوية علمية على أشغال المؤتمر، ثم فتح المجال للحاضرين (الأساتذة والطلبة) لطرح تساؤلاتهم، أو للإدلاء بآرائهم وملاحظاتهم واستدراكاتهم حول المداخلات.

الجلسة العلمية السابعة- مقاصد القرآن: الأدبيات والتنظيرات (رؤية تقييمية):

أدار أشغال هذه الجلسة الدكتور جلال الدين علوش، وافتتحت بمداخلة تحت عنوان: «مقاصد القرآن الكريم في بناء الحضارة والعمران عند المعاصرين» من طرف الدكتور ماهر حصوة (الإمارات العربية المتحدة)، وأشار فيها الباحث إلى مفهوم المقاصد القرآنية، وأهم اجتهادات العلماء المعاصرين؛ كرشيد رضا، وعلال الفاسي، وطه جابر العلواني... وبين دور مقاصد القرآن في التقويم والبناء المعرفي، وفي البناء العمراني والحضاري، وإسهام المقاصد في تحقيق الشهود الحضاري.

وجاءت المداخلة الثانية تحت عنوان: «مقصد العمران بين التفسير القديمة والحديثة» للدكتور محمد العامري (تونس)، تحدث فيها الباحث عن التفسير المقاصدي للعمران في الاجتهادات المعاصرة، وبين مقصد العمران عند بعض المجتهدين المعاصرين؛ كرشيد رضا، وعلال

وفي الأخير، تليت توصيات المؤتمر، ونذكر منها:

(١) دعوة المؤسسات الجامعية والمراكز البحثية إلى توثيق التعاون العلمي المشترك بينها، والإسهام في الكشف عن المقاصد القرآنية.

(٢) تفعيل الجانب التطبيقي في مقاصد القرآن من خلال البحث في القضايا المستجدة والمشكلات الراهنة، التي تخر بها الأمة الإسلامية المعاصرة.

(٣) الاشتغال بتطوير علم المقاصد، الذي يحتاج إلى مزيد تأصيل معرفي وتأسيس منهجي.

(٤) تفعيل التكامل المعرفي بين علوم الوحي والعلوم الاجتماعية.

(٥) طباعة أعمال المؤتمر في كتاب جماعي.

وبعد أن أنهى المحاضرون مداخلاتهم، أفسح المجال للأساتذة المعقبين، حيث عقب على كل ورقة علمية أستاذان، مما أضفى حيوية علمية على أشغال المؤتمر، ثم فتح المجال للحاضرين (الأساتذة والطلبة) لطرح تساؤلاتهم، أو للإدلاء بآرائهم وملاحظاتهم واستدراكاتهم حول المداخلات.

الجلسة الختامية:

تدخل في الجلسة الختامية الممثلون عن المؤسسات والهيئات العلمية المنظمة والراعية للمؤتمر العلمي، واتفقت معظم مداخلتهم حول التنويه بالأجواء العلمية الرائعة التي سادت أشغال المؤتمر، ووجهوا الشكر إلى كل من ساهموا في إنجاح فعاليات هذا المؤتمر العلمي.



مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies

ترجمات

الاضطرابات الدينية في بغداد في القرنين
الرابع والخامس الهجريين

رحلة (بوركارد ستراسبورج)

العنف السيادي ونطاق السياسة

كتاب الحيدة الأهمية التاريخية لنص موضوع

معرفة الإسلام

الاضطرابات الدينية في بغداد في القرنين الرابع والخامس الهجريين⁽¹⁾

تأليف: أنري لاؤوست^(*)

تأليف: أسامة شفيع السيد^(**)

بين يدي الترجمة:

لست أشك في أن سؤالاً سيعرض لقارئ هذا المقال بعد الفراغ منه، وهو: ما الداعي إلى نقله إلى العربية؟ والحق أن لهذا السؤال من الوجهة ما جعله يمر بخاطري غير مرة في إبان الترجمة، حتى كدت أمسك عن إتمامها، منصرفاً عنها إلى غيرها مما هو أجدى وأنفع للقارئ العربي. والسبب في مشروعية هذا السؤال أن أنري لاؤوست (Henri Laoust)^(*) لم يزد -في أكثر مقالته- على أن (نقل) إلى الفرنسية ما جاء في كتب التاريخ العربية -كالمُنْتَظَم، والبداية والنهاية، والكامل وغيرها- من بعض الحوادث

(1) Henri Laoust ; Les agitations religieuses à Bagdad aux IV^e et V^e siècle de l'Hégire. Islamic civilisation 950-1150: a Colloquium published under the auspices of the Near Eastern history group Oxford, the Near East center. University of Pennsylvania/ Editor D. S. Richards. (pp.169- 185)

(*) - أنري لاؤوست (Henri Laoust): مستشرق فرنسي تخصص في ابن تيمية والحنابلة بوجه عام. ولد في (فبراير سنة ١٩٠٥م) في قرية فريين على نهر الأسكو، وتوفي في روني، في (نوفمبر سنة ١٩٨٣م). حصل في سنة (١٩٢٨م) على الليسانس في اللغة العربية، والليسانس في الفلسفة. ثم أمضى عاماً في دمشق ملحقاً بالمعهد الفرنسي بها. وبعد حصوله على شهادة الأجراسيون في اللغة العربية عين في (المعهد الفرنسي للآثار الشرقية؛ بحي المنيرة في القاهرة) من سنة (١٩٣١م) إلى سنة (١٩٣٥م) حيث توفر على دراسة ابن تيمية، وحصل على الدكتوراه في آرائه السياسية والاجتماعية. ثم عين مديراً للمعهد الفرنسي في دمشق قريباً من (٢٦ عاماً)، ثم خلف ماسينيون في منصبه أستاذاً لعلم الاجتماع الإسلامي بالكوليج دي فرانس بعد تقاعده سنة (١٩٥٣م)، وظل يشغل هذا المنصب إلى أن تقاعد سنة (١٩٧٥م)، من أعماله: (الانشقاقات في الإسلام)، و(السياسة عند الغزالي). [عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، بيروت: دار العلم للملايين، (ط. ٣)، (تموز/ يوليو ١٩٩٣)، (ص/ ٥١٠، ١١)].

(**) كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، مصر. البريد الإلكتروني:

لاؤوست للأحداث، وما وقفت عليه في المصادر العربية. وخلاصة هذه الفكرة ألا يرى القارئ العربي في هذه الترجمة مجرد (إعادة) لنصوص عربية تُرجمت إلى الفرنسية، فيقدّر أن الاشتغال بها أدنى إلى اللعب منه إلى الجِدِّ، ولكن يتخذها (مُسبَرًا) يقيس به صحة فهم طائفة من المستشرقين لمصادرنا القديمة، ودقتهم أو أمانتهم (العلمية) في النقل عنها، وفي تصوير ما فيها؛ وذلك أني لاحظت أن لؤوست زاد في مواضع ونَقَصَ، وبَدَّلَ في مواضع وغير، واختار وانتقى فأخذ وترك، ومزج الرواية التاريخية في مواضع بالاستنباط الشخصي فأوهم أنه جزء منها، وأساء الفهم في بعض المواضع كذلك، كلُّ هذا مع أنه جرى ههنا على وفق الطابع السائد في جميع إنتاجه، وهو (العرض الواسع التاريخي، دون التعمق النظري والأصالة في الفهم والتفسير). [بدوي، «موسوعة المستشرقين»، (ص / ٥١١)].

وسوف يرى القارئ الكريم في حواشينا على الترجمة من الأمثلة على ما أسلفناه ما فيه مقنع، فأغنى عن إيراده في هذه المقدمة الوجيزة، والله الموفق لا رب غيره.

| المترجم.

التي وقعت في بغداد في القرنين الرابع والخامس الهجريين مما له اتصال بالاضطرابات الدينية، دون أن يورد في أثناء ذلك -غالبًا- شيئًا من التحليل أو الاستنباط أو ما أشبه ذلك مما هو من قبيله، اللهم إلا بعضَ الدروس التي أجملها إجمالاً في الخاتمة، وأخطرها وأجلُّها الإشارة إلى الدور المحتمل للشيعية الإمامية في سقوط بغداد، وفي ذهاب دولة الخلافة السُّنية، لولا أن أقوى حججه على إثبات هذا الدور لم تكن مستمدة مما زخر به البحث من أحداث، وإنما كانت تستند إلى زيادة النشاط العلمي والمذهبي لهم بعد سقوط بغداد؛ أي في حقبة أخرى لاحقة على هذه التي توفر على درسها، وإن كان ذكر الاضطرابات بين السنة والشيعية في عاصمة الخلافة قبل سقوطها مما يُقوِّي في النفس -مع أمارات أخرى- نسبة هذا الدور إلى الإمامية.

مهما يكن من شيء، فقد قلت في نفسي: إن يكن هذا البحث نافعا لمن يريد أن يقف على طرف من تاريخ المسلمين ممن يجهل العربية، فإن إعادته إلى العربية مرة أخرى توشك أن تكون ضربًا من العبث الذي لا طائل من ورائه، لولا أن حَطَرَت لي فكرة أوحى بها المقارنة بين (حكاية)

نص الترجمة^(١)

المشكلات الناجمة عن تشكيل المذهب السني، أو عن طبيعة السلطة ذاتها.

فلاضطرابات المتزايدة التي هزت أركان المدينة العراقية الكبيرة، مقرر الخلافة، كانت قد بلغت من الكثرة حدًا لا يسوغ معه أن تُعدَّ حوادث محلية يسيرة، فقد استعرت نارها واستحالت مواجهاتٍ شعبية عنيفة، ومشاجراتٍ بين المتكلمين والفقهاء.

ومنذ أن وصل البويهيون إلى بغداد في سنة (٣٣٤هـ = ٩٤٥م)، والصدام محتدم بين السنة والشيعة، كما أن الوصاية التي كان الأمراء البويهيون يمارسونها على الخليفة قد بدت -في العموم- مضيئًا عليها، تتكفَّها الرِّيب، ولما ولي القادر الخلافة (٣٨١-٩٩١/٤٢٢-١٠٣١)، تغير وجه الأمر، وكانت هناك خطة للدفاع عن السنة، واستعادة سلطة الخليفة، لا بطريق القوة المادية، فقد كان يفتقر إليها، ولكن بتنفيذ عمل دبلوماسي حثيث، وببذل جهود واسعة في الدعوة^(٢).

وفي سنة (٩٩٤/٣٨٣)، لما أنشئت دار العلم لسابور بن أردشير -التي تُعدُّ أحيانًا أول مدرسة بنيت في الإسلام، وكانت للدفاع عن المذهب الشيعي- رد الخليفة على ذلك بالخطبة

من الممكن - في تحقيق تاريخ الإسلام العام - اعتدادُ السنوات التي مرت بين اعتلاء الخليفة القادر سُدَّة الحكم في سنة (٣٨١هـ = ٩٩١م)، وموت السلطان ملكشاه في سنة (٤٨٥هـ = ١٠٩٢م)، (مرحلة انتقالية) في الدين والسياسة جميعًا. فلاضطرابات المتزايدة التي هزت أركان المدينة العراقية الكبيرة، مقرر الخلافة، كانت قد بلغت من الكثرة حدًا لا يسوغ معه أن تُعدَّ حوادث محلية يسيرة، فقد استعرت نارها واستحالت مواجهاتٍ شعبية عنيفة، ومشاجراتٍ بين المتكلمين والفقهاء. والحق أن هذه الاضطرابات تَقِف مَن أَخَذَ نفسه بمتابعة سيرها، واستخلاص معناها ومضمونها على فهم أفضل لما كانت عليه العلاقات بين المذهبين السني والشييعي في واقع الحال، وكذلك لبعض

(١) هذه قائمة بالرموز المستعملة في هذه المقالة: ب: ابن كثير، «البداية والنهاية»، (١٤م)، القاهرة، (١٩٣٢-١٩٣٩). ذيل: ابن رجب، «كتاب الذيل على طبقات الحنابلة»، (٢ مج). القاهرة، (١٣٧٢ = ١٩٥٣). دول: الذهبي، كتاب دول الإسلام، حيدرآباد، (٢ مج). (١٣٦٤ = ١٩٤٥). ابن عقيل: جورج مقدسي، Ibn 'Aqil et la résurgence de l'islam traditionaliste au Ve siècle de l'Hégire (XIe siècle) دمشق ١٩٦٣م). ابن بطة: أنري لاؤوست، La profession de foi d'Ibn Batta (la pensée et l'action politiques d'al-mawardi pensée et l'action politiques d'al-mawardi ٣٦٤-٤٥٠/٩٧٤-١٠٥٨). REI: سنة (١٩٦٨م)، (ص/ ١١-٩٢). الانشقاقات: أنري لاؤوست، Les Schismes dans l'Islam، (باريس، ١٩٦٥).

(٢) يوجد في: ابن بطة (رقم/ ٢١٣) تاريخ مسلسل موجز لهذه الاضطرابات منذ سنة (٣٣٤=٩٤٥) إلى أن تولى القادر الحكم.

وفي سنة (١٠٠٣/٣٩٤)، وقع حادث شديد الخطورة، كشف عن اضطراب سياسي عميق، وعن اختلال في توازن القوى بين الخلافة والإمارة. فقد عهد الأمير البويهبي، بهاء الدولة -الذي اشتهر بنزوعه إلى التشيع- إلى أبي أحمد الموساوي (ت ٤٠٠هـ-) أحد أحفاد موسى الكاظم، وأبرز شخصية في عالم الإمامية - بتولي وظائف أربع: قاضي القضاة، وأمير الحج، ورئيس ديوان المظالم، ونقيب الطالبين، بيد أن الخليفة قَبِلَ إسناد الثلاث الوظائف الأخيرة إليه، دون وظيفة قاضي القضاة^(٥).

وفي سنة (١٠٠٧/٣٩٨)، حدث أمر آخر تنازع بسببه سُنَّةُ بغدادَ وشيعتها، وهو يتعلق بمصحف ابن مسعود، وإعادة تقييم القراءة على وفق المصحف العثماني. وقد بدأ الأمر -في ظروف غامضة- بنهب مسجد الشيعة في بَرَاثَا^(٦)، وفي قول: بالتهجم مراراً على أبرز فقيهين شافعيين: القاضي أبي محمد الأكفاني، والشيخ أبي حامد الإسفرائيني. وقد كلف الخليفة لجنة بالنظر، فانتهت إلى أن قراءة ابن مسعود تمثل تحريفاً غير مقبول للنص القرآني^(٧).

(٥) م، (٧/ ٢٢٦)، ب، (١١/ ٣٣٣)، ابن بطّة (رقم ٢٢٢). وترجمة أبي أحمد الموساوي (ت ٤٠٠هـ)، في ب، (١١/ ٣٤٢).

(٦) انظر في شأن مسجد بَرَاثَا: (٢) EI، (ج/ ١)، ابن بطّة، (رقم/ ٩٣).

(٧) انظر في شأن قضية المصحف: م، (٧/ ٢٣٧)، أ، ب، (١١/ ٣٣٨)، (٩)، الماوردي، (ص/ ٦٥، ٦)، ك، (٩/ ٢٠٨).

في افتتاح مسجد جديد في حي الحربية^(١). وفي سنة (٩٩٨/٣٨٩)، وقعت اضطرابات عامة خطيرة حيث كان شيعة بغداد يحتفلون في حماسة شديدة بمناسبتين جليلتين: عاشوراء في ١٠ من المحرم، وغدير خُم في ١٨ من ذي الحجة، فقابلهم أهل السنة بمناسبتين أخريين: زيارة قبر مصعب بن الزبير في ١٨ من المحرم، وذكرى يوم الغار في ٢٦ من ذي الحجة؛ احتفالاً في الأولى بانتصار مصعب على ثورة المختار، وفي الأخرى بحادث من حوادث السيرة، حيث كان النبي -صلى الله عليه وسلم- منفرداً مع أبي بكر وهو يطلب النجاة من خصومه^(٢). وقد أفضت الاضطرابات التي جر إليها الاحتفال بهذه المناسبات إلى وقوع مواجهات مسلحة -سنة (١٠٠٢/٣٩٢)- في طرق العاصمة بين العيّارين من كلا الحزبين: حزب علي وحزب العباس^(٣)، فتعين في العام التالي منعُ الاحتفال الشعبي بهذه المناسبات^(٤).

(١) ثمة ملاحظات على سياسة القادر في: الماوردي، (ص/ ١٣)، (٦٣- ٧٦). وانظر في هذه الحادثة سنة (٣٨٣): م، (٧/ ١٧٢)، ب، (١١/ ٣١٢).

(٢) م، (٧/ ٢٠٦)، ب، (١١/ ٣٢٥)، ابن عقيل، (ص/ ٣١٥، ٦)، وفي (ص/ ٣٩٠)، أن الخليفة أصدر تعليمات سياسية محددة لقضاة. انظر: ابن بطّة، (رقم/ ٢٢١).

(٣) م، (٧/ ٢٠٦)، ب، (١١/ ٣٣٠)، وقد أخبرنا ابن الجوزي بهذه المناسبة أنه كان لكل من الحزبين -حزب علي وحزب العباس- عيّارون.

(٤) م، (٧/ ٢٢٢)، ب، (١١/ ٣٣٢).

الخليفة عدة نجاحات مهمة، إذ استطاع الحصول في سنة (١٠١١/٤٠٢) على إدانة رسمية للفاطميين، في محاضر بديوان الخلافة موقعة من قبل كبار مرجعيات الإمامية وأهل السنة جميعاً^(٣).

وفي الاضطرابات التي أعقبت ذلك -حيث هُتِفَ باسم الحاكم الفاطمي- اضطر الشيخ أبو حامد الإسفرائيني إلى الفرار من بيته، ونُفي الشيخ المفيد، لسان الشيعة الاثنا عشرية.

ومن المهم أن نُلحِق بهذا السياق السياسي/الديني تلك الردود التي صُنفت لدحض مذهب الإسماعيلية، وأشهرها تصانيف المالكي أبي بكر الباقلاني (ت ٤٠٣هـ)^(٤)، والمعتزلي أبي سعيد الإصطخري (ت ٤٠٤هـ)^(٥)، ومعهما أيضاً -بلا شك- أبو منصور البغدادي (ت ٤٢٩ هـ)، صاحب الكتابين: أصول الدين والفِرَق بين الفِرَق^(٦). وقد عولت جميع كتب المقالات والفِرَق السنية على هذا الحجاج الجدلي الذي طعن في الفكر الإسماعيلي وفي نسب الفاطميين.

وفي ليلة الخامس عشر من شهر شعبان لسنة (٣٩٨هـ = ٢٥ أبريل ١٠٠٨م)، جهر أحد الشيعة في كربلاء بلعن (الرجل الذي حرّق المصحف)، يريد بذلك -بلا شك- الخليفة عثمان، الذي كان الشيعة ينكرون عليه إقصاءه الإمام عليّاً، واضطهادَه عبدَ الله بنَ مسعود، وأمرَه بإحراق كلِّ ما خالف نسخته من المصاحف. وعندئذٍ أمر الخليفة بالقبض على هذا المجدف، وقتله^(١). وفي الاضطرابات التي أعقبت ذلك -حيث هُتِفَ باسم الحاكم الفاطمي- اضطر الشيخ أبو حامد الإسفرائيني إلى الفرار من بيته، ونُفي الشيخ المفيد، لسان الشيعة الاثنا عشرية. ثم سكنت الأحوال في بغداد بعد أن تدخل الخليفة والأمير البويهّي، بطلب من وجهاء المدينة، واستطاع المحتفلون من العامة من كلا الفريقين [السنة والشيعة] -الذين كانوا قد مُنعوا من قبل من إقامة احتفالاتهم في الأماكن العامة- أن يعودوا لسابق عهدهم، شريطة الإمساك عن الأقوال التي تؤرث الإحن وتوغر الصدور^(٢).

وفي الأعوام التالية -حيث كانت الأحوال في مجموعها أكثر هدوءاً بكثير- حقق

(٣) ك، (٢٣٦/٩)، م، (٢٥٦/٧)، ب، (٣٤٥/١١)، الماوردي، (ص/٦٦، ٧).

(٤) الغزالي، «كتاب الإحياء»، (القاهرة، ١٣٥٢هـ = ١٩٣٣م)، (٢/ ١٢٤)، ابن بطة، (رقم/ ٢٣٣).

(٥) ب، (٣٥٢/ ١١).

(٦) راجع في هذه المسألة دراستنا: La classification des sectes (dans le Farq d'al-Baghdādī، REI، (ص/ ٤٣ - ٧).

(١) انظر في نقد الشيعة لعثمان، ملاحظاتنا في:

La critique du sunnisme dans la doctrine d'al-Hilli، REI

(١٩٦٧م)، (ص/ ٣٥ - ٦٠).

(٢) م، (٧/ ٢٣٨)، ابن بطة (رقم/ ٢١١) عن دور الوعاظ [الخطباء] في ذلك العهد.

وفي هذه الظروف أمر الخليفة القادر في سنة (١٠١٨/٤٠٩) بقراءة كتاب -في دار الخلافة- ينص على المعتقد الرسمي للدولة^(٤). وكان ما في هذا الكتاب (المعروف بالقادرية) -الذي أراده الخليفة معتقداً لجميع المسلمين- قد وُصف بأنه مذهب السلف، وهو مذهب عقدي محافظ، ليس فيه شيء من ذلك الطابع الشديد الذي يكسو الكتب التي يعزوها الحنابلة إلى أبي بكر الخلال (ت ٣١١ هـ)، والبربھاري (ت ٣٢٩ هـ)، وابن بطة (ت ٣٨٧ هـ)، ولكنها تأخذ ببعض آراء هذه المدرسة، كذم الكلام لدى المعتزلة والشيعة. وعلى الرغم من أن أحداً لم يثر مشكلة الخلافة، فقد أعيد من جديد إعلان مشروعية حكم الخلفاء الأربعة الأول على وفق ترتيبهم التاريخي.

وفي السنوات الأخيرة من حكم القادر نعمت البلاد -بعد الوثيقة القادرية- بهدوء نسبي، فلم يعكر صفو النظام العام ببغداد أي اضطراب شعبي. ونجحت الخلافة -من جانب آخر- مرتين في التصدي لمطالبات مشرف الدولة: كانت الأولى في سنة (١٠٢٣/٤١٤)، حين رغب الأمير البويهى -عند زيارته لبغداد- في أن يستقبله

ثم اندلعت -عقب هذه الهدأة القصيرة- اضطرابات عنيفة امتدت بين سنتي (١٠١٥/٤٠٦، و ١٠١٧/٤٠٨)، ففي سنة (٤٠٦) اعتزك سُنةً ببغداد وشيعتها من جديد، ولم تهدأ ثائرة النفوس إلا بعد أن أذن الوزير فخر الملك للشيعة بعمل عاشوراء^(١). وتكاثرت الحوادث في سنة (١٠١٦/٤٠٧)، ف وقعت اضطرابات -لا يُعلم أصلها، ويبعث القلق اجتماعها- في ضريح الإمام الحسين ب كربلاء، وفي أماكن مقدسة أخرى ببغداد، وفي مسجد سامراء الكبير، ووقع سلب ونهب في المساجد الثلاثة الكبيرة بمكة والمدينة وبيت المقدس^(٢). وشهدت سنة (١٠١٧/٤٠٨) -التي جعل منها ابن الجوزي منطلقاً لحركة الإحياء السنية، التي استمرت من عصره، بينما يشير إليها بعض مؤلفي المقالات من أهل السنة بأنها سنة الفتنة الكبرى- تشدداً في سياسة الخليفة القادر، فقد استتاب الشيعة والمعتزلة، وأسفر إلى الأمير محمود الغزنوي يسأله المعونة في الدفاع عن السنة، فأجابه بأنه سيجعل -احتراماً لأمر الخليفة- اللعن على المنابر لكل مبتدع، وأنه أمر بقتل جماعة من دعاة الإسماعيلية، كانوا يقولون بالطبيعة الإلهية للحاكم، الخليفة الفاطمي^(٣).

(١) م، (٢٧٦/٧)، ك، (٢٩٥/٩)، ب، (٢/٧).

(٢) م، (٢٨٣/٧)، ب، (٥/٧).

(٣) م، (٢٨٧/٧)، ك، (٣٠٥/٩)، ب، (٦/٧). وانظر في سياسة محمود: ابن بطة، (رقم ٢٢٠، ٢٢٤).

(٤) يوجد نص القادرية في أحداث سنة (٤٣٣)، من: م، (١٠٩/٨). وترجمتها الفرنسية في: ابن عقيل، (ص/٣٠٤-٨). وملاحظتنا في: ابن بطة، (رقم ٢٢٥).

[وأحفظ الشيعة]، فرماه العامة حينئذ بالأجر ودموا وجهه. [وعرف الخليفة ذلك فغاضه وأحفظه]، واستدعى نقيب بني طالب، ونقيب بني العباس، وقاضي القضاة، ثم أمر بمكاتبة البويهيين، وجعل تبعة ما وقع على الخطيب الشيعي. على أن الاضطرابات ما لبثت أن زادت، وتوقفت الخطبة في المسجد المذكور، وخشي من تدخل العيارين من كلا الطرفين، ثم انتهت القضية بعمل تسوية، وعين الخليفة خطيباً للمسجد جديداً، وأمره بأن يتحاشى في خطبه ما عساه أن يثير حفيظة أي من الطائفتين^(٥).

وجاء القائم بأمر الله فأخذ بسياسة القادر في الدفاع عن السنة واستعادة سلطان الخلافة. وقد عُرِفَت الفترة الأولى من حكمه -منذ توليه في سنة (١٠٣١/٤٢٢) إلى دخول السلاجقة بغداد في سنة (١٠٥٥/٤٤٧)- بوجود أزمة في السلطة شديدة الخطورة^(٦)، وأمست اللصوصية -وقد تَقَوَّتْ شوكتها بوجود اضطرابات عامة [شعبية]- جرحاً لا يُؤسى،

الخليفة^(١)، والأخرى في سنة (١٠٢٤/٤١٥) بعد أن استُحلف [الأتراك والمولدون] -بحضور قاضي القضاة وآخرين- على الطاعة له [مشرف الدولة]، دون إذن سابق من الخليفة، فلزمه أن يحلف مرة أخرى على الطاعة والمخالصة لهذا الأخير^(٢).

وكان الخليفة القادر يتدخل -بعد أن يُطلب ذلك منه غالباً- في المنافسة التي طال أمدها -بداءةً من سنة (١٠٢٥/٤١٦)- بين الأميرين البويهيين أبي كاليجار وجلال الدولة، وربما أدرك بعض النجاح أحياناً في فرض حكمه^(٣). وفي سنة (١٠٢٩/٤٢٠)، أمر بقراءة ثلاثة كتب، نقل إلينا كتاب المنتظم مختصراً لها، وفيها مثل ما كان في القادرية من حطاً على الشيعة والمعتزلة^(٤).

وفي هذه السنة نفسها وقع آخر الحوادث الخطيرة في مسجد بَرَاثا، فقد كان خطيب هذا المسجد يذكر في خطبته مذهباً فاحشاً من مذاهب الشيعة [فَقُبُضَ عليه في دار الخلافة]، وجاء [في الجمعة التالية] خطيب آخر، فأقى بما وافق السنة

(٥) م، (٨ / ٤١ - ٥)، ب، (١٢ / ٣٦)؛ الماوردي، (ص / ٧٥، ٦). [أقول: ما بين المعقوفين زيادة من كتاب «المنتظم»، لابن الجوزي، طلباً لمزيد من الإيضاح. وحيثما وُجِدَ هذان القوسان في الترجمة فما بينهما زيادة مني على ما في الأصل الفرنسي مأخوذة من المصادر العربية. (المترجم)].

(٦) انظر في حكم القائم ملاحظتنا في: الماوردي، (١٣، ٧٧-٩٢)، ك، (٩ / ٤١٨ - ٢٠)، (في الاضطرابات بين السنة والشيعة في عام توليه الحكم).

(١) الماوردي، (ص / ٧٢).

(٢) السابق، (ص / ٧٢، ٣).

(٣) السابق، (ص / ٧٣، ٤).

(٤) م، (٨ / ٤١)، وتحليل هذه الكتب الثلاثة في: ابن عقيل، (ص / ٣٠١-٣).

ومعرفة دينية وثيقة، وكفاية إدارية صقلتها خبرة العمل الطويل في الكتابة للخلافة^(٤).

ومما أَرَثَ نارَ الهَيَّاجِ العام [الشعبي]،
الناشئ عن وهَنَ السلطان، تلك
النزاعات التي قامت مرتين بين الخليفة
والبويهيين، وذلك في مسألة التلقيب
(titulature) في سنة (١٠٣٨/٤٢٩)،
ومسألة الجوالي في سنة (١٠٤٢/٤٣٤).

وكان هناك -في السنوات التالية، حين دنا
الخطر السلجوقي- استحياء لهذه المصادمات
الشعبية التي اشتد أوارها -منذ وصول
البويهيين- بين طوائف السنة والشيعة.

وفي العام الذي غزا فيه طُغرل بك
أصفهان، (١٠٤٥/٤٣٧)، وقعت مشاجرات
مرة أخرى بين السنة والشيعة في بغداد،
وصحبتها حوادث خطيرة بين السكان
وأهل الكتاب، فنهبت بيوت بعض اليهود،
وأُحرق أحد معابدهم. وفي واسط، وقعت
بعض الحوادث أيضًا عند دَفْن أحد
النصارى، فانتهكت بعض القبور، ونُهب

وأشاع البُرْجُمي، كبيرَ العيارين الذي كان
يُدعى القاضي أبا علي، الذعرَ في النفوس،
فاجتمع على الناس قبيحُ فعّاله وفوضى
الجند الأتراك^(١)، وبلغ الاضطراب حدًّا
منع قافلة الحج العراقية من المسير^(٢).
ومما أَرَثَ نارَ الهَيَّاجِ العام [الشعبي]،
الناشئ عن وهَنَ السلطان، تلك النزاعاتُ
التي قامت مرتين بين الخليفة والبويهيين،
وذلك في مسألة التلقيب (titulature) في
سنة (١٠٣٨/٤٢٩)، ومسألة الجوالي في سنة
(١٠٤٢/٤٣٤)^(٣). وقد كان في تعيين ابن
المسلمة في الوزارة -في سنة (١٠٤٥/٤٣٧)-
إمدادٌ للخليفة برجل ذي همة وثابة،

(١) دول في سنتي، (ص/ ٤٢٤، ٤٢٦).

(٢) على سبيل المثال: ب، (١٢/ ٣٧، ٤٧، ٥٠)، ومواضع أخرى.

(٣) انظر في مسألة التلقيب: م، (٨/ ٩٧)، ك، (٩/ ٤٥٩، ٦٠)، ب، (١٢/ ٤٣، ٤٤). وفي مسألة الجوالي: م، (٨/ ١١٣، ٤)، ك، (٩/ ٥١١)، ب، (١٢/ ٥٠)، وملاحظتنا في: الماوردي، (ص/ ٧٩-٨٢). [أقول: المراد بمسألة التلقيب ما ذكره المؤرخون من أنه استقر في رمضان من سنة (٤٢٩هـ): «أن يُزاد في ألقاب جلال الدولة شاهنشاه الأعظم ملك الملوك، فأمر الخليفة بذلك، فخطب له به، فتقر العامة، وزموا الخطباء بالأجر، ووقعت فتنة». (ابن الجوزي، المنتظم، تحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، راجعه وصححه نعيم زرزور. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت. ١٥/ ٢٦٤). والمراد بالمسألة الأخرى «أن الجوالي افتتحت في أول المحرم، فأنفذ الملك أبو طاهر من منع أصحاب الخليفة عنها، وأخذ ما استخرجه منها، وأقام فيها من يتولى جبايتها، وشق على الخليفة ذلك، وترددت فيه المراسلات، ولم تنفع، فأظهر العزم على مفارقة البلد». السابق، (ص/ ٢٨٥). والجوالي «تعبير اصطلاح على استخدامه في سوريا والعراق ومصر للدلالة على الجزية، كما كان يطلق على الرسوم التي يتم تحصيلها من الجماعات المقيمة فيها، وقيل: هي جمع جالية، ويقصد بها غير المسلمين». سهيل صابان، المعجم الموسوعي للمصطلحات العثمانية التاريخية، مراجعة عبد الرزاق محمد حسن بركات. الرياض: مطبوعات مكتبة الملك فهد الوطنية، السلسلة الثالثة (٤٣)، (١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م). (ص/ ٨٧، ٨٨). (المترجم).]

(٤) انظر طرقيًا من سيرة ابن المسلمة في: م، (٨/ ٢٠٠، ١)؛ ب، (١٢/ ٨٠)؛ وملاحظتنا في: الماوردي، (١٥، ٥٣، ٤)، (٢) EI، (ج/ ٣). [أقول: ابن المسلمة، (٣٩٧/ ١٠٠٧ - ٤٥٠/ ١٠٥٩)، علي بن الحسن بن أبي الفرج أحمد، أبو القاسم، المعروف برئيس الرؤساء: من خيار الوزراء علمًا وعدلًا. حسيب نسيب. بارع في العلوم، استكتبه القائم بأمر الله العباسي، ثم استوزره. كان شديد الرأي، وافر العقل. قتله الباساسي، (أرسلان بن عبد الله) ومثّل به في إبان استيلائه على بغداد، ودعوته للفاطميين. (المترجم).]

الشيعة -فيما يقال- بانتهاك قبر أحمد بن حنبل، لولا أن نقيب العلويين ثناهم عن هذا الأمر، وامتنعوا لبعض الوقت عن ذكر اسم الخليفة العباسي في خطبهم^(٦). والحق أن إدانة الفاطميين في سنة (١٠٥٢/٤٤٤) -التي تماثل ما وقع في سنة (١٠١١/٤٠٢)، ووقع عليها حينذاك كبار علماء السنة والشيعة- كانت تمثل نجاحًا للخليفة غير منكور^(٧). وفي سنة (١٠٥٣/٤٤٥)، وقعت الفتنة مرة أخرى بين السنة والشيعة، وسرت شائعة في بغداد أن المستنصر عازم على غزو العراق^(٨).

وفي هذه السنة نفسها -التي أدان فيها طغرل بك الأشاعرة رسميًا، بتأثير من وزيره الكُندري^(٩)- اتخذ ابن المسلمة سياسةً مصالحة سنية تجمع على المعتقد المأثور عن السلف، معلنًا في جمع غفير أن (القرآن كلام الله، وأن أحاديث الصفات ينبغي أن تروى كما بلغتنا)، وكان ممن حضر هذا الاجتماع المشهود -في قصر الخلافة- القاضي أبو يعلى^(١٠). وفي هذه الحقبة ثار البساسيري، متهمًا ابن المسلمة بالتهئية لقدم طغرل بك إلى بغداد،

أحد الأديرة^(١١). وفي سنة (١٠٤٧/٤٣٩) وقعت اضطرابات أخرى بين السنة والشيعة في بغداد^(١٢).

ووافق توليَ الملك الرحيم تفشي الاضطرابات الشيعية التي تجسدها -في كل عام تقريبًا- حوادث خطيرة. وفي سنة (١٠٤٨/٤٤٠)، حال تشوش الأحوال دون خروج قوافل الحجيج^(١٣). وفي سنة (١٠٤٩/٤٤١)، اعترك السنة والشيعة، وتحصن كلٌّ في منازلهم، وتدخل بينهما جيش مؤلف من عشرين^(١٤).

وفي العام التالي، (١٠٥٠/٤٤٢)، وقع صلح رائع -من حيث الظاهر على الأقل- بين السنة والشيعة، وذهبوا جميعًا لزيارة ضريحي الإمام علي والإمام الحسين. وقد استغرب ابن كثير هذا الحدث، ففسره بالتقية، بينما رد الذهبي الفضل فيه إلى كفاية صاحب الشرطة، ابن النسوي، وإلى سياسة ابن المسلمة^(١٥). على أن هذا الصلح لم يدم إلا قليلًا، ثم تجددت الفتنة بينهما في بغداد -في عنف نادر- في سنة (١٠٥١/٤٣٤)، وانتهكت بعض القبور، وهمَّ

(٦) م، (١٤٩/٨)، ب، (١٢/٦٢، ٣)، ك، (٩/٥٧٥-٨).

(٧) م، (١٥٣/٨)، ك، (٩/٥٩١، ٢)، ب، (١٢/١٦٣).

(٨) م، (١٥٧/٨)، ك، (٩/٥٩٣)، ب، (١٢/١٦٤).

(٩) م، (١٥٧/٨)، ب، (١٢/٦٤)، وملاحظاتنا في: الماوردي، (ص/٥٤، ٥).

(١٠) ابن عقيل، (ص/٣٤٦، ٨).

(١) ك، (٩/٥٣١)، ب، (١٢/٥٤)، م، (٨/١٢٧).

(٢) ب، (١٢/٥٦).

(٣) م، (٨/١٣٦)، ب، (١٢/٥٨).

(٤) م، (٨/١٤١)، ب، (١٢/٥٩).

(٥) م، (٨/١٤٥)، ب، (١٢/٦١).

كثير- إلى أن الخليفة هو الذي حرض طغرل بك على التدخل فراراً من التهديد الفاطمي^(٤)، وهو زعم يصعب التوفيق بينه وبين ما نعلمه من النفور الذي تثيره القبائل السلجوقية -بما تحدثه من ضروب الفساد- فيما تغزوه من البلاد.

وفي سنة (١٠٥٥/٤٤٧)، وقعت حادثة أخرى أثارت الرأي العام بشدة، فقد هوجم -في مرفأ باب الزّج- قارب محمل بالخمور للبساسيري، وكان الشريف أبو علي بن سُرّة -أحد مناصري الحنابلة البارزين في بغداد- هو من قاد هذا الهجوم مع (أصحاب عبد الصمد).

ولا يمكن -من جانب آخر- إغفال ما جاء في المنتظم^(٥) عن لقاء النهروان -حيث كان ابن المسلمة قد تلقى رسالة بالملضي أمام السلطان السلجوقي- سواء من حيث الطريقة التي فسر السلطان به مقدمه، أم من حيث رد الوزير عليه.

على أن طغرل بك لم يشر قط إلى أنه تلقى طلباً مباشراً من الخليفة، وإنما ذكر أنه ما ورد بغداد إلا منصرفاً عن الأوامر

وجاب الثوار المدينة ليطالبوا من الخليفة أن يعزل وزيره، ويصادر أمواله، بيد أن الخليفة لم يستجب لهم، وجدد ثقته في ابن المسلمة، وكساه حلة الشرف، وأمره بإمامة الصلاة في مسجد المنصور^(١). وفي سنة (١٠٥٥/٤٤٧)، وقعت حادثة أخرى أثارت الرأي العام بشدة، فقد هوجم -في مرفأ باب الزّج- قارب محمل بالخمور للبساسيري، وكان الشريف أبو علي بن سُرّة -أحد مناصري الحنابلة البارزين في بغداد- هو من قاد هذا الهجوم مع (أصحاب عبد الصمد)^(٢). وفي غمرة هذه الفوضى والانقسامات الداخلية العميقة، تمكن السلطان السلجوقي طغرل بك من دخول بغداد، في رمضان من سنة (١٠٥٥/٤٤٧) ٢٤ نوفمبر - ٢٣ ديسمبر، بينما أخذ البساسيري -بعد رجوعه إلى الرحبة- في الدعوة إلى الفاطميين^(٣).

ولم تزل مسألة العلم بمن حمل السلطان السلجوقي على أن يتصرف على هذا النحو موضع خلاف شديد إلى وقتنا هذا: أهو الخليفة أم وزيره [ابن المسلمة]. وقد وجد كلا الرأيين من يؤيده من المؤرخين المسلمين، فذهب صاحب المنتظم -ووافقه الذهبي وابن

(١) م، (١٥٩/٨)، ب، (٦٥/١٢).

(٢) ابن عقيل، (ص/٣٣٤).

(٣) م، (١٦٤/٨).

(٤) ب، (٦٦/١٢).

(٥) م، (١٦٤/٨).

وشاهنشاه، وملك الملوك، ولكنه لم يأذن له بالاجتماع به، وكانت هذه إهانة كبيرة في ذلك الوقت، وفي عرف النظام سياسي كان يعد الاحتفال بلقاء الخليفة أمراً بالغ الأهمية في إظهار السلطة. وبقي السلطان السلجوقي ثلاثة عشر شهراً في بغداد دون أن يلقي الخليفة، حتى نال ذلك في سنة (١٠٥٨/٤٤٩)، حين انتصر على البساسيري في الموصل، وكان هذا أول لقاء بين الرجلين؛ أي بعد انصرام عامين من دخول القبائل السلجوقية بغداد^(٢).

وثمة ملاحظات أيضاً على جواب ابن المسلمة، فقد قال للسلطان: إن الله تعالى أعطاك الدنيا بأسرها، فاشتر نفسك ببعضها، وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة، وسأله في الأمير البويهى [الملك الرحيم] أن يجريه مجرى أولاده، وألا يرزأه في ملكه، فقبل السلطان كل ذلك وتعهد به.

وقد أخلف السلاجقة مرة أخرى عهودهم التي بذلوها في نصره الخلافة والمذهب السني، فلم يصنعوا شيئاً -بعد ما أحرزوه من نصر- ضد الباطنية في مصر وسوريا، ولا آمنوا طرق الحج مما كان يحف بها من مخاطر،

السامية، وممثلاً للمراسم العالية، ومتميزاً عن ملوك خراسان بالدنو من هذه الخدمة الشريفة [خدمة الخليفة]، ومنتقماً من أعدائها، وسائراً إلى بلاد الشام لفتحها، وإصلاح طريق الحج. وفي هذا ما يُشعر أن الخليفة ووزيره -بقطع النظر عن دعاه منهما- قد رأيا في دخوله بغداد ضرورة لا معدى عنها، وقد كان السلطان هو من اتخذ القرار لحاجة في نفسه. وثمة ملاحظات أيضاً على جواب ابن المسلمة، فقد قال للسلطان: إن الله تعالى أعطاك الدنيا بأسرها، فاشتر نفسك ببعضها، وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة، وسأله في الأمير البويهى [الملك الرحيم] أن يجريه مجرى أولاده، وألا يرزأه في ملكه، فقبل السلطان كل ذلك وتعهد به.

على أن السلطان لم يف بشيء من هذه العهود، وما عتَم حتى قطع ذُكُر الملك الرحيم من الخطبة، وأسرهِ [في القلعة]، ثم استقر هو في دار المملكة. وفي الثاني من شوال لسنة (٤٤٧/الخامس والعشرين من ديسمبر لسنة ١٠٥٥) أعلن رسمياً سقوط دولة بني بويه^(١). وليس من شك في أن الخليفة القائم قد منح السلطان ألقاب ركن الدين،

(٢) انظر في هذه المسألة ملاحظات جورج مقدسي في: ابن عقيل، (ص/ ٩٧، ٨).

(١) م، (٨/ ١٦٤)، ب، (١٢/ ٦٦).

دار قاضي القضاة الحنفي [أبي عبد الله] الدامغاني، وهلك أكثر السجلات والكتب الحُكمية، فبيعت على العطارين، ونُهبَت دور المتعلقين بالخليفة^(٣).

وطلب الخليفة نفسه، مع أهله ووزيره، الحماية من صاحب الموصل، قريش بن بدران العقيلي، الذي كان يتخذ سياسة انتهازية متطلعة نحو مستقبل غير مأمون. وقد أسلم ابن المسلمة إلى البساسيري، فقتله هذا الأخير شرًّا قَتْلَةً، وأبي أن يسلم الخليفة، وإمّا جعله في حماية ابن عمه مُهارش، صاحب حديثة عانة، وهو رجل ذو دين، يكرم ضيفانه^(٤).

وتُبين المناقشات التي دارت حول مصير القائم مدى الأهمية التي كان كلا الحزبين ينوطها بمنصب الخلافة، بوصفه أعلى مصدر لشرعية السلطة. فقد كان قريش ومهارش يودان رد الخليفة، بشرط أن يكون آمنًا، وشرط البساسيري هو الآخر شروطًا: أن يكون هو النائب على باب الخليفة، والقائد العسكري الأوحد^(أ)، وردّ خوزستان

(٣) ب، (١٢ / ٧٧).

(٤) ب، (١٢ / ٧٨، ٩).

(أ) كذا في الأصل، والذي في المنتظم: «والخادم دون غيره». (المترجم).

(ب) كذا في الأصل، وليس في المنتظم هذا الشرط، وإمّا فيه: «وبعث مع رسل السلطان طغرل بك إلى الخليفة من يتولى إحلاف الخليفة له على ما اشترط». (المترجم).

وكان بأسهم بينهم شديدًا، فشُغل الأمراء بالصراع الدائر بينهم عن تنفيذ سياسة سنية منظمة، حتى أمسى قدومهم إلى بغداد مصدر اضطرابات جديدة، لا سببًا في شيوع السلام. وقد تجلّى ذلك عندما اضطر طغرل بك إلى الرحيل عن العراق إلى آذربيجان لقتال إنال. وقد اضطربت الفتن مرة أخرى بين السنة والشيعة في سنة (١٠٥٧/٤٤٩)، فأحرقت دار العلم لسابور، وكذلك أحرقت دار المتكلم الإمامي الكبير، أبي جعفر الطوسي، فُلجأ هو إلى النجف^(١).

وقد بلغت الاضطرابات ذروتها في بغداد، في سنة (١٠٥٨/٤٥٠)، التي عُرفت (بسنة فتنة البساسيري). وليس يعنينا هنا أن نأخذ في الحديث عن هذه الفتنة، فقد توفرت على بحثها دراسات مفصلة، ولكن أن نبرز -من بين هذه الاضطرابات- دور الخلافة والخليفة نفسه^(٢). وقد استولى البساسيري على بغداد في أواخر سنة (٤٥٠/يناير ١٠٥٩)، فنهب شيعته الكرخ أكثر باب البصرة من أهل السنة [تشفيًا لأجل المذهب]، ونُهبَت كذلك

(١) م، (٨ / ١٧٩)، ب، (١٢ / ٧١).

(٢) قصة فتنة البساسيري في: م، (٨ / ١٩٠)، وما بعدها؛ ك، (٩ / ٦٣٩ - ٥٠)، ب، (١٢ / ٧٦، وما بعدها)؛ ابن عقيل، (ص / ٩٠، ١٠٢)، (٢) EI، (ج / ١).

الصراعات تبدلت وجهتها، فلم تعد ثور ثائرتها -كالحال فيما مضى- بين السنة والشيعة، ولكن بين الاتجاهات المختلفة المؤسسة للسنة، ولم تخل من عنف في بعض الأحيان.

وقد أسهمت سياسة نظام الملوك -التي تميل إلى الأشعرية، وإلى المذهب الشافعي، وإلى التصوف- على نحو كبير في تأريث نار الاضطرابات من جديد. ففي سنة (١٠٦٧/٤٥٩) افتتحت [المدرسة] النظامية التي كان يقصد بها -كما جاء في وثيقة تأسيسها- أمران: تدريس الفقه الشافعي، وتأسيس مؤسسة وعظية تنشر مقالات المذهب الأشعري، مع ما تقوم به من الوعظ^(٥).

وقد ساء إنشاء النظامية -علاوة على ارتباطه بوقوع حادثة^(٦) - المذهبيين السنيين الآخرين الأكثر تأثيراً في بغداد: الحنفية، والحنابلة، وكان الأمر على هؤلاء أشق. فأما الحنفية فبادروا برد فعلهم حين قام أبو سعيد المستوفي -وهو أحد تجار بغداد الكبار، وكان يرفع العلم والعلماء على ما جرت به سنة ذلك العصر- ببناء مشهد أبي حنيفة، وعمل

والبصرة إليه على قديم عادته، واجتماع رسله مع رسل طغرل بك في حضرة الخليفة (ب). وقد قبل السلطان هذه الشروط، وحلف الخليفة عليها^(٧). وكذلك استُعيد في النهاية نظام أمير الأمراء، وغدا البساسيري -في مواجهة القوتين العظيمين في ذلك العصر، السلاجقة والفاطميين- هو الضامن لاستقلال الخليفة.

وقد علمنا إلى أي شيء آلت الأمور، حيث رجع طغرل بك إلى بغداد في نهاية سنة ٤٥١، وكان قد لقي الخليفة في النهروان، وجدد له العهد بنصرة السنة، وباستعادة سلطة الخلافة^(٨). وقوتل البساسيري وقُتل، غير أن مكروهاً لم يصب الفاطميين ولا غيرهم من الجماعات المنشقة. وقد أثار إصرار السلطان الزواج من إحدى بنات الخليفة حنق هذا الأخير، إذ كان يعده -على الرغم مما أبداه من قبول- مجلبة عار^(٩)؛ ولذلك ظل في بغداد تيار معاد للسلاجقة، ليس بين العامة فحسب، ولكن بين من كان في دائرة الخلافة أيضاً. ولم يجلب حكم ألب أرسلان (٤٥٥- ١٠٦٣/٧٢) السكينة والهدوء إلى العاصمة العراقية الكبيرة^(١٠)، غير أن

(١) م، (٨/ ٢٠٥).

(٢) ب، (١٢/ ٧٨، ٩).

(٣) انظر في شأن الزواج: ابن عقيل، (ص/ ١١٨، ٩).

(٤) انظر في حكم ألب أرسلان: (٢) EI، (ج/ ١).

(٥) انظر في النظامية وافتتاحها: م، (٨/ ٣٦٤)، وفي وقفيتهما خاصة،

(٩/ ٦٥، ٦)، (في ترجمة نظام الملك).

(٦) قصة افتتاح النظامية في سنة (٤٥٩) في: ابن عقيل، (ص/ ٢٠٧، ٢٠٤).

علي] ابن الوليد (ت ٤٧٨هـ)، المدرس لمذهب المعتزلة^(٤). وليس من شك في أن المعتزلة كانوا مقصودين بهذا الهجوم مباشرة، ولكن كان مقصوداً به من وراء ذلك أيضاً علمُ الكلام، ولا سيما الأشعري. وبعد إنشاء النظامية زادت الاضطرابات الأكثر خطورة، مما يدل على وجود توتر بين المذاهب السنية، وعلى عدم الرضا عن السياسة النظامية والسلجوقية.

وأما الحنابلة فكانت المعارضة لديهم أشد، وكان لهم تأثير في معظم العامة في بغداد. وبعد وفاة القاضي أبي يعلى (ت ٤٥٨هـ) كان الشريف أبو جعفر (ت ٤٧٠هـ) -ابن عم الخليفة- هو الرجل الأكثر نشاطاً وقمراً بين الحنابلة العراقيين، وقد أخذ على عاتقه العمل بمذهب الحنابلة في الدفاع عن الخلافة وعن المذهب السني، فعارض سياسة نظام [الملك]، وأنكر على السلاجقة انتهاكهم صلاحيات الخلافة.

وفي ١٥ من جمادى الأولى، اجتمع الحنابلة بقيادة الشريف أبي جعفر، و[أعيان] أصحاب الحديث بالديوان العزيز، وسألوا إخراج الاعتقاد القادري وقراءته، فأجيبوا وقرئ هناك بمحضر من الجمع، وكان الأشعري ابن فورك حاضراً -فيما روي-

المدرسة بإزائه لتدريس الفقه الحنفي، وقد غدت هذه المدرسة أهم مدارس الفقه الحنفي ببغداد^(١). وأما الحنابلة فكانت المعارضة لديهم أشد، وكان لهم تأثير في معظم العامة في بغداد. وبعد وفاة القاضي أبي يعلى (ت ٤٥٨هـ) كان الشريف أبو جعفر (ت ٤٧٠هـ) -ابن عم الخليفة- هو الرجل الأكثر نشاطاً وقمراً بين الحنابلة العراقيين، وقد أخذ على عاتقه العمل بمذهب الحنابلة في الدفاع عن الخلافة وعن المذهب السني، فعارض سياسة نظام [الملك]، وأنكر على السلاجقة انتهاكهم صلاحيات الخلافة^(٢).

ولكنه لم يوحد الحنابلة على الرغم من ذلك، وحورب -في بلاطة الخلافة نفسه- من قبل أبي محمد التميمي (ت ٤٨٨هـ)، الذي يجسد بوضوح شخصية الحنبلي الانتهازي الموالي للحكومة، الأكثر ليئلاً، غير أن تأثيره كان واسعاً على الجماهير^(٣).

وقد هجم جماعة من أصحاب عبد الصمد (ت ٣٩٧هـ) -في سنة (١٠٦٤/٤٥٦)- بعد تعيين ألب أرسلان نظاماً الملك وزيراً، وقبل تأسيس النظامية - على [أبي]

(١) انظر في رد الفعل الحنفي: م، (٨/ ٢٤٥)؛ ابن عقيل، (ص/ ١٨٦، ٧).

(٢) انظر في الشريف أبي جعفر: ابن بطة، (رقم ٢٥١)؛ ابن عقيل، (٢٤٠- ٥٠).

(٣) انظر في أبي محمد التميمي: ابن بطة (رقم/ ٢٦٢)، ابن عقيل، (ص/ ٢٦٩- ٧٤).

(٤) م، (٨/ ٢٣٥)، ب، (١٢/ ٩١).

وقد تجاوزت مظاهرات سنة (١٠٧٢/٤٦٤) حدود الحنابلة، فلم يكن أبو جعفر وحده هو من دعا إليها، وإنما شاركه ذلك أبو إسحاق الشيرازي (ت ٤٧٨هـ)، شيخ النظامية، وكانت مطالبهم التي رفعوها إلى الخليفة سياسية أكثر منها دينية، فطلبوا قلع المواخير التي كان الجند يترددون عليها، وتتبع المفسدات ومن يبيع النبيذ، وضرب دراهم تقع المعاملة بها بدل القُرْاضَة (ج). ويبدو أن الخليفة تأثر لذلك تأثراً كبيراً، كما أن الرواية التاريخية تشير إلى أنه قبل هذه المطالب من حيث الأساس، وإن كان غير قادر على اتخاذ قرار ذي شأن دون الرجوع إلى السلطات السلجوقية^(٤).

وتمثل توبه ابن عقيل العلنية في سنة (١٠٧٣/٤٦٥) -التي لم تصحبها اضطرابات شعبية بالمعنى المعروف، والتي وقعت بتأثير الشريف أبي جعفر، وبالتعليقات التي أثارها، والتوتر الداخلي الذي كشفت عنه بين أهل السنة- خصيصاً من خصائص الحياة الدينية في بغداد في العقود الأولى لهيمنة السلاجقة. وفي نص هذه التوبة -الذي لم يزل محفوظاً- تبرأ ابن عقيل من مقالات المعتزلة، ومن صفة ابن الوليد، وأقر بأن الحلاج قُتل

فقال: لا اعتقاد لنا إلا ما اشتمل عليه هذا الاعتقاد. وقد قرئ الاعتقاد القادري مرة أخرى بعد ثلاثة أسابيع؛ أي في السابع من جمادى الآخرة من سنة (٤٦٠هـ = ١٣ من أبريل سنة ١٠٦٨)^(١).

ويرتبط بهذه الأحداث الهجوم الأول على ابن عقيل (ت ٥١٣ هـ) -ذي المكانة المرموقة في تاريخ المذهب الحنبلي- الذي وقع في سنة (١٠٦٩/٤٦١)، وكان ذلك بزعماء الشريف الذي رمى المتكلم الشاب بتهمتين: أولاً أنه يذهب مذهب ابن الوليد المعتزلي، والأخرى أنه يترحم على الحلاج^(٢). والحق أنه كان للمعتزلة دائماً أنصار. ومنذ عهد الوزير ذي النزعة الحلاجية، ابن المسلمة، وثمة تيار يتجه إلى إعادة تأويل [مقالات] هذه الشخصية الصوفية البارزة. وعلى الرغم من أننا لا نعلم الظروف التي حملت ابن عقيل على أن يجنح إلى آراء الحلاج، فإنه لا يمكن التغافل عن أنه كان كثيراً ما ينقل في كتبه عن أبي الحسن القزويني (ت ٤٤٢هـ)، وأبي بكر الدينوري (ت ٤٤٩هـ)^(٣).

(١) م، (٨ / ٢٤٨، ٩)، ب، (١٢ / ٩٦).

(٢) ب، (١٢ / ٩٨)، ابن عقيل، (ص / ٤٢٤-٦)، ابن بطه، (رقم / ٢٥٨).

(٣) انظر في أبي الحسن القزويني، (ت ٤٤٢هـ): م، (٨ / ١٤٦)، ابن عقيل، (ص / ٣٩٥). وفي أبي بكر الدينوري، (ت ٤٤٩هـ): ابن عقيل، (ص / ٣٩٥).

(ج) القُرْاضَة من المال: رديته وخسيسه، ولعل المراد الأموال الزائفة، وبهذا ترجمها لأؤوست، (des monnaie altérées). (المترجم).

(٤) ابن بطه، (رقم / ٢٥٩): م، (٨ / ٢٧٢)، ب، (١٢ / ١٠٥).

(ت ٤٦٥هـ)، وكان -كأبيه- أشعرياً صوفياً. قدم بغداد بعد أن ولاه نظام الملك أمر الوعظ في النظامية، وكان من العسير على أشعري مثله ألا يعرض في بعض خطبه للمسائل الخلافية بين الحنابلة والأشاعرة، فلما انتهى إلى مسألة الكلام النفسي الإلهي -الشهيرة في المذهب الأشعري- رمى الحنابلة بالتجسيم (anthropomorphisme)، وكان هذا من أغلظ التشنيعات التي أدت إلى إدانة ابن حنبل وأصحابه في عهد الراضي.

على أن الحدث الأشد خطورة هو ما أطلق عليه المؤرخون المسلمون فتنة ابن القشيري، وهي سلسلة من المظاهرات والاضطرابات الشعبية -التي صاحبها العنف غالباً- بدأت في شوال لسنة (٤٦٩/أبريل - مايو ١٠٧٧)، وانتهت في منتصف صفر لسنة (٤٧٠/سبتمبر ١٠٧٧).

والحق أن التهمة كانت بالغة الخطورة حتى إنها انتهت بانقسام المتكلمين السنيين إلى فريقين، وتبع كل فريق شيعته. وكان أشهر من شايع ابن القشيري أبا إسحاق الشيرازي الذي تدخل -وقد أعلن تمسكه بمذهب السلف- بوصفه شيخ النظامية^(٣)، وأبا سعد الصوفي (ت

بإجماع فقهاء عصره، وأنهم أصابوا في ذلك، وتبرأ كذلك من كل البدع، وأقر بكل ما وُجّه إليه من نقد، وأكد أنه في توبته غير مجبر ولا مكره^(١).

وقد استمرت الاضطرابات الدينية في بغداد، في أثناء حكم ملكشاه (٤٦٥-١٠٧٢/٩٢)، ومن أبرزها الصدام -المصحوب بالعنف غالباً- بين الحنابلة والأشاعرة، ثم تجدد الصراع -بسعي منهم يقيناً- بين السنة والشيعة في النصف الثاني من هذا الحكم. على أن الحدث الأشد خطورة هو ما أطلق عليه المؤرخون المسلمون فتنة ابن القشيري، وهي سلسلة من المظاهرات والاضطرابات الشعبية -التي صاحبها العنف غالباً- بدأت في شوال لسنة (٤٦٩/أبريل - مايو ١٠٧٧)، وانتهت في منتصف صفر لسنة (٤٧٠/سبتمبر ١٠٧٧)، ولكنها امتدت بعد ذلك في طائفة من الحوادث إلى سنة (٤٧٥/١٠٨٣)، مقسّمة أهل السنة إلى حزبين، ومخلّفة وراءها مشكلة سياسية في العلاقة بين الخلافة والسلطنة^(٢). والخطيب أبو النصر القشيري -الشهير بابن القشيري- هو ابن العَلَم الكبير أبي القاسم القشيري

(١) م، (٨/ ٣٧٥)، ب، (١٢/ ١٠٥)، ابن عقيل، (ص/ ٣٣٦ - ٤٠)، ابن بطّة، (رقم/ ٣٦٠).

(٢) حكاية فتنة ابن القشيري في: م، (٨/ ٣٠٥ - ٧)؛ ب، (١٢/ ١١٥ - ١١٧)؛ ذيل، (١/ ٣٥ - ٩)، ابن عقيل، (ص/ ٣٥٠ - ٦٦)؛ ابن بطّة، (رقم/ ٣٦١)، ولم يفرد لها ابن الأثير سوى بعض الأسطر، انظر: ك، (١٠/ ١٠٤)، (٥).

(٣) انظر في أبي إسحاق الشيرازي، (ت ٤٧٦هـ): م، (٩/ ٧ - ٨)؛ ب، (١٢/ ١٢٤، ٥)، ابن عقيل، (ص/ ٢٠٤، ٦).

تزوج من إحدى بنات نظام الملك في سنة (٤٦٢هـ)^(٣). وقد اضطرت الخلافة -لحرصها على تجنب فريق المحافظين، المؤيد بقوة من العامة، وكذلك على تجنب السلطات السلطانية- إلى اتباع سياسة التهذئة والتوفيق، وإن لم يخل ذلك من صعوبة.

وتوالى الخطوب سريعاً، فحدثت بلبلة شديدة في بغداد، واعتنق نفر من اليهود والنصارى الإسلام بعدما ألقى ابن القشيري بعض الخطب في النظامية، فأظهر أتباعه السرور والبشر لما رأوا من قوة تأثيره، وأنكر أتباع أبي جعفر ذلك في مظاهرات عنيفة، وكانوا يقولون: (هذا إسلام الرشاء) (د). وقد أرسل أبو إسحاق الشيرازي وفداً برسالة إلى نظام [الملك] (هـ). ومضى

٤٧٧هـ) الذي كان قد أسس رباطاً شهيراً في بغداد^(١). وقد استطاع ابن القشيري أن يعتمد أيضاً على تأييد نظام [الملك] والشحنة، الذي كان يمثل قوة السلطنة في بغداد، حيث تأتمر الشرطة بأمره. وكان على رأس خصوم ابن القشيري الشريف أبو جعفر، الذي كان دائماً في طليعة الدفاع عن مذهب السلف (tradition)، ومعه تاجر حنبلي، واسع الثراء شديد التأثير، يدعى أبا عبد الله ابن جردة (ت ٤٧٦هـ)، قام بكثير من الأعمال الدينية، وكان يطوي صدره على حماسة لا تفتّر في المنافعة عن الخلافة وعن المذهب السني^(٢).

وكان على رأس خصوم ابن القشيري الشريف أبو جعفر، الذي كان دائماً في طليعة الدفاع عن مذهب السلف (tradition)، ومعه تاجر حنبلي، واسع الثراء شديد التأثير، يدعى أبا عبد الله ابن جردة (ت ٤٧٦هـ).

وبين الفريقين المتخاصمين قامت سلطات الخلافة: فثمة الخليفة المقتدي من جانب، وثمة الوزير فخر الدولة ابن جهير من جانب آخر، وكان ابنه عميد الدولة قد

(٣) راجع في فخر الدولة وعميد الدولة ابن جهير: ابن عقيل، فهرس فرعي، (ابن جهير).

(د) يبدو الكلام هكذا مضطرباً، والمروي في كتب التاريخ أن ثمة من كان يعين ابن القشيري، (ولعله نظام الملك) ببذل الأموال لليهود حتى يسلموا على يديه، فكان العامة يقولون: «هذا إسلام الرشاء، لا إسلام التقى»، ولو كان إسلام اليهود تأثراً بوعظ ابن القشيري -كما ذكر الكاتب- لما كان لهذه الكلمة معنى. (المترجم).

(هـ) في (المنتظم)، (والبداية والنهاية)، أنَّ أبا إسحاق الشيرازي كتب إلى نظام الملك يشكو الحنابلة ويسأله المعونة، وليس فيه ذكر لأي وفد، (انظر حوادث سنة ٤٦٩هـ في الكتابين). (المترجم).

(و) جاء في «ذيل طبقات الحنابلة» لابن رجب عند ذكر هذه الحادثة: «... وأغلق أتباع ابن القشيري أبواب مدرسة النظام، وصاحوا: المستنصر بالله! يا منصور -يعنون العبيدي صاحب (مصر)- وقصدوا بذلك التشنيع على الخليفة العباسي، وأنه ممالئ للحنابلة، لا سيما والشريف أبو جعفر ابن عمه». [«ذيل طبقات الحنابلة»، (١/ ٣٩، ٤٠)]، فلم يكن الشيعة إذن هم من هتف -كما ذكر لأؤست- باسم المستنصر، وإنما هتف باسمه أتباع ابن القشيري من الأشاعرة. (المترجم).

(١) انظر في أبي سعد الصوفي أو النيسابوري، (ت ٤٧٧هـ): ب، (١٢/ ١٣٦).

(٢) راجع في أبي عبد الله ابن جردة، (ت ٤٧٦هـ): ابن عقيل، (ص/ ٣٧٧، ٨).

والوجه، معلناً بذلك -في تحدٍّ ظاهر- تمسكه بظاهر [حرفية] هذه النصوص، غير أن الحرس أسكتوه ثم طردوه.

وفي المحرم من سنة (١٠٧٧/٤٧٠)، رجع الوفد المرسل إلى نظام الملك محملاً برسالتين من الوزير: إحداهما إلى فخر الدولة، والأخرى إلى عميد الدولة، وقد بقي نص أولاهما، وفيها يدافع نظام الملك عن المدرسة النظامية، مظهرًا إيثاره للشافعية والحنفية، وتجنب الكلام في ابن حنبل، ولكنه اتهم أتباعه بالخروج عن مذهبه، وبأنهم مبتدعة^(١). وقد عقد الوزير فخر الدولة -بأمر من الخليفة- اجتماعًا خاصًا بين الشريف أبي

ابن القشيري -مؤيدًا بشرطة الشحنة- ليلقي خطبة جديدة ضد الحنابلة في جامع الرصافة، فمضى الشريف -وقد عجز عن منعه- إلى الخليفة شاكيًا. وفي السادس من ذي القعدة لسنة (١١/٤٦٩) من يونيو (١٠٧٦)، خطب ابن القشيري خطبة جديدة في النظامية، فأسلم يهودي، فحُمل -على ما جرت به العادة- على دابة، وطيّف به في المدينة ابتهاجًا [بإسلامه]، ونُظمت مظاهرات معادية، وتمّالاً طلاب النظامية الأشاعرة على الهجوم على أبي جعفر في مسجده بباب النوي، غير أنهم [لما وصلوا إلى باب المسجد] رماهم أتباع الشريف بالأجر، فلاذوا بمدرستهم، فمضى بعض أتباع ابن القشيري يشكون إلى الخليفة واتهموه بأنه يساند الحنابلة، وقام بعض الشيعة فهتفوا باسم الخليفة الفاطمي المستنصر (و).

ولم يكن للخليفة من همٍّ إلا استعادة الهدوء، فأمسك الشريف أبا جعفر في قصره، ولكنه لم يمنع ابن القشيري من أن يلقي خطبة في مسجد القصر في (٢٢) من ذي القعدة لسنة ٢٧/٤٦٩ من يونيو لسنة (١٠٧٦). على أن ابن القشيري لم يستطع الكلام إلا في حماية حرس الخليفة، وإن كان ذلك لم يمنع وقوع الحادثة التالية: فقد قام أعمى بتلاوة الآيات القرآنية التي تذكر كلام الله، وما نُسب إليه من الأقدام، والأيدي،

(١) انظر ترجمة جورج مقدسي في: ابن عقيل، (٣٥٩-٦١). [أقول: ذكر ابن كثير في «البداية والنهاية» رسالة نظام الملك إلى فخر الدولة في أحداث سنة (٤٦٩هـ)، لا في سنة (٤٧٠هـ)، وفيها أنه أنكر ما وقع من الفتنة، وكره أن ينسب إلى المدرسة التي بناها شيء من ذلك، ثم ذكر في أحداث سنة (٤٧٠هـ) مضمون رسالته إلى أبي إسحاق الشيرازي، وقد أوردها صاحب المنتظم بنصها، ومما جاء فيها: «... وليس توجب سياسة السلطان وقضية المعدلة إلى أن يُميل في المذاهب إلى جهة دون جهة، ونحن بتأييد السنن أولى من تشييد الفتنة»، ثم ذكر أن الغاية من بناء النظامية إنما هو صيانة أهل العلم والمصلحة، لا الاختلاف وتفريق الكلمة، وأن الغالب على أهل بغداد مذهب الإمام أحمد بن حنبل -رحمه الله-، «ومحله معروف بين الأئمة، وقدره معلوم في السنة»، إلى آخر ما قال. فليس في أي من الرسالتين ما يدل على إيثار الشافعية والحنفية، وليس فيها اتهام أتباع أحمد بالإبتداع، بل فيهما نقيض ذلك، وقد ذكر ابن الجوزي أن الحنابلة تداولوا هذا الكلام، وسُروا به، وتقوؤوا معه. (المترجم). (ز) بل كان الناس يدخلون عليه مدة مديدة، ثم قيل له: قد كثرت استطرار الناس دار الخلافة، فاقصر على من تُعَيّن دخوله، فقال: ما لي غرض في دخول أحد عليّ، فامتنع الناس [انظر: ابن رجب، ذيل، (١/٤٣)]. (المترجم).

قد منع -بعد فتنة ابن القشيري- الوعاظ من الجلوس (للعظ) في الأماكن العامة، ثم لم يأذن لهم بذلك إلا جزئياً في سنة (٤٧٣هـ)^(٢)، ولم يقع صدام إلى سنة (٤٧٥/١٠٨٢)، حين قدم البكري بغداد، مأذوناً له من قبل نظام الملك لإلقاء الخطب في النظامية، مع تدريس المذهب الأشعري^(٣).

وتوالت الحوادث بعد ذلك، فشنَّ بعض فقهاء الحنابلة (ولم يبلغنا اسمه) هجوماً ضارياً على النظامية: (تلك المدرسة التي أنشأها رجل من طوس، فأفسد الدين، وأضل المؤمنين)، وجعل يدعو الناس إلى هدمها، فأخذ من بيت ابن عقيل، وجُلد وجُبس.

ووقع حادث آخر في (١٣ من شوال سنة ٤٧٥/٦ من مارس سنة ١٠٨٣)، فقد قامت مشاحنة بين أصحاب البكري والقاضي الحنبلي أبي الحسين (ت ٥٢٦هـ)، أحد أبناء القاضي أبي يعلى ابن الفراء (ت ٤٥٨هـ) فنهبوا داره، وأخذوا -فيما

جعفر وخصومه الثلاثة الأساسيين: ابن القشيري، وأبي إسحاق، وأبي سعد الصوفي، غير أن هذا الاجتماع لم يثمر شيئاً.

وقد هاجم الشريف بشدة نظام الملك، ولام فخر الدولة على عجزه عن حمل الناس على احترام [العقيدة] القادرية التي لم تعد تُقرأ بانتظام في دور العبادة. ثم كان أن حبس الخليفة أبا جعفر في القصر، ومنعه من تلقي الزيارات (ز)، ولم يأذن له بالخروج إلا ليموت عند أخته في (١٥ من صفر لسنة ٤٧٠هـ). وحصل من نظام [الملك] على رحيل ابن القشيري [عن بغداد]. وفي هذه السنة نفسها، ٤٧٠هـ وقعت حوادث أخرى، فقد خرج بعض طلاب النظامية بقيادة رجل يقال له الإسكندراني إلى سوق الثلاثاء، وتكلم هذا بتكفير الحنابلة، [فرمى بأجرة، فدخل إلى سوق المدرسة واستغاث أهلها]، فخرجوا معه إلى سوق الثلاثاء، [ونهبوا بعض ما كان فيه]، ووقع الشر، ولم تهدأ الأوضاع -لبعض الوقت- إلا بعد أن طرد جند الخلافة مثير الفتنة^(١). وكان الخليفة

(٢) م، (٣٢٦ / ٨)، ب، (١٢ / ١٢١). [أقول: مراده بالإذن الجزئي السماح لهم بالوعظ دون الخوض في المسائل المذهبية التي تثير الفتن وتثير القلاقل. والتقييد بالأماكن العامة مدرج في هذا السياق من الكاتب، ولا ذكر له في المنتظم. (المترجم)].

(٣) هناك كلمة مختصرة بشأن البكري، في سنة (٤٧٥هـ)، في ابن عقيل، (٣٧١-٥)، ك، (١٠ / ١٢٤، ٥). (وذكر ابن الأثير أن البكري كان مؤيداً بالديوان).

(١) توجد قصة الإسكندراني في: ابن عقيل، (ص / ٣٦٨، ٧١)، ك، (١٠٧ / ١٠٠). [أقول: لم يرد في المنتظم ذكر لطرد مثير الفتنة [الإسكندراني]، وإنما فيه أن أهل سوق الثلاثاء غلبوا بالعوام، ودخلوا سوق المدرسة، فنهبوا القطعة التي تليهم منه، وقتلوا مريضاً وجده في غرفة، وأنفذ العميد أبو نصر الديلم والخراسانية إلى مؤيد الملك، فدفعوا العوام، وقتلوا بالنشاب بضعة عشر...، وكان نسأوهم على باب النوي يلطم. (المترجم)].

لم يعرض في خطبته لابن حنبل، فقد هاجم الحنابلة من جديد، ورماهم بالكفر، فرُمي بالآجُر. ولما ضاق الخليفة بهذه الاضطرابات طرده، فجعل الهدوء يعود شيئاً فشيئاً، ومما أسهم في ذلك تلك الرحلة التي قام بها أبو إسحاق الشيرازي -في العام نفسه- إلى نظام الملك. وجُددت الخطبة من قبل الخليفة لبنت السلطان ملكشاه^(٢).

ولما ضاق الخليفة بهذه الاضطرابات طرده، فجعل الهدوء يعود شيئاً فشيئاً، ومما أسهم في ذلك تلك الرحلة التي قام بها أبو إسحاق الشيرازي -في العام نفسه- إلى نظام الملك. وجُددت الخطبة من قبل الخليفة لبنت السلطان ملكشاه.

وقد شهدت بغداد قبل ذلك بسنوات بعض الاضطرابات الشيعية، ففي سنة (١٠٨١/٤٧٣) تم القضاء على تشكيل شبه عسكري من (فتيان) بزعامة رجل يُدعى عبد القادر الهاشمي [البزاز]، ورعاية شخص آخر مجهول يدعى ابن الرسولي [الخباز]. وقد كان هؤلاء الفتيان يجتمعون في مسجد بَرَاثا، وقد اتهموا بأنهم يدعون للفاطميين في

أخذوا- كتاب (الصفات) لأبي يعلى -وهو في الثيوديسيا (théodicée) الحنبلية، في نظرية الصفات الإلهية- ووضعه بين يدي البكري، الذي شَنَعَ على ما فيه على رؤوس الأشهاد، متهمًا مؤلفه بالكفر^(١).

وبعد أيام وقعت ثالث الحوادث وأخراها، فقد أراد البكري أن يخطب في جامع المنصور، فعارض ذلك نقيب الهاشميين، غير أن البكري تجاهل ذلك، وخطب في (٢٥ من شوال سنة ١٨/٤٧٥ من مارس سنة ١٠٨٣) في حماية الجند السلطاني، وعلى الرغم من أنه

(١) راجع بشأن كتاب الصفات ملاحظات جورج مقدسي في: ابن عقيل، (ص/ ٣٤٢، ٤، ٣٧٣)، وبشأن أبي يعلى: ابن بطّة، (حاشية/ ٢٣٢). [أقول: وهنا عدة ملاحظات: (١) أن السبب والخصام كانا -كما جاء في المنتظم- مع أصحاب القاضي أبي الحسين، لا معه. (٢) أن الذين هجموا على دار القاضي ونهبوها كانوا ممن أرسلهم عميد الدولة ابن جهير بعد أن أعلمه البكري بما وقع. (٣) أن الذي شنع على كتاب «الصفات» لأبي يعلى هو العميد، لا البكري، فقد جعله «بين يديه، يقرئه لكل من يدخل إليه، ويقول: أيجوز لمن يكتب هذا أن يُحمى أو يُؤذى في بلد؟». (٤) أن مصطلح الثيودوسيا (théodicée) -وهو من وضع ليبنيتس (Leibnitz)- قد استخدمه لأووست هنا استخدماً تُعَوِّضُه الدقة؛ لأنه يشير إلى «جزء من الميتافيزيقا ينصب على دراسة العدالة الإلهية، ويفسر مشكلة الشر في العالم». [المعجم الفلسفي]، مجمع اللغة العربية. القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، (١٣٩٩هـ = ١٩٧٩م)، (ص/ ١١٧)، وكتاب «الصفات» [وعنوانه الكامل «إبطال التأويلات لأخبار الصفات»] [إنما هو -كما جاء في مقدمته ودل عليه عنوانه- في شرح الأحاديث الصحيحة المروية عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- مما يوهم ظاهره التشبيه، وفيه تعقبات على كتاب ابن فورك (الأشعري): «تأويل مشكل الحديث»، فلا تعلق له إذن بقضية «العدالة الإلهية»، ولا «مشكلة الشر»، (المترجم)].

بوقوع سلسلة من حوادث الموت العنيفة- فاتحة أزمة جديدة في السلطة^(١).

ويمكن استخلاص بعض الدروس من هذه الأزمات التي لم تزل تحدث بين سنتي (٩٩١/٣٨١، و١٠٩٢/٤٨٥م)، والتي ما انفكت تصبغ تاريخ العاصمة العراقية الكبيرة بصبغتها.

وفي هذا المناخ الشديد الاضطراب قدم الغزالي بغداد في جمادى الأولى سنة (٤٨٤/يونيو - يوليو سنة ١٠٩١م)، فكانت السنوات الأربع التي قضاها فيها -والتي تميزت بوقوع سلسلة من حوادث الموت العنيفة- فاتحة أزمة جديدة في السلطة.

فعدم دقة الحلول المقترحة لمشكلة العلاقة بين الخلافة والإمارة أو السلطنة -كما استطاع الماوردي، والغزالي من بعده، إدراكها- تبعث دائماً على الشك العميق في كيفية تفويض السلطة وممارستها. فالحل المقترح ظل سياسياً أكثر من كونه فقهياً، وظل الخليفة -بعيداً عن تقبله، بابتهاج قلبي، قدوم السلاجقة إلى بغداد، وبعيداً عن كونه قد التمس منهم هذا القدوم- يجدد -كما كان يفعل أيام البويهيين- في مكافحة

مصر^(١). وتوالت الخطوب بعد ذلك، ووقعت شجارات دامية بين السنة والشيعة في سنة (١٠٨٥/٤٧٨) خلّفت كثيراً من الضحايا^(٢). وقد أعقب زيارة ملكشاه ونظام الملك بغداد في نهاية سنة (١٠٨٦/٤٧٩) فترة هدوء نسبي، غير أن بعض الحوادث وقعت في عام (١٠٨٨/٤٨١)^(٣)، وأخرى بالغة الخطورة في العام التالي، حيث غصت شوارع بغداد -وفقاً لرواية ابن الجوزي وابن كثير- بأكثر من مائتي قتيل. وقد اتهم الشيعة خصومهم بأنهم يسبون الصحابة، ويكرهون الإسلام في باطنهم^(٤).

وفي سنة (١٠٩٠/٤٨٣) ادعى رجل بالبصرة [يقال له: تليا] أنه المهدي، ثم كتب -في العام التالي- إلى واسط يدعوهم، ويقول: أنا [الإمام المهدي] صاحب الزمان، أمر بالمعروف وأنهى عن المنكر، وأهدي الخلق إلى الحق^(٥). وفي هذا المناخ الشديد الاضطراب قدم الغزالي بغداد في جمادى الأولى سنة (٤٨٤/يونيو - يوليو سنة ١٠٩١م)، فكانت السنوات الأربع التي قضاها فيها -والتي تميزت

(١) ب، (١٢/ ١٢١)، [٩].

(٢) ب، (١٢/ ١٢٧).

(٣) ب، (١٢/ ١٣٤).

(٤) ك، (١٠/ ١٧٠، ١٧٦)، ب، (١٢/ ١٣٥).

(٥) انظر في هذا المهدي: ب، (١٢/ ١٣٦، ٧).

(٦) راجع في هاتين الموتيتين العنيفتين: ابن عقيل، (ص/ ١٣٨ - ٤٠).

ولم تنجح سياسات الخليفة ولا انتصار السلاجقة في القضاء على الشيعة الإمامية، بل ظلت لهم أهمية كبيرة، وبقي على الأيام تراثهم القوي، مدعوماً بما خلفه عصر البويهيين من مصنفات الكليني إلى أبي جعفر الطوسي. وليس يسعنا -حيال عودة الإمامية، بدءاً من عهد الناصر (٥٧٥-٦٢٢/١١٨٠-١٢٢٥)، ثم استعادتها حيويتها في عهد الخلفاء الثلاثة الآخر قبل سقوط بغداد في يد المغول- إلا نعرض للدور المباشر الذي مارسوه في إسقاط الخلافة السنية، وهو الحدث الذي طالما عدوه من أمانيتهم. والحق أن استئنافهم النشاط العلمي والمذهبي -عقب سقوط بغداد- يقوي في النفس أنهم لم يكونوا بُرأء من الإسهام في هذا السقوط^(١).

وصاية سادته الجدد، مؤكداً الصلة بين بقائه والدفاع عن السنة، التي كان يرى أنه حارسها المميز، من دون سائر الممالك الإقليمية مهما تكن قوية.

وكذلك ظلت صياغة هذه السنة تثير بعض المشكلات العويصة. ولم تكن السياسة الدينية للخلافة -كما تحددها القادرية- تماثل تلك التي اتبعتها المتوكل بوضوح شديد ضد الشيعة، ولا أفلح إنشاء النظامية قطً وازدهار المذهب الأشعري المتزايد -كما يدل عليه، على نحو كبير، ذيوعُ كتب الغزالي- في توهين أمر الاتجاه المحافظ (traditionalisme)، الذي لا يُعد الحنابلة أنفسهم إلا شكلاً من أشكاله، والذي سيجد ملاذه -عقب سقوط الخلافة- لدى المماليك، الذين سيورثونه العثمانيين.

(١) راجع ملاحظتنا في الانشقاقات: (ص/ ٢٢٣، ٢٢٧).



رحلة (بوركارد ستراسبورج)^(١)

ترجمة: أحمد معروف^(*)

٥٨٦هـ = ١١٥٢ - ١١٩٠م)، عام (٥٧١هـ = ١١٧٥)، سفيراً إلى السلطان صلاح الدين الأيوبي (٥٦٧ - ٥٨٩هـ = ١١٧١ - ١١٩٣م)، في إطار منظومة العلاقات الدبلوماسية التي تشكلت بين الطرفين، تلك التي سبقت استرداد صلاح الدين مدينة بيت المقدس، بجانب كثير من الممتلكات الصليبية الأخرى، عقب معركة (حطين)، (٥٨٣هـ = ١١٧٨م)، ومع هذا فلم يرد بالنص شيء عن تفاصيل ونتائج تلك السفارة، التي يُرجَّح استمرارها إلى العام التالي؛ حيث طلب السفير صلاح الدين بمصر، فلما كان الأخير قد توجه إلى الشام -في إطار صراعه مع النوريين والزنكيين- فقد تبعه إلى هناك الرحالة السفير، الذي ربما شفع سفارته بالحج إلى بيت المقدس، بعد أن توجَّه حاجاً

* بين يدي النص:

هذه ترجمة نص رحلة (بوركارد)، (Burchardus) الذي ورد أن اسمه أيضًا (جيرارد)، (Gerardum)، وهو رحالة ألماني، شغل منصب نائب أسقف مدينة (ستراسبورج)، (Strasbourg) الألمانية^(٢)، المعروفة أيضًا باسم (أرجنتيننس)، (Argentinensem)، أو (أرجنتوراتنسيس)، (Argentoratensis)، ولقد أرسله إمبراطور ألمانيا «فرديريك الأول»، (المعروف باسم بارباروسا)، (٥٤٧-

(1) Burchardus Argentoratensis (Strasbourg), de Statu Egypti vel Babylonie, in: Itinera Hierosolymitana Crucesignatorum (I.H.C), Sandoli S., Gerasalemme, 1980, vol. 2.

(*) مدرس مساعد بكلية دار العلوم القاهرة، مصر. البريد الإلكتروني: a.marouf21@gmail.com

(٢) كانت (ستراسبورج) واقعة آنذاك ضمن حدود ألمانيا، قبل أن تصبح فرنسية فيما بعد.

عن المسلمين بعبارات من مثل: يؤمن المسلمون، ثم يروي المحتوى خاليًا -أو يكاد- من ظلال الانحياز المستحسن أو المستهجن، وإن لم ينف هذا وجود بعض المعلومات غير الدقيقة، بل غير الصحيحة على الإطلاق، مثلما لم ينف رؤيته للمسلمين بوصفهم آخر يمثل عنصر الغرابة الرئيس، الذي لم يكن للأوروبيين به عهد؛ الأمر الذي يتأسس على وعد الرحالة -في مستهل نص رحلته- برواية ما هو غريب من الأمور من ناحية، ثم تركيزه -في روايته تلك- على المسلمين من ناحية أخرى.

وتتعرّز أهمية النص بالنظر إلى تأثيره؛ فقد قدم (بوركارد) إحدى أقدم الروايات اللاتينية بشأن طائفة الحشاشين (إن لم تكن الأقدم على الإطلاق)؛ مما أسهم في ترسيخ معلومات وأفكار ظلت طويلاً صاحبة الهيمنة على وعي الأوروبيين في هذا الإطار، كما بادر المؤرخ الألماني (أرنولد فون لوبيك)، (Arnold von lubeck)، (ت ٦٠٨ أو ٦١١هـ = ١٢١١ أو ١٢١٤م) إلى إيراد العمل كاملاً ضمن كتابه (تواريخ السلاف)، (Chronica Slavorum)، بوصفه مصدرًا لتشكيل خلفية معرفية تخص المسلمين وما يتصل بهم؛ مما يدعم تأثير الرحلة في هذا الميدان.

إلى مدينة (صينديا) الواقعة بالقرب من دمشق، وقبل أن يعود أخيراً من حيث أتى، ويلاحظ أنه لم يُعَنَ كثيراً برصد تفاصيل رحلة عودته إلى أوروبا، على الرغم من عنايته بذكر تفاصيل مسار الرحلة بشكل عام.

ولم تكن العناية برصد تفاصيل الرحلة نهجاً شائعاً في تدوين الرحلات الأوروبية آنذاك، غير أنها لم تمثل مناط التميز الوحيد لهذه الرحلة أو لصاحبها أو لما تمخض عنها من أثر؛ فلئن فرضت تجربة الارتحال على (بوركارد) -استجابة للهدف- تركيز رحلته على البلدان الإسلامية، فقد سجل النص -تأسيساً على هذا- حضوراً مركزياً للمسلمين وما يخصهم على أصعدة شتى، الأمر الذي لم يكن بدوره مألوفاً لدى الرحالة اللاتين الذي زاروا الشرق الأدنى من قبل التغيرات الجيوسياسية التي نتجت عن توسعات صلاح الدين على حساب الصليبيين في بلاد الشام.

ومهما يكن من أمر، فقد بلور النص للمسلمين صورة متعددة الجوانب موضوعية الطابع، جعلت الرحالة المذكور نسيج وحده في هذا الشأن، على الأقل مقارنة بنظرائه اللاتين إبان الحقبة الصليبية؛ فكثيراً ما صدر حديثه

وعَي الرحالة في أوضح تجلياته؛ لا سيما فيما يتعلق بجدلية الذات اللاتينية التي تمثل المتحدث، والآخر المسلم الذي يمثل المتحدث عنه؛ ولقد تبدى هذا في عملية النقل المباشر لأسماء الأعلام والمصطلحات المؤثرة في هذا الشأن، بجانب ترك أفكار الرحالة تناسب على الترتيب الذي أراد، وعلى النسق الذي ارتأى، بقطع النظر عن درجة حضور الرابط المنطقي بينها، كما أضاف المترجم عدداً من الحواشي التي قدمت تفسيرات موضحة، وحملت تعريفات مهمة.

نص الترجمة

مقدمة المؤرخ (أرنولد):

فلنترك تاريخ ملوكنا قليلاً، ولننتقل إلى حقائق أخرى علمناها، سوف يفيد منها القراء معرفةً، وذلك عبر رحلة إلى مصر وأجزاء من ليبيا؛ ففي سنة (١١٧٥) لتجسد الرب، أرسل الإمبراطور الروماني والأغسطس (فردريك)، السيد (جيرارد) (Gerardum)، نائب أسقف (أرجنتينسم) (ستراسبورج)، إلى مصر (Egyptum)؛ حيث (صلاح الدين ملك بابلين)، (الآن Salahadinum regem Babylonie)، والآن انتبهوا لكلام الشخص المذكور نفسه!

وفي عام (١٧١٠م) نشر في (هانوفر)، كتاب (تواريخ السلاف) هذا، بما فيه الأصل اللاتيني لرحلة (بوركاردستراسبورج) scriptorumbrunswicensium) ضمن كتاب: (siallustrantium^(١)). ومن أبرز الجهود الأخرى التي بذلت في سبيل نشر الرحلة وترجمتها، ما قام به رجل الدين الإيطالي (سابينو دي ساندولي)، (Sabino de Sandoli)، وذلك في كتابه: (Itinera Hierosolymitana Crucesignatorum)، (I.H.C) المنشور بالقدس، حيث أورد -ضمن المجلد الثاني الصادر عام (١٩٨٠م)- نص الرحلة بلغته اللاتينية بجانب ترجمة إيطالية، وذلك تحت عنوان: (De Statu Egypti vel Babylonie)، مع تقسيم النص إلى فصول داخلية لكل منها عنوان مستقل، ولقد أبقى توطئة المؤرخ (أرنولد) وتذييله للرحلة دون سائر مؤرخته، كما صدر العمل بمقدمة عن الرحلة وصاحبها، وذيل به بجملة من الحواشي^(٢)، وعلى هذه النشرة كان معتمد هذه الترجمة، التي نقلت النص من لغته اللاتينية إلى اللغة العربية.

ولقد حرصت الترجمة -قدر الإمكان- على إبراز النسق الثقافي الذي أنتج

(١) احتل نص الرحلة ما بين (صفحتي / ٧٣١ - ٧٣٦) من المجلد الثاني.

(٢) احتل نص الرحلة اللاتيني والترجمة الإيطالية ما بين (صفحتي / ٣٩٥ - ٤١١) من المجلد المذكور، بخلاف المقدمة والحواشي.

سكان (سردينيا) فهم في فوضى، سماتهم فظاظة وجُبْن وبخل، والرجال هناك مختَثون ومشوَّهون، غير أن الذئاب لا تعرف طريقها إلى تلك الجزيرة، ثم إن بحر (سردينيا) شديد الخطر هائج، بما يفوق سائر البحار. يبلغ طول (سردينيا) وعرضها -من أطرافها كافة- مسيرة ستة أيام، وهي موضع غير صحي، بينما تمتد (كورسيكا) ثلاثة أيام بالطول والعرض، وتنعم أرضها بأتم صحة، فيما عدا نهراً صغيراً تضر مياهه، فإذا شرب منها أيُّ من الأحياء مات، وإذا طار بجانبها أيُّ من الطيور هلك.

يبلغ طول (سردينيا) وعرضها -من أطرافها كافة- مسيرة ستة أيام، وهي موضع غير صحي، بينما تمتد (كورسيكا) ثلاثة أيام بالطول والعرض، وتنعم أرضها بأتم صحة، فيما عدا نهراً صغيراً تضر مياهه، فإذا شرب منها أيُّ من الأحياء مات، وإذا طار بجانبها أيُّ من الطيور هلك.

وبعد تجاوُز هاتين الجزيرتين ذهبْتُ إلى (صقلية)، وهي جزيرة صحية، خصبة أرضها للغاية في كل الأنحاء، مع استواء يتخلله جبال، كما أن فيها الكروم والمروج والمراعي، وفيها الينابيع تمنح الحياة، والأنهار الصافية، مع مختلف أنواع الثمار والأعشاب. وتجري تيارات البحر

■ الفصل الأول

من ميناء (جنوة) إلى شواطئ ليبيا

الحقُّ أقول لقد أرسلْتُ رسولاً. ولقد تحرَّيت الصدق إذ دَوَّنتُ ما شهدته وتعلمته -في سفاري- من الأمور النادرة، والأشياء الغريبة عن شعبنا، سواء أكنت قد رأيتهَا برّاً أم عاينتها عبر البحر. ففي السادس من سبتمبر كان ركوبي البحر من (جنوة)، ثم كان عبوري بين جزيرتين؛ تعرف إحداهما باسم (كورسيكا) (Corsicam)^(١)، ويطلق على الأخرى (سردينيا) (Sardiniam)^(٢)، وبين الجزيرتين أربعة أميال، وقد تمتعت كل منهما بروعة فائقة، تجلت في منظر السهول، مثلما تجسدت في الجبال المنتشرة، مع بسْطة في خيرات الأرض كافة.

أمّا في (كورسيكا) فسمات الناس -من الجنسين- نظام، وخلق قوي، مع يُسر في المعاملة، وإكرام للضيف، ويبرز الرجال هناك محاربين أشداء وشجعاناً. وعلى العكس

(١) (كورسيكا)، أو (قرسقة): جزيرة قرب (سردينية)، تفصلها أربعة أيام عن ساحل تونس. انظر: الحميري (محمد بن عبد المنعم): الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق: إحسان عباس، مكتبة لبنان، بيروت، (١٩٨٤م)، (ص/ ٤٥٥).

(٢) (سردينية): جزيرة على طرف البحر الشامي (المتوسط). انظر: نفسه، (ص/ ٣١٤).

مهرباً وسبيلاً إلى النجاة، ثم إن هذا الجنس من البشر يتقوّت بالضأن (الماشية) أكثر من ثمار الأرض؛ فالزراعة هناك جد قليلة.

وبعد مرور ستة من الأيام على الرحيل عن تلك الجزيرة، بلغت أرض البربر (Barbaricam) التي يسكنها جنس من البشر يعرف بالعرب (Arabitis)^(٥)، وهؤلاء لا يسكنون بيوتاً، بل يعيشون في الهواء الطلق، ويفترشون أنحاء العراء؛ معللين هذا بقولهم إن الحياة مدة قصيرة يصح أن تهمل فيها البيوت والسكنى؛ انتظاراً لمكافأة الرب. والأرض هناك قليل ثمارها؛ فلا قوت للسكان إلا الماشية (الضأن) التي يربونها، ويسير الرجال والنساء في شبه عُري، فيما عدا سترهم العورات بقطعة من ثوب رث، ويعيش هؤلاء الناس في فقر مدقع، محرومين من كل راحة، مجردين من كل سلاح، وهم عراة وسود، في مناظرهم قبح، وفي أجسادهم وهن. ولمدة سبعة وأربعين يوماً في البحر، رأيت أسماكاً مختلفة الضروب؛ فلقد أبصرت إحداها وكانت ضخمة بطول ثلاثمائة وأربعين ذراعاً، بحسب ما أمكنني التقدير، وعانيت منها ما كان فوق البحر يتقاذز بارتفاع يعادل رمية من قوس أو ضربة بمنجنيق.

إلى تلك الجزيرة على هيئة الصليب^(١)، وهي شديدة الملاءمة لنشاط التجار، لكن عدد سكانها من البشر قليل، في مساحة تبلغ -من جميع الجهات- مسيرة ستة أيام، وتضم عديد المدن. وبالقرب من (صقلية)، على بعد عشرين ميلاً منها، في مواجهة أحد جوانبها، تقع جزيرة (مالطة) (Maltha)^(٢)، المسكونة بالمسلمين (Sarracenis)، والخاضعة لحكم ملك (صقلية)^(٣).

وهناك جزيرة أخرى، ليست ببعيدة عن (مالطة)، يقال لها (بنتاليون) (Panteleon)^(٤)؛ حيث يسكنها المسلمون (Sarraceni)، مستقلين لا يخضعون لسيادة غيرهم عليهم. والحق أن الناس هناك يعيشون حياة بدائية، ويحيون جنباً ساكنين كهوف بلادهم، حتى إذا هاجمهم جيش كثيف، فروا إليها بأمتعتهم؛ إذ هي إما تعين على المدافعة، وإما لعلها تكون

(١) تتقاطع أركان الجزيرة مع تيارات المياه، محدثة ما يشبه الصليب.

Sandoli, I.H.C., Gerusalemme, 1980, vol. 2., P. 412.

(٢) (مالطة): جزيرة في البحر المتوسط، تقع قرب (صقلية). انظر: الحميري، السابق، (ص/ ٥٢٠).

(٣) الملك هو (وليم الثاني)، (٥٦١ - ٥٨٥هـ = ١١٦٦ - ١١٨٩م).

(٤) هي جزيرة (Pantelleria) تقع بالقرب من (صقلية)، وتسمى بالعربية (قَوْصَرَة)، وهي جزيرة ببحر الروم (المتوسط) بين المهدية (صقلية). انظر: الحموي (شهاب الدين ياقوت): «معجم البلدان»، تحقيق: فريد عبد العزيز الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت، (١٤١٠هـ = ١٩٩٠م)، (٤/ ٤٦٩).

(٥) من المحتمل أنه يقصد طرابلس، (الغرب).

الذي يمتد حتى يبلغ البحر، فمن الواجب أن تعلم أن النيل والفرات كليهما واحد، وأن مياه هذا هي نفسها مياه ذاك^(٥). في الإسكندرية يتبع كل جنس شريعته (legem) اتباعاً حراً (libere)، والأجواء هناك تحفظ الصحة؛ فلقد وجدت كثيرين عُمروا مائة عام أو يزيد، والمدينة مطوقة بسور منخفض خلو من الخنادق، وعلم أن الميناء المذكور يحصل من الرسوم سنوياً ما يقدر بخمسين ألف قطعة ذهبية، أي ما يعادل أكثر من ثمانية آلاف (مارك) (marcas) من الفضة الخالصة.

والإسكندرية مدينة ذات صيت ذائع، زاخرة بالبيوت المزخرفة، محاطة بالبساتين، مسكونة بما لا يحصى من السكان الموزعين بين مسلمين (Sarracenis)، ويهود ومسيحيين، وهم جميعاً خاضعون لحكم (ملك) بابليون (regisBabylonie).

يفد على المدينة أيضاً مختلف الأجناس البشرية، مصطحبة معها بضائعها التجارية، وليس في الإسكندرية مياه عذبة، إلا ما يأتيها من فرع النيل المذكور أعلاه، حيث تجمّع مياهه

■ الفصل الثاني

عن مدينة الإسكندرية

وأخيراً دخلتُ ميناء الإسكندرية (Alexandrie)؛ حيث ينتصب برج حجري شاهق الارتفاع^(١)؛ كي يُظهر الميناء للبحارة؛ لأن أرض مصر (Egyptus) مستوية؛ ولهذا تظل النيران بالبرج طوال الليل مشتعلة؛ فيتجلى الميناء أمام الذين يقربونه؛ وفي ذلك حفظ لهم من التيه. والإسكندرية مدينة ذات صيت ذائع، زاخرة بالبيوت المزخرفة، محاطة بالبساتين، مسكونة بما لا يحصى من السكان الموزعين بين مسلمين (Sarracenis)، ويهود ومسيحيين، وهم جميعاً خاضعون لحكم (ملك بابليون) (regisBabylonie). وتدل الآثار العظيمة المنتشرة هناك على أن المدينة بُنيت في الزمن القديم، وهي إذ يمتد طولها أربعة أميال، فإن عرضها ميل وحيد، وإذ يلتقيها فرع من الفرات (Eufrate)^(٢) في أحد الجوانب، فإن البحر العظيم (mare Magnum)^(٣) يكفل حمايتها من الجوانب الأخرى، ولقد انحصرت المدينة -في الوقت الراهن- ضمن سهل كبير، كونه فرع النيل (Nili) المذكور،

(١) يقصد منارة الإسكندرية.

(٢) يقصد سلطان مصر.

(٣) يقصد بالفرات النيل، كما سيأتي.

(٤) يقصد البحر المتوسط. (Ibid).

(٥) كان الأوروبيون يعتقدون في العصور الوسطى أن الفرات يمضي غرباً ليمر تحت البحر الأحمر، ثم يظهر مرة أخرى في صحراء مصر ليجاور النيل أو يختلط بالنيل نفسه، كما أنَّهما ينبعان معاً من الجنة. (Ibid).

(pharaonis)، قام على عدد من الأعمدة الرخامية الضخمة، التي بقيت آثارها حتى اليوم بادية.

رأيت أيضًا -قرب الإسكندرية- جريان النيل في السهل عبر القناة المذكورة، خلال مجرى ضيق، وهناك تستحيل المياه -في بعض الأحيان- ملحًا صافيًا وجميلًا، من دون أي جهد أو تدخّل من بشر، وقد دأب النيل أن يفيض في كل عام؛ ليروي أرض مصر كلها، ويحمل لها الإخصاب؛ إذ إن الأمطار هناك جد نادرة.

ويبدأ الفيضان في منتصف شهر يونيو ويستمر حتى عيد (الصليب المقدس)، ثم ينخفض منسوب المياه منذ ذلك الحين حتى عيد (غطاس الرب)^(٣). وأعلم أنه بمجرد انحسار جريان المياه، ورؤية الأرض من تحتها، يسارع الفلاح إلى المحراث (لحرث الأرض)، ثم غرس البذور في تربتها، ثم يكون حصّد الحبوب في شهر مارس من كل عام، وينحصر إنتاج الأرض من الحبوب هناك في القمح وفي الشعير الجيد للغاية، بينما يجري حصد جميع أنواع البقول، وكذلك فواكه البساتين

في صهاريج مرة واحدة في كل العام. في المدينة نفسها وفرة من الكنائس المسيحية، من بينها كنيسة القديس (مرقص الإنجيلي) الواقعة خارج أسوار المدينة الجديدة^(١)، والمطلّة على البحر، وهناك رأيت سبعة عشر ضريحًا حافلًا بعظام ودماء عدد من الشهداء المجهولة أسماؤهم، ورأيت أيضًا البيعة التي كتب فيها الإنجيلي نفسه نص إنجيله، وذلك في الموضع الذي استشهد فيه وقبر، ولقد ظل مقبورًا هناك حتى سرقه (البنادقة) (venetis)، وفي تلك الكنيسة يُنتخب البطريرك (patriarcha)، وفيها يكرّس، وفيها يُدفن حين ينتج، وهو ذلك البطريرك المسيحي الذي يتبع كنيسة (الإغريق) (Grecorum)^(٢). ولقد حوت المدينة قصرًا عظيمًا لفرعون

(١) بنيت كنيسة القديس مرقس الإنجيلي أو البشير (صاحب أحد الأناجيل) على الشاطئ الشرقي للإسكندرية، ومع الفتح الإسلامي هدمت أسوار الإسكندرية -أو بعضها- وتقلص وجود المدينة، ثم أعيد بناء الأسوار زمن أحمد بن طولون (٢٥٤- ٢٧٠هـ = ٨٦٨- ٨٨٤م)، لكنها لم تطوّق المدينة القديمة كلها، فخرجت مساحات كبيرة في شرق المدينة القديمة وجنوبها من نطاق المدينة الجديدة. انظر: السيد عبد العزيز سام: «تاريخ الإسكندرية وحضارتها في العصر الإسلامي»، دار المعارف، (ط. ١)، (١٩٦١م)، (ص/ ٣٣، ٤٦، ٥٠).

(٢) يقصد بطريرك الملكانيين (الأرثوذكس)، ولم يكن مقره بالإسكندرية، بل في القاهرة، بينما كانت الإسكندرية مقر بطريرك الأقباط اليعاقبة. انظر: المقرئزي (تقي الدين أحمد بن علي): المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقرئزية، تحقيق: محمد زينهم، ومديحة الشرقاوي، مكتبة مدبولي، (١٩٩٨م)، (٣/ ٨٠٦، ٨٣٠)؛ قاسم عبد قاسم: أهل الذمة في مصر من الفتح الإسلامي حتى نهاية المماليك، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، (٢٠٠٣م)، (ص/ ٩٨- ١٠١).

(٣) يوافق عيد الصليب المقدس الرابع عشر من سبتمبر في كل عام، بينما يوافق عيد الغطاس -عند الكاثوليك- السادس من يناير. Herbert J., Thurston S. J., and Attwater D., Butler's Lives of The Saints, Christian Classics, Westminster, 1990, vol. 1, pp. 39- 42, vol. 3, pp. 551- 552.

(نبوخذنصر) (Nabuchodonosor)^(٣)، وكان فيها برج بابل، وتعرف بالصحراوية الخربة وبالقديمة، ويفصلها عن (ببليون الجديدة) أكثر من ثلاثين يومًا. أما (ببليون) الأخرى فكانت واقعة على النيل بأرض مصر، عند سفح جبل بالقرب من الصحراء، حكمها (فرعون) (pharaoh)، ويفصلها عن (ببليون الجديدة) مسيرة ستة أميال، وقد دُمّرت أيضًا^(٤).

أما (ببليون الجديدة) ففي سهل يطل على النيل أيضًا، لقد كانت -في الماضي- هي المدينة العظمى (maxima civitas)، (العاصمة)^(٥)، وهي -إلى اليوم- ذات صيت يبلغ منتهى الذيوع، فيها عدد من السكان كثيف، وفيها أجود ثمار الأرض كافة، ولا يسكنها إلا التجار؛ إذ تأتيها السفن محملة بالتوابل الهندية، فتمضي منها عبر النيل حتى الإسكندرية. وفي كل مكان من شوارع تلك المدينة وساحاتها، تخزّن الحبوب وتحفظ البقول. وعلى بُعد ميل من (ببليون الجديدة)، يوجد في الصحراء جبلان رائعان قداً من حَجَر الرخام الضخم، ومن حجر آخر

والأعشاب، فيما بين عيد القديس (مارتن) (Martini)^(١)، وشهر مارس من العام التالي. تلد الخراف والماعز هناك مرتين في كل عام، وفي كل مرة تلد على الأقل توأمًا، وسمعت أن الحمير تحبل هناك من طرف الخيول.

ويعيش المسيحيون في أنحاء مصر كلها، يسكنون المدن مثلما يستقرون بالقرى، ويدفعون جزية معلومة إلى (ملك ببليون)، وقد جرت العادة بأن يكون في كل قرية كنيسة مسيحية، غير أن هذا الجنس من البشر يحيا في الفقر والبؤس.

■ الفصل الثالث

عن مدينة (ببليون) وعن البَلْسان ونبع مريم المباركة

اعلم أن السفر بين الإسكندرية و(ببليون الجديدة) (nova Babylonia)، يدوم ثلاثة أيام في البر، بينما يبلغ سبعة أيام من الصعود في الماء. واعلم أيضًا أن هناك ثلاثًا من المدن تحمل اسم (ببليون)؛ الأولى هي الواقعة على نهر (الخابور) (Chobar)^(٢)، حكمها

(٣) أحد حكام بابل قديمًا (٦٠٥ - ٥٦١ ق. م)، يعرف أيضًا باسم (بختنصر). انظر: نفسه، (٢/ ٤١٢ - ٤١٤).

(٤) يقصد حصن (ببليون) الروماني، الذي فتحه المسلمون، وأحلوا (الفسطاط) محله. انظر: الحموي: السابق، (٥/ ٥١٧).

(٥) يقصد (الفسطاط).

(١) يوافق الحادي عشر من نوفمبر في كل عام.

(Ibid., vol. 4, pp. 310- 313).

(٢) نهر الخابور: نهر في العراق، يصب في نهر الفرات، وقيل إنه الفرات نفسه. انظر: جورج بوست: «قاموس الكتاب

المقدس»، بيروت، (١٨٩٤م)، (١/ ٤٠٢).

سنوات كحال أشجار الكروم، وتشبه أوراقها أوراق البرسيم الصغيرة، وتنضج حول نهايات شهر مايو، حينئذ يتشقق اللحاء -وفقاً لما هو معلوم لدى العمال- فيسيل النبيذ (vinee)^(٢) قطرة تلو أخرى ليُجمَع في أوانٍ من زجاج، ثم يُخزّن مدفوناً في روث حمام لمدة ستة أشهر، ثم يُغلى ويصفى، فيُفصل السائل عن الشوائب.

ويُروى هذا البستان من نبع بعينه، ولا يمكن أن يُروى من نبع آخر أبداً، واعلم أن اللسان لا ينمو في أي موضع آخر بالعالم أجمع. ولقد فرّت العذراء المباركة مع مُخلّصنا مسرعة إلى هذا النبع؛ هروباً من اضطهاد (هيرودس) (Herodis)^(٣)، فاخترت وابنها في ذلك المكان بعض الوقت، وغسلت في النبع ملابس الطفل؛ استجابة لنداء الطبيعة البشرية^(٤)؛ ولهذا يبجل المسلمون (Sarracenis) النبع المذكور حتى يومنا الحالي؛ فهم يغتسلون به حاملين إليه الشموع والبخور، وفي (عيد الغطاس) تحتشد هناك أعداد هائلة، تفد من كل الأماكن لتغتسل بالمياه المذكورة أعلاه. فوق هذا كله، يؤمن المسلمون

بديع مربع الشكل. ويفصل بين هذين الجبلين مسافة تقدر برمية قوس، وهما على هيئة المربع ذي المقاييس المتساوية، حيث يستوي فيهما الطول والعرض، ويعادل الطول مقدار رمية قوس قوية، بينما يبلغ الارتفاع مقدار رميتين^(١).

وعلى بُعد ثلاثة أميال من (بابلون الجديدة) أيضاً، تقع مدينة أخرى ذائعة الصيت تسمى القاهرة Chayr، وهي الآن مقر الكرسي الملكي (sedesregalis)، كما تضم قصور الملك (Regis) والقادة، والثكنات العسكرية، وتقع هذه المدينة -ذات السمات العسكري- بالقرب من النيل، وتتسم مبانيها بروعة وفخامة، ويحيط بها سور وبساتين نضرة، ويسكنها المسلمون (Sarraceni)، واليهود والمسيحيون، وكل أمة بها تتبع شريعته، ففيها للمسيحيين كنائس وافرة. وعلى بُعد ميل من تلك المدينة، يوجد بستان البلسان (balsami)، الذي تبلغ مساحته ما يقرب من نصف يوم من السير، وتنمو أشجار البلسان خلال ثلاث

(١) يقصد الأهرام، ولم يكن الاقتصار على ذكر هرمين، وإغفال الثالث -لصغره- أمراً غير مألوف في كتابات المسلمين. انظر مثلاً: ابن زولاق (الحسن بن إبراهيم): فضائل مصر وأخبارها وخواصها، تحقيق: علي محمد عمر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (١٩٩٩م)، (ص/ ٧٠)، ومن المسلمين من ذكر الثلاثة، ومنهم من زاد على هذا، مع تأكيد أن أكبر تلك الأهرام اثنان. انظر مثلاً: الحموي: السابق، (٥/ ٤٥٩). ولعله يقصد بالمربع قاعدة كل هرم.

(٢) يقصد الرقيق أو العصارة.

(٣) (هيرود): هو ملك بيت المقدس وما حولها، وقد أمر بقتل أطفال بيت لحم آملاً أن يكون بينهم المسيح. انظر: جورج بوست: السابق، (٢/ ٤٥٩، ٤٦٠).

(٤) يقصد الطبيعة البشرية في مقابل الطبيعة الإلهية للمسيح، حسبما يؤمن المسيحيون (الكاثوليك).

فيضيئون الشموع لديها في كل ليلة^(٣). ولقد سكنت العذراء المباركة أماكن أخرى متنوعة بأرض مصر، تحظى جميعًا بتبجيل المسلمين (Sarraceni) والمسيحيين معًا.

■ الفصل الرابع

عن نهر النيل وحيوانات مصر والجنة عند المسلمين

تجري المياه بالنيل أو بالفرات فتفوق في المقدار ما بنهر (الراين) (Reno)^(٤)، ولئن كان نبع النهر المذكور في الجنة، فإن أحدًا من البشر لا يعرف شيئًا عن منبعه (الأرضي)، إلا بقدر ما تعلمناه من الكتاب المقدس، وللنهر مجرى تتحدر فيه المياه عنيقةً، وعلى وفرة ما به من الأسماك، إلا أنها ليست بجيدة، وفي النيل أيضًا تعيش خيول برية تختفي تحت الماء ثم تنطلق خارجة إلى البر^(٥)، كما تنتشر التماسيح بلا عدد، وهي نوع من الحيوانات يشبه السحالي، لكل منها أربع من الأقدام، مع أرجل قصيرة وسميكة،

(Sarraceni) بأن العذراء المباركة حملت يسوع المسيح عبر ملاك، وبعد ولادته بقيت عذراء كذلك، ويقولون بأن ابنها هذا كان نبيًا مقدسًا (sanctum prophetam)، وبأن الرب حمله -بروحه وجسده- إلى السماء حاملًا معجزًا، وهم يحتفلون بيوم ميلاده، لكنهم ينكرون أنه ابن الرب، مثلما ينكرون تعميده وصلبه، وما وقع له من موت ودفن، وهم يزعمون أنهم يتبعون شريعة المسيح والرسل (apostolorum)^(١)؛ لأنهم يختتنون بينما نحن لا نفعل، ويؤمنون أيضًا بأن هؤلاء الرسل كانوا أنبياء (prophetas)^(٢)، كما يبجلون كثيرًا من الشهداء وكهنة الاعتراف.

يوجد بالقرب من مدينة القاهرة أيضًا شجرة نخيل عتيقة جدًا، عالية إلى المنتهى، كانت قد انحنت للعذراء المباركة، حين جاءت مع مخلصنا، فأخذت تجمع منها البلح، ثم عادت الشجرة وانتصبت من جديد، وحين رآها -بعد هذا- المسلمون (Sarraceni)، دفعهم حسد العذراء المباركة إلى قطع الشجرة في موضعين، لكنها عادت في الليلة التالية إلى انتصاب جديد، ويعد بالإمكان رؤية موضعي القطع حتى اليوم؛ إذ يبجل المسلمون (Sarraceni) الشجرة؛

(١) يقصد الحوارين.

(٢) للحواريين في الإسلام مكانة كبيرة، ولكن هذا لا يعني أنهم رسل وأنبياء، بجانب اختلاف مفهوم النبوة بين الإسلام والمسيحية.

(٣) لعله يقصد هنا اختلاف استجابات المسلمين نحو الشجرة باختلاف العصور والأجيال.

(٤) (نهر الراين): هو نهر ينبع من جبال في سويسرا، وينطلق عبر ألمانيا، وفرنسا، إلى أن يصب في بحر الشمال.

Gilbert A., Geographical Dictionary of Milton, London, 1919, p. 244.

(٥) لعله يقصد فرس النهر. (Sandoli, Loc. Cit).

أو ألفين؛ إذ تجمّع الذكور معًا وتوضع على النيران في فرن (furno)؛ وذلك من أجل استخدام المَلِك. كما أن مصر بلد شديد الحر، نادر المطر. ويبعد جبل سيناء عن (بابلليون) سبعة أيام من السير في الصحراء.

يؤمن المسلمون (Sarraceni) أيضًا بأن جنتهم على الأرض، وبأنها تعقب انقضاء الأجل، وبأن بها من الأنهار أربعة؛ أولها من خمر، وثانيها من لبن، وثالثها من عسل، ورابعها من ماء، ويقولون إن أنواع الفواكه جميعها تنمو هناك، وفيها كل ما يُشْتَهَى من طعام أو شراب، وفي كل يوم تطوف على كل منهم عذراء جديدة^(١)، فيقع وطؤها طلبًا للمتعة وإشباعًا للشهوة، أما من مات على أيدي المسيحيين في ساحة معركة، فله أن يتمتع كل يوم بعشر منهن في الجنة، ولمّا سألتُ عن مصير النساء اللائي يعشن مع هؤلاء الرجال الآن، أو من أين تأتي العذارى اللائي يوطأن في كل يوم على حد كلامهم، لم يُجِرْ أي منهم حينئذٍ جوابًا. في مصر أيضًا تكثر الطيور على اختلاف أنواعها، كما تتوفر ثمار الأرض على تباين صنوفها، إلا أن النيذ قليل؛ بسبب تعاليم الدين هناك، مع أن طبيعة الأرض تسمح بجني وفرة من الكروم حال زراعته.

ورأس كرأس أنثى الخنزير، وبسطة في الطول والعرض، وأسنان بالغة الضخامة، فإذا رأى أحد التماسيح طفلًا أو حيوانًا بعد غروب الشمس، جعل مآله الردى. وعلى مقربة من إحدى الكنائس المسيحية القائمة بمصر كذلك، توجد بئر تظل جافة طوال أيام العام، إلا في وقت العيد السنوي للكنيسة المذكورة؛ فحينئذ يظهر الماء ويعلو حتى يبلغ سطح البئر، ويبقى الماء هكذا ثلاثة أيام؛ يفد فيها المسيحيون إلى هناك ليجدوا منه ما يكفي، حتى إذا ما قضيت أيام العيد، غاض الماء وعاد كما كان.

ولمدة ستة أيام من مغادرة (بابلليون الجديدة)، يوجد في الصحراء حجر الشبّ المستخدم في الصباغة؛ إذ يُقطع من بعض الجبال هناك، ثم يُجمّع لأجل المَلِك. وفي مصر أصباغ بلون نيلى، وفي مصر تكثر أنواع الطيور، وعلى الرغم من توقّر الذهب كثيرًا بأرضها، فإنه لا يُجمّع من أي موضع هناك، مثلما لا تجمع الفضة، ولا أي من سائر صنوف المعادن. وفي مصر أيضًا تربي خيول بغاية الروعة. وتطير هناك أعداد وفيرة من طائر الببغاء، الذي يأتي من النوبة (Nubia)، مع أن المسافة بين النوبة و(بابلليون) تبلغ عشرين يومًا. والنوبة بلد مسيحي، يحكمه أحد الملوك، لكن سكانه بدائيون، وأرضه مغطاة بالغابات. وفي مصر أيضًا يُربّى من الدجاج عددٌ يبلغ -من دون الإناث- ألفًا

(١) يقصد الحور العين.

تلتقي البحر الأحمر (Rubrum)، الذي سرتُ حذائه مدة ليلتين، ولقد رأيتُ هناك أيضًا اثنتين وسبعين نخلة^(٢)، في الموضع الذي ضرب فيه موسى الحجر فانفجر الماء، ولقد سافرتُ أيضًا عبر جبل سيناء مدة يومين.

واعلم أن في تلك الصحراء أسودًا تعيش، وهناك نَعَام وخنازير، وثيران بريّة وحمير، أو بالأحرى أُنْ بَرِيّة، وكذا هناك أرانب بريّة، والماء فيها نادر الوجود، إلا في رابع أيام السفر وخامسها.

واعلم أيضًا أن ليس لأحد أن يعرف أبدًا مساحة تلك الصحراء وتخومها؛ فهي مثل البحر تخلو من معالم الطرُق. ثم كان أن غادرتُ الصحراء، فوجدتُ أرضًا سهلية سكنها المسيحيون في الزمان الغابر، لكنها الآن مدمرة، والزراعة فيها جد نادرة؛ وذلك لوقوعها على التخوم بين المسيحيين والمسلمين (Sarracenorum)، وقد شهدتُ في تلك البلاد مدينة قديمة يقال لها (بُصْرَى)، كان سكانها مسيحيين، ويظهر من آثارها أنها كانت مدينة رخامية عظيمة، ذات جمال فائق وبهجة غامرة، غير أن المسلمين (Sarracenis) سكانها الآن، وذلك في البقعة الصغيرة الباقية منها؛ حيث لم

■ الفصل الخامس

الرحلة إلى دمشق عبر صحراء سيناء

سافرتُ من (بابليون) إلى دمشق (Damascus) مدة عشرين يومًا، عبر صحراء لم أجد فيها شيئًا من زراعة؛ حيث لا ينبت سوى شجيرات صغيرة، في أماكن قليلة من التربة الرملية التي هناك، على الرغم من انتشار السهول والجبال. والمناخ في تلك الأرض بالغ الحِدَّة؛ فالشتاء بارد بشدة، والصيف حار إلى المنتهى، ويقابل السفر هناك بصعوبات جمّة، ويفتقر إلى الأمان، وحين تهب الرياح تحمل الرمال لتتكاثف وتغطي الطرق، التي نادرًا ما يعرفها أحد فيما عدا البدو (Badovinis)؛ فهم دائمو الترحال فيها، وهم إذ يتولّون إرشاد المسافرين بها، فإن مثْلهم كمثّل البحارة للمسافرين عبر البحر.

واعلم أن في تلك الصحراء أسودًا تعيش، وهناك نَعَام وخنازير، وثيران بريّة وحمير، أو بالأحرى أُنْ بَرِيّة، وكذا هناك أرانب بريّة، والماء فيها نادر الوجود، إلا في رابع أيام السفر وخامسها. ويحُد بحر الهند (Indicum)^(١) جانبًا من تلك الصحراء، ومن جانبها الآخر

(١) تظهر هنا حالة من الاضطراب الجغرافي في معرفة حدود البحر الأحمر، وموقعه من خليج عدن والمحيط الهندي.

(٢) الصواب سبعون. [سفر الخروج، (٢٧/١٥)].

طويلة وعبر مساحة واسعة، وترويتها من داخلها ومن خارجها- قنوات من صنع البشر، تجعلها جنة على الأرض. وتكثر هناك الكنائس المسيحية؛ ففي المدينة مسيحيون وعديد من اليهود، وفي ضواحيها ينمو خير أصناف الكروم، واعلم أن دمشق مناخها صحي؛ ففيها يعيش من كبار السن كثير، وتبعد دمشق خمسة أيام قصيرات عن بيت المقدس (Iherusalem)، بينما تبعد عن عكا (Accaron) أربعة أيام.

أما دمشق فهي مدينة شهيرة جدًا، يحيطها سوران، مع كثرة من الأبراج التي بلغت غاية التحصين. وترد المياه إلى المدينة عبر ينابيع وقنوات، تقع في أماكن متفرقة داخل البلدة وخارجها، لتصل البيوت المزينة، وتبلغ المباني الأنيقة.

وعلى بُعد ثلاثة أميال من دمشق وفوق بعض الجبال، يقع موضع -سُكناه للمسيحيين- يقال له (صِيدَنِيَا) (Saydaneia)^(٢)؛ وفي منطقة ريفية هناك، تقع كنيسة مُكَرَّسَة على شرف العذراء المجيدة، تحوي اثنتي عشرة راهبة عذراء، وثمانية

يبقى من المدينة سوى ما يشبه القلعة، وهي -على كل حال- منيعة حتى المنتهى. ولقد بلغت دمشق بعد مسير ثلاثة من الأيام في أراضٍ تزرعها جماعة كثيفة من المسيحيين، الذين يدفعون الجزية لحاكم دمشق (domino Damasci)^(١).

■ الفصل السادس

عن مدينة دمشق وعن صورة مريم المباركة المبجلة على جبل صيدنايا

أما دمشق فهي مدينة شهيرة جدًا، يحيطها سوران، مع كثرة من الأبراج التي بلغت غاية التحصين. وترد المياه إلى المدينة عبر ينابيع وقنوات، تقع في أماكن متفرقة داخل البلدة وخارجها، لتصل البيوت المزينة، وتبلغ المباني الأنيقة. والمدينة كثيرة السكان، وهي مزينة بالحدائق الجميلة والبساتين الفاتنة التي تحيطها من جوانبها جميعًا لمسافة

(١) يقصد بحاكم دمشق (أو سيد دمشق) واليهما من قبل السلطان، وكان سيف الإسلام طغتكين (ت ٥٩٣هـ = ١١٩٧م) أخو صلاح الدين نائبًا له على دمشق لما حازها سنة (٥٧٠هـ = ١١٧٤م)، وكانت أموال السلطان في يد القاضي كمال الدين الشهرزوري، وقد ظل على هذا الأمر حتى توفي عام (٥٧٢هـ = ١١٧٦م). انظر: ابن واصل (جمال الدين محمد): مفرج الكروب في أخبار بني أيوب، تحقيق: جمال الدين الشيبان، وحسن ربيع، دار الفكر العربي، القاهرة، (٢٠/٢)؛ الصفدي (صلاح الدين خليل بن أيبك): الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأنطاووط، وتري مصطفى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (١٤٢٠هـ = ٢٠٠٠م)، (٣/٣٦٦).

(٢) تقع (صيدنايا) على بعد (٤٤ كم) شمال دمشق، أعلى جبل (قلمون). (Sandoli, Loc. Cit).

صعود العذراء المجيدة وميلادها^(١)؛ لأجل الصلاة. وتتجلى غاية التقوى في أداء أولئك المسلمين (Sarraceni) لشعائر دينهم. واعلم أن هذا اللوح صُنِعَ أول أمره في القسطنطينية، وصُنِعَ الرُسم الذي فيه على شرف العذراء المباركة، ثم نقله أحد البطارقة إلى بيت المقدس، حتى هبطت من فوق جبلها رئيسة الدير المذكور آنفًا (صيدنانيا)، وزارت بيت المقدس لأجل الصلاة، فإذا هي تتسلم اللوح من البطريك هناك، فتنقله لتودعه كنيسة الحالبة، وقد حدث هذا سنة (٨٧٠) لتجسّد المسيح، لكن الزيت المقدس بدأ يسيل من الصورة بعد ذاك التاريخ، ليبقى تدفقه زمنًا طويلًا.

■ الفصل السابع

عن الحشاشين وزعيمهم

اعلم أن من المسلمين (Sarracenorum) جنسًا يعيش في الجبال على تخوم دمشق، وكذا على تخوم أنطاكية (Anthyoche)، وحلب (Alapie)، شاع تسميته -في لغة أهله- بالحشاشين (Heyssessini)، وعُرف

من الرهبان، وهم جميعًا عاكفون على خدمة الرب والعذراء المباركة. ولقد رأيتُ في تلك الكنيسة لوحًا خشبيًا، طوله ذراع وعرضه نصف ذراع، يقوم في كوة بالسور الواقع خلف مذبح تلك البقعة المقدسة، يحفظه قضبّان من حديد يتبدى على شكل سياج، ولقد رُسِمَت على اللوح من قديم صورة للعذراء المباركة، لكن ما يثار الآن عنها مدهش؛ فمن دون توقّف ينبعث من تلك الصورة -التي تجسّمت على الخشب- زيتٌ ذو رائحة تفوق ما للبلسان، ويستعمل كثيرٌ من المسيحيين والمسلمين (Sarraceni) واليهود زيت العذراء هذا؛ لأجل الشفاء من مختلف الأمراض.

واعلم أن هذا الزيت لا ينقص أبدًا، على ضخامة المقادير التي تستقى منه، ولا يملكن أحد الجرأة حتى يلمس اللوح، وإن أتيحت مشاهدته لجميع البشر، ويزداد الزيت على الدوام إذ يصونه مسيحي تقي، فمن أخذ من الزيت شيئًا رجاء الشفاء من مرض أيًا كان نوعه، فلسوف ينال مراده من غير ارتياب، على أن يمتلئ بالتقوى والإيمان الصادق، ويعقد قداسًا مهيبًا على شرف العذراء المقدسة. وفي تلك البقعة يحتشد مسلمو (Sarraceni) الإقليم كافة رفقة المسيحيين، في عيدي

(١) ولدت مريم في الثامن من سبتمبر، وصعدت إلى السماء في الخامس عشر من أغسطس، وهما من الأعياد وفق الأدبيات المسيحية:

Herbert J., Thurston S. J., and Attwater D., op. cit., vol. 3, pp. 331- 334, 506- 507.

في الرومانية (Romano) بشيوخ الجبل (Segnors de Montana)^(١).

يحيا هذا الجنس من البشر دون قانون، ويأكل أهله لحم الخنزير، مخالفين بذلك شريعة المسلمين (Sarracenorum)، وهم يأتون النساء بغير تمييز، وخصوصاً الأم والأخت، وهم يسكنون الجبال، في منعة لا تكاد ترام؛ لأنهم داخل قلاع في غاية التحصين احتلوها، وليس لأرضهم من الخُصْب حظ كبير، فيما عدا ما تتقوت به الماشية. ولديهم من بينهم سيد (dominum)، يحمل له القادة المسلمون (Sarraceni) قاطبة خشية بالغة، سواء من كان منهم قريباً منه، أم بعيداً عنه، بل حتى جيرانه من زعماء المسيحيين يخشونه؛ لأنه اعتاد قتلهم بطريقة غريبة، على نحو ما سيأتي.

ويملك ذلك القائد (principis) فوق الجبال عديداً من القصور الرائعة جداً، المحاطة بأسوار عالية، ليس بالإمكان عبورها، إلا من مدخل صغير لا يُفتَح سواه، عليه حراسة مشددة، وإلى تلك القصور يؤخذ من المهمل أكثر

أبناء الفلاحين هناك؛ لأجل تربيتهم وتدريبهم على اللغات المختلفة؛ وهي: اللاتينية، واليونانية، والرومانية، ولغة المسلمين (العربية) (Sarraceno)، وغير ذلك كثير، وهم يتلقون تعليمهم على أيدي معلمين (أو معلمات) منذ بدء الطفولة حتى اكتمال الرجولة (البلوغ)، وهم يتعلمون أن يطيعوا سيد (domino) ذلك البلد في أقواله كافة، وأوامره جميعاً، وهم إذ يفعلون ذلك فإنه يمنحهم مباحج الجنة، عبر قدرة تفوق ما للآلهة الأحياء، وكذلك يُغرَس فيهم أن من عارض شيئاً أرادَه قائد (principis) البلاد، فلن يعرف إلى النجاة منه سبيلاً. واعلم أنهم يُحبسون في القصور من المهمل، ولا يمكن لأي من البشر رؤيتهم منذ ذلك الحين، سوى أطباءهم ومعلميهم، وهم لا يتعلمون شيئاً آخر، حتى يستدعيهم القائد (principis) لقتل من يريد، فحين يمثلون بين يديه، يسألهم إذا كانوا يرغبون في تنفيذ أمره فيمنحهم الجنة، عندئذ ينكبُّ أولئك الشبان على قدمي قائدهم (principis)، ويجيبون مُبَّينين، طائعين لكل ما أمرهم به، بأرواح متحمسة، بلا اعتراض ولا تردد، وفقاً لما تعلموه، ثم يعطي القائد (principis) المذكور كلاً منهم خنجراً ذهبياً، ثم يرسلهم إلى القائد الذي تقرر اغتياله.

(١) اللغة الرومانية من اللغات المنحدرة من اللاتينية؛ حيث إنَّ تعبير (segnors) موجود ببعض اللغات الدارجة في أوروبا آنذاك؛ مثل الفرنسية القديمة والبروفنسالية القديمة، وكلاهما انحدر من اللاتينية، وقد أطلق الرحالة هنا لقب (شيخ الجبل) -الذي هو زعيم الطائفة- على الطائفة بأسرها.

■ الفصل الثامن

الرحلة عبر الأرض المقدسة إلى (بابلين) وحول عادات المسلمين

الصلاة- إلى المعبد (templum) خمس مرات في اليوم والليلة، وهم يعمدون إلى المنادي بدلاً من الأجراس^(١)؛ فلقد ألفوا الاجتماع على ندائه في وقار، واعلم أن ثقة المسلمين (Sarraceni) قد اعتادوا الاغتسال بالماء في كل ساعة؛ فيبدؤون بالوجه والرؤوس، ثم يغسلون الأيدي والأذرع، ثم الأرجل والأقدام، ثم الأجزاء المخجلة (الفروج) والشرح، ثم يتوجهون إلى الصلاة، وهم لا يصلون دون (طلب) الغفران.

والحق أقول إنهم يؤمنون بأن الرب هو خالق الجميع، ويقولون بأن محمداً (Maumeth)، نبي (prophetam)، فائق القداسة، وبأنه منشئ (auctorem) شريعتهم (دينهم) (legis)؛ فلقد اعتاد المسلمون (Sarraceni) زيارته دوماً في رحلات حجههم (pregrinationibus)، مبجلين إياه غاية التبجيل، يستوي في ذلك قريبهم منه وبعيدهم عنه، كما يُكنون تقديراً لطائفة من الشخصيات الأخرى من منشئي (auctores) شريعتهم (دينهم). وبمباركة شريعتهم يُسمَح لكل مسلم (Sarraceno)، بأن يتزوج سبع زوجات معاً في الوقت نفسه، وعلى كل زوج أن يوفر

ذهبتُ كذلك من دمشق إلى عكا، مروراً بطبرية (Tyberiam)، ثم من هناك إلى بيت المقدس، ثم من بيت المقدس إلى عسقلان (Aschalonam)، وهي مدينة صغيرة واقعة على البحر، شديدة التحصين بالأسوار وما يكفي من الخنادق، ومن هناك عدتُ عبر الصحراء إلى (بابلين) في رحلة دامت ثمانية أيام، ولقد وجدت ذاك الطريق مغطى بالملح لمسافة ميل طويل، ورأيتُ فيه كثيراً من الأتُن الوحشية والثيران البرية.

واعلم أن هناك ماخوراً ذائعاً للباغيا يقع قرب القاهرة، وتسير السيدات المسلمات (Sarracenorum) في حجاب، مغطيات بخُمُر من الكتان، ولا يدخلن معابدهن (temple) أبداً^(١)، ويحرسهن الخصيان حراسة مشددة، أما العقيلات منهن فلا يرحن البيوت أبداً إلا بأوامر أزواجهن. واعلم أن السيدة لا تجرؤ على استقبال أخيها، ولا أي من أقربائها -رجلاً كان أو امرأة- إلا بموافقة زوجها. أما الرجال فيذهبون -من أجل

(٢) يقصد بالمنادي المؤذن.

(١) يقصد بالمساجد.

يفتقدها صالح أو مذنب؛ إنها المنحة التي تعين على الخلاص من الذنب؛ فالرب يمنح الصالح ويمنح المذنب، يهب المسلم، ويهب من يخشون كلمته، فجميعهم ينال مكافأة الحياة الأبدية، وفي رؤية هذا من الروعة منتهاها، ومن البهجة أوضحها.

ومع هذا، ففي بعض الأحيان يمكن للمذنبين -الذين سيعانون إلى الأبد- أن يتمتعوا في الحياة الفانية حتى حين؛ فيسودون البلاد الطيبة، موفورة القمح والكروم والزيت، ويتمتعون بالذهب والفضة، وبالأحجار الكريمة، والملابس الحريرية، ويسعدون بوسائل التزيّن، وبكل طلاء ذي رائحة نفاذة، وينهلون في جشع من كل ما يرونه؛ فهؤلاء يصدق عليهم قول (إسحق)، بعدما سعد ببركة (يعقوب)؛ قال (إسحق): (في دسم الأرض يكون مسكنك ومن ندى السماء من فوق)^(٢)، ويمكن أن يتأكد هذا كله بكلمات من الرب الذي يقول: «وَأَمَّا أَنَا فَأَقُولُ لَكُمْ: أَحِبُّوا أَعْدَاءَكُمْ. بَارِكُوا لَاعِينِكُمْ. أَحْسِنُوا إِلَى مُبْغِضِيكُمْ، وَصَلُّوا لِأَجْلِ الَّذِينَ يُسَيِّئُونَ إِلَيْكُمْ وَيَطْرُدُونَكُمْ. لِكَيْ تَكُونُوا

مختلف المطالب، من الأموال المتفق عليها في عقد زواج كل واحدة منهن. وفوق ذلك كله، ومع أن عدد الزوجات هكذا كبير، فهناك امتلاك للإماء أو للخادمات، ويعد الفجور بهن أمراً مباحاً، لا يورث صاحبه ذنباً، فإذا صارت إحداهن حبلى، حررها سيدها من الرق على الفور، ويستطيع المسلم (Sarracenus) أن يعيّن ورثته من بين أبنائه وفق رغبته، سواء أكانوا من زوجاته الحرائر أم كانوا من الإماء، ومع ذلك فإن كثيراً من المسلمين (Sarraceni) الموسومين بالتدين ليس لهم من الزوجات إلا واحدة؛ حيث يباح لهم الزواج بأقل من سبع زوجات، دون زيادة، إلا ما كان من خيلات، حسبما ورد أعلاه^(١).

■ الفصل التاسع

عن بعض التأمّلات من وحي هذه الحقائق

بعد كل تلك الحقائق، لا بد من تأمل الرحمة اللامتناهية للفادي، والتي لا

(٢) النص المذكور على نحو معاكس لهذا، والصواب: «فَأَجَابَ إِسْحَاقُ أَبُوه: هُوَ ذَا بِلَا دَسَمِ الْأَرْضِ يَكُونُ مَسْكَنُكَ، وَبِلَا نَدَى السَّمَاءِ مِنْ فَوْقُ»، [«سفر التكوين»، (٣٧/ ٣٩)].

(١) غني عن البيان ما في بعض هذه المعلومات من أخطاء؛ لا سيما عدد الزوجات.

هذا إشارة إلى حقيقة (جدعون)^(٤)؛ فالمقصود بالمطر هنا رحمة روح القدس، مثلما حدث لمريم العذراء الطاهرة التي حملت، وأنجبت ابن الرب، وكانت أمًا، وبقيت عذراء، كما جادت الأرض بثمارها حين بارك الرب ابنَ العذراء ثمرة رحمها المباركة، إنه المسيح مُخلص العالم.

تعقيب المؤرخ (أرنولد):

(يكفي ما تقدم عن أحوال هؤلاء الأغيار (Gentilium) ... والآن نعود إلى وصف أحداث التاريخ).

أَبْنَاءَ أَبِيكُمْ الَّذِي فِي السَّمَاوَاتِ، فَإِنَّهُ يُشْرِقُ شَمْسُهُ عَلَى الْأَشْرَارِ وَالصَّالِحِينَ، وَيَمْطُرُ عَلَى الْأَبْرَارِ وَالظَّالِمِينَ»^(١)، ويقول (داود): «هُوَ ذَا هَؤُلَاءِ هُمْ الْأَشْرَارُ، وَمُسْتَرِيحِينَ إِلَى الدَّهْرِ يَكْثُرُونَ ثَرَوَةً»^(٢).

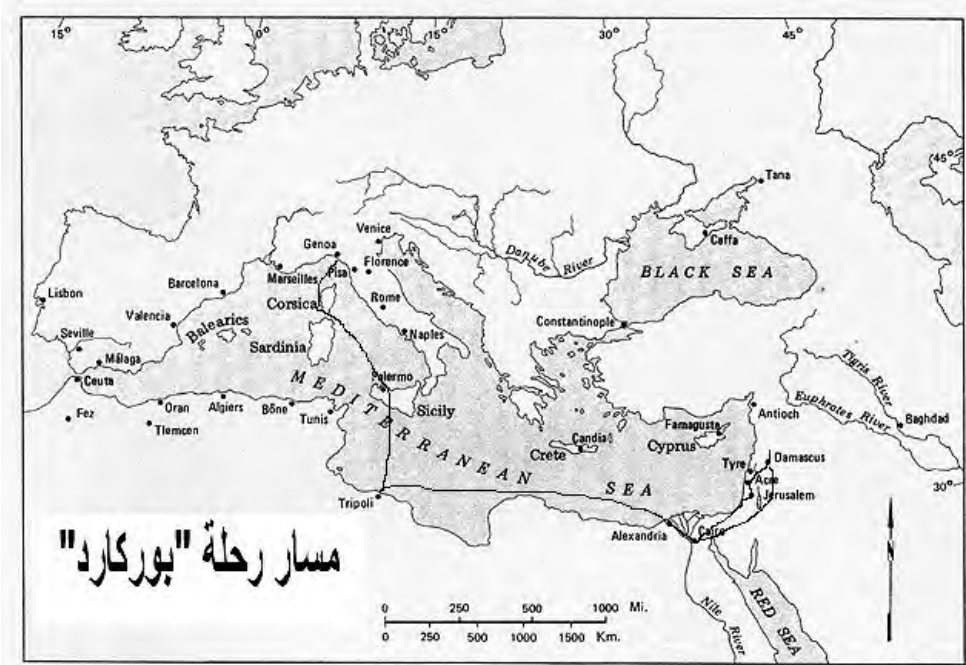
ومع أننا نفسر الأرض والمطر والثروة -في المقاطع السابقة- بما هو دنيوي، فهناك مواضع أخرى يُقصد فيها بالمطر رحمة روح القدس، كما يقول داود نفسه: «يَنْزِلُ مِثْلَ الْمَطَرِ عَلَى الْجُرَّازِ»^(٣)، وفي

(١) «إنجيل متى»، (٤٥/٥، ٤٤/٥).

(٢) «سفر المزامير»، (١٢/٧٣).

(٣) «سفر المزامير»، (٦/٧٢).

(٤) ورد ذكره في الكتاب المقدس، [«سفر القضاة»، (الإصحاحات: ٨-٦)]، وهو أحد قضاة بني إسرائيل الصالحين.



العنف السيادي ونطاق السياسة

تأليف: بارثا شارتي

ترجمة: محمد أنيس مورو^(*)

(١)

أستخلص استنتاجات وافرة من الروايات الأدبية ذات الحميمية المتفردة، فإنه يتعين عليّ أن أجد مجالاً آخر أنطلق منه لبناء أفكار. وقد ارتأيت أن يكون معوّلي في ذلك الديمقراطية الهندية التي أسالت الكثير من الحبر. سينصب اهتمامي على الدولة والمجتمع في الهند؛ لأنهما عاملان مركزيان في المسار الديمقراطي. وعلى هذا الأساس، فإن حديثي سيتمحور حول الحداثة والدين والعنف السيادي للدولة. في الواقع، توجد الكثير من الكتابات التي تدرس العلاقة القائمة بين مؤسسات الدولة والمجتمع في الهند. وقد رأى (لويد) و(رودولف)، (Lloyd and Rudolph) (١٩٨٧) أن الخيارات ظلت تتأرجح بشكل دوري بين سياستين: أما الأولى، فتقوم على الاستجابة لحاجات الناس القصيرة المدى

نتطرق في هذه الورقة إلى موضوع الحداثة. لكننا نتناول بالدرس أيضاً موضوع العنف الذي يحضر بقوة في روايات (سعادات حسن منتو)، أحد أعظم كتاب شرق آسيا المعاصرين. وكما بات معلوماً لنا، فإن قضية العنف تقع في صميم مفهوم السيادة. والحق أن ادعاء الدولة الحديثة أحقيتها في السيادة الإقليمية المطلقة مماثل لتعريف (فيبر) لأحقية الدولة في احتكار العنف الشرعي. يستخدم (منتو) في الكثير من الأحيان أسلوباً لاذع السخرية في وصف هذه الادعاءات المفتقرة تماماً إلى أي مبرر. ولكن لأنه يتعذر عليّ أن

(*) مدرس جامعي وباحث في اللسانيات والمصطلحية ومترجم.
البريد الإلكتروني: moroanis@yahoo.fr

أدبيات صيغت على نحو يتوافق كثيرًا مع سردية الحداثة (سواء من المنظور الفيري أو الماركسي)، أذكر مشكلة الفصل في قضية مفهومي الدولة والمجتمع. فهل كان متعينًا التمييز الواضح بين مفهومي الدولة والمجتمع (حيث مؤسسات الدولة المركزية تتدخل لتتحمل عبء تنفيذ مشروع تحديث المؤسسات الاجتماعية التقليدية وممارساتها)، أم تعين أن ينهار هذان المفهومان تمامًا لتصبح الدولة مؤتمرة في ممارساتها بما تفرضه المؤسسات الاجتماعية المهيمنة من ضغوط وتأثيرات. وفي ظل تغلغل الممارسة السياسية القائمة على الانتخاب في الهند خلال العقود الثلاثة الأخيرة وتحولها إلى ممارسة غير خاضعة للمساءلة أو التشكيك، بات عسيرًا تحديد المجالات التي ما زال بمقدور الدولة أن تتدخل فيها لتنفيذ مشروعها لتغيير المجتمع (هذا إن كانت قادرة على إحداث التغيير فعليًا)، لا بل صارت مهمة تحديد التحولات التي انجرت عن انتشار الديمقراطية ذاتها أمرًا صعب المنال.

لقد سعت من خلال سلسلة من الأبحاث التي أنجزتها مؤخرًا أن أصوغ حقلاً مفاهيميًا أتطرق فيه إلى بعض هذه القضايا (Chatterjee 1998a, 1998b, 1998c, 2004). ومن بين الخطوات التي اقترحتها التفكير في إطار من الممارسات

(demand polity) حيث يتم التعبير عن الحاجات المجتمعية بوصفها ضغوطًا انتخابية مسلطة على الدولة. وأمّا الثانية، فتقوم على الاستجابة إلى حاجاتهم الطويلة المدى (command polity) حيث سلطان الدولة مفروض على المجتمع. وقد أشار الراحل (مادوجيري شياما أنانث راو) في كتابه الأخير الذي ألفه بالاشتراك مع (فرنسين فرنكل) إلى أن المؤسسات العامة (على غرار المؤسسات البيروقراطية والصناعة المنظمة) التي عُدَّت سابقًا مراكز للسيطرة، باتت الآن خاضعة لضغوط القوى الصاعدة (على غرار الطبقات الدنيا) في المؤسسات السياسية، ومن بينها الهيئات التشريعية والأحزاب السياسية (Rao and Frankel 1990).

وبعد أن كان النموذج القائم على المراوحة الدورية على النحو الذي بيّنه (رودولف) هو السائد، نشهد اليوم تدهورًا للنظام السياسي. لم يكتفِ (أتو كوهلي) بوصف الوضع القائم بالمتدهور، بل تحدث عن كون التاريخ الحديث للسياسة الهندية شهد انحلالاً لمؤسسات الدولة الديمقراطية جراء الركون إلى الضغوط الانتخابية الآنية التي تفرضها بعض الجماعات الاجتماعية، الأمر الذي أدى إلى أزمة حكم شاملة.

من بين المشاكل التي واجهتني في التعاطي مع الأدبيات القائمة، وهي

الدولة أو مستبعدون من المجال السياسي. فإنهم ينتمون إلى الولاية الإقليمية للدولة؛ ولذلك فإن الدولة مدعوة إلى العناية بهم وإخضاعهم لرقابة مختلف وكالاتها، الأمر الذي ينشئ علاقة (سياسية) على نحو ما بين السكان والدولة. لكن هذه العلاقة ليست مطابقة دومًا للعلاقة بين الدولة وأعضاء المجتمع المدني على النحو الذي ارتآه التصور الدستوري. كان يمكن بلا شك أن تكتسب تلك العلاقات السياسية، في ظروف تاريخية مخصوصة، طابعًا ممنهجًا معترفًا به على نطاق واسع، بل وربما حتى معايير أخلاقية مُجمَعًا عليها، حتى لو كانت محل معارضة بدرجات متفاوتة. فكيف سنبدأ بفهم هذه المسارات؟

ويفترض أن نعرّف العملية السياسية -تبعًا لذلك- بكونها تفاعلًا بين أجهزة الدولة وأعضاء المجتمع المدني سواء باعتبارهم أفرادًا أو باعتبارهم أعضاء في جمعيات.

لكي أتمكن من تناول هذا الضرب من القضايا اقترحت فكرة (المجتمع السياسي) التي تشمل العلاقات بين الوكالات الحكومية ومجموعات السكان التي هي هدف السياسة العامة للحكومة. ويشمل المجتمع السياسي بهذا المعنى مجموعة الممارسات المختلفة عن الممارسات

التي لا تقوم مقام الوسيط بين الدولة والمواطنين في المجتمع المدني، بل بين الوكالات الحكومية ومجموعات المتساكنين. وقد اخترت الاحتفاظ بالفكرة القديمة عن المجتمع المدني باعتباره مجتمعًا برجوازيًا بالمعنى الذي استخدمه هيجل وماركس، ونعني به في السياق الهندي جملة المؤسسات والممارسات القائمة الخاصة بثلة قليلة نسبيًا من الناس من ذوي المراكز الاجتماعية المعلومة. من حيث البنية الشكلية للدولة كما يضبطها الدستور والقوانين، فإن المجتمع برتمته هو مجتمع مدني؛ وكل شخص هو مواطن له حقوق متساوية مع سائر المواطنين، وهو بذلك عضو من أعضاء المجتمع المدني. ويفترض أن نعرّف العملية السياسية -تبعًا لذلك- بكونها تفاعلًا بين أجهزة الدولة وأعضاء المجتمع المدني سواء باعتبارهم أفرادًا أو باعتبارهم أعضاء في جمعيات.

ولكن الأمور في الواقع لا تسير على هذا النحو. إذ لا ينتمي معظم سكان الهند إلى فئة المواطنين أصحاب الحقوق (-rights bearing citizens) على النحو الذي يضبطه الدستور إلا انتماءً ضعيفًا وغامضًا ومحكومًا بالظروف والأحوال. فإن هؤلاء ليسوا أعضاء حقيقيين في المجتمع المدني، ومؤسسات الدولة لا تعدّهم كذلك. ولكن لا يعني هذا أنهم خارج سلطة

ربما يتعين علينا التذكير بحديثنا، خلال المرحلة الأولى من مشروع (دراسات التابع)، (Subaltern Studies)، عن حصول قطيعة في المجال السياسي بين نخبة منظمة وفئة المهمشين غير المنظمين.

كان المراد بفكرة القطيعة بطبيعة الحال تحديد خط التصدع في السياسة التي انتهجها القوميون خلال العقود الثلاثة السابقة للاستقلال التي شهدت تحول الجماهير الهندية، ولا سيما المزارعون، إلى حركات سياسية منظمة، رغم كونها ظلت مستبعدة من الأشكال المتطورة من دولة ما بعد الاستعمار. والحق أن الحديث عن حصول قطيعة في المجال السياسي يعني إنكار ممارسة طبقة المزارعين آنذاك للعمل الجماعي، وإن كان في مرحلته البدائية التي تختلف عن العمل السياسي المتعارف عليه. كان يعني ذلك أيضًا أن المزارعين كانوا في طريقهم إلى التحول إلى أطراف سياسية من خلال ممارستهم العمل الجماعي، إلا أن السياسة التي مارسوها كانت مختلفة عن السياسة التي مارسها النخبة. لقد شهدنا عددًا من التجارب المبكرة للتدخل بين سياسة النخبة وسياسة (التابع) في سياق الحركات المناهضة للاستعمار، وبفضل تلك التجارب نجح المسار الديمقراطي في الهند في التأثير في حياة الطبقات التابعة. وإن غاييتي من

الناشئة عن العلاقات بين المجتمع المدني والدولة. وقد اختار بعض المحللين الذين جوبهوا بإشكاليات مماثلة أن يوسعوا فكرة المجتمع المدني لتشمل فعليًا كافة المؤسسات الاجتماعية الواقعة خارج نطاق الدولة بمعناها الدقيق. لقد بات هذا الأمر متفشياً في الخطابات الأخيرة للمؤسسات المالية ووكالات المعونة والمنظمات غير الحكومية الدولية التي انتشرت فيها الأيديولوجيا النيوليبرالية، فسمحت بتكريس وجود كافة المنظمات غير التابعة للدول باعتبارها العنصر النفيس في المساعي التشاركية لأعضاء المجتمع المدني الأحرار. لقد فضلت أن أقاوم هذه المبادرات النظرية الخيرية العديمة الضمير، وذلك أساساً لأنني أؤمن بأهمية عدم غرض الطرف عن المشروع المهم المتعلق بتنبية الكثير من مؤسسات الدولة في الهند إلى ضرورة تحويل الهيئات والممارسات التقليدية إلى أشكال معيارية من المجتمع المدني البرجوازي. ولما كان المجتمع المدني، بوصفه فكرة (مثالية)، قادراً إلى الآن على بث الروح في المشروع السياسي القائم على تدخل الدولة، ولما كان المجتمع المدني كذلك محدوداً من الناحية الديمغرافية في شكله الحالي؛ فإني أعتقد وجوب أن نأخذ هذين المعطين في الحسبان عند دراسة العلاقة بين الحداثة والديمقراطية في الهند.

يسلّم سكان الأحياء العشوائية من جانبهم بأن استيلائهم على الأرض العامة غير شرعي ومنافٍ للسلوك المدني السليم، لكنهم يطالبون بالسكن والعيش باعتبارهما حقًا مكتسبًا. وهم مستعدون للرحيل إن قُدِّمت لهم أراضٍ مناسبة عوضًا عن مكان سكنهم. وتقر الوكالات الحكومية بأن مجموعات السكان هذه تطالب بنصيبها من برامج الرعاية الحكومية، لكنها لا ترى أن هذه المطالب حقوق يمكن التقاضي بشأنها؛ لأن الدولة تفتقر إلى الوسائل التي تتيح لها إسداء تلك الخدمات لسكان البلد كافة. وإن اعتبر تلك المطالب حقوقًا من شأنه أن يعقّد الأمور ويفضي إلى المزيد من الانتهاكات للملكية العامة والقوانين المدنية.

ولأن الحي مبني على أرض عامة مستولى عليها، فهو بالتالي قائم على الانتهاك الجماعي لقوانين الملكية والنظم المدنية، لا يمكن أن تعامل سلطات الدولة الجمعية على قدم المساواة مع سائر الجمعيات المدنية التي تمارس نشاطات اجتماعية وثقافية أكثر شرعية.

طرح مفهوم (المجتمع السياسي) هي تحديدًا فهم هذه الأشكال الحديثة نسبيًا من التشابك بين سياسة النخبة وسياسة التابع. ولأبّين ما قصدته بمفهوم (المجتمع السياسي)، وكيفية اشتغاله، كنت قد استعملت في وقت سابق مثالًا يتعلق بحي عشوائي في مدينة كلكتا وجهود ساكني هذا الحي لإثبات وجودهم في الحياة الحضرية. لقد بذل هؤلاء جهودهم في إطار هيئة اتخذت شكل جمعية تطوعية لكنها تستخدم خطابًا أخلاقيًا يركز على رابطة الدم والولاء للأسرة. ولأن الحي مبني على أرض عامة مستولى عليها، فهو بالتالي قائم على الانتهاك الجماعي لقوانين الملكية والنظم المدنية، لا يمكن أن تعامل سلطات الدولة الجمعية على قدم المساواة مع سائر الجمعيات المدنية التي تمارس نشاطات اجتماعية وثقافية أكثر شرعية. إلا أن الوكالات الحكومية والمنظمات غير الحكومية ليس بوسعها تجاهلها أيضًا، فما هي سوى واحدة من مئات الهيئات المماثلة التي تمثل مجموعات السكان الذين تقوم معيشتهم أو سكنهم على خرق القانون. ولا تتعامل هذه الوكالات، تبعًا لذلك، مع جمعية متساكني الحي باعتبارها هيئة تمثل المواطنين، بل بوصفها أداة مناسبة للاضطلاع بمهمة رعاية مجموعة من السكان المهمّشين والمحرومين.

ما يحدث بعدئذ هو التفاوض بشأن تلك المطالب على أسس سياسية: فمن جهة، تكون الوكالات الحكومية ملزمة برعاية

الأسمى. وينطبق الأمر ذاته على نموذج الدولة الذي يتصوره الدستور. ولكن يتعين على الوكالات الحكومية، في ممارستها لمهامها على أرض الواقع، أن تنزل من برجها العاجي لتتفاعل مع المجتمع السياسي حتى تجدد شرعيتها بوصفها الهيئات المنوط بها توفير الرفاه والتعاطي مع المطالب المدفوعة سياسيًا كما تتشكل راهنًا. وفي هذا الخضم، قد يتناهى إلى مسامعنا امتعاض الأطراف الفاعلة في المجتمع المدني والدولة الدستورية من كون الحادثة تجابه خصمًا غير متوقع يتخذ شكل الديمقراطية.

سأتعلم في هذا المحور من خلال إعطائكم مثالاً إضافيًا استقيته من مجال السياسة الشعبية في المدينة الهندية.

(٢)

يوم (٥ مايو ١٩٩٣م)، ومع ساعات الفجر الأولى، توفي رجل في مستشفى كلكوتا. كان الرجل قد استُقبل بالمستشفى قبل أيام قليلة من وفاته لعلاج داء السكري وقصور كلوي وأزمة قلبية وعائية. تدهورت حالته سريعًا في الساعات الأربع والعشرين السابقة، ورغم جهود الأطباء المباشرين طوال الليلة، فإنه توفي، وقد وقّع أحد كبار أطباء المستشفى شهادة وفاته. كان اسم الرجل المتوفي (بريندا شَكرَبَرْتِي)،

الفقراء والمحرومين؛ ومن جهة أخرى، يكون اهتمام تلك الوكالات بالمجموعات السكانية محكومًا بحسابات المصالح السياسية. يتعين على سكان الأحياء العشوائية الذين أتيت على ذكرهم سلفًا أن يتحسسوا طريقهم عبر هذه السبل المجهولة المعالم من خلال إقامة شبكة علاقات واسعة خارج مجموعتهم - مع مجموعات أخرى ذات وضعيات مشابهة، ومع مجموعات أوفر حظًا وقدرة على التأثير، فضلًا عن موظفي الحكومة، والأحزاب والقيادات السياسية، ونحو ذلك.

وفي أثناء النضال الذي خاضه سكان الأحياء العشوائية على امتداد ما يقارب الخمسة عقود، نجحوا في الاحتفاظ بأحيائهم، لكن قدرتهم على الاحتفاظ بها محفوفة بمخاطر بالغة نظرًا لارتباط ذلك بشكل كامل بقدرتهم على تدبير شؤونهم في مجال السياسة الاستراتيجية. وإني أزعم أن هذا من العناصر الضرورية في السياسة الديمقراطية عندما يتعلق الأمر بالهند. فإن السياسة الهندية قائمة على التوفيق المستمر بين القيم المعيارية للحادثة والإقرار الأخلاقي بالمطالب الشعبية.

يقتصر المجتمع المدني إذن على ثلة قليلة من المواطنين من ذوي الثقافة، وهو يمثل في بلدان مثل الهند معقل الحادثة

المتظاهرين ثيابًا زعفرانية اللون وحملوا عاليًا رماحًا ثلاثية الأسنان مرددين بصوت مرتفع شعارهم (رام ناياران رام)، وقد كان حضورهم في كلكوتا آنذاك لافتًا للأنظار وغير منسجم مع بقية المتظاهرين.

لكن لم يتهم أيُّ طرف الطائفة بممارسة الانتهازية السياسية؛ لأنها لم تطالب بالحق في التمثيل السياسي أو بالاعتراف بها حزبًا سياسيًا. منذ ذلك الحين، اشتهر الكثير من أتباع الطائفة بكونهم متعاطفين مع اليسار، بل ونشطاء يساريين أيضًا، لا سيما في الحزب الشيوعي الهندي (ماركسي)، وهو طرف رئيس في الجبهة اليسارية التي حكمت البنغال منذ عام (١٩٧٧).

وفي صباح ذلك اليوم من شهر (مايو ١٩٩٣)، رفض أتباع (بالاك برهمشاري) تصديق خبر وفاة زعيمهم الروحي، وذكروا أنه سبق له سنة ١٩٦٠ أن رحل إلى (سامادي) مدة اثنين وعشرين يومًا فشبهه للناس حينها أنه توفي. إلا أنه أفاق من غيبته الروحية وعاد إلى الحياة العادية. وبالنسبة إليهم فإن (البابا) (زعيمهم الروحي) أعاد الكرة الآن وذهب إلى (نيرفيكلبا سامادي)، وهي حالة تتوقف فيها وظائف الجسم عن العمل مؤقتًا، وهي مكانة لا يبلغها سوى الأشخاص ذوي القدرات الروحية الخارقة. أخذ أعضاء الطائفة الجثمان من المستشفى

لكنه اشتهر بين الناس باسم (بالاك برهمشاري) وبكونه زعيم طائفة (سنتان دال) الدينية التي لها أتباع كثر في الأقاليم الجنوبية والوسطى للبنغال الغربية. لم يمر على تأسيس الطائفة ذاتها أكثر من خمسين عامًا، لكن لها جذورًا تاريخية تمتد إلى بدايات ظهور الحركات الطائفية في أوساط الطبقات الدنيا، ولا سيما طبقة (ناماسودرا) الزراعية في وسط البنغال. تتهيج الطائفة منهجًا دينيًا شديد الانتقائية يعتمد كليًا على آراء (بالاك برهمشاري) نفسه كما تظهر في أقواله، لكن ما يميز هذه الطائفة بوجه خاص هو انخراطها الغريب في الشؤون السياسية.

ينشر الناطق بلسان الطائفة (كارا شابوك) (ويعني اسمه السوط القوي)، بانتظام تعاليق زعيمه حول المواضيع السياسية الراهنة، ويتكرر في تلك التعاليق موضوع (الثورة)، فكان الأمر بمثابة زلزال هائل سيطر النظام الاجتماعي الفاسد والمتعفن من أدرانته. وفي الواقع، بدأت هذه الطائفة في الظهور في المجال العام خلال الفترة الفاصلة بين (١٩٦٧ و ١٩٧١) عندما شاركت في مظاهرة سياسية دعمًا للأحزاب اليسارية في احتجاجها على حكم حزب المؤتمر. انضم إلى نشطاء طائفة (سنتان دال) المشاركون في المظاهرة الكثير من النساء، وقد ارتدى العديد من

عن أعضائها في الصحافة، مشددًا على أن الطب الحديث عاجز عن إدراك ظاهرة (نيرفيكلبا ساماذي) الروحانية وعلى أن (برهمشاري) سيعود للحياة قريبًا.

اضطرت الحكومة سريعًا إلى الاستجابة إلى الضغوط بعد ثلاثين يومًا من غيبة زعيم طائفة (سانتان دال)، وقد صرّحت بلدية (بانيهاتي) أنها أشعرت زعماء الطائفة بضرورة حرق الجثة فورًا، لكن قوانينها لا تخول لها تولي عملية الحرق بنفسها قسرًا (صحيفة (أجكال)، ١٨ ماي ١٩٩٣).

لم تتوقف المواجهة عند هذا الحد، فصعّدت صحيفة (أجكال) من لهجتها فاسحة المجال لأبرز المفكرين والشخصيات العامة لنشر مقالاتهم التي تنحي باللائمة على استمرار إيمان الناس بهذه الخرافات والمعتقدات المنافية للعلم. وقد شرع نشطاء ينتمون إلى منظمات ثقافية تقدمية على غرار الحركة الشعبية للعلوم وجمعية العقلانيين بتنظيم مظاهرات أمام مقبرات طائفة (سانتان دال) في (سوخشار). وقد بذلت صحيفة (أجكال) وسعها لاستفزاز الناطقين باسم الطائفة والسخرية من تصريحاتهم، رافضة استخدام الاسم الذي تسمّى به

إلى ملجئهم (أشرام) في (سوخشار)، إحدى ضواحي كلكتا، لحراسة ما وصفوه بأنه غيبة روحية ستستمر طويلًا.

سرعان ما صار الأمر محط أنظار سكان كلكتا واغتنمت الصحافة الفرصة لنشر تقارير عن كيفية وضع جثة الميت على ألواح من الثلج واستعمال مكيفات قوية جدًّا لتبريدها ذاكرة أن الناطق باسم طائفة (دال) ردّ بحساسة بالغة على الانتقادات اللاذعة. تابعت صحيفة (أجكال) اليومية البنغالية القصة بحماس بالغ محولة إيها إلى معركة من أجل صون القيم العقلانية في الحياة العامة في مقابل المعتقدات والممارسات الظلامية. وقد اتهمت الصحيفة السلطات المحلية ووزارة الصحة في حكومة غرب البنغال بالإخفاق في إنفاذ قوانينها الخاصة ذات الصلة بالتخلص من جثث الأموات والمشاركة في تعريض الحياة العامة لخطر عظيم. اضطرت الحكومة سريعًا إلى الاستجابة إلى الضغوط بعد ثلاثين يومًا من غيبة زعيم طائفة (سانتان دال)، وقد صرّحت بلدية (بانيهاتي) أنها أشعرت زعماء الطائفة بضرورة حرق الجثة فورًا، لكن قوانينها لا تخول لها تولي عملية الحرق بنفسها قسرًا (صحيفة (أجكال)، ١٨ ماي ١٩٩٣). وقد قام سكريتير الطائفة (تشييتا سيكدار) بشن حملة منتظمة للدفاع عنها نيابة

من أنصار جبهة اليسار على الحكومة في أربعة أقاليم بالبنغال الغربية على الأقل. وقد سرت كذلك أخبار مفادها أن بعض الزعماء البارزين في الحزب الشيوعي الهندي كانوا متعاطفين مع طائفة (سانتان دال)، وأن وزير السياحة والرياضة تحديداً، (صبحاس شكريبتي)، كان مصنفاً أخاً مناصراً من قبل أعضاء الطائفة.

بعد مرور قرابة شهر على الوفاة الرسمية لبالاك برهمشاري، كانت جثته ما زالت مسجاة على ألواح من الثلج في غرفة مكيفة وكان أتباعه ينتظرون عودته من غيبته. ادعت صحيفة (أجكال) وجود رائحة كريهة جداً بالمناطق المجاورة لسوخشار ونفاد صبر المقيمين بها.

في (٢٥ يونيو ١٩٩٣م)، أي بعد واحد وخمسين يوماً من الوفاة الرسمية لبالاك برهمشاري، أعلن وزير الصحة بحكومة البنغال الغربية أن فريقاً طبياً مكوناً من مختصين بارزين في علم الأعصاب والطب الشرعي سيفحص جثة بالاك برهمشاري ويقدم تقريراً للحكومة. لكن سرعان ما احتجت على ذلك عمادة الأطباء الهندية، وهي أعلى هيئة مهنية للأطباء المباشرين، مشيرة إلى أن الدعوة إلى إجراء فحص جديد تشكيك في مصداقية شهادة الوفاة

الزعيم المتوفي، أي (بالاك برهمشاري)، مفضلين استخدام اسم (بالاك بابو) - (السيد بالاك) المثير للضحك. جرت مواجهات شديدة أمام بوابة ملجأ (أشرام) بين المتظاهرين ونشطاء طائفة (دال) الذين كانوا يخزنون السلاح ويستعدون لحسم الأمر بحسب بعض التقارير. وفي إحدى الليالي انفجرت بعض المفرقات والقنابل اليدوية الصنع خارج الأشرام وجاءت مجموعة من نشطاء الطائفة وأعلنوا بواسطة مكبر الصوت أن «الثورة قد قامت»، (صحيفة (أجكال) ٢١ يونيو ١٩٩٣).

بعد مرور قرابة شهر على الوفاة الرسمية لبالاك برهمشاري، كانت جثته ما زالت مسجاة على ألواح من الثلج في غرفة مكيفة وكان أتباعه ينتظرون عودته من غيبته. ادعت صحيفة (أجكال) وجود رائحة كريهة جداً بالمناطق المجاورة لسوخشار ونفاد صبر المقيمين بها. بدأت تسري أخبار تتهم الحكومة علناً بالتكؤ في التدخل لأسباب انتخابية. صارت الانتخابات الخاصة بنيل عضوية هيئات الحكومة المحلية (بانشايات) البالغة الأهمية في ريف البنغال الغربية العمود الفقري لدعم جبهة اليسار، وكان من المتوقع أن تُجرى في موفى مايو. كان يمكن لأي تحرك مناهض لطائفة (دال) أن يؤلب الكثير

لأنها قد تفضي إلى المزيد من التعصب. ولما سئل إن كان مدرِّكًا للمخاطر الصحية الناشئة عما يجري في المنطقة المجاورة لسوخشار، ادعى أنه شخصيًا لم يشم رائحة كريهة، وأن مردّد ذلك ربما أنه متعود على استنشاق رائحة الشمع المحترق، صحيفة (أجكال)، (٢٦ يونيو ١٩٩٣).

وفي (٣٠ من يونيو)، اقتحمت فرقة مكونة من خمسة آلاف شرطي مقر سانتان دال على الساعة الثانية صباحًا ودامت عملية الاقتحام أربع ساعات وانتهت بأخذ الجثة ونقلها إلى محرقة جثث مجاورة. وأفادت صحيفة (التلغراف) أن شقيق (الغورو) كان بصدد أداء الطقوس الأخيرة عندما دفعت القوة الأمنية المحاصرة للمكان النساء المتفجعات اللواتي ظلن على اعتقادهن بأن زعيم طائفتهم الراحل سيعود إلى الحياة من جديد. تنفست حكومة البلاد الصعداء أخيرًا بعد أن وُجّهت إليها سهام نقد لاذعة جرّاء تعاملها بليين مع الأزمة. هاجم نشطاء طائفة (دال) قوات الأمن بالسكاكين والرماح الثلاثية الأسنان والزجاجات ومسحوق الفلفل الحار، فردت الشرطة باستخدام القنابل المسيلة للدموع لشل حركة المدافعين، ومنافخ الغاز لاختراق النوافذ الفولاذية والبوابات القابلة للطي وولوج المقر الشديد التحصين. وعلى الرغم من كل شيء لم تلجأ قوات الأمن

التي أصدرها المستشفى. وأفادت العمادة أنه لا يوجد أي أساس علمي يبرر التشكيك في الحكم الأصلي الذي أصدره أطباء المستشفى. وقد وافق الأطباء الحكوميون مع ذلك على إعادة الفحص لكنهم عادوا من سوخشار ليقولوا إنهم مُنعوا من لمس الجثة. وقد أشاروا إلى أن الجثة قد أنتنت وأنهم لاحظوا وجود آثار تحنيط، كما أكدوا أن الجثة لم تتحلل تمامًا؛ لأنها وضعت بغرفة شديدة البرودة صحيفة (أجكال)، (٢٦ يونيو ١٩٩٣).

في الأثناء كانت قيادة الحزب الشيوعي الهندي قد كلفت صبحاس شكري برتي بإيجاد حل للمأزق. وقد قام صبحاس رفقة قادة الحزب الشيوعي المحليين بزيارة إلى ملجأ أشرام بسوخشار ليخبر الصحافيين لاحقًا بأنه يسعى لإقناع أتباع البابا بحرق الجثة. وقد سلّم بالافتقار إلى أي حجة علمية تجعل الأطباء مضطرين إلى إعادة فحص الجثة التي صدرت في شأنها شهادة وفاة، لكنه شدد على أن هذا كان ضروريًا في عملية الإقناع. وأشار أيضًا إلى أن الكثير من الناس في البلاد ما زالوا يؤمنون بظاهرة (البابا) وأن الآلاف كانوا أتباعًا لهؤلاء الزعماء الدينيين. وقد حذّر من خطورة التعامل باستخفاف مع التعصب الديني، ونبّه إلى أن الحكومة هي التي تفضل تفادي استعمال القوة؛

إلى استعمال الرصاص. أصيب في المواجهات الكثير من نشطاء الطائفة ومن رجال الشرطة لكن (لم يسقط ضحايا) وفق ما جاء في البيان الصحفي الرسمي، صحيفة التلغراف، (١ يوليوي ١٩٩٣): صحيفة ذو ستيتسمان، (١ يوليو ١٩٩٣).

هنا الوزير صبحاس شكربرتي الشرطة والإدارة المحلية على تنفيذهم عملية صعبة وحساسة جدًا. وقد شبه ما حصل بأحداث الشريط السينمائي الشعبي الهندي (جوغنو)، وقال إن المهمة كانت أعقد من مهمة الممثل (دهرمندرا) في الشريط. ثم قال للصحافيين: «بالطبع تظنون أن هذا كله مظهر من مظاهر ثقافة الغوغاء التافهة، ولكنني أظنه مثالا مناسبًا». وقد جاء في افتتاحية صحيفة (أجكال) في اليوم التالي ما يلي: «لقد وصلنا في البنغال الغربية إلى نهاية العصر الذي يمكننا فيه أن نقول عن الغوغاء التافهين إنهم غوغاء تافهون. لقد ولّى عصر العقلانية في البنغال الغربية التقدمية وحلّ محله عصر (الجوغنو)». [صحيفة (أجكال)، (٢ جويلية ١٩٩٣)].

على الرغم من النجاح في إنهاء الأزمة بقدر من السلاسة، فإن الجدل لم يتوقف. فقد احتج سكريتير طائفة سانتان دال لدى رئيس الوزراء مندداً بما وصفه إجراءً حكوميًا متسلطاً ومنافياً للديمقراطية.

وأضاف أن الطريقة التي عامل بها حكام المجتمع بالاك برهمشاري ستظل راسخة في ذاكرة البشر، شأنها شأن محاكمة المسيح وغاليليو وسقراط. وفي المقابل، نددت صحيفة أجكال بسلوك بعض الجهات الحكومية والأطراف المنتمية للحزب الحاكم واتهمتها بالانتهازية. ذلك أن هؤلاء اكتفوا باستهداف زعماء الطائفة من الدرجة الثانية وتحميلهم مسؤولية مغالطة أتباعهم الأبرياء والاستفادة من مشاعرهم الدينية الفياضة، لكنهم أحجموا عن انتقاد ظاهرة الطوائف الدينية بشكل عام، لا سيما أولئك الذين يدعون أنهم بشر خارقون (godmen)، جرّاء نشرها الخرافات والفكر غير العقلاني. بعد مرور اثني عشر يومًا على حرق جثة بالاك برهمشاري، قامت السلطات بإيقاف سكريتير طائفة دال سانتان واثني وثمانين من الأتباع، ووُجّهت لهم تهم الشغب والاعتداء وتعطيل سير العدالة وغيرها من التهم. [صحيفة (أجكال)، (١٣ يوليو ١٩٩٣)].

استمر أعضاء الطائفة خلال الشهور التالية في مراسلة الصحف ومحاولة الظهور بمظهر الضحايا الذين تسلّطت عليهم الشرطة على نحو غير شرعي ومنافٍ للديمقراطية. وقد أصرّوا على أن تفسر لهم السلطات كيف يمكن أن يكون الاعتقاد بإمكانية عودة (البابا) إلى أتباعه بعد غيبته خرقًا للقانون. فمتى كان الاعتقاد في القوى

لقد كانت هذه الأجهزة جزءاً من النظام الدستوري للديمقراطية التمثيلية، الأمر الذي جعل مشروع التحديث تعبيراً عن إرادة الشعب، وبالتالي متناسقاً على نحو بديع مع المعايير المشرعة للحدثة نفسها.

فمتى كان الاعتقاد في القوى الروحية الخارقة مبرراً لضرب الشرطة لهم بالهراوات؟ أو لم تستطع الشرطة عليهم بسبب كونهم مزارعين ينتمون إلى طبقة وضعية تلاشت أهميتها السياسية، المتدنية أصلاً، عقب انتهاء الانتخابات؟

صار الدين تحت نفوذ هذا المشروع التغييري على نحو جوهري. تولى عملية التغير خلال الحقبة الاستعمارية مجموعة من المؤسسات الاجتماعية، من بينها الحركات الطائفية الجديدة الممثلة للديانتين الإسلامية والهندوسية بعد إدخال إصلاحات عليهما، وقد استُخدمت تلك المؤسسات تقانات ثقافية جديدة على مستوى الطباعة والبيداغوجيا. وقد انعقد في أثناء مسيرة التغير إجماعٌ ثقافي في صفوف النخب الهندية حول معايير الممارسة الدينية في الحياة الحديثة. وقد سمحت هذه المعايير للجماعات البارزة في المجتمع بالتمييز بين الممارسات التعبدية والمعتقدات المقبولة

الروحية الخارقة مبرراً لضرب الشرطة لهم بالهراوات؟ أو لم تستطع الشرطة عليهم بسبب كونهم مزارعين ينتمون إلى طبقة وضعية تلاشت أهميتها السياسية، المتدنية أصلاً، عقب انتهاء الانتخابات؟ ورغم أن الذاكرة الشعبية قد تكون قصيرة، فقد حذرت إحدى الرسائل من أن المظلوم لا ينسى ويتحول إلى كائن عديم الرحمة. سيلقى هؤلاء الظلمة جزاؤهم يوماً ما [داينيك براتيبيدن)، (٥ فبراير ١٩٩٤)].

تفسر هذه الواقعة في نظري عددًا من القضايا التي طرحتها حول العلاقة القائمة بين الحدثة والديمقراطية في بلد مثل الهند. تُعد الحدثة إحدى الغايات التاريخية التي ناضلت من أجلها بعض النخب الهندية، ولقد نوقشت بإسهاب قصة ظهور تلك الغايات وازدهارها والمصادر التي استُمدت منها في المشاريع الاستعمارية. في حقبة ما، كانت الدولة ترزح تحت نير الاحتلال وآمنت تلك النخب حينها بضرورة استبعاد جهاز الحكم الاستعماري من المساعي الرئيسة التي بذلتها لتغيير معتقدات الناس وممارساتهم التقليدية وبلورة هوية قومية حديثة. وبنهاية الحكم الاستعماري واعتلاء هذه الطبقات سدة الحكم في دولة ما بعد الاستعمار، بات مشروع التغير بيد أجهزة الدولة القومية وقدراتها الدينامية.

غاندي وحكومة الطوارئ التي شكلتها ما بين (١٩٧٥ و ١٩٧٧). لقد دفع ذلك النخب الهندية إلى إدراك حقيقة أن الأجندات التحديثية يمكن أن تستخدم ذريعة سياسية لتنصيب نظام استبدادي لن يفضي في نهاية المطاف إلا إلى تحريف إرادة الشعب. لقد شكّل هذا النظام تهديداً لكافة الضمانات القانونية السياسية للحياة المدنية البرجوازية بجميع امتداداتها وتعقيداتها واختلافاتها، رغم أنه لم يهدد بشكل مباشر رفاهة البرجوازية كطبقة اجتماعية. وإلى جانب ذلك، أخفق نظام الطوارئ أيضاً في الحفاظ على نفسه كياناً قادراً على إعادة تجديد ذاته، على غرار سائر الأنظمة التسلطية في عالم ما بعد الحقبة الاستعمارية، لمواجهة مختلف العقبات الداخلية والخارجية. في أعقاب انهيار نظام الطوارئ سنة (١٩٧٧)، أجمع دعاة التحديث من اليسار واليمين على اعتبار تدخل الدولة لفرض التغيير بالقوة على المجتمع إجراءً غير حكيم ما لم تخضع مشاريع التحديث للنقاش مسبقاً من خلال عمليات وساطة بين الدولة والمجتمع.

رغم أنه بوسعنا أن نقيم الدليل على أن الكثير من المجالات والأنشطة المميزة لـ (ما أطلقت عليه تسمية) (المجتمع

وبين الخرافات والسلوكات اللاعقلانية غير المقبولة. عقب الاستقلال، تحلت الهيئات القانونية للدولة بالطموح الكافي الذي يؤهلها للاضطلاع بمسؤولية تحديد معايير الممارسة الدينية في البلاد، وقد نجحت في التنصيب على تلك المعايير في الدستور ذاته وفي سائر التشريعات التي عرفت بـ «مشاريع القوانين الهندوسية»، (Hindu Code Bill). وبالنسبة إلى الممارسات الدينية للأقليات، فقد ظلت على حالها ولم يقع تغييرها، لا لأنها لا تتطلب الإصلاح؛ بل لكون القائمين على الشأن السياسي في الهند ساورتهم شكوك بخصوص ما إذا كانت الأغلبية البرلمانية المعبرة عن إرادة الشعب تمتلك شرعية التدخل في شؤون الأقليات. ومعنى آخر، لم يكن هناك إجماع حول مفهوم التمثيلية الشعبية في نطاق فكرة الشرعية الديمقراطية، على الرغم من أن فكرة تمكين الأقليات من تمثيلية مستقلة كانت أمراً مرفوضاً.

شهد العقدان الأخيران الإجهاز بشكل شبه كلي على مشروع التغيير الثقافي الذي شرعت في إنجازه قوى الدولة المشكّلة على أساس ديمقراطي. وأعتقد أن أهم تجربة شهدت ضبطاً للقيود الجديدة المفروضة على تدخل الدولة في الديمقراطية الهندية هي تجربة إنديرا

ثقافية بل وقد يتخذ الأمر أشكالاً غريبة مثل جمعيات محبي السينما كما في الكثير من ولايات الجنوب).

فبعد أن كان العمل السياسي قائماً على كيانات منظمة مثل الأحزاب السياسية ذات الدساتير الداخلية المحكمة التنظيم والمناهج والبرامج المتناسقة، بات النشاط السياسي -راهنًا- قائماً على التعبئة الفالته والعابرة القائمة على هياكل اتصال مختلفة عن الهياكل السياسية المتعارف عليها (جمعيات دينية مثلاً أو مهرجانات ثقافية بل وقد يتخذ الأمر أشكالاً غريبة مثل جمعيات محبي السينما كما في الكثير من ولايات الجنوب).

لقد سبب انتشار الأنشطة في هذا القسم من المجتمع السياسي إزعاجاً كبيراً في أوساط النخب التقدمية خلال السنوات الأخيرة، ويُعد التعليق الوارد بافتتاحية صحيفة أجمال حول (ثقافة الغوغاء) المذكور آنفاً مثلاً نموذجياً على ذلك. وتعرب اليوم دوائر الطبقة الوسطى عن امتعاضها الشديد من استحواذ العصابات والمجرمين على الشأن السياسي. وقد أدى هذا (أو هكذا زعم الممتعضون) إلى تخلي دولة التحديث عن مهمتها لتغيير حال المجتمع

السياسي) إنما نشأت داخل حركة التعبئة السياسية القومية بمختلف أشكالها خلال الحقبة الاستعمارية، فإنه يسعني القول إن (المجتمع السياسي) لم يتخذ شكلاً مختلفاً إلا منذ الثمانينيات. هناك عاملان ساهما في تيسير هذه العملية: أما الأول فهو هيمنة مفهوم الإنجاز الحكومي الذي يركز على رفاه الشعب وحمائته، (الوظائف الرعوية للحكومة بحسب مصطلح فوكو)، مستخدماً تقانات حكومية متشابهة في مختلف دول العالم لكنها تكاد لا تهتم بالمشاركة الفاعلة للمواطنين في تحقيق سيادة الدولة. أفضى ذلك إلى الاعتراف المتبادل بين الوكالات الحكومية وجماعات السكان، وقد باتت الحكومات مجبرة على إسداء بعض الخدمات والمنافع حتى إلى الأشخاص الذين لا يمكن عدّهم أعضاء حقيقيين في المجتمع المدني أو في هذا الكيان الجمهوري المشكل من مواطنين حقيقيين. أما العامل الثاني، فهو اتساع نطاق التعبئة السياسية (حتى لو كان ذلك لأجل غايات انتخابية): فبعد أن كان العمل السياسي قائماً على كيانات منظمة مثل الأحزاب السياسية ذات الدساتير الداخلية المحكمة التنظيم والمناهج والبرامج المتناسقة، بات النشاط السياسي -راهنًا- قائماً على التعبئة الفالته والعابرة القائمة على هياكل اتصال مختلفة عن الهياكل السياسية المتعارف عليها (جمعيات دينية مثلاً أو مهرجانات

أشخاصاً مثل (ناوروجي)، أو (غوكهال) لم يرتضوا اعتبار الديمقراطية شكلاً من أشكال الحكم الجيدة ما لم تخضع للرقابة اللازمة من عليّة القوم وحكمائه. ومع صعود المتطرفين في الحركة القومية لا سيما حركتا (الخلافة) و(عدم التعاون)، ظهرت على الساحة السياسية المنظمة الكثير من القوى والأفكار التي لم تعبأ كثيراً بدقائق العمل السياسي البرلماني. وبطبيعة الحال، كان غاندي هو القادر آنذاك على التدخل على نحو حاسم في المشهد السياسي الذي أنشأته المؤسسات التمثيلية الجديدة للنظام الاستعماري في آخر فتراته. ورغم أنه ادّعى رفض المؤسسات البرلمانية وسائر فخاخ الحضارة الحديثة، فإن دوره كان أكثر فعالية من أي شخص آخر في القيام بمساعي التعبئة التي أدت في نهاية المطاف إلى اعتلاء حزب المؤتمر الوطني الهندي سدة الحكم في دولة ما بعد الاستقلال.

لقد برهنت الكثير من الدراسات على أن أقوال غاندي وأفعاله قامت على محورين متوازيين هما: إطلاق العنان للمبادرات الشعبية، من ناحية، وفرض رقابة عليها، من ناحية أخرى. أرسى حزب المؤتمر دعائم حكمه خلال عقد ونصف من الزمن بعد الاستقلال، فصارت الرقابة هي موضوع النقاش الرئيس داخل الغرف المغلقة التي تسهر على صناعة سياسات الدولة وتهيئة

المتخلف. عوضاً عن ذلك، بتنا نشهد استجلاً للممارسات المتخبطة والفاصلة واللاعقلانية السائدة في الثقافة الشعبية التي لم تخضع للإصلاح، ومن ثمّ نشر تلك الممارسات في أوساط المجتمع المدني، وكل ذلك لأجل حسابات المصلحة الانتخابية. ويبدو أن تنفيذ برنامج التحديث ذي الغايات النبيلة بات مهدداً على نحو بالغ جرأاً إكراهات الديمقراطية البرلمانية.

ونظراً إلى امتداد تاريخ المؤسسات التمثيلية الحديثة في الهند إلى ما يربو عن المائة سنة، يمكن أن نلاحظ الآن وجود نمط تطور لهذه الإشكالية التي سبق للمؤرخ (توكفيل) الإشارة إليها (Kaviraj ١٩٩٨). كان الليبراليون الأوائل على غرار (دادابهاي ناوروجي) أو (غوبال كريشنا غوكهال)، بل وحتى محمد علي جناح في بداياته - مقتنعين تماماً بالقيمة الأصيلة لتلك المؤسسات، لكنهم كانوا متحفظين جداً إزاء الظروف التي يمكن أن تشتغل فيها. وبوصفهم سياسيين ليبراليين صالحين من القرن التاسع عشر، كان بمقدورهم أن يكونوا أول من يضبط الشروط (كالتعليم والالتزام الراسخ بالحياة المدنية) التي يتعين على شعب ما الامتثال إليها حتى يكون مؤهلاً (للحصول على المؤسسات البرلمانية) في نظرهم. ولو نظرنا إلى الأمر من زاوية مختلفة، يمكن أن نقول إن

هو الحدث المصري الذي يميز بين الفهم الشعبي للديمقراطية في الهند وبين الفهم الشعبي لها في باكستان، لا سيما أن الباكستانيين، نُخبًا وتابعين، يمكن أن يقولوا في انسجام تام إن الديمقراطية الانتخابية مجرد كذبة، وإن السبيل إلى الديمقراطية الحقيقية ينبغي أن تمر ربما بمرحلة الدكتاتورية العسكرية.

ولكن قبل أن نسارع إلى تهنئة أنفسنا على ما حققناه في الهند، دعني أعيد صياغة الأفكار التي سقتها في أثناء هذه الورقة بطريقة مختلفة. هناك محوران متناقضان ظلا راسخين في تصور الهنود لديمقراطيتهم منذ البدء، هما: الشرعية الشعبية ورقابة النخبة. وإلى الآن لم يتم التخلي عن هذين المحورين أو حسم أمرهما أو استبدالهما، بل اتخذنا أشكالاً جديدة فحسب نتيجة للصراعات الدائرة بين التصورات النخبوية للديمقراطية والتصورات الشعبية لها. ويجري الآن إخضاع هذين المحورين إلى البحث والدراسة في النقاشات الدائرة مؤخرًا حول التحديث الديمقراطي في الهند. إن المطالب غير الواضحة التي تتجرّ عن تمكين الشعب من المشاركة في التصديق على القوانين المصرية للدولة قد أفضت إلى نفوذ الأطراف الملتزمة بتحديث المجتمع أيديها من الموضوع والانخراط في حالة بكائية رثاءً لحال البلاد التي

الكوادر التي سيتم ترشيحها للانتخابات خلال ما يعرف بنظام حكم حزب المؤتمر في أثناء حكم نهرو.

إن تتبع مسار الأحداث بدءًا بفترة حكم نهرو وصولًا إلى أزمة منتصف الستينيات ثم عودة حزب المؤتمر للهيمنة على المشهد السياسي وتنفيذه سياسة شعبية خلال الفترة الأولى من حكم غاندي - يبيّن أن هذا السيناريو قد تكرر كثيرًا في التجارب التاريخية للعديد من دول العالم الثالث. لكن الأمر المختلف في الديمقراطية الهندية في رأيي هو هزيمة نظام الطوارئ الذي أرسنه إنديرا غاندي عقب انتخابات برلمانية. لقد أفضت هذه الهزيمة إلى إحداث تغيير شمل كافة النقاشات التي جرت لاحقًا حول جوهر الديمقراطية ومظهرها، وحول شكلها ومضمونها، وحول طبيعتها الداخلية ومظهرها الخارجي. وأيًا كان حكم المؤرخين على الأسباب (الحقيقية) لانتهاء نظام الطوارئ، فإن انتخابات سنة (١٩٧٧) كرست (في مجال التعبئة الشعبية في الهند) فكرة قدرة الانتخاب والهيئات التمثيلية للحكم على تبليغ صوت الفئات الشعبية وتحقيق مطالبهم لزعة دهاليز السلطة المعروفة وخلخلة نظامها وطمانيتها، وهو أمر لم يكن مسموحًا به البتة. ولا يسعنا إلا أن نطرح هذا التساؤل: ألم يكن ما حصل

(في نظر البعض). يمكنني أن أقدم الكثير من الإجابات على هذه الاعتراضات، لكن أهمها هو الإجابة التالية: تنبع هذه الاعتراضات من عدم القدرة على الإقرار بوجود مجال سياسي واقع خارج الحدود الدستورية للدولة وخارج التعاملات المنظمة للمجتمع المدني البرجوازي، رغم أنه على علاقة وثيقة بكليهما. لقد أدى الصدام مع الدولة الدستورية ومع المجتمع المدني وشروطه المعيارية إلى مطالبة الجماعات المختلفة (التي تعد الشكل الاجتماعي لسكان الهند) بحقهم في التمثيلية السياسية. ويعد هذا أكثر الآثار الملموسة لعملية الديمقراطية بالهند.

كنت قد شددت في إحدى كتاباتي الأخيرة التي تناولت فيها قضية حقوق الأقليات والدولة العلمانية في الهند على أن تعزيز الديمقراطية يكمن في تعزيز تمثيلية الجماعات الأقلية ذاتها (Chatterjee ١٩٩٧).

وحتى إن اختارت جماعات السكان سلوفا قائماً على التعامل مع الوكالات الحكومية تارة، ومقاطعتها ومقاومتها أخرى، فإنها فسحت المجال في بيتها الداخلي لأعضائها بانتقاد زعيم الجماعة وبسماع أصواتهم وبلاستئناس بتجارب الجماعات الأخرى وبالمطالبة بالمزيد من التمثيلية داخل

ولّى فيها عصر العقلانية جزاء الاستسلام إلى قوى الفوضى واللاعقلانية. ولقد رأت هذه الأطراف في التسويات الكثيرة التي عُقدت بسبب الإكراهات الانتخابية مؤشراً على النكوص عن السياسة المستنيرة. لكن تحسن الإشارة إلى أن المجتمع الهندي يشهد تأثيرات أخرى أقل بروزاً ناتجة عن عمليات التغيير التي تحدثها التعبئة المضادة في أوساط فئات المجتمع التي يعتبرها البعض غير مستنيرة. ولأن الأبحاث في هذا المجال ما زالت في بداياتها، فسأكتفي بإيراد بعض الملاحظات الأولية بهذا الخصوص. ولكنني أعتقد أن تلك التأثيرات تعد أهم وأعمق التغييرات الاجتماعية التي ينتجها المسار الديمقراطي في الهند في الوقت الراهن.

كنت قد شددت في إحدى كتاباتي الأخيرة التي تناولت فيها قضية حقوق الأقليات والدولة العلمانية في الهند على أن تعزيز الديمقراطية يكمن في تعزيز تمثيلية الجماعات الأقلية ذاتها (Chatterjee ١٩٩٧). اعترض البعض على هذا الطرح (المبالغ فيه)؛ لأنه ينطوي على تنازل لفائدة الطوائف الدينية، وتكريس للعمل السياسي غير المدني، وتذكير بنظام الدوائر الانتخابية المنفصلة الذي كان سائداً في الهند إبان الاستعمار البريطاني، بل وحتى بالنظام الملكي الذي ساد في تركيا العثمانية

المباشر الاستعمارية. وينطوي ذلك على إيقاف مؤقت للمشروع التحديثي، وصون المجالات المحمية للمجتمع المدني البرجوازي، وتأمين الوظائف الحكومية (إنفاذ القانون وفرض النظام وتوفير الرفاه) بواسطة (القادة الطبيعيين) للسكان المحكومين. ومعنى آخر، تسعى الاستراتيجية إلى حماية الامتيازات المدنية للحياة البرجوازية من الانتهاكات التي قد تنجر عن الديمقراطية الانتخابية. وأنا على قناعة بأن الجماعات المهيمنة اقتصاديًا في بومباي (العاصمة الصناعية والمالية للهند، وذروة سنام ثقافتها الحضرية الخالية من النزعات الطائفية) قد سلكت هذا المسلك في مواجهة القيادة السياسية لـ (شيف سينا)، أحد أكثر العناصر مجاهرة بفاشيته في الجماعة الهندوسية اليمينية التي حكمت ولاية (ماهاراشترا) منذ سنوات قليلة.

وأما الإجابة الأخرى فهي أقل استخفافًا، وإن كانت أكثر براغماتية. فهي لا تتخلى عن مشروع التنوير، لكنها تسعى إلى الدفع به إلى دائرة الصراعات ضمن ما أطلقت عليه اسم (المجتمع السياسي). وهي تأخذ على محمل الجد الوظائف المتعلقة بالإدارة والقيادة، لكنها تسلّم بأن الذراع القانونية للدولة في بلد مثل الهند لا يمكن أن تطال طائفة واسعة من الممارسات الاجتماعية التي تخضع إلى

الجماعة. لقد حدثت هذه السيرورات على نحو أكثر وضوحًا خلال السنوات الأخيرة في عمليات التعبئة في أوساط الفئات المنبوذة وفي سائر الطبقات التي توصف بالمتخلفة. حدثت كذلك في أوساط السكان القبليين وطبعا في أوساط الأقليات الدينية. وإذا ما ألقينا نظرة على الجدل البناء والمثمر الدائر في الحركات النسوية في الهند، فلا يمكن أن نغفل عن أهمية السؤال الاستراتيجي التالي: هل الأفضل مبادرة الدولة بإجراء إصلاحات قانونية مفروضة من أعلى الهرم، أم استنفار القطاعات غير المعبأة نسبيًا داخل المجتمعات المحلية نفسها ودفعها للمبادرة؟ إن تفضيل الخيار الأول يعني التشديد على الأولوية الأخلاقية لدولة التحديث وشرعية مطالبتها بالحق في العنف الشرعي. أما تفضيل الخيار الثاني فيعني القبول باقتحام ساحة سياسية مجهولة المعايير. ولو طلب مني نقادي أن أفصح عن الخيار الذي أفضله، فسأقول إن التحديات الحقيقية تكمن في استكشاف الخيار الثاني، على الرغم من أن الخيار الأول الأول لم يستنفذ زخمه حتمًا.

دعني أشير أيضًا إلى أن الطبقات الحاكمة في الهند استنبطت طريقة للتعاطي مع هذا الخيار الاستراتيجي، وهي طريقة أراها بديلًا عن استراتيجية الحكم غير

ينبغي أن تحدث خارج نطاق الدولة. لقد سعت إلى التشديد على أمر مهم: حتى عند مقاومة مشروع التحديث الذي فرض على الطبقات التابعة، فإن هذه الطبقات تسلك طريق التغيير الداخلي لأوضاعها. وفي الوقت نفسه، عندما يضطلع المرءون -الأشخاص المستنيرون مثلنا- بأداء مهمتهم البيداغوجية في المجتمع السياسي، قد يوفقون في تربية أنفسهم كذلك. وإني أشدد على أن هذا سيكون النتيجة الأكثر إفادة والأهم تاريخياً للصدام بين الحداثة والديمقراطية في بلد مثل الهند.

(٣)

ختاماً، سأتطرق إلى موضوع العنف السيادي. لقد أشرنا مرات عديدة إلى أن ما يميز (مانتو) هو تناوله لقضية العنف تناولاً مفتقراً إلى الرحمة وخلقاً من أي عاطفة على نحو قاسٍ أحياناً. وقد لاحظ مترجم أعماله إلى الإنجليزية خالد حسن أنه «الكاتب الوحيد من بين معاصريه الذي نجح في تحويل أحداث (١٩٤٧) الدامية إلى عمل أدبي عظيم». (Hasan ١٩٨٧، ٨)، والحق أنه يندر أن تجد من يعارض هذا الرأي. ولكن يبدو وجيهاً التساؤل عن سبب إحجام الكتاب الآخرين عن مجرد محاولة تحقيق ما حققه (مانتو). فهل انطوت أحداث العنف التي جرت

الآن إلى معتقدات أخرى وتُسَيَّر بواسطة سلطات أخرى. لكنها تدرك كذلك أن تلك المجالات المغلقة باتت مختزقة اليوم من خلال ما توفره الحكومات الحديثة من خدمات ورفاه، الأمر الذي يفضي إلى التأثير في نوعية مطالب الفئات الشعبية وتمثيليتها في مؤسسات الدولة والمجتمع، وهذا ما أطلق عليه ضريبة الديمقراطية. وهذا هو المجال الذي ينبغي أن يشتغل عليه مشروع الحداثة الديمقراطية - اشتغالاً متأنياً مؤملاً غير مأمون العواقب. لم يكن غرضي من تناول قصة جثة كلكتا والتفاوض بشأن التخلص منها تقديم الطريقة السلمية للتعاطي مع تضارب رغبات الناس. كما أنني لا أدعي أن الطريقة المخصصة التي فضت بها هذه الأزمة المحلية (التي انطوت على صراع بين الحداثة والديمقراطية) قد نبعت من مشروع سياسي واعٍ لتغيير المجتمع بمشاركة الأحزاب الحاكمة في غرب البنغال. خلافاً لذلك، فإن غايتي هي الإشارة إلى الإمكانيات الكامنة في هذا المجال الغامض الذي أطلقت عليه اسم (المجتمع السياسي). وعندما أستعمل هذا المصطلح يحضرني على الدوام أن أنطونيو غرامشي يَقْرُن في مستهل سلسلة (رسائل السجن) بين المجتمع السياسي والدولة، لكنه سرعان ما يميل إلى طائفة واسعة من التدخلات الاجتماعية الثقافية التي

التعبير عن ورطة الروح البشرية الخلاقة التي يجب عليها مواصلة فعل الخلق في عالم يُعتقد أن الله قد تخلى عنه على الدوام. فكيف يؤدي هذا العقل عمله؟ دعنا نلاحظ قبل كل شيء، أننا لا نتحدث هنا انطلاقاً من مقارنة شعبية؛ ذلك أن المجال الشعبي تسود فيه فكرة أن صناعة العالم تتطلب قوى أكبر مما يقدر عليه البشر العاديون. يفسّر كذلك العنف البشري غالباً على أنه عنف فرضه الله، وهو أمر يكون أحياناً مفهوماً وأخرى ملتبساً. في إحدى المرات قضيت شهوراً أبحث في الأرشيف عن إفادات شهود عيان حول أحداث شغب طائفية في البنغال، وقد خرجت بانطباع نهائي مفاده أنه حتى عندما يصف الأشخاص العاديون الاعتداءات الفظيعة التي حدثت لهم على نحو مفصل، فإنهم ينزعون إلى تحليل تلك الاعتداءات بأسباب خارجية. لقد اعتُدي عليهم لسبب ما هم عاجزون عن فهمه.

دعنا نلاحظ قبل كل شيء، أننا لا نتحدث هنا انطلاقاً من مقارنة شعبية؛ ذلك أن المجال الشعبي تسود فيه فكرة أن صناعة العالم تتطلب قوى أكبر مما يقدر عليه البشر العاديون.

هكذا يرون الأمور. ولقد شدد غاندي في إحدى المناسبات (وهي كثيرة) التي

سنة (١٩٤٧) على وقائع مُلغزة جعلت تحويلها إلى رواية أدبية أمراً عسيراً؟ أعتقد أننا سنحقق استفادة من تناول هذه القضية في سياق العلاقة المعقدة بين الحداثة والديمقراطية وفي سياق الدور الذي أداه عنف الدولة الحديثة. في شهر (أغسطس من سنة ١٩٤٥) وبعد مرور سبع سنوات على تقسيم الهند وقبل سنة من موت (مانتو)، يُفترض أنه كتب كلمة قصيرة لتكتب على القبر الذي سيؤويه، هذا نصها: «هذا ضريح سعدات حسن مانتو. يأوي هذا القبر أيضاً جميع فنون كتابة القصة القصيرة وملغزاتها. يرقد مانتو هنا تحت أطنان من التراب متسائلاً عما إذا كانت موهبته في كتابة القصص تفوق موهبة الله»، (Hasan ١٩٨٧، ٩-١٠).

قد يرى البعض في هذه الأسطر دليلاً إضافياً على ولع (مانتو) بإحداث الصدمة في نفوس قرائه من خلال استعراض مبالغ فيه لتضخم الأنا عنده. وقد يعرب بعض القراء عن استيائهم معتبرين (مقارنة قدرة الله على الإبداع بقدرة قاصّ صلّفاً فاحشاً)! لكن البعض الآخر -ثلة سيئة الحظ، ربما- سيتفهمون طبيعة العقل العلماني الحديث الذي يزرع تحت أطنان من الشكوك السياسية. وإذا كان للمرارة اللاذعة أن تنبثق من رحم السخرية، فلا شك أن ذلك قد تحقق هنا. يجري

استراتيجيتين لتكريس التعقل والنظام في ممارسة العنف. أما الأولى فتتمثل في إنشاء مظلة للأخلاق تستند إلى فلسفة التعالي (Transcendentalism) نستتر وراءها لاستخدام العنف وجعله ممارسة مبررة. ينتج عن ذلك تصورات عن الخير والعدل يؤمن أصحابها أنها صائبة؛ ولذلك فإن العنف، حين يستخدم في الوضعيات المناسبة، ما هو إلا أداة شرعية لتنفيذ هذه المقاصد الأخلاقية التي تقوم على أساس فلسفة التعالي. لقد تمت شرعنة العنف في العصر الحديث عن طريق الكثير من المفاهيم التي تحقق العدل والخير على غرار العدالة والعقاب والانضباط والتقدم والعلم. أما الاستراتيجية الثانية فتتمثل في ابتداع اقتصاد قائم على العنف.

لقد تمت شرعنة العنف في العصر الحديث عن طريق الكثير من المفاهيم التي تحقق العدل والخير على غرار العدالة والعقاب والانضباط والتقدم والعلم. أما الاستراتيجية الثانية فتتمثل في ابتداع اقتصاد قائم على العنف.

والسؤال هاهنا لا يتعلق بجواز استعمال العنف من عدمه، بل بتحديد القدر المسموح به من العنف وأصنافه وغاياته ونتائجه المتوقعة. لم يعد الأمر يتعلق هنا

خالف فيها العقلانيين على أن زلزال بيهار الذي وقع سنة (١٩٣٤)، إنما هو (عقوبة إلهية) بسبب اقترافهم ذنب ازدراء بعض فئات المجتمع المنبوذة. لقد تعمد غاندي اتخاذ موقف يتماهى مع المعتقدات الشعبية عندما نسب هذا العنف لله. وعندما سئل لماذا قد يسلط الله عقوبة شملت الجميع بمن فيهم الطبقات الغنية والطبقات المنبوذة ذاتها أجاب: (لست إلهًا؛ ولذلك ليس لي علم بمقصد الله)، (Gandhi ١٩٥٨، ٨٧). واستنادًا إلى معلوماتي حول الموضوع، فلست مقتنعًا بأنه يوجد في الوعي الشعبي عنف ليس له سبب. فقد يلتجأ إلى العنف للانتقام أو للعقاب أو لتحقيق العدالة أو لأداء وظيفة ما أو لطائفة واسعة من الأسباب الأخرى على غرار استيلاء الأرواح أو الشياطين أو الآلهة على البشر، وبالتالي يندر أن نجد عنفًا غير مبرر وليس له سبب مقصود.

إن الوعي العلماني الحديث الذي يعتبر أن العالم بات مكانًا مخيبًا للآمال هو الذي يواجه هذه المعضلة الغريبة المتمثلة في فهم كنه العنف في الحياة البشرية. وعلى الرغم من إمكانية الوقوع في التبسيط على نحو مبالغ فيه لتاريخ كرس له جهابذة العالم الحديث وقتهم وجهدهم، فدعني أشير إلى أنه بالنسبة إلى عالم الحياة السياسية الحديثة على الأقل، تم إنتاج

شارك الجميع في بناء مفهوم العنف في الدولة الحديثة.

ولمّا كنتُ مطلعًا على تاريخ العنف وأدبياته منذ سنة (١٩٤٧)، فلإني أعتقد أن هناك توفًا مماثلًا من جميع الأطراف لإدراك مفهوم العنف في نطاق منطق الدولة الأمة الحديثة. تستند مختلف الأطراف (حزب المؤتمر، الرابطة الإسلامية، والبريطانيون) إلى اعتبارات أخلاقية (وإلى اعتبارات الذم والمدح) في صياغة مطالبها وتنازلاتها على حد سواء. فإن تقسيم الهند يُعد خسارة بالنسبة إلى الهنود لكنه يُعتبر نجاحًا بالنسبة إلى الباكستانيين. ثم تأتي طبعًا الاعتبارات الاقتصادية. فهل كان العنف أمرًا حتميًا لا مناص منه؟ وهل كان بالإمكان تفاديّه؟ هل تسرّع البريطانيون في اتخاذ قرار الخروج من الهند؟ هل كان بالإمكان تفادي انفجار العنف الطائفي غير القابل للسيطرة لو لجأت الدولة إلى زيادة منسوب العنف قليلًا في حالات بعينها؟ لا يمكن الادعاء بأن ما وقع سنة (١٩٤٧) لم يقتل بحثًا ودراسة، بل بالعكس، فقد سال حوله حبر كثير وما زال، وكل ما قيل استند إلى ثنائية الأخلاق والاقتصاد.

يكنن تفرد (ماتتو) في امتناعه عن قبول مقاربة العنف الذي وقع سنة (١٩٤٧)

بالواجب الأخلاقي، بل بحساب كلفة العنف والعوائد المنجرة عنه، وبالربط بين أسبابه ونتائجه، وتحديد فعاليته. تدرك الحياة السياسية الحديثة العنف إما بتقييم مدى الحاجة إلى استخدامه بالنظر إلى واجب أخلاقي معين، وإما بالتقليل من شأنه ليصبح شأنًا اقتصاديًا محضًا. يمكننا أن نلاحظ كلا الاتجاهين في القصة التي رويتها حول موت بالاك برهمشاري. فلقد كان أنصار العقلانية يتذمرون من تراخي الحكومة في فرض قوانينها المتعلقة بالنظام العام وقيمها الأخلاقية. كان العقلانيون يتساءلون لماذا تمتنع الدولة عن استخدام القوة ما دام القانون يفرض عليها ذلك، لا سيما وأن اللجوء إلى العنف في هذه الحالة سيكون مبررًا. ولئن لجأت الحكومة في نهاية المطاف للعنف، فإنها كانت متحفظة جدًّا في استعماله وحرصت على تخفيف آثار التدخل حتى تقول للرأي العام إنها لم تستخدم سوى القدر الكافي منه لتحقيق النتائج المرغوبة: وقد صرّحت الحكومة بأنه (لا وجود لضحايا). أما أعضاء طائفة سنتان دال، بما هم أطراف مشاركة في هذا التمهّل للسياسة الحديثة، فقد احتجوا على ما وصفوه استخدامًا غير شرعي للقوة انجر عنه انتهاك لحقهم في اعتناق معتقداتهم الدينية وممارستها. لقد

يقبع توبا تك سينغ)، (Manto ١٨، ١٩٨٧). ربما قد لا يتمكن أحدنا من التفكير، في هذه اللحظة السياسية الخالصة، في مدى قدرته على أن يكون أعظم من الله في كتابة القصص، إلا بعد أن يُدفن -أو تُدفن الحياة ذاتها- تحت أطنان من الأرض.

ولكنني لا أظن أن الكثيرين سيخاطرون بفعل ذلك، والواقع أن حدسي يخبرني بأن هذا هو سبب إقدام مانتو على إتيان هذا الصنيع وتفردّه به دوناً عن غيره. إن اقتحام المجال السياسي بمعامله الغامضة وخطورته التي لا يمكن التخفيف من وطأتها، دون أساس يُهدى به لتحديد مفهوم الخير مسبقاً، ودون أدوات لحساب الكلفة والعوائد - لهو أمر مريع. وإن النبش في التاريخ وفي أصول الحكم واللوازم بهما ليس سوى عودة إلى الممارسات المألوفة التي يفضل معظمنا الركون إليها. لماذا؟ لأننا لسنا من فئة القُصاص العظماء. إن الضيق الذي يُطبق على الكثيرين بسبب ما يحدث في (المجتمع السياسي) ناتج في نظري عن إحيائه لمفهوم السياسة الخالصة. وهذه منطقة تتزعزع فيها اليقينيات المتعلقة بمعايير المجتمع المدني والأصول الدستورية. تتزعزع المزاعم حول القوة السيادية بسبب الشرعية الضبابية والإرادة المترددة، ويبدو أنه يتعين علينا

من زاويتي نظر الأخلاق والاقتصاد. فلم يلجأ إلى زاوية النظر الأخلاقية التي يطرحها الله أو فلسفة التعالي. كما لم يسمح لنفسه بأن يقع فريسة لإغواء الحسابات الاقتصادية التي تستند إليها الحكومات لممارسة العنف. وبالنسبة إليه، فإن العنف الذي أفرزه تقسيم الهند استدعى ردة فعل سياسية محضة، إن جاز لي توصيفها على هذا النحو، وقد انطوت ردة الفعل هذه على المزج بشكل متزامن، مرة أخرى، وبشكل ذاتي، بين ما هو أخلاقي وما هو اقتصادي، وذلك استناداً إلى عناصر التفاعل البشري الخالصة.

وبهذا المعنى، كان وقوف (بيشان سينغ) في المنطقة الحرام [بين الهند وباكستان] على قدميه المتورمتين كتمثال شاهق، لحظةً سياسية خالصة، لا علاقة لها بأي شأن آخر. لكن يحسن التنبيه إلى أن هذه اللحظة السياسية الخالصة لا يمكن أن تستمر؛ ذلك أن بشائرها الخلاقة وأعباء مسؤوليتها عظيمة جداً. أطلق (بيشان سينغ)، [الذي يعرف أيضاً بـ (توبا تك سينغ)] صرخة مدوية ثم سقط على الأرض: (هناك، وراء الأسلاك الشائكة، تقبع الهند على أحد الجانبين، وعلى الجانب الآخر، ووراء المزيد من الأسلاك الشائكة، تقبع باكستان. وبينهما، وعلى رقعة صغيرة من الأرض لا يعرف لها اسم،

تعديلات جذرية، وأن أشكال مشاركة الطبقات التابعة في الأنشطة الحكومية وفي الهيئات التمثيلية قد توسعت وتعمقت. هناك جهود جديدة لحشد الشرعية الشعبية من أجل ضمان هيمنة النخبة، على غرار الجهود التي يبذلها التشكيل السياسي الذي يتخذ لنفسه شعار (الهوية الهندية) (Hindutva)، وهو تشكيل سعى إلى إقناع الطبقات الحاكمة في الهند بأنه قادر على إنشاء كيان للحكم الطبقي يكون بديلاً أكثر حيوية عن حزب المؤتمر الهرم.

وبالنسبة إلى الأطراف المحكومة، فقد نجحت، رغم معارضة الفئات المهيمنة الشديدة، في توقي سياسة الشد والجذب إزاء القواعد السياسية التي فرضتها البرجوازية والبيروقراطية العقلانية من أجل ابتكار أشكال جديدة للممارسة الديمقراطية على نحو يختلف بشكل لا يمكن تحديده عن الممارسات التي نظّر لها علم الاجتماع الغربي، وإن حافظت على المصطلحات نفسها المستعملة في الأدبيات الغربية.

لقد كان الشعب الهندي هو من ابتكر هذه الممارسات، ولعلنا سنشهد يوماً ما صعود نجم قاصّ عظيم يسند إليها تسميات جديدة ويستنبط لها لغة جديدة.

التفاوض مجدداً بشأن طبيعة الحقوق والقوانين التي ينبغي أن نتبناها. وحدهم القادرون على إحداث أكبر قدر من الضجيج والتكلم نيابة عن أكبر عدد ممكن من الأشخاص ينجحون في تبليغ صوتهم. هناك عنف في الأفق.

وليس كل ما يحدث هنا مرغوباً فيه أو يستحق أن نقبل به. ولكن ما أدرانا أن الأشياء التي نرغب فيها أو نوافق عليها هي أشياء خيرة بالفعل؟ وحدهم الذين يخوضون غمار العملية السياسية الخلاقة، على خطورتها، يحق لهم أخذ قرارات بهذا الخصوص. أعتقد أن ماتتو كان سيتعرّف إلى هؤلاء. يتعين على أولئك الذين يتوقون إلى تأسيس مجتمع ديمقراطي جديد أن يطمحوا إلى أن يصبحوا قُصّاصاً أعظم موهبةً من الله.

وفي خضم هذه النطاقات المتوهجة والمشوشة لما سمّيته (المجتمع السياسي)، لا أدري إن كان يجري وضع أسس لنظام ديمقراطي جديد أم لا. سنترك مهمة وصف ما يجري وتحليله لمؤرخي الأجيال القادمة. وما أعلمه حقيقة هو أن الممارسات المتعلقة بالديمقراطية قد تغيرت في الهند خلال العقود الأربعة الماضية، وأن مشروع التحديث الذي تقوده الدولة قد أدخلت عليه

كتاب الحيدة

الأهمية التاريخية لنص موضوع^(*)

تأليف: رشا العمري^(**)

ترجمة: محمد سعد كامل

توطئة:

إنَّ من أكثر الصفات البارزة للتاريخ والتأريخ الفكري للحنابلة^(١) هو تشنيعهم بمقالات مخالفيهم من المعتزلة والجهمية^(٢) الذين تشكَّل كلامهم بتبنيهم للجدال المبني على

(*) أود أن أتوجه بالشكر للأستاذ إفرت روسون وفيليسيتاس أوبويس على تعقيباتهم، وانتصار رب ونسيم سرهيو وكريستين توماس لاقتراحاتهم القيمة على المسودة الأولى لهذه الورقة البحثية.

(**) رشا العمري هي أستاذ الدراسات الدينية المساعد بجامعة كاليفورنيا، ولها كتاب بعنوان: «الكلام عند أبي القاسم البلخي الكعبي» (ليدن ٢٠١٦م). والمترجم (محمد سعد كامل) هو مترجم وباحث مصري مهتم بالثقافة والحضارة الإسلامية والعربية، ومن ترجماته الصادرة عن ثناء: «قراءة داروين في الفكر العربي» لمروة الشاكري؛ «صلح مصر بعد الفتح العربي في تاريخ الطبري»، لألفريد ج. بتلر؛ «تطور الدولة والفقهاء والكلام في الإسلام»، لدانكن بلاك ماكdonald؛ «الحاكمية» لميشيل فوكو؛ «العناصر الأعجمية في الفقه الإسلامي في العصور الأولى للإسلام» ليوسف شاخت؛ «التفكير في العلمانية والقانون في مصر» لطلال أسد؛ «الكلام عند الحنابلة»، لجون هوغر.

(١) كان الحنابلة من أهل الحديث السنيين الذين عرفوا بتمسكهم بالكتاب والسنة كمصدر من مصادر العلم الديني. وتقدم أعمال جورج مقدسي نقطة بدء ممتازة للتعرف إلى تاريخهم؛ ومن أشمل أعماله عنهم كتابه بعنوان:

L'Islam Hanbalisant, (Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1983).

(٢) عرف الجهمية بالدرجة الأولى بتأويل صفات الله ومن ثمَّ نظر إليهم مفاهيمهم باعتبارهم من نفاة الصفات. فضلاً عن أن قولهم في القدر يفصلهم عن المعتزلة الذين يقولون بأن العباد يخلقون أفعالهم. ويظل تاريخ الجهمية يكتنفه الغموض، وهو مبني على الروايات التي رواها مخالفوهم عن أهل البدع والزندقة. ويمكننا العثور على حصر مبكر للمصادر التي تتحدث عن الجهمية في هذا المرجع: Gösta Josef van Ess, "Dirār, Vitestam, introduction to Kitāb ar-Radd 'aid l-Ġahrmiya, (Leiden: Brill, 1960), pp. 12-44 b. 'Amr und die Ġahrmiya, Biographie einer vergessenen Schule," Der Islam 43, (1967), pp. 241-79, and 44, (1968), pp. 1-70 and 318-20. ويمكن العثور على دراسة لعلمهم الأول الجهم بن صفوان وكذلك بشر بن غياث المريسي الذي قال بقولهم بعد ذلك في: Josef van Ess, Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra (Berlin: Walter de Gruyter, 1992), vol. 2, pp. 493-508 and vol. 3, pp. 175-88 Richard Frank, "The Neoplatonism of Ġāhm Ibn Šafwān," Le Muséon 78 (1965), pp. 395-424. تحول الجهمية من كونهم فرقة تاريخية وإن كانت غامضة إلى مجاز جدلي في مؤلفات الحنابلة، إلا أن توقيت هذا التحول ولحظته ما تزال بعيدة كل البعد عن حلقات الدراسة.

الوحيدة التي تثبت تبني الفكر الحنبلي لطريقة الكلام؛ إذ خاض الحنابلة بداية من أحمد ابن حنبل (ت ٢٤١هـ/٨٥٥م) في الكلام في الحجاج مع مخالفهم رغم أن بعضهم ذم الخوض فيه ذمًا شديدًا^(٥).

فتخاطب هذه الورقة إذن هذا الجانب من تاريخ الحنابلة الذي لم يجد من يوفقه حقّه من الدراسة، وذلك بتعقب خطوات أحد النصوص الموضوعية^(٦) التي راحت تعرف بعنوان «كتاب الحيدة».

فتتعقب هذه الورقة تاريخ هذا النص بإثبات أنه نص موضوع، ثم تبين كيفية تطوره واستمرارية انتشاره في الدوائر الحنبلية. وتقول هذه الورقة في النهاية إن حاجة الحنابلة لطريقة الكلام -كما يتضح دائمًا في كتاب الحيدة- إلى جانب تقديم الشدائد لها هو ما ساهم في تبني هذا الكتاب ونموه في المؤلفات الحنبلية؛ إذ خدم أغراضهم الجدلية في إثبات انحراف مخالفهم عن صحيح الدين دون الإخلال بالتزامهم الرسمي بتجنب أساليب الكلام. تظهر هذه الورقة بتعقبها لمسار أحد

السؤال والجواب والذي راح يعرف باسم «علم الكلام»^(١). ويتصف الحنابلة أيضًا بزمهم لطريقة الكلام التي يقبحونها بقولهم «الخوض في الكلام»^(٢). إلا أنهم كانوا في بعض الأحيان على استعداد للأخذ بهذه الطريقة لصياغة مقالاتهم التي يحتجون بها على مخالفهم ونشرها^(٣). ورغم أن الحنابلة ردوا الخوض في الكلام فقد تبناه بدرجات مختلفة من الاحتجاج والخلاف في كتاباتهم. فيعد تبني ابن عقيل (ت ٥١٣هـ/١١١٩م) لطرق المعتزلة ومقالاتهم ثم توبته عنها من أكثر الأمثلة الدرامية في هذا الفصل من تاريخ الحنابلة^(٤)، ولكنها ليست بالمناسبة

(١) ينسب لأهل الكلام المعتزلة قيامهم بتسيخ هذه الطريقة ومنهجتها، وقد ظهر المعتزلة في القرن الثامن واختفوا من كلام أهل السنة في القرن الرابع عشر. وللتعرف إلى بدايتهم وأول عهدهم انظر:

Van Ess, Theologie und Gesellschaft.

وللتعرف إلى الدراسات الأحدث عن الاعتزال انظر:

A Common Rationality: Mufazilism in Islam and Judaism, eds. Camilla Adang, Sabine Schmidtke and David Eric Sidare (Würzburg: Ergon Verlag in Kommission, 2007).

(٢) تقبح مؤلفات الحنابلة دائمًا من شأن الدخول في معترك المناظرات الكلامية باستعمالها للفظ «الخوض في الكلام»، انظر عمل أحمد بن حنبل المشار إليه في كتاب طبقات الحنابلة لأبي يعلى، (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية)، (١٩٥٢)، (١/ ١٣٠، ٢٤١).

(٣) انظر على سبيل المثال:

Sabine Schmidtke, "Creeds," Encyclopaedia of the Qur'an, vol. 2, 482.

(٤) للتعرف إلى ذم طريقة الكلام في التشنيع بابن عقيل من إخوانه في المذهب الحنبلي انظر:

George Makdisi, Ibn Qudamā's Censure of Speculative Theology, (London: Luzac & Company LTD, 1962).

(٥) نناقش هذا الموضوع تفصيلًا في الصفحات القادمة. (انظر: تاريخ كتاب الحيدة).

(٦) تستخدم كلمة «موضوع» ههنا لوصف النص الذي وضعته شخصية تاريخية لإحدى الشخصيات الأخرى، والذي توسع في العصور التالية بإضافات متعددة أدخلها عليه واضعون لا قبل لنا بمعرفتهم.

٢١٨هـ/٨٣٣م^(٣). ويعد هنري لأووست^(٤) من وصف المذهب الحنبلي بحركة (أهل الحديث) -أي الحركة التي تمسكت بالكتاب والسنة- في النطاق الأوسع للتاريخ الفكري الإسلامي^(٥). ووضعه جورج مقدسي علاوة على ذلك على خريطة التاريخ

(٣) للتعرف إلى أحداث المحنة انظر:

M. Patton, Ahmad Ibn Hanbal and the Mihna: A Biography of the Imam Including an Account of the Moham-medan Inquisition called the Mihna (Leiden: Brill, 1897), pp. 218-34.

للاطلاع على الدراسات السابقة التي تناولت المحنة وأسبابها التاريخية انظر:

Martin Hinds and Patricia Crone, God's Caliph: Religious Authority in the first Centuries of Islam (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), and John Nawas, "The Mihna of 218 A.H./ 833 A.D. revisited: an empirical study," Journal of the American Oriental Society 116(1996), pp. 698-708.

(٤) اشتملت إسهامات لأووست على تحقيق الأعمال الحنبلية الرئيسة وكذلك الدراسات الأكبر التي تحدثت عن حنابلة العصور المتقدمة والمتأخرة. فانظر له على سبيل المثال:

La Profession de foi d'Ibn Batta, tradioniste et jurisconsulte musulman d'école Hanbalite (Damascus: Institut Français de Damas, 1958), and for the latter, his Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takī-d-Din Ahmad b. Taimīya, canoniste hanbalite, né à Harrān en 661/ 1262, mort à Damas en 728/ 1328 (Cairo: Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1939).

(٥) للتعرف إلى حجة جورج مقدسي عن أهمية مدرسة الحديث لأهل السنة انظر له مثلاً:

"Ash'ari and the Ash'arites in Islamic Religious History," Studia Islamica 17(1962), 37-80 and 18(1963), pp. 19-39. وللتعرف إلى إعادة تقييم لما انتهى إليه مقدسي عن الأشعري انظر: Richard M. Frank, "Elements in the Development of the Teaching of al-Ash'ari," Le Muséon 104 (1991), pp. 141-90.

وانظر أيضاً ما كتبه مقدسي عن حياة ابن عقيل المهنية وانجذابه المثير للجدل نحو الاعتزال الذي حمله على التوبة عنه:

Makdisi, Ibn 'Aqīl et la résurgence de l'islam traditionaliste au XI^e siècle, V siècle de l'Hégire (Damascus: Institut Français de Damas, 1963).

الأعمال الحنبلية الكلامية الموضوعية في سياق الكتابات العقدية الحنبلية أن موقف الحنابلة من الكلام كان أبعد ما يكون عن مجرد الذم. بل تقول إن الحنابلة عارضوا طريقة الكلام وأخذوا بها في الوقت ذاته خلال القرون الخمسة الأولى من تاريخهم.

فضلاً عن أن النصوص التي نحللها توضح كيف تفاوتت درجات ذمهم للكلام وأخذهم به. فقد وُفق الكلام عند الأخذ به في أحد النصوص الموضوعية ككتاب الحيدة، وفشل أيما فشل عند الأخذ به في النصوص التي وضعت لأعلام الحنابلة كأحمد بن حنبل^(١)، وظهر عند الأخذ به في النصوص الصحيحة مصاحباً لاعتذار وعلى نحو أقل منهجية^(٢). فتضيف هذه الورقة إذن إلى الدراسات السابقة التي تحدد منزلة الحنابلة وإسهامهم في الكلام عند المسلمين وتاريخهم الفكري. ويضيف البحث الحالي بصفة أكثر عمومية إلى التأريخ والتاريخ الفكري للحنابلة زمن المحنة (٢١٨هـ/٨٣٣م - ٢٣٤هـ/٨٤٨-٨٤٩م) التي ابتدأها الخليفة المأمون (الذي امتدت فترة خلافته من ١٩٨هـ/٨١٤م إلى

(١) انظر أدناه: (الأعمال الجدلية المنكرة للجهمية) عن كتاب «الرد على الجهمية» الموضوع لأحمد بن حنبل.

(٢) انظر أدناه: (الأعمال الجدلية المنكرة للجهمية) عن كتاب «الرد على بشر المريسي العنيد» للدارمي.

بعد عن أزيلته^(٢). وتطرق ميلشيرت للبيئة الأصولية الفكرية التي عاش فيها أحمد بن حنبل وألد أعدائه من شبه العقلانيين^(٣). وحظيت ردة فعل الحنابلة على فلسفة الأشعرية المفعممة بالكلام في العصور اللاحقة بالاهتمام، وذلك كما في كتاب چون هوفر عن عقلانية ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ/١٣٢٨م) في ذم الكلام^(٤). فتعاود هذه الورقة التطرق لوضع مقارنة لأصولية الحنابلة بتسليط الضوء على دورهم في التعويل على طريقة الكلام في الحجاج لنشر قولهم بأن القرآن كلام الله غير مخلوق. ويتعلق الشق الثاني من البحث الذي تسهم فيه هذه الورقة بتأثير الأحداث التي جرت زمن المحنة في تصوير الحنابلة لأنفسهم^(٥). وتعمل هذه

الفكري الإسلامي بتسليط الضوء على سمته (الأصولية) التي يتصف بها، وذلك بالتركيز عليه كصورة من صور مدرسة الحديث المناهضة لأهل العقل والتي انتفضت احتجاجاً على الأشاعرة الذين أخذوا بالنقل والعقل. فركزت مؤلفات مقدسي على تحديد منزلة المذهب الحنبلي -التي وصفها بالأصولية- كأكثر أهمية لأهل السنة من الأشعرية. بل سعى جوزيف فان إس وويلفريد ميدلنج لتسليط الضوء على إسهام أهل العقل في أصولية الحنابلة. وقد لوحظ هذا الإسهام في ليف من كتابات المتقدمين من أهل الحديث السنين، كأعمال الحارث المحاسبي (ت ٢٤٣هـ/٨٥٧م) وابن كلاب (ت ٢٤١هـ/٨٥٥م)، وانتشار الكتابات الأصولية متعددة الأوجه التي كثرت في زمن المحنة^(١). وأثبت ميدلنج أن قول الحنابلة بأزلية القرآن لم يكن قد ظهر بعد في كتاباتهم الأولى، وإنما نشأ عن المناظرات التي سعت لنفي قول المعتزلة والجهمية في القرآن، وأظهر بذلك أن النظرة الحنبلية الأولية اقتضت في زمن المحنة على ملامسة القول بأن القرآن كلام الله غير مخلوق ولم تكن قد تحدثت

(2) Wilferd Madelung, "The Origins of the Controversy Concerning the Creation of the Koran," in *Orientalia Hispanica sive stuida F. M. Pareja octogenario dicata*, ed. J. M. Barral (Leiden: Brill, 1980), vol. 1, pp. 504-25.

(3) Christopher Melchert, "The Adversaries of Ahmad Ibn Hanbal," *Arabica* 44 (1997), pp. 234-53.

(4) Jon Hoover, *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism* (Leiden: Brill, 2007).

(٥) للتعرف إلى المحنة في التأريخ الحنبلي انظر عمل نيمرود هورفيتز ومايكل كوبرسون اللذين أسهما بإسهامات جديدة في القضايا التي أثرت بسبب هذه المسألة:

Michael Cooperson, "Ibn Hanbal and Bishr al-Hāfi: A Case Study in Biographical Traditions," *Studia Islamica* 86 (1997), 71-101; id., *Arabic Biographical Dictionaries* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000); and Nimrud Hurvitz, *The Formation of Hanbalism, Piety into Power* (London: Routledge Curzon, 2002), as well as van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, vol. 3, 502-8.

(1) Übersetzungen aus seinen Schriften dargestellt und erläutert (Bonn: Orientalisches Seminar der Universität Bonn, 1961); id., "Ibn Kullāb und die Mihna," *Oriens* 18, 1955-1960, 92-142; and idem, *Theologie und Gesellschaft*, vol. 4, pp. 123-227.

الحيدة، والتي عُيّيت بكشف هذا الكتاب أمام التاريخ باعتباره من الموضوعات التي ليس لها نص ثابت، وبالتركيز على السياق النصي والتاريخي الذي ظهر فيه في أول أمره، ثم الوقوف بعد ذلك على مرحلتين من مراحل تطوره.

تسلط هذه الورقة في مسعاها لبلوغ هذه الغاية الضوء أولاً على المحتويات الرئيسية لكتاب الحيدة، ثم تصف متونه، وهي الطبقات والمخطوطات التي بقي عليها في زماننا. وتعاود ثانياً التطرق للسؤال الشائك عن صحة كتاب الحيدة، وتزيل التلبس حول منزلته بين الموضوعات كما يتجلى في المصادر التي وصلتنا، وتثبت أنه من الموضوعات وذلك على الرغم من التناقضات الظاهرة التي تزخر بها كتب التراجم والطبقات. وتتعقب ثالثاً ثلاث لحظات مهمة في تاريخ كتاب الحيدة وهي: أول نص منقح له في كتاب الإبانة لابن بطة؛ والاستشهاد به في كتاب ابن تيمية؛ وظهوره في نسخة ممسوحة مستقلة، مما يشير إلى مدى انتشاره وشهرته بعد الرسالة القادرية التي أمر الخليفة القادر بالله (حكم من ٣٨١هـ/٩٩١م إلى ٤٢٢هـ/١٠٣١م) بتأليفها ونشرها^(٦).

الورقة في هذا المقام على اعتراف فأن إس بوجود نمط بديل بكتاب الحيدة لتأريخ الحنابلة بشأن المحنة التي تحتفي بأبطال ظافرين وليس بشهداء صديقين^(١).

ناقش فأن إس كتاب الحيدة في مناسبتين اثنتين^(٢). فعرفه في المرة الأولى كمثال من أمثلة الخوض في الكلام^(٣). وعرفه في الثانية -أي في كتابه الجليل: «الكلام» "Theologie"- كجزء من إرث المحنة. وتعد المناقشة الأخيرة من الأهمية بمكان لإشارتها إلى وجود نص منقح لكتاب الحيدة في كتاب «الإبانة عن شريعة الفرق الناجية ومجانبة الفرق المذمومة»^(٤) لابن بطة العكبري (ت ٣٨٧هـ/٩٩٧م) ونشير إليه اختصاراً فيما بعد بالإبانة) وتحديدتها للواضع الرئيس للقصة^(٥). فتهدي هذه الورقة إذن بهدي الكتابات التي ألفها فأن إس، حيث أضاءت لنا الطريق عن كتاب

(١) أي كما يقول فأن إس إن الحنابلة رجوا أن يسمعوها عن الأبطال وليس عن الشهداء وحدهم:

Theologie und Gesellschaft, vol. 3, 502.

(٢) توجد أول إشارة لكتاب الحيدة في المؤلفات الحديثة في سياق تاريخ المناظرات. انظر: عبد القادر المغربي «مناظرات العالمين في مجلس المأمون» في مجلة المجمع العلمي العربي في دمشق ٢٩ (١٩٥٤)، (ص/ ٣- ٢١).

(3) Van Ess, "Disputationspraxis in der islamischen Theologie," Revue des études islamiques 44 (1976), pp. 23-60.

(٤) ابن بطة، «الإبانة عن شريعة الفرق الناجية ومجانبة الفرق المذمومة»، الرياض: دار الرياض للنشر والتوزيع، (١٩٨٨) الكتاب الثالث، «الرد على الجهمية»، (٢/ ٢٢٥-٢٤٨).

(5) Van Ess, Theologie und Gesellschaft, vol. 3, p. 508.

(6) Makdisi, Ibn 'Aqīl, p. 302.

أكرهوا على ذلك رهبةً لا رغبةً. وصعد المأمون من تصادم الرؤى الكلامية الذي كان وشيكًا بين فرقة من المتقدمين من أهل الحديث السنين، الذين عرّفهم مخالفوهم بعد ذلك بالحشوية والناطقة^(٣)، وبين أهل الكلام الذين كان المعتزلة والجهمية غالبًا يمثلونهم في زمن المحنة.

وبالرغم من أن المعتزلة ليسوا بالقوة الرئيسة التي حرضت على المحنة، فإن اتفاقهم في الرأي مع الجهمية في القول بخلق القرآن ظل وصمة على جبينهم فيما كتبه الحنابلة أبد الدهر^(٤). ويطغى على المناظرة المزعومة التي جرت بين الكناني والمريسي خصلتان رئيستان ليستا من التاريخ في شيء؛ إذ لا يقنع الكناني المأمون بكذب القول بخلق القرآن فحسب، بل ويظهر في المناظرة على المريسي المتكلم الذي «يفشل» بالحيدة عن السؤال الذي سأله الكناني. ويأسر عنوان «الحيدة» الألباب عندما يفشل المريسي في الرد على السؤال الرئيس في المناظرة الذي يتساءل

تسلط هذه الورقة في مسعاها لبلوغ هذه الغاية الضوء أولًا على المحتويات الرئيسة لكتاب الحيدة، ثم تصف متونه، وهي الطبقات والمخطوطات التي بقي عليها في زماننا.

ملخص لمحتوى كتاب الحيدة:

يتألف كتاب الحيدة من نص مائع دائم التغيير وُضع ومُثّق على مدار فترة لا تقل عن خمسمائة عام بداية من القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي). فيروي لنا كتاب الحيدة في النسخ الثلاث التي نبثها ههنا رواية وضعت لأحد الطلاب المغمورين للشافعي، واسمه عبد العزيز الكناني (ت ٢٢١هـ/٨٣٦م)^(١)، وهو يقص علينا بضمير المتكلم المناظرة التي جرت بينه وبين بشر بن غياث المريسي (ت ٢١٨هـ/٨٣٣م)، الذي كان من الجهمية وأحد الرموز التي لعبت دورًا فاعلًا في المحنة. فقد حُمّل أعلام أهل الحديث^(٢) في أثناء المحنة -وفي مقدمتهم أحمد بن حنبل- على القول بخلق القرآن، وكثيرًا ما

(٣) يعكس مصطلحا الحشوية والناطقة آراء المتقدمين من أهل الحديث السنين في طبيعة الله، لا سيما قراءتهم الظاهرية لصفات الله. انظر:

A. S. Halkin, "The Hashwiyya," Journal of the American Oriental Society 54(1934), 1-28; and Wadād al-Qāḍī, "The Nābita and the Paradigmatic Nawābit," Studia Islamica 78 (1993), 27-61.

(٤) انظر على سبيل المثال تعليق ابن تيمية على الخلط بين المعتزلة والجهمية في كتابات الحنابلة: الفتاوى الكبرى، الرياض: مكتبة العبيكان، (١٩٩٨)، (٩/ ١٦٥).

(1) Van Ess, Theologie und Gesellschaft, vol. 3, p. 507.

(٢) الطبري: «تاريخ الرسل والملوك»، القاهرة: دار المعارف، د.ت. (٢٣١-٦٤٦). وللتعرف إلى بدايات المذهب الحنبلي انظر:

Wilferd Madelung, "The Vigilant Movements of Sahl b. Salār-na al-Ḥurāsānī and the Origins of Ḥanbalism Reconsidered," Journal of Turkish Studies 14 (1990), pp. 331-7.

الإبانة لابن بطة^(٣) واقتباس أعزل في كتاب ((درة تعارض العقل والنقل)) لابن تيمية، وهما من أمثلة الاستشهاد بهذا الكتاب في أعمال أخرى^(٤). وقد وقف جوزيف فأن إس على النص المنقح لكتاب الحيدة بالإبانة عندما ألمح للمرة الأولى عن وعده بمقارنته بنصوص منقحة أخرى لهذا الكتاب^(٥).

تعد الإبانة بحسب علمنا أول النصوص المنقحة المتوفرة حتى يومنا هذا عن كتاب الحيدة، ولها أهمية محورية كما سيتضح من مقارنتها بنصوص أخرى لفهم تاريخ هذا الكتاب. ومن شأن التاريخ الشامل لكتاب الحيدة أن يعول على منهج نقدي يتطرق لكل من نوعي النصوص المنقحة لهذا العمل اللذين نوردتهما ههنا^(٦). إلا أن البحث الحالي يكتفي بتسليط الضوء على السمات البارزة للأشكال الثلاثة لنص الكتاب

فيه الكناني عن وجود علم الله، ومن ثم يكشف الكناني عن فشل الجهمية في الخروج بحجة منطقية للدفاع عن نفيتهم للصفات بعامة وعلم الله بخاصة^(١).

متون كتاب الحيدة:

يتطلب مدخل التحليل التتابعي لهذا النص دراسة النسخ التي وصلتنا عنه، ولئن كان الإسهاب في عرض كل نسخة منها يتجاوز نطاق هذه الورقة. وصلتنا النصوص التي تحمل عنوان كتاب الحيدة ومحتواه على ضربين؛ إمّا في صورة مخطوطات مستقلة، وإمّا في صورة الاستشهاد به في أعمال أخرى. فيشير فؤاد سزكين إلى وجود إحدى وعشرين مخطوطة مستقلة، ونسخة واحدة منشورة من بداية القرن العشرين، ولا تتضمن تفاصيل عن المخطوطات التي تنهل هذه النصوص من معينها^(٢). وقد جاءت هذه الأعمال التي أوردتها سزكين إمّا بعنوان ((كتاب الحيدة)) وإمّا بعنوان ((كتاب الحيدة والاعتذار)). وليس لدينا اللهم إلا كتاب

(٣) الإبانة: الكتاب الثالث، (٢/ ٢٢٥-٢٤٨).

(٤) ابن تيمية: «درة تعارض العقل والنقل»، تحقيق محمد رشاد سالم، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، (١٩٧٩-١٩٨١)، (٢/ ٢٤٥-٢٥١).

(٥) Van Ess, Theologie und Gesellschaft, vol. 3, p. 507.

(٦) يتمثل التحدي مع طبعة نقدية لنص موضوع في الوقوف على النص الأصلي نفسه، مع الحفاظ في الوقت ذاته على كافة تفاصيل نصوصه المنقحة العديدة، مما يمكننا من التعرف إلى تطورها جميعها. انظر على سبيل المثال:

Dimitri Gutas and Hans Biesterfeldt, "The Malady of Love," Journal of the American Oriental Society 104 (1984), pp. 21-55.

(١) يصف الكناني فشل المريسي في الرد على هذه المسائل بقوله: «فحدّ بشر عن جواي وأبي أن يصرح بالكفر، فيقول: ليس لله علم»، الإبانة لابن بطة، الرياض: دار الرابّة للنشر والتوزيع، (١٩٨٨) الكتاب الثالث، (٢/ ٢٢٩).

(2) Fuat Sezgin, Geschichte des arabischen Schriftums (Leiden: Brill, 1967), vol. 1, p. 617.

لعدم تفسيرها لطريقة نقل النصوص المنقحة. وبوسعنا الانتفاع بإحدى طبعات المدينة الصادرة سنة (١٩٩٢م) لعلي بن محمد الفقيه؛ لتحويلها على مصدرين جديدين لم يدرسهما جميل صليبا، وهما: مخطوطة تونسية ونسخة الإبانة^(٣).

الصحيح والموضوع:

لم تتطرق كتب العقيدة لفكرة النظر إلى كتاب الحيدة باعتباره من الموضوعات، بل إن كتب التراجم والطبقات هي التي تطرقت لهذا الأمر، ولئن لم يخل ذلك من التلبيس. فقد ذكر قآن إس اسم الشخص الذي وضع النسخة الأولى التي وصلتنا عن كتاب الحيدة، وهو «محمد بن الحسن بن الأزهر بن جبير بن جعفر أبي بكر الدعاء الأصم» (ت ٣٢٠هـ/٩٣٢م)^(٤). ولكن ما تزال تواجهنا مشكلة التلبيس الظاهر في طريقة تناول كتب الطبقات لصاحب كتاب الحيدة، مما دفع القراء

والتي تشير لثلاثة نصوص منقحة. أولها ما استشهد به الحنابلة في كتابيهم (الإبانة ودرء التعارض) واللذين تقدمت الإشارة إليهما، والثالث هو مخطوطة لاندبرغ (V0) Landberg^(١)، وهي واحدة من المخطوطات الإحدى وعشرين التي أحصاها سزكين. ويرجع تاريخ مخطوطة لاندبرغ (V0) لسنة (٥٠٩هـ/١١١٦م)، وتتجلى فيها السمات شديدة التحلي بالعرض المسرحي لكتاب الحيدة السائدة في النصوص المنقحة المستقلة.

ليست الطبقات الحالية ذات فائدة هنا لتداخل نصوصها المنقحة وفسادها، وذلك على الرغم من أهميتها الواضحة في استرعاء نظر العلماء المتأخرين لهذا المصدر من تاريخ الفكر الإسلامي الذي أهمله الدارسون وغفل عنه الباحثون. فقد استخدمت طبعة جميل صليبا الصادرة سنة (١٩٦٤م) لكتاب الحيدة خمسة مصادر مختلفة: أربع مخطوطات والنسخة المنشورة التي استندت إلى إحدى المخطوطات المجهولة الموجودة بالقاهرة (والتي أشار إليها سزكين). ولم تفلح طبعة صليبا في تعقب تاريخ كتاب الحيدة^(٢)؛

(٣) كتاب الحيدة والاعتذار، تحقيق علي بن محمد بن ناصر الفقيهي، المدينة: الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، (١٩٩٢). يلاحظ الفقيهي وجود إسناد لكتاب الحيدة في الإبانة غير الإسناد الذي يجده في المخطوطات التي استخدمها لكتاب الحيدة، ويعتبر هذا الإسناد الإضافي دليلاً على صحة هذا الكتاب. ولا يذكر الفقيهي بعيداً عن عناصر التزييف التي لا يتطرق لها أن الراوي في الإبانة والأسانيد، وهو محمد بن الفرقد، يتواتر ذكره في أسانيد أخرى لكتاب الحيدة مما استخدمها هو وصليبا.

(٤) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، تحقيق بشار عواد معروف، بيروت: دار الغرب الإسلامي، (٢٠٠١)، (٢/ ٥٩١-٥٩٣): Van Ess, Theologie und Gesellschaft, vol. 3, pp. 502-8.

(1) Landberg 75, Beinecke Rare Books Library, New Haven, CT.

(٢) للاطلاع على مناقشة جميل صليبا للمخطوطات التي استخدمها، انظر مقدمته لتحقيق كتاب الحيدة، دمشق: المجمع العلمي العربي بدمشق، (١٩٦٤)، (ص/ ٤١-٤٧).

بطرف من الواقعية التاريخية. فقد كان المريسي والكناني من الرموز التاريخية؛ إذ أصبح الأول أبرز بطلي هذه القصة وأعلاهما صيتاً لتشجيع المؤلفات التاريخية والعقدية الحنبلية به. فكان المريسي الجهمي -بجانب أحمد بن دؤاد المعتزلي (ت ٢٤٠هـ/٨٥٤م)- من الشخصيات التي لعبت دوراً كبيراً في توجيه دفعة المحنة وفرضها^(٢). وقد تسبب تورطه فيها في وضعه في مصاف الزنادقة الذين استُحلت دماؤهم^(٣). وكان من أتباع أبي حنيفة (ت ١٥٠هـ/٧٦٧م) وأخذ عن أبي يوسف (ت ١٨٢هـ/٧٩٨م)؛ ولذلك كان ابن أبي الوفاء الحنفي (ت ٧٧٥هـ/١٣٧٤م) أهون من وصفه بالزندقة مقارنة بكتب الطبقات التي كتبها أهل الحديث^(٤). فقد وصف المريسي، على سبيل المثال، على أنه من المعتزلة وهو في الحقيقة من الجهمية؛ ذلك أن الاتهام بالاعتزال أصبح عند أهل السنة الذين جاؤوا في العصور اللاحقة أقل ذمّاً من الاتهام بالجهمية التي

المتأخرين للخلط بينها وبين العبارات التي تؤكد صحته. فعلياً إذن قبل المضي قدماً في تحليل أول نسخة وصلتنا عن كتاب الحيدة أن نوضح أسباب هذا الخلط، أملاً في تفسير التغير الحادث في تلقي جمهور القراء لهذا الكتاب وتأثيره فيهم. فالحق أن مما يمنعنا عن الأخذ بطبعتي صليبا والفقهي هو أن كلا المحررين لم يفتنا لمواطن الوضع في كتاب الحيدة وما أعقبه من إقبال ونمو في الدوائر النقدية. فيقبل صليبا نسبة الكتاب للكناني بانيّاً رأيته على تقديم كتاب الحيدة لنفسه باعتباره يتضمن جوهرًا من الحقيقة التي أضيفت إليها مواد مكذوبة في عصور لاحقة. إلا أن كتب الطبقات نفسها ليست على قول واحد عندما تتطرق للحديث عن صاحب الكتاب^(٥). فمن الأهمية بمكان إذن أن نزيل الخلط الذي نشأ عن تضارب الأقوال فيمن هو صاحب كتاب الحيدة.

العناصر التاريخية في النص الموضوع:

يصعب على أي عمل موضوع أن يحظى بأقل قدر من الزخم اللازم من المصدقية التي تحقق له الانتشار دون أن يأخذ

(2) Van Ess, Theologie und Gesellschaft, vol. 3, pp. 175-188.

(3) من أكثر كتب الطبقات التي شنت بالمريسي كتاب تاريخ بغداد للخطيب البغدادي، (٧/ ٥٣١-٥٤٥)؛ وكذلك ابن حجر، «لسان الميزان»، حيدر أباد: دائرة المعارف النظامية، (١٩١١-١٩١٣)، (٢/ ٢٩-٣١). وللإطلاع على عرض لمختلف الآراء انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، تحقيق إحسان عباس، بيروت: دار الثقافة، (١٩٧١)، (١/ ٣٧٧-٤٧٨).

(4) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، (١/ ٥٣١-٥٤٥)؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، (١٩٩٨)، (١٠/ ١٩٩-٢٠٢)؛ والذهبي، ميزان الاعتدال، تحقيق محمد البرغوثي، بيروت: دار الفكر، (١٩٨٥)، (١/ ٣٢٢، ٣٢٣).

(٥) تستمر الوظائف الاعتذارية لكتاب الحيدة في تصديري صليبا والفقهي. فكلاهما يدافع عن صحة إسناد كتاب الحيدة للكناني، الفقهي، كتاب الحيدة، (ص/ ١١-٦)، وصليبا، كتاب الحيدة، (ص/ ١٥، ١٦).

المريسي في أحد الكتب التي نقلت لنا هذا الخبر احترامه الشديد للشافعي^(٥). ولدينا أخبار أخرى إلى جانب رواية أم المريسي التي تدخل فيها الشافعي تنقل لنا المناظرات التي جرت بينهما، مما يؤكد أكثر على علاقتهما الوثيقة رغم اختلاف آرائهم في الكلام. إن درجة تعرف هذين الرمزتين إلى بعضهما البعض، كما تنقل لنا هذه الروايات، تجعل التفاعل بين أصحابهما شديد الاحتمالية، ويجعل مدى الخلاف بينهما وبين أشياعهما شديد الاحتمالية أيضًا.

اختلط الكناني هو الآخر بالشافعي، فقد أخذ العلم عنه، واشتهر بصحبته، وخرج معه إلى اليمن^(٦). وقد ساق وصف الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣هـ/ ١٠٧١م) للكناني معظم كتاب التراجم والطبقات إلى اعتباره من طلاب الشافعي؛ لأن هذه الروايات تبعث على تأثير الشافعي في تبني الكناني لنظريات العموم والخصوص في أصول الفقه واللغة^(٧). ويظهر الكناني في كتاب ((الفهرست)) لابن النديم (المتوفى

أصبحت بمثابة نفي لوجود الله^(١). وتظهر في سطور ابن أبي الوفاء أيضًا صفات الزهد عند المريسي التي طالما محاها الخطاب الحنبلي المنكر للجهمية فيما بعد المحنة.

ذلك أن الاتهام بالاعتزال أصبح عند أهل السنة الذين جاؤوا في العصور اللاحقة أقل ذمًا من الاتهام بالجهمية التي أصبحت بمثابة نفي لوجود الله. وتظهر في سطور ابن أبي الوفاء أيضًا صفات الزهد عند المريسي التي طالما محاها الخطاب الحنبلي المنكر للجهمية فيما بعد المحنة.

إن أكثر ما يسترعي النظر في تفاصيل تراجم المريسي هي تلك الأخبار التي تصف علاقته بالشافعي^(٢). فيقال إن الشافعي كان يعيش على مقربة من الدرب الذي عاش به المريسي، واستضافه المريسي بداره عندما زار بغداد^(٣). وتتضح هذه العلاقة أيما اتضاح في الخبر الذي يذكر لنا أن أم المريسي أتت للشافعي وسألته أن يكلم بشرًا أن يكف عن الكلام^(٤). ويبيدي

(٥) الجواهر المضية، (٢/ ١٦٥).

(٦) تاريخ بغداد، (١٢/ ٢١٢-٢١٤).

(٧) يكتفي أبو إسحاق الشيرازي، (ت ٤٧٦هـ/ ١٠٨٣م) في ترجمته للكناني بوصفه أنه تناظر مع بشر المريسي في بلاط المأمون وأنه كان متكلمًا. ولا ترد بهذه الترجمة أية إشارة لكتاب الحيدة. انظر: «طبقات الفقهاء»، بورسعيد: مكتبة الثقافة الدينية، (١٩٩٧)، (ص/ ١٠١).

(١) ابن أبي الوفاء، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، حيدر آباد، د.ت. (٢/ ١٦٥).

(٢) تاريخ بغداد، (٧/ ٥٣٥-٥٣٧).

(٣) المرجع السابق، (٧/ ٥٣٥).

(٤) المرجع السابق.

(٩٢٦م) المتواترة لمناظرتين أجراهما الكناني مع المريسي ببلاد المأمون. وقص علينا ابن طاهر مناظرة منها بأكملها^(٤) وهي تحلل طبيعة الإيمان^(٥)، وتشترك في النسخة الأولى لكتاب الحيدة التي رواها ابن بطة (انظر أدناه) في عناصر ثلاثة: الرواية على لسان الكناني، وظهوره على المريسي في الحجة، والأهم هو تقديم ابن طيفور للكناني على أنه متكلم^(٦). وتتوقف أوجه التشابه بين ابن طيفور وابن بطة في هذا المقام: إذ إن طريقة الكناني في الحجاج برواية ابن طيفور بعيدة كل البعد عما نجده في كتاب الحيدة؛ لأن الكناني يستشهد ههنا بأحاديث الرسول (وكذلك آثار الصحابة والتابعين) لإقامة الحجة على بشر، وهذا أصل يرده الكناني في كتاب الحيدة عند مناظرة الجهمية الذين يعتبرهم من أهل الكفر. فكان

بين سنتي ٣٨٥هـ/٩٩٥م-٣٨٨هـ/٩٩٨م كشخصية أكثر استقلالية أكثر من شخصيته التي صورتها كتب الطبقات الأخرى؛ فهو عند ابن النديم زاهد ومتكلم من جيل الحارث المحاسبي (ت ٢٤٣هـ/٨٥٧م)^(١). وقد أجمعت كتب الطبقات على أن الكناني هو صاحب ((كتاب الحيدة))، وذلك بعيداً عن الإشارة المتأخرة نسبياً للعمل الذي ينسب إليه بعنوان ((الرد على الجهمية)) من ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ/١٣٥٠م)^(٢). ولم تقتصر مؤلفات الكناني على رواية الحديث رغم أن الخطيب صنفه من الرواة^(٣).

كان الكناني ممن تبحروا في الكلام وهو ما يشهد به من كتبوا ترجمته بداية من ابن النديم؛ ويدلل على ذلك إشارة ابن أبي طاهر بن طيفور (ت ٣١٣هـ/٩٢٥-

(٤) ابن أبي طيفور، تاريخ بغداد، تحقيق محمد زاهد الكوثري، بغداد: مكتبة المئانة، (١٩٤٩)، (ص/ ٤٧-٤٩). وتناقش الرواية الأولى بعيدة الصلة عن موضوعنا مسألة التجسيم. ويذكر فأن إس أنه ما من داعٍ للتشكيك في إمكانية مقابلة الكناني للمريسي تاريخياً:

Van Ess, Theologie und Gesellschaft, vol. 3, p. 507.

(٥) للتعرف إلى أسباب تواتر رواية الروايات نفسها لمقاصد جديدة، انظر:

Van Ess, "Theorie und Anekdote zur Verarbeitung theologischer Argumente in biographischer Literatur," Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 135 (1985), 22-54.

إذ يناقش فأن إس في هذا البحث ظهور المناظرة بين الكناني والمريسي في كتاب ابن طيفور عن طبيعة الإيمان، حيث يُستبدل دور الكناني بأبي الهذيل العلاف.

(٦) ابن أبي طيفور، تاريخ بغداد، (ص/ ٤٧).

(١) ابن النديم، الفهرست، تحقيق رضا تجدد، بيروت: دار المسيرة، (١٩٨٨)، (ص/ ٢٣٦).

(٢) انظر: ابن قيم الجوزية، اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية، تحقيق زكريا علي يوسف، القاهرة: مطبعة الإيمان، د.ت.، (ص/ ١٠٤، ١٠٥)؛ وكذلك: Van Ess, Theologie und Gesellschaft, vol. ٣, p. ٥٠٧. من المحتمل جداً أن العنوان الوارد في كتاب ابن القيم وهو «الرد على الجهمية» -نظراً لظهوره المتأخر- يتفق تمام الاتفاق وكتاب الحيدة. ويظهر عنوانان آخران منسوبان للكناني في طبعة صليبا لكتاب الحيدة وهما: «رسالة في فضل بني هاشم»، و«كتاب السنن والأحكام»، صليبا، كتاب الحيدة، (ص/ ٢٢٤). ويجب توخي الحرس في التعامل مع النصوص المنقحة التي ظهرت فيها هذه العناوين؛ نظراً لزيغها وتأخر ظهورها: Van Ess, Theologie und Gesellschaft, vol. 3, p. 507.

(٣) «تاريخ بغداد»، (١٢/ ٢١٢-٢١٤).

هذا النص الموضوع فحسب، بل وفي الشروح التي تناولت ما ورد فيه. وخلاصة القول، علينا أن نعلم أنه ما من داعٍ للتشكيك في أن الكناني والمريسي تقابلا ذات يوم وتجادلا حول طبيعة القرآن؛ وذلك لتوفر الأدلة التي تفيد بوقوع هذا الأمر كما فصلنا فيه القول من فورنا. وإنما يقتصر الأمر على أن محتوى الرواية وبنيتها، والتي راحت تعرف بمسمى ((كتاب الحيدة))، هي التي أثبتت زيفها.

وخلاصة القول، علينا أن نعلم أنه ما من داعٍ للتشكيك في أن الكناني والمريسي تقابلا ذات يوم وتجادلا حول طبيعة القرآن؛ وذلك لتوفر الأدلة التي تفيد بوقوع هذا الأمر كما فصلنا فيه القول من فورنا.

التلبيس في كتب التراجم والطبقات؛

يحتاج التلبيس حول طبيعة التزييف في كتاب الحيدة تفسيراً. فلم يتطرق أحد من كتّاب التراجم والطبقات إلى الحديث عن أن كتاب الحيدة موضوع في ترجمة الكناني، وإنما في ترجمة الدعاء الأصم الذي وضعه، وذلك حتى ظهور كتابات الذهبي الشافعي الذي كان من أهل الحديث (ت ٧٤٨هـ/١٣٤٨م أو ٧٥٣هـ/٢-١٣٥٣م) والسبكي الشافعي الأشعري الذي

الكناني على علاقة وطيدة بأئمة السنة باعتباره من طلاب الشافعي. كما أنه لم يصاحب قطّ ابن كلاب (ت ٢٤١هـ/٨٥٥م) الذي كان يعتبر من المتقدمين من أهل الحديث السنين المثيرين للجدل. إلّا أن الكناني وُضع في مصاف المحاسبي الذي كان من أوائل المتكلمين من أهل السنة، والذي لم ينتقد الحنابلة الذين جاؤوا من بعده أحداً قدر ما انتقدوه^(١). وارتفعت أخيراً شخصية الكناني التاريخية عن هاتين الصفتين لعدم وجود صلة بينه وبين أحمد بن حنبل، مما حال دون ظهور أي امتعاض إذا ما أسند إليه أي عمل.

وبتنا ندرك لما انكبت الكتابات الحنبلية على مناظرة الكناني؛ وذلك لطبيعتها الوجيزة التي اتخذت شكلاً وشخصية مبهمة لإحدى الصور القوية للكلام عند أهل الحديث. فكان الكناني -رغم أن دماء الحنابلة لم تجر في عروقه- قادراً على تلبية الاحتياجات الجدلية الكلامية للحنابلة على مدار الزمن. وأثار صليباً سؤالاً مهماً في دفاعه عن نسبة كتاب الحيدة للكناني يقول فيه: لم يضع شخص قصة عن شخصية هامشية^(٢)؟ وتفيد هذه الورقة أن كون الكناني كان شخصية هامشية لم يتسبب في ظهور

(١) انظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (١٢/ ١١٠-١١٢).

(٢) صليبا، «كتاب الحيدة»، (ص/ ٢٢).

لماذا يسكت الخطيب عن اعتبار كتاب الحيدة من الموضوعات في ترجمة الكنائي ويثيره في ترجمة الشخص الذي يزعم أنه وضعه؟ والثانية: لماذا ظهر هذا التعارض الواضح متأخراً بهذه الدرجة - أي في كتابات الذهبي والسبكي؟

قد ينفعنا أن نتذكر أن الخطيب كان مهموماً في كتابه ((تاريخ بغداد)) بالتطرق لدور كل شخصية يتحدث عنها في رواية الحديث. وكان هدفه هو إظهار مواطن الجرح والكشف عن شخصية الرواة. ولم يكن للحديث عن الوضع في كتاب الحيدة مكاناً في ترجمة الكنائي وإنما في ترجمة الأصم؛ ذلك أن زيف هذا الكتاب لا يؤثر في شخصية الأول وإنما في شخصية الأخير. إلا أن التفكير من هذا المنطلق لا يشكل اللهم إلا جزءاً من الإجابة. فلا يصدق أن الخطيب ما كان ليكشف مواطن الزندقة والتعدي على العقيدة إن هي وجدت بالعمل الموضوع. وهذا فيما يبدو كان دافع الذهبي والسبكي في تعقيبهما على محتويات كتاب الحيدة في ترجمة الكنائي، ولئن لم يسبقهما أحد في هذا من قبل. فرمما كان يوجد سبب لهذا الأمر. ويحتمل حدوث بعض التغيير في سياقات الذهبي والسبكي، وكذلك في متون كتاب الحيدة دفعهما

عاصره (ت ٧٦٩هـ/١٣٦٨م)^(١). أنكر السبكي إسناد كتاب الحيدة للكنائي، ودأوم على الاعتراف بمنزلة الكنائي في الذب عن السنة في موقفه من مسألة خلق القرآن، وكذا بوجود مناظرة بينه وبين المريسي. ونظر البعض إلى تأخر هذا الاعتراف بوضع كتاب الحيدة كدليل على صحة الكتاب^(٢).

ولكن لا تظهر الإشارة لهذا الوضع في ترجمة الكنائي، وإنما في ترجمة الدعاء الأصم الذي اتهمه الخطيب بوضع كتاب الحيدة^(٣). فلم يقتصر الخطيب على وصف الأصم بأنه ((كان غير ثقة))، بل لا يتردد في أن ((يروي لموضوعات عن الثقات))^(٤). ويذكر البغدادي روايتين موضوعتين يقول بأن الأصم لم يكتف بروايتهما عن ثقات وإنما يروي أيضاً ثقات في إسنادهما^(٥). تحتاج نقطتان إلى توضيح ههنا؛ الأولى:

(١) الذهبي، «ميزان الاعتدال في نقد الرجال»، القاهرة: عيسى الباي الحلبي، (١٩٦٣-١٩٦٤)، (٢/ ١٤١)؛ الذهبي، تاريخ الإسلام، تحقيق عمر عبد السلام، بيروت: دار الكتاب العربي، (١٩٨٧)، (٥/ ٨٧٣، ٨٧٤)؛ السبكي، «طبقات الشافعية»، القاهرة: عيسى الباي الحلبي، (١٩٦٤-١٩٧٦)، (٢/ ١٤٤، ١٤٥). وكذلك فإن تراجم الكنائي التي لا تشير لإسناد كتاب الحيدة إليه زيفاً، هي: ابن النديم، الفهرست، (ص/ ٢٣٦)؛ الخطيب، «تاريخ بغداد»، (١٢/ ٢١٢-٢١٤)؛ ابن الجوزي، ت (٥٩٧هـ/ ١٢٠٠م)، المنتظم، بيروت: دار الكتب العلمية، (١٩٩٣)، (١١/ ١١، ٦٧)؛ ابن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، القاهرة: مطبعة القدسي، (١٩٣١)، (٣/ ٩٥).

(٢) صليبا، «كتاب الحيدة»، (ص/ ١٨).

(٣) الخطيب، «تاريخ بغداد»، (٢/ ٥٩١-٥٩٣).

(٤) المرجع السابق.

(٥) المرجع السابق.

على البيئة الحنبلية في ذلك الوقت. يشير هذا التفاوت الواضح في بحث قضية صاحب كتاب الحيدة إلى مسألتين مهمتين بشأن تلقي هذا الكتاب وقراءته. أولاها أنه بالنسبة إلى الخطيب وكتاب التراجم الذين اهتموا بهديه في فصل قضايا ترجمة الكناي والتحليل النصي للمناظرة عن قضايا صحة كتاب الحيدة، فإن الاعتراف بزيغ كتاب الحيدة لم يمنعهم من اعتبار النص مصدراً مفيداً في العقيدة. ولم يدم هذا الاستعداد لفصل أهمية كتاب الحيدة في العقيدة عن مدى صحته أو وضعه على مدار الخمسة قرون التالية. إلا أننا يمكن أن نكون على يقين من استنتاجين: إن كتاب الحيدة تعرض لتغيير كبير شكلاً وانتشاراً قبيلاً عصر الذهبي والسبكي مما يبدو يقيناً أنه دفعهما للخوض في هذه القضية؛ وأن تغيرات جوهرية وأكثر ثقلًا كانت تجتاح دوائر أهل الحديث التي شارك فيها الذهبي والسبكي، والتي أثرت بدورها في تحولهما إلى كتاب الحيدة.

تاريخ كتاب الحيدة:

علينا الخروج إلى شرح تطور كتاب الحيدة في الكتابات الحنبلية إن نحن أردنا تعقب تاريخ هذا الكتاب. وعلينا قبل الشروع في هذا البحث أن نعي أن الدعاء الأصم وهو أول من وضع هذا الكتاب والكناني الذي وُضع عليه ليسا

إلى الخوض في طبيعة الوضع في كتاب الحيدة في ترجمة الكناي في حين لم يقدم أحد على هذا الأمر من قبل. ولا يمكننا بحث هذه التغيرات كاملة اللهم إلا بدراسة نسخة كتاب الحيدة بجانب التغيرات الفكرية المعاصرة التي راحت تطرق أبواب جماعات الشافعية والحنابلة^(١). ولكن كل ما نعرفه الآن أن الذهبي والسبكي لم ينسحوا التراجم التي أوردها البغدادي فحسب، بل واطلعا على كتاب الحيدة الذي ثبت احتواؤه على حجج مستشعنة في العقيدة.

لم يهتد العلماء اللاحقون بهدي الذهبي والسبكي؛ إذ لم يحد ابن حجر (ت ٨٥٢هـ/١٤٤٩م) رغم اطلاعه المذهل على المصادر الأولى عن قرار الخطيب بفصل الحديث عن عدم صحة كتاب الحيدة عن الكناي ومناقشة هذه القضية في ترجمة الأصم^(٢). والحق أن قرار ابن حجر قد يفيد بأن آراء الذهبي والسبكي المغايرة قد كان سببها التحولات التي استجدت

(١) إننا نعلم تجدد التوتر بين الأشاعرة والحنابلة في ذلك الوقت والتغيرات التي كانوا يمرون بها من خلال مسيرة بعض الرجال وأعمالهم ويأتي في مقدمتهم ابن تيمية. انظر: Sherman A. Jackson, "Ibn Taymiyya on Trial in Damascus," Journal of Semitic Studies 39 (1994), 41-85.

أما فيما يتعلق بشكل كتاب الحيدة في ذلك الوقت فسيكون علينا أن ننتظر خروج تحقيق ودراسة نقدية للمخطوطات المتوفرة عن هذا العمل.

(٢) ابن حجر، «لسان الميزان»، (٥/ ١٢٨، ١٢٩).

كتاب الحيدة في الإبانة لابن بطة: المحتوى والسياق

ملخص لكتاب الحيدة في الإبانة

تبدأ رواية الكناي التي يقصها بنفسه بحديثه عن أن المأمون الذي يصف نفسه بأنه يتصرف نيابة عن الناس أرسل إليه ليتناظر مع المريسي. ثم سألهما المأمون أن يؤصلا أصلاً يرجعان إليه إن هما اختلفا في فرع من الفروع. فطلب الكناي أن يكون هو الذي يبدأ في تأصيل هذا الأصل بما أن المأمون لم يستمع إلى كلامه قبل هذا اليوم. فأذن له المأمون بالابتداء. فاختار الكناي ((التنزيل)) أصلاً للمناظرة، وقال: ((يا أمير المؤمنين إنه من أحد في كتاب الله جاحداً أو زائداً، لم يناظر بالتأويل ولا بالتفسير ولا بالحديث)) بل بالتنزيل^(٢).

وعضد اختياره للتنزيل مستشهداً ببعض الآيات القرآنية التي تصف استعانة الأنبياء بالتنزيل عند مناظرة غيرهم^(٣). لمّا تأهب المريسي للبدء في المناظرة سأله الكناي قائلاً: ((يا بشر ما حجتك بأن القرآن مخلوق؟ انظر أحد سهم في كنانتك فارمني به، ولا تكن بك حاجة إلى

من الحنابلة. ولنعلم أيضاً أنه لم تصلنا حتى الآن النسخة الأولى التي وضعها الأصم لكتاب الحيدة. فنخصص إذن الجزء الأول والأشمل من تعقبنا لكتاب الحيدة لمحتوى هذا الكتاب وسياقه في أول ظهور له - أي في كتاب ((الإبانة)) لابن بطة. ومن أهم الخصائص التي سوف نسلط عليها الضوء هو الانقسام الشديد في آراء الحنابلة المتقدمين في استخدام طريقة الجدل الكلامي في إقامة الحجة على مخالفيهم (التي أشرنا إليها باختصار في صدر هذا الورقة). ثم ننقل لنسختين لاحقتين، نمر على محتويهما مروراً عابراً، ولئن كانا بحاجة إلى تقييم وافي لتحليل هذا العمل تحليلاً شاملاً. أولاهما النسخة الموجودة بكتاب ((درء تعارض العقل والنقل)) لابن تيمية الذي يبرز حججاً لا تتضح في النسخة الأولى. والثانية نسخة مختلفة وزعت على نحو مستقل وترجع إلى القرن الذي أعقب نشر ((الرسالة القادرية)) التي أصدرها الخليفة القادر بالله لمهاجمة ودم المعتزلة والجهمية وغيرهم من فرق الكلام^(١)، والتي تتضمن سطورها الباقية إشارات إلى واقعة الحيدة التي تناظر فيها الكناي مع المريسي في بلاط المأمون.

(١) وهي واردة في كتاب المنتظم لابن الجوزي، إلا أنه لم يصلنا نص الرسالة القادرية بأكملها، حيدر آباد: مطبعة دائرة المعارف العثمانية، (١٩٣٨)، (٨ / ١٠٩ - ١١١).
(٢) الإبانة: الكتاب الثالث، (٢ / ٢٣٧).
(٣) المرجع السابق، (ص / ٢٢٨).

كيف يجرد المريسي والجهمية الله من الحقيقة التي جاءت بالتنزيل، فأعاد عليه السؤال بقوله: ((أخبرني عن علم الله داخل في قوله: {خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ}؟)) وهي الآية التي استشهد بها المريسي لتأييد قوله بخلق القرآن. فقال الكناني: ((فلزم الحيدة واجتلب كلاماً لم أسأله عنه)).

عزم الكناني على أن يكشف للمؤمن كيف يجرد المريسي والجهمية الله من الحقيقة التي جاءت بالتنزيل، فأعاد عليه السؤال بقوله: ((أخبرني عن علم الله داخل في قوله: {خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ}؟)) وهي الآية التي استشهد بها المريسي لتأييد قوله بخلق القرآن. فقال الكناني: ((فلزم الحيدة واجتلب كلاماً لم أسأله عنه)).

ويقصر قول الجهمية في علم الله بأن ((معنى ذلك لا يجهل)). فيرد الكناني هذا السبيل في الحجاج لتمسكه بأصل التنزيل الذي وضعه في بداية المناظرة. إلا أن روايته التي ينقلها بضمير المتكلم تسمح للمريسي، ومعه المأمون وبنبرة متشابهة من التهكم، أن يسأل الكناني عن وجود التهمة التي رماها به -أي الحيدة- في القرآن. فيرد الكناني على سؤالهما بتأكيد وجودها في القرآن مستشهداً

(معاودة)^(١). فتلى المريسي قوله: {خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ} [الزمر: ٦٢]، مما ينم عن أن القرآن من جملة الأشياء المخلوقة^(٢). وبدلاً من أي يجيبه الكناني على هذا مباشرة استهدف الأصل الذي وضعه خصمه لكشف ما يعتبره كذب الجهمية في نفى الصفات، وأولى تركيزه لصفة العلم. فخرج الكناني إذن لتلاوة بعض الآيات التي تؤكد على علم الله ثم سأل المريسي عن قوله في صفة العلم^(٣). فحدثت اللحظة الحاسمة التي ستسمى المناظرة بما وقع فيها؛ إذ يصور الكناني المريسي في روايته التي يقصها علينا بأنه حاد عن الجواب، وذلك حينما أجبره الكناني على وصف صفات الله بما جاء بالتنزيل وحده. فلو أجاب المريسي بنفي علم الله -وهو قوله- لهدم مصداقيته عند المأمون والحضور؛ لأنه سيكون بذلك من نفاة الصفات. ولذلك لم يستطع مواصلة حجته في القول بخلق القرآن، فوصفه الكناني بقوله: ((فحاد بشر عن جوابي وأبى أن يصرح بالكفر))^(٤). عزم الكناني على أن يكشف للمؤمن

(١) لم يعترض المريسي على أصل التنزيل إلا بعدما خاض الرجلان شوطاً كبيراً في المناظرة، حيث احتج وهو يخاطب المأمون على التكلم بالأخبار؛ لأنه يقول بالقياس، المرجع السابق، (ص/ ٢٤٦)، وقد رد عليه المأمون من فوره بسؤال بلاغي يقول فيه: «وهل ديننا إلا الأخبار؟»، إلا أن الكناني لم يأخذ مطلقاً بالأحاديث النبوية ههنا مما جعل ملاحظة المريسي مبهمة.

(٢) المرجع السابق، (ص/ ٢٢٩).

(٣) المرجع السابق.

(٤) المرجع السابق.

أن الفعل (جعل) يعني (خلق)^(٤). فرد الكناي على هذه الحجة بقوله إن (جعل) لا يعني دائماً (خلق) وهذه الآية مثال على ذلك، وأن هذا التأويل مرجعه لجهل المريسي باللغة العربية، وسلط الضوء على هذا الجهل لإبراز ضعف المريسي بشكل عام في تفسير القرآن. وتنتهي المناظرة باقتناع المأمون بحجة الكناي، وأنه أمر له بعشرة آلاف درهم وأن تجرى له الأرزاق. ولا يتصف أي تلخيص للمناظرة بالدقة دون الالتفات إلى أن الكناي كان يتناظر بما يسميه ((القياس))، وصرح بذلك قبل انتهاء المناظرة وأعلم الحضور بأنه قادر على الأخذ بهذه الأساليب في الكلام إن هو أراد ذلك^(٥).

السمات البارزة لكتاب الحيدة في الإبانة:

تبدأ رواية كتاب الحيدة بعناصر نألفها من سير الأعلام الذين عاصروا المحنة.

(٤) المرجع السابق، (ص/ ٢٤١-٢٤٧).

(٥) المرجع السابق، (ص/ ٢٤٦-٢٤٧). ذكر ابن بطّة بعد نهاية المناظرة ما نصه: «...أن عبد العزيز، قال: اجتمعت مع أمير المؤمنين بعد هذا المجلس فجرت بيني وبينه مناظرات كثيرة، فقال لي بعدما جرى بيننا: ويحك يا عبد العزيز، قل: القرآن مخلوق، فوالله لأوطأن الرجال عقبك، ولا نوهن باسمك، فإن لم تقل، فانظر ما ينزل بك مني؛ فقلت: يا أمير المؤمنين إن القلوب لا ترد بالرغبة ولا بالرهبة، ترغبنى فتقول: قل حتى أفعل بك، وإن لم تفعل، انظر ماذا ينزل بك مني، فيميل إليك لساني ولا ينطق لك قلبي، فأكون قد نافقتك يا أمير المؤمنين. فقال: ويحك، فماذا ترد القلوب؟ قال: قلت: بالباطل يا أمير المؤمنين، بصري من أين القرآن مخلوق؟ فقال لي: صدقت». المرجع السابق: (ص/ ٢٤٨).

ببعض الآيات التي تؤيد جوابه^(١). إن هذه الرواية بضمير المتكلم للمناظرة، ولئن كانت منحازة للكناي، فهي أبعد ما تكون عن كونها نسخة مونولوجية للتناظر مع خصم سلبي. فهي تتيح للمريسي قدراً من التصرف؛ لأنه يستغل فرصة تأكيد الكناي على أن لله علماً وسمعاً وبصراً لاتهامه بالتشبيه. ثم يسأله المريسي عن معنى العلم: العلم هو الله؟ أم العلم غير الله؟ فأمسك الكناي عن الجواب؛ لأنه لم ينزل في القرآن شيء في هذه المسألة^(٢). وينتقل الكناي بعد ذلك إلى مستوى أعمق من الخلاف بالمطالبة بوضع تمييز منهجي بين العام والخاص في لغة القرآن، وأعزى الكثير من الآيات التي استشهد بها المريسي من القرآن لعدم تفقهه في هذا التمييز^(٣).

ويخرج المريسي في جولة ثانية من الهجوم (أي بعد استشهاده بقوله: {خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ} واتهامه بعد ذلك بالحيدة) بعبارة قرآنية جاء فيها: {إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ} [الزخرف: ٣] ليوحى بها

(١) استشهد الكناي على هذا بالآيات التي يخاطب فيها الأنبياء الكفار على ما يعبدون من دون الله: المرجع السابق: (ص/ ٢٣٠).

(٢) المرجع السابق، (ص/ ٢٣٣-٢٣٥).

(٣) المرجع السابق، (ص/ ٢٣٧-٢٤٠). لم يخالف الكناي الأصل الذي أضله في بداية المناظرة وهو التنزيل اللهم إلا مرة واحدة، وذلك عندما أخذ بالسنة وإجماع الصحابة لإقامة الحجة على كذب ما يقول به المريسي: المرجع السابق: (ص/ ٢٤٠).

في مناقشتنا في إسناد الأصم لهذه القصة للكناني زيفًا- بل ولا يمكننا أيضًا الاقتناع بحبكتها. فهذه الحكمة قاصرة على خدمة المقاصد الجدلية؛ إذ يرجو بها واضعها إبراز تفوق الحنابلة وبطولتهم.

فيبدو المأمون ههنا شخصًا متجردًا من الهوى، ويُصور على أنه على استعداد للاستماع لأحد القائلين بأن القرآن كلام الله غير مخلوق -أي الكناني- وهو يدافع عن هذا القول بكل ما أوتي من علم وحجة.

لكن كتاب الحيدة لا يقتصر على تقديم نسخة مسرحية للمناظرة، وإنما يطور فيه الكناني طرائقه في الجدل بالتعويل على عدد من المنهجيات. فالعنصر الأبرز والأول في طرق الكناني هو التزامه ببروتوكول المناظرة انصياعًا لرغبة الحَكَم -المأمون- وهو التناظر وفقًا للأصل الذي اتفق عليه كل من الكناني والمريسي. والحق أن تبني الرواية لعنوان ((الحيدة)) يشير إلى أن بيت القصيد ههنا لواضع هذا النص هو تقديم عرض مسرحي لكيفية التزام بطل أهل الحديث بقواعد المناظرة واحترامه لأصلها، في حين يثبت المتكلم (المريسي زيفًا) عجزه عن احترام ما يدعي هو وأصحابه أنه أحسن ما يمثل مركز قوتهم في التناظر. وتعلن الحكمة بعد ذلك عن تفوق الكناني

إلا أن ما يحدث في حبكة كتاب الحيدة لا يتفق وما اعتدنا عليه. فنحن نألف بلاط المأمون وسياق المحنة بالفعل، ولكن أبطال القصة مختلفون. ولم يقتصر الأمر على إخفاق شخصية الكناني في الاتفاق ومُودج الرجل الحنبلي المعتاد زمن المحنة، بل تخفق أيضًا شخصية المأمون في التعبير عن حقيقة المأمون في ذلك الوقت^(١). فيبدو المأمون ههنا شخصًا متجردًا من الهوى، ويُصور على أنه على استعداد للاستماع لأحد القائلين بأن القرآن كلام الله غير مخلوق -أي الكناني- وهو يدافع عن هذا القول بكل ما أوتي من علم وحجة. أضف إلى ذلك أن الرواية تقدم شخصية الكناني على أنه ليس مجرد مناظر طموح، بل ورجل يشمر عن ساعد الجد في هذه المناظرة وينجح في حث المأمون على إعادة النظر في حقيقة القول الذي سعى إلى فرضه على الناس. ولا جَرَمَ أن هذه الحكمة لا تنهل من معين الواقع التاريخي، بل من واقع كلامي مختلق لم يقتصر على إسناد رواية موضوعة إلى شخص ما -كما رأينا

(١) كثيرًا ما يوصف مُودج الرجل الحنبلي في كتب الطبقات على أنه لا يخوض في مقالات الجهمية فحسب بل ودوائر الجدل أيضًا. وللتعرف إلى أهمية ترك «الخوض والمرء»، انظر، على سبيل المثال: العقيدة الرابعة لأحمد بن حنبل، ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، (١/ ٢٤١)، والذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (١١/ ٢١٢، ٢١٣). وللتعرف إلى البطل الحنبلي كما تراه كتب الطبقات انظر مثلاً ترجمة أحمد بن حنبل في «سير أعلام النبلاء» للذهبي، (١١/ ١٧٧-٣٥٧).

هذه المسألة بقوله إنه لن يخوض في التأويل ولا التفسير. ونعود إلى الطرق التي استخدمها الكنايني لكي نفهم كيف أقام حجته أخذًا بالتنزيل؛ إذ استعان بطريقة مأخوذة من التحليل الفقهي وأخرى من استخدام اللغة. فتظهر الحجج التي عول فيها على التحليل الفقهي في تحليله لوظائف الخبر في القرآن، وذلك في الذب عن الخبر الخاص والخبر العام، والفرق بين المخرج والمعنى^(٣). فيضع نظريته الرئيسة في تفسير الخبر كما يلي:

فلاختيار الكنايني للتنزيل مغزى خاص في تناظره مع مخالف جهمي لا يحسبه بشكل واضح من أهل الإسلام. إلا أن استعانته بالتنزيل لا يمكن اقتصارها على قاعدة ((بلا كيف)) التي يُعَوَّل عليها في الكتابات الحنبلية وغيرها من مدونات أهل الحديث في صفات الله، ولا سيما في الذب عن الصفات التي ظاهرها التجسيم.

((يا أمير المؤمنين إن الله عز وجل أنزل القرآن بأخبار خاصة وعامة، ففيها ما يكون مخرجها مخرج العموم ومعناها معنى العموم، ومنه خبر مخرج لفظه مخرج خاص ومعناه معنى خاص، منهما خبران محكمان لا ينصرفان بإلحاد ملحد، ومن

في المناظرة عندما تصيده في لحظة عجز فيها عن الكلام (الحيدة)، وأصبح بذلك غير قادر على مواصلة المناظرة دون الإخلال بالأصل المتفق عليه. والخصلة الثانية في حجة الكنايني هي اختياره للتنزيل أصلًا للمناظرة. ويرتكز اختياره لكلمة ((التنزيل)) على كلمة ((كتاب)) أو مجرد كلمة ((قرآن)) اللتين نألفهما كثيرًا. وقد اختار الكنايني كلمة ((التنزيل)) عن قصد ليسد على مخالفه أي تأويل لكلمتي ((كتاب)) أو ((قرآن)). وقد أقدم على التنزيل كما يصف عملاً بالآيات القرآنية التي تصور استعانة الأنبياء بالتنزيل أو الوحي لمناظرة الكافرين^(١). فهو يضاهي بين الموقف الذي يقف فيه وموقف الأنبياء الذين يرجعون إلى التنزيل عند مناظرة الكافرين. فاختيار الكنايني للتنزيل مغزى خاص في تناظره مع مخالف جهمي لا يحسبه بشكل واضح من أهل الإسلام. إلا أن استعانته بالتنزيل لا يمكن اقتصارها على قاعدة ((بلا كيف)) التي يُعَوَّل عليها في الكتابات الحنبلية وغيرها من مدونات أهل الحديث في صفات الله، ولا سيما في الذب عن الصفات التي ظاهرها التجسيم^(٢). إلا أن الكنايني لا ينادي بأخذ الآيات على ظاهرها ولا بفهمها بفهم السنة. فهو يفصل القول في

(١) «الإبانة»، الكتاب الثالث، (٢/ ٢٢٨).

(2) Binyamin Abrahamov, "The 'Bi-La Kayfa' Doctrine and Its Foundations in Islamic Theology," Arabica 42(1995), 365-9.

(٣) «الإبانة»، الكتاب الثالث، (٢/ ٢٣٧ - ٢٤٠).

لأن المريسي ليس من أصل عربي^(٥). ونرى الكنائي يستخدم هذه الحجة الجدلية في جوابه على استعمال المريسي لقوله {إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ} كدليل على أن الله يقصد بذلك ((خلقناه)) قرآنًا عربيًّا^(٦). ويثبت الكنائي أن جعل يحتمل معنيين: معنى خلق، ومعنى تصيير غير خلق، وقال إن الله لو أراد أن يستعمل الكلمة التي تعني ((خلق)) لقال ((خلق)) وهو معنى تفرد الله به دون الخلق^(٧). ثم يتلو الكنائي عددًا من الآيات القرآنية التي لا يحتمل فيها جعل معنى الخلق^(٨). ويمكننا الآن بعد الوقوف على العناصر التي تعبر عن محتوى كتاب الحيدة تقييمهما في الكتابات الحنبلية الأوسع ولا سيما المنكرة منها للجهمية.

السياق:

سنعرض في هذا المبحث الأهمية السياقية والبنوية للعمل الذي ظهر فيه كتاب الحيدة في أول أمره. يعرف كتاب ((الإبانة

القرآن خبر مخرج لفظه خاص ومعناه عام، وخبر مخرج لفظه عام ومعناه خاص، وفي هذه دخلت الشبهة على من لم يعرف خاص القرآن وعامه^(٩).

يواصل الكنائي بعد ذلك إجلاء التلبيس الذي يظهر عندما لا يتداخل المعنى العام والمخرج العام أو المعنى الخاص والمخرج الخاص^(١٠). ويتضح تأثير الشافعي في الكنائي كما يرد في ترجمته خير اتضاح في هذا التحليل الفقهي الذي يعرضه في المناظرة^(١١). وتتلخص حجته التي عول فيها على استخدام اللغة في الافتراض الذي مفاده أن سائر آراء غير أهل الحديث في التنزيل ناتجة عن جهلهم باللغة العربية، وبذلك يصب الكنائي حجه بالتعويل على التفسير ((الصحيح)) للقرآن، والحق على القول الصحيح المستمد من التبحر في اللغة العربية^(١٢). وتنم هذه الحجة عن أنه يفوق المريسي فهمًا للغة العربية؛ وذلك

(١) المرجع السابق، (ص/ ٢٣٧، ٢٣٨).

(٢) المرجع السابق، (ص/ ٢٤٠).

(٣) انظر على سبيل المثال: الشافعي، الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، القاهرة: مصطفى الحلبي، (١٩٤٠)، (ص/ ٥٢، ١٤٨).

(٤) للتعرف إلى الدوافع الكامنة في كتب العقيدة المناهضة للشعوبية والحركة الشعبية انظر:

H. T. Norris, "Shu'ūbiyyah in Arabic literature," in The Cambridge History of Arabic Literature: 'Abbāsīd Belles Lettres. (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), pp. 32-47.

(٥) توجد المجازات المناهضة للشعوبية ودعاوى تفوق اللغة العربية على سائر اللغات في كتب العقائد الحنبلية، انظر أحمد بن حنبل، العقيدة الأولى، في: ابن أبي يعلى، «طبقات الحنابلة»، (١/ ٣٠).

(٦) «الإبانة»، الكتاب الثالث، (٢/ ٢٤٢-٢٤٦).

(٧) المرجع السابق، (ص/ ٢٤٣).

(٨) المرجع السابق، (ص/ ٢٤٣، ٢٤٤).

إذن أن نفترض أن انتشار كتاب الحيدة في الأعمال الحنبلية التي جاءت بعد ذلك يعتمد بصورة كبيرة على مركزية كتاب ابن بطة الذي ظهر فيه للمرة الأولى. ويمكننا أن نقدم بعض الملاحظات المبدئية عن الإبانة في هذا المقام. تُكتب العقائد الحنبلية لجمهور الحنابلة دون سواهم؛ إذ تضع تفاصيل العقيدة الصحيحة من خلال نفي العقائد الضالة، وتتفاوت فيما بينها في اشتغالها على أبواب في الجدل والرد على الزنادقة^(٤).

فلا ضير إذن أن نفترض أن انتشار كتاب الحيدة في الأعمال الحنبلية التي جاءت بعد ذلك يعتمد بصورة كبيرة على مركزية كتاب ابن بطة الذي ظهر فيه للمرة الأولى. ويمكننا أن نقدم بعض الملاحظات المبدئية عن الإبانة في هذا المقام.

يعد كتاب الإبانة -فضلاً عن هذه الوظيفة الأساسية- موسوعة في نطاق الموضوعات التي يتناولها، كما يتضح في المجلدات التي وصلتنا: الكتاب الأول (الإيمان)؛ الكتاب الثاني (القدر)؛ الكتاب الرابع (فضائل الصحابة). ويعتبر أيضاً -وهذا وثيق الصلة باهتمامنا- كتاباً

عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة)) لابن بطة في معظم تراجمه في كتب الطبقات بعنوان ((الإبانة الكبرى)) تمييزاً له عن كتابه الأصغر في العقيدة بعنوان ((كتاب الشرح والإبانة عن أصول السنة والديانة)) الذي يشار إليه بـ((الإبانة الصغرى)) الذي يخاطب به عموم الناس^(١). فكان كتاب الإبانة الصغرى إسهاماً من ابن بطة في مدونة العقائد عند الحنابلة، وكان نجاحه إيذاناً بنمو هذه المدونة في المستقبل. وبدأت مدونة العقائد الحنبلية في منتصف القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي)^(٢) وتراجعت بسبب التهديدات السياسية والكلامية التي اشتدت في عهد البويهيين.

وكما يقول لاؤوست، فإن كتاب الإبانة الصغرى لابن بطة ورث سائر الكتابات السابقة في العقيدة لمن جاؤوا من قبله، وأهمها كتابات الحسن بن علي البربهاري (ت ٣٢٩هـ/٩٤١م)، وكان لهذا الكتاب عظيم الأثر في العقائد الحنبلية في الفترات اللاحقة^(٣). فلا ضير

(1) Laoust, La profession de foi d'Ibn Baṭṭa, xlvii.

(٢) وذلك في العقائد الحنبلية المتقدمة، انظر: Laoust, "Les Premières Professions de Foi Hanbalites," in Mélanges Louis Massignon, (Damascus: Institut Français de Damas, 1957), vol. 3, 7-35.

(3) Laoust, La profession de foi d'Ibn Baṭṭa, xlvii-xlviii, and xcvi-xcix.

(٤) المرجع السابق، (ص/ ٩٧).

وبنية الروايات المختلفة الواردة بباب المناظرات أبعد ما يكون عن التجانس؛ إذ يقدم بعضها شخصيات تاريخية كأبطال منخرطة في مناظرات مع أحد خلفاء المحنة، كأحمد بن حنبل^(٢)، والكناني، وتبرز الأخرى شخصيات مبهمة كمحنة شيخ من أهل أذنة بحضرة الوثائق^(٣)، وابن الشحام^(٤)، والعباس بن موسى بن مشكويه^(٥). وما تزال بعض المناظرات الأخرى تبرز مناظرين مجهولين^(٦). ولكن ثمة قواسم مشتركة بين جميع الروايات^(٧)، تأتي في مقدمتها صفة الخلفاء المنافية للتاريخ؛ إذ تقدمهم الروايات في معظم الأحيان - باستثناء مناظرة أحمد بن حنبل^(٨) - بصورة حسنة، حيث يفتح

جدلياً ذا نبرة منكرة للجهمية، لا سيما الكتاب الثالث (الرد على الجهمية) الذي ظهر فيه كتاب الحيدة للمرة الأولى. ولا يقتصر هذا الكتاب الثالث على التحدث عن العقيدة والجدل، بل ويشتمل على باب يروي المناظرات التي جرت في بلاط الخلفاء حول طبيعة القرآن^(٩). وتعد مناظرة الكناني مع المريسي هي المناظرة الأولى ضمن خمس مناظرات أخرى تظهر في هذا الكتاب في باب بعنوان: ((ذكر مناظرات الممتحنين بين أيدي الملوك الجبارين الذين دعوا الناس إلى هذه الضلالة)). ويعد احتمال هذا الكتاب على باب في رواية المناظرات أمراً غير معتاد في كتب العقائد الحنبلية مما يجعله باباً بارزاً وسط بقية أبواب الكتاب.

الكتاب الثالث من الإبانة:

تقدم المناظرات الواردة بالمجلد الثالث من الإبانة - والذي يرد فيه كتاب الحيدة محور نقاشنا - أسباباً إضافية للرد على الجهمية. ويشتمل بقية كتاب الرد على الجهمية على استشهاد ابن بطة بأحاديث الرسول أو تحليل أبرز علماء الحديث لأدق مقالات الجهمية. ويعد محتوى

(٢) المرجع السابق، (ص/ ٢٤٩ - ٢٦٨).

(٣) ابن بطة، «الإبانة»، الكتاب الثالث، «الرد على الجهمية»، (٢/ ٢٦٩ - ٢٧٥). اسم هذا الشيخ هو أبو عبد الرحمن عبد الله بن محمد بن إسحاق الموصلي الأذرمي.

(٤) المرجع السابق، (ص/ ٢٧٨ - ٢٨١): باب مناظرة ابن الشحام قاضي الري للوثائق.

(٥) المرجع السابق، (ص/ ٢٨٤ - ٢٩٦): باب مناظرة العباس بن موسى بن مشكويه الهمداني بحضرة الوثائق.

(٦) المرجع السابق، (ص/ ٢٨٢، ٢٨٣): باب مناظرة رجل آخر بحضرة المعتمد.

(٧) رغم أن الأسانيد المختلفة لكل من هذه الروايات لا تشير إلى مصدر واحد، فما زلنا بحاجة إلى البحث في إمكانية وجود أصل مشترك لها.

(٨) للتعرف إلى المزيد من دوافع كتب الطبقات المعروفة التي تحدثت عن مناظرة أحمد بن حنبل، انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، (٢/ ٢٤٨ - ٢٥٣). ولاحظ أيضاً أن أحمد بن حنبل يوصف في الآثار التي أوردها الذهبي على أنه يرد على القول بخلق القرآن بالكتاب والسنة.

(٩) «الإبانة»، الكتاب الثالث، (٢/ ٢٢٥ - ٢٩٦).

استنادًا لفكرة الأسبقية: فقد أكمل الله رسالته ببعثة الرسول، ولا وجود للخوض في مسألة خلق القرآن في الحديث النبوي ولا في القرآن، ومن ثمَّ فالكلام فيها بدعة^(٤). ويطلق الخلفاء في كلتا الحالتين سراح البطل الحنبلي ويقتنعون بحجته.

تبرز المناظرة المسندة لأحمد بن حنبل في نقاط عدة. فهي تتألف من عدة آثار (بإسنادها) تقدم أحمد بن حنبل باعتباره نموذجًا للبطل الحنبلي ثابت العزم المعروف في المصادر الأخرى^(٥)، وباعتباره بطل المناظرة. أمَّا طرق الحجج التي استعان بها أحمد بن حنبل، فقد تنوعت هي الأخرى، وهي عبارة عن حجج تعتمد على الحديث والقرآن معًا^(٦)، وكذلك حجج تعتمد على القرآن فقط^(٧). ويشير أحمد بن حنبل -شأن الكناي- في هذا الباب من الإبانة إلى الناسخ والمنسوخ^(٨) ولكن دون منهج منظم في إقامة الحجة على النقيض من طريقة الكناي المنهجية ولا سيما في

الخلافة سواء كان المأمون أو المعتصم أو الواثق صدره للبطل الحنبلي ولا يتحامل من حيث المبدأ على المخالف المعتزلي أو الجهمي - أي المريسي وابن أبي دؤاد^(١). ويظهر الخليفة أيضًا في شخصية ناصر السنة، عاكسًا حركة إصلاح الخلافة العباسية في عيون أهل السنة والتي كانت جارية مجراها منذ القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) وبلغت أوجها في الرسالة القادرية^(٢). ولم يُشنع بالخليفة نوعًا ما حتى في المواقف نادرة التوقع عندما يقرر تطبيق رغبة متكلمي البلاط من الجهمية. فعلى سبيل المثال، عندما يكون متكلم البلاط القائل بخلق القرآن هو ابن أبي دؤاد المعتزلي فيُصور المأمون على أنه مقتنع بالحجج القائلة بأن القرآن كلام الله غير مخلوق وأنه محمول على الرضوخ لضغوط هذه البطانة التي ترجو الرواية الموضوعية إلقاء هذه المسؤولية على كواهلهم^(٣). ويُقدّم القول بخلق القرآن على أنه أمر مفروض على الخليفة بسبب ضغوط متكلم البلاط، أكان معتزليًا أو جهميًا. وقيم الشيخ الذي أتى من أذنة والشيخ الآخر الذي لم تُحدد هويته الحجة على كذب القول بخلق القرآن

(٤) () للتعرف إلى حجة شيخ أذنة انظر: الإبانة، الكتاب الثالث، «الرد على الجهمية»، (٢/ ٢٧٢، ٢٧٣)؛ وللشيخ المجهول انظر: المرجع السابق، (ص/ ٢٧٥). للتعرف إلى إسناد هذه القصة ونسخها المختلفة التي تظهر أيضًا في إحدى حواشي كتاب الحيدة في طبعة صليبا، انظر:

Van Ess, Theologie und Gesellschaft, vol. 3, pp. 502-4.

(٥) ومثال ذلك الذهبي، سير أعلام النبلاء، (١١/ ٢٣٢ - ٢٣٥).

(٦) الإبانة، الكتاب الثالث، (٢/ ٢٥٣).

(٧) المرجع السابق، (ص/ ٢٥٤).

(٨) المرجع السابق، (ص/ ٢٥٧).

(١) ابن أبي دؤاد هو القائل بخلق القرآن في مناظرة أحمد بن حنبل: الإبانة، الكتاب الثالث، (٢/ ٢٤٩ - ٢٧٤).

(2) Makdisi, Ibn 'Aqil, p. 302.

(٣) ومثال ذلك: ابن بطّة، الإبانة، الكتاب الثالث، (٢/ ٢٥٧).

وسط أهل الحديث في أعقاب المحنة^(٢). واختلفت الطرق التي اتبعتها أعمال هذه المدونة رغم اتفاقها على التشنيع بمقالات الجهمية. فاكثفت مجموعة منها (غالبيتها) بآثار المحدثين المتقدمين وبأحاديث الرسول. ويظهر هذا الاعتماد على الآثار والأحاديث منذ فترة مبكرة جداً مع ظهور كتاب أبي سعيد عثمان بن سعيد السجستاني الدارمي (ت ٢٨٢هـ/٨٩٥م)^(٣)، ويستمر بعد ذلك بفترة كبيرة في كتاب ((الرد على الجهمية)) لأبي علي محمد بن يحيى بن منده النيسابوري (ت ٣٩٥هـ/١٠٠٥م)^(٤)، وكان من أهل الحديث وعاصر ابن بطة. وقد استخدم أيضاً أهل الحديث غير الحنابلة هذه الطريقة التي تعول على الحديث، وأهمهم المحدث المعروف محمد بن إسماعيل البخاري (ت ٢٥٦هـ/٨٧٠م) في كتابه ((خلق أفعال العباد والرد على الجهمية))^(٥)، وكتاب ((اختلاف اللفظ والرد على الجهمية)) للأديب ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ/٨٨٩م)^(٦).

(2) Sezgin, GAS, v. 1, pp. 597-8.

(٣) المرجع السابق، (١/ ٦٠٠، ٦٠١).

(٤) المرجع السابق، (١/ ٢١٤، ٢١٥).

(٥) المرجع السابق، (١/ ١٣٣).

(٦) ابن قتيبة، اختلاف اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة، تحقيق محمد الكوثري، (القاهرة: مكتبة القدسي، ١٩٣٠). وللتعرف إلى ابن قتيبة انظر:

Gérard Lecomte, Ibn Qutayba, (mort en 276/ 889): L'homme, son oeuvre, ses idées, (Damascus: Institut Français de Damas, 1965).

استعماله لمفهوم الخاص والعام. والحق أن باب مناظرة أحمد بن حنبل ما هو إلا مجموعة من الآثار التي أعيدت صياغتها دون وضعها في رواية واحدة شملها كلها. تعد رواية كتاب الحيدة للكناني من بين المناظرات الأخرى التي أشرنا إليها أعلاه هي أكثر الروايات في حسن صياغتها وجودة تنظيمها. فنظراً لحرص مؤلفها على إتقان صياغتها ووضعها في قالب مسرحي من حيث بدايتها وذروة أحداثها (الحيدة) ونهايتها، فهي أبعد ما يكون عن الأثر البسيط أو الأسانيد العديدة التي تغطي أوجهاً مختلفة من واقعة وجدت في مناظرة أحمد بن حنبل^(١).

الأعمال الجدلية المنكرة للجهمية:

كان الكتاب المخصص للرد على الجهمية في الإبانة -كما أوضحنا على سبيل الإيجاز أعلاه- جزءاً من أعمال أخرى كانت غايتها الرد على مقالات الجهمية. وأصبحت الأعمال التي كتبت بالأخص للرد على الجهمية مدونة يمكن تمييزها وسط الكتابات الجدلية الحنبلية الأوسع في عصر ابن بطة. وقد ظهرت هذه المدونة

(١) يحتاج التماثل الذي رأيناه بين هذه المناظرات إلى البحث عن خروجها من أصل واحد. ولسوء الحظ، فإن البحث في إسنادها عديم الفائدة؛ لأنها لا تتفق في الإسناد مما يعرقل البحث. إلا أن فرضية أصلها المشترك ما تزال قائمة وبانتظار اكتشاف أدلة جديدة.

المريسي والجهم بن صفوان، وليس بشر المريسي نفسه كما قد يوحي العنوان. وبدلاً من أن يحذر الدارمي من خطورة عرض حجج المعارضين كما فعل في كتابه الآخر، فهو يقدم في هذا الكتاب دفاعاً طويلاً عن الحاجة إلى عرض حجج معارضييه في أثناء مناظرتهم، وهو بذلك يكشف عن مقالاتهم. ويصر على أن الفهم بنقل آراء المعارضين ومناظرتهم كان من المواقف التي اتخذها أئمة أهل الحديث المتقدمين كابن المبارك (١١٨ أو ١١٩ هـ/ ٧٣٦ أو ٧٣٧ م - ١٨١ هـ/ ٧٩٧ م) وكذلك أحمد بن حنبل الذي زعم الدارمي أنه يفهم الآن ضرورة مناظرة المعارضين^(٣). فحمل جمهور المسلمين على التعرف إلى أساليب الجهمية من خلال سياسة المحنة التي جروا البلاد إليها، وأصبح من واجب أهل الحديث الآن الخوض في الكلام لوصف أكاذيب الجهمية والرد عليها. ويعكس دفاع الدارمي المطول عن منهجه شدة المقاومة التي قوبل بها^(٤).

ولكن ينحرف كتاب ابن قتيبة عن الأعمال الأخرى؛ لأنه إلى جانب دفاعه عن نفي خلق القرآن فهو يدافع أيضاً عن أن القرآن مخلوق من حيث اللفظ والكتابة. وقد أخذ غيره بهذا القول مثل أبي علي الحسين بن علي الكرابيسي (ت ٨٥٩ هـ/ ٨٥٩ م أو ٨٦٢ هـ/ ٨٦٢ م)^(١)، ومحمد بن إسماعيل البخاري، وقد أنكر الحنابلة هذا القول أيضاً.

تستخدم فئة أخرى من الأعمال المنكرة للجهمية - وإن كانت يسيرة - منهجاً مختلفاً؛ إذ ينقل هؤلاء المؤلفون حجج الجهمية بالتفصيل ثم يردون عليها نقطة تلو الأخرى، وبذلك يخوضون في الكلام المذموم^(٢). ومثال ذلك كتاب ابن الدارمي الآخر الذي يهاجم فيه الجهمية المسمى ((نقض على المريسي الجهمي)). ويعد كتاب الدارمي خير شاهد على وجود ((هذين المسارين)) في الحجاج عند الحنابلة في هذه المرحلة المبكرة من كتاباتهم. فيتطرق هذا الكتاب لمعارض مجهول ويصفه بأنه من أتباع

(٣) الدارمي، الرد على بشر المريسي العنيد، تحقيق محمد حامد الفقي، القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، د.ت، (ص/ ١٠٩، ١١٠).

(٤) المرجع السابق، (ص/ ١٠٦-١٠٩). أسهب الدارمي في هذا العمل في الحديث عن مخاطر الخوض في الكلام؛ إذ يذكر المعارض المجهول على سبيل المثال أكثر من مناسبة يكون فيها الخوض في الكلام في خلق القرآن بدعة، (ص/ ١٠٦، ١٠٧). ويستشهد الدارمي لاكتساب المصداقية بأقوال أئمة أهل الحديث الذين يزعم أنهم سمحوا بالجدال مع الجهمية لهماجتهما بإقامة الحجة عليهم، (ص/ ١١٠).

(1) (Van Ess, Theologie und Gesellschaft, vol. 4, pp. 210-4).

(٢) للتعرف إلى ذم أحمد بن حنبل للخوض في الكلام مع الجهمية، انظر: أحمد بن حنبل، العقيدة الثانية، في: ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، (٢/ ١٣٠، ١٣١). انظر: العقيدة الثالثة، (المرجع السابق: ١/ ٢٤١-٢٤٦)، حيث يرغب أحمد بن حنبل في ترك الخصومات وترك الجلوس مع أصحاب الأهواء وترك المراء والجدال والخصومات في الدين.

استخدام معارضيهِ لفكرة المتشابه. ومعنى ذلك أنه يمكن تلخيص موقف الجهمية بأنه المنهج الذي يسيء التفسير: ((وكذلك الجهم وشيعته، دعوا الناس إلى المتشابه من القرآن والحديث، فضلوا وأضلوا بكلامهم))^(٣). واشتمل كتاب ابن حنبل -شأن كتاب ((الرد على بشر المريسي الجهمي)) للدارمي- على أخبار أهل البدع والزنادقة التي تتحدث عن نشأة مقالات الجهمية وما تدين به لمناظرات الجهم بن صفوان (ت ١٢٨هـ/ ٧٤٦م) للسمنية^(٤) التي تسببت في تأثره بهم^(٥). ويشعر أحمد بن حنبل في التطرق إلى كل حجة من حجج الجهمية في خلق القرآن والتي بنوها على النص القرآني نفسه. فنقرأ قوله مثلاً إن قراءة الجهمية للفعل ((جعل)) بمعنى ((خلق)) (ليقولوا بذلك إن القرآن مخلوق استناداً لما ورد فيه) مرجعه لجهم باللغة العربية واستخدامها على لسان العرب^(٦). والحق أن كلاً من أحمد بن حنبل -وإلى حد أكبر- الدارمي لا يكفان عن الأخذ بالحجة المبنية على الحديث في التشنيع بالجهمية، بل ويستمران في إيراد حجة

ويُدمى لموقف الدارمي ههنا إذ يدافع في عمل سابق عن الموقف المعاكس تماماً؛ حيث يدافع في ((كتاب الرد على الجهمية))^(١) صراحة عن عدم التصريح بتفاصيل حجج الجهمية لكيلا يضل ضعاف الناس بها، وينبغي أن يكفيهم العلم بالمسائل شديدة العمومية من مقالاتهم.

فَحْمَلُ جَمْهُورِ الْمُسْلِمِينَ عَلَى التَّعْرِفِ إِلَى أَسَالِيبِ الْجَهْمِيَّةِ مِنْ خِلَالِ سِيَاسَةِ الْمَحْنَةِ الَّتِي جَرَوْا الْبِلَادَ إِلَيْهَا، وَأَصْبَحَ مِنْ وَاجِبِ أَهْلِ الْحَدِيثِ الْآنَ الْخَوْضُ فِي الْكَلَامِ لَوْصِفَ أَكَاذِيبَ الْجَهْمِيَّةِ وَالرَّدُ عَلَيْهَا.

يعد كتاب ((الرد على الزنادقة والجهمية)) للمسند لأحمد بن حنبل مثلاً آخر للأعمال التي استخدمت طريقة الكلام في حججها. والحق أن هذه الطريقة نفسها هي التي دفعت الذهبي للطعن في نسبة هذا الكتاب لأحمد بن حنبل^(٢). ركز أحمد بن حنبل الذي أسند إليه الكتاب زيفاً -دون الدفاع عن الأخذ بهذه الطريقة- على الرد على ما اعتبره إساءة

(٣) الرد، (ص/ ١٩).

(٤) كانت كلمة «السمنية» من الألفاظ المستخدمة للإشارة إلى البوذيين، انظر:

Guy Monnot, "Al-Sumaniyya," Encyclopaedia of Islam, 2nd ed., vol. 9, 869.

(٥) الرد، (ص/ ١٩-٢٢).

(٦) المرجع السابق، (ص/ ٢٢).

(١) الدارمي، كتاب الرد على الجهمية، تحقيق غوستا فيتستام، ليدن: برييل، (١٩٦٠)، (ص/ ٨٢).

(٢) أحمد بن حنبل، الرد على الزنادقة والجهمية، القاهرة: المطبعة السلفية، (١٩٧٣)؛ انظر الذهبي، سير أعلام النبلاء، (٢٨٧-٢٨٦/ ١١).

اليسير من الكتابات الحنبلية المنكرة للجهمية التي تطبعت بطابع المناظرات.

والحق أن كلاً من أحمد بن حنبل - وإلى حد أكبر - الدارمي لا يكفان عن الأخذ بالحجة المبنية على الحديث في التشنيع بالجهمية، بل ويستمران في إيراد حجية الأخبار التي تتحدث عن الجهمية وأصولهم ((الأعجمية)) - المريسي القائل بمقاتلهم والجهم بن صفوان إمام فرقهم.

فاستخدم الكناي طرُقاً حاضرة في الكتابات التي أسندت لأحمد بن حنبل زيقاً، ومنها الألفاظ الفقهية اللغوية، والمجازات المنكرة للشعبوية، وحجة استخدام اللغة. ولكنه في الوقت ذاته لم يناقش مسألة المتشابه بالشكل النظري الذي عُرض في الكتابات المسندة لأحمد بن حنبل. فحرص الكناي على استخدام موضوع المتشابه لتمهيد الطريق لكي يفشل معارضوه في الرد على هجومه عليهم (الحيدة). وكان على وعي في بنائه للحظة الحيدة والهزيمة بتمكنه من الجدل والمناظرة على نحو تفتقر إليه النصوص السابقة - أي الدارمي وأحمد بن حنبل فيما أسند إليه. ويبرز الكناي كما رأينا أيضاً في أخذه بالتنزيل دون سواه، فهو يتحاشى الأخذ بالأحاديث النبوية وآثار المتقدمين بصفة عامة، اللتين

الأخبار التي تتحدث عن الجهمية وأصولهم ((الأعجمية)) - المريسي القائل بمقاتلهم والجهم بن صفوان إمام فرقهم. يعتمد كتاب ((اختلاف اللفظ والرد على الجهمية)) لابن قتيبة على الأحاديث والآثار بالإضافة إلى الطعن في سوء تفسير المتشابه من القرآن^(١). ويؤكد ابن قتيبة - شأن أحمد بن حنبل الذي أسند إليه كتاب الرد - على استخدامه للغة كأساس لتفسيره ((الصحيح)) لهذه الآيات^(٢). إلا أنه يقول إن القرآن بالقراءة وباللفظ به مخلوق. والحق أنه يخصص جل هذا الكتاب للدفاع عن آرائه قائلاً إن أحمد بن حنبل ما كان ليظن أن الأخذ بهذا القول في ((اللفظ)) زندقة^(٣)، وكذلك لإثبات أن اللفظ بالقرآن لا يمكن أن يكون جزءاً من الله^(٤). لكن الحنابلة شنّوا بهذا الموقف الذي تمسك به ابن قتيبة وحسبوه من باب الزندقة شأن أقوال الجهمية.

بمقارنة الطرق الثلاث التي اتبعها الكناي بالاتجاهين العامين المتبعين في تأليف الأعمال المنكرة للجهمية، نجد أنه وضع عناصر كانت موجودة بالفعل في النذر

(١) ابن قتيبة، اختلاف اللفظ، (ص/ ٢٥ - ٢٧).

(٢) المرجع السابق، (ص/ ٢٧).

(٣) المرجع السابق، (ص/ ٥٢، ٥٥).

(٤) المرجع السابق، (ص/ ٦٠ - ٦٧).

حجة ابن كلاب أو الأشعري. ولا يتفق نص كتاب الحيدة الذي يورده ابن تيمية في درء التعارض وأي حجج مما وردت بالإبانة. فيستشهد بالكناني هنا وهو يستخدم النظر والقياس، وهو ما يصفه ابن تيمية بالتقسيم الحاصر المعقول^(١) لكي يثبت أن القرآن كلام الله غير مخلوق^(٢). ويقدم ابن تيمية لهذا النقل -اعتراضاً منه بوجود أكثر من نسخة لكتاب الحيدة- بإخلاء للمسؤولية يذكر فيه أنه لا يتذكر النسخة التي نقل عنها^(٣). ولهذا الإخلاء أهمية بالغة؛ لأنه يظهر أن ابن تيمية لم يلتفت لمسألة صحة كتاب الحيدة رغم علمه بتداول غير نسخة لهذا الكتاب. ورغم أن جميع الطرق المستخدمة في النسخة الكاملة التي نقل عنها هذا الجزء المقتبس لم ترد هنا، فإننا نعلم من السطر الأخير للمأمون نقلاً عن ابن تيمية أن الكناني استعان بعدة طرق لكي ينفي القول بخلق القرآن، وذكر منها الكتاب والسنة واللغة العربية والنظر والمعقول^(٤). وأمّا فيما يعيننا بآبن تيمية نفسه، فترجع أهمية النص المقتبس لكتاب الحيدة إلى أنه يبين إمكانية إقامة الحجة

استعان بهما الدارمي وأحمد بن حنبل فيما أسند إليه.

وهكذا، فإن قراءة كتاب الحيدة في سياق الأعمال المنكرة للجهمية أتاح لنا أن نرى مدى التوتر والانقسام حول مسألة الخوض في الكلام. واشتد الانقسام إلى درجة أنه خرج كتاب متأثر بالكلام وأسند لأحمد بن حنبل زيقاً وكان على الدارمي الدفاع عن الخوض في الكلام في أحد أعماله.

نسختان أخريان لكتاب الحيدة

مختصر لكتاب الحيدة في درء التعارض لابن تيمية

تظهر واحدة من المفترقات الأخرى لكتاب الحيدة في كتاب ((درء التعارض)) الذي يذكر فيه ابن تيمية أنه يهدف لدراء وجود التعارض بين العقل والنقل. ويعرض فيه ابن تيمية كذب سائر الحجج السالفة التي أيدت قانون فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ/ ١٢٠٩م) الذي يقول فيه إن العقل يتعارض أحياناً مع النقل. وإنه مقدم في هذه الحالة على النقل. وفي باب بيان طريقة الأئمة في مسألة القرآن والرد عليهم يسلط ابن تيمية الضوء على حجة الكناني باعتبارها تتفق وقول أهل الحديث والسلف على النقيض من

(١) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، (٢/ ٢٥١).

(٢) المرجع السابق، (ص/ ٢٤٧ - ٢٩١)، بما في ذلك تعليق ابن تيمية على كتاب الحيدة.

(٣) المرجع السابق، (ص/ ٢٦٣).

(٤) المرجع السابق، (ص/ ٢٥١).

يجسد الكناني إذن عند ابن تيمية خير مثال على المناظر الذي يأخذ بالعقل وأساليبه للرد على القائلين بخلق القرآن دون الانصياع لقولهم في الوجود القائم بتصور الحوادث والجواهر الفردة. فإذا ما أردنا تقديم تفسير وافي لتأييد ابن تيمية للكناني، فإن هذا يستلزم منا بحثاً موسعاً في منهاج ابن تيمية ورده على منطق الفلاسفة^(٣). وحسبنا في هذا المقام بأن نلاحظ أن تأييد ابن تيمية للكناني يأتي في لحظة مختلفة من تاريخ المذهب الحنبلي عما في الإبانة. فمن البين أنه لا بأس عند ابن تيمية من الجدل والمناظرة؛ إذ إن خير ممثل عند ابن تيمية لقول أهل الحديث في القرآن يمكنه الرد على ما يعتبرها مناهج بعيدة عن الكتاب والسنة باستخدام كل حجة مقبولة وبعيدة عن مقالات المتكلمين أو الفلاسفة؛ وقد امتثل الكناني في نسخة كتاب الحيدة التي ينقلها لهذا المنهج^(٤).

بالعقل دون الالتزام بمقالات المتكلمين مثلما فعل ابن كلاب والأشعري، وهو ما أحزن ابن تيمية من صنيعهما. يمكن تلخيص هذه النسخة من كتاب الحيدة على وجه الاختصار كما يلي: يوافق الكناني على التكلم مع المريسي بأصل القياس الذي طالبه به. ويتطرقان لبیت القصيد إذ بالكناني يتحدى المريسي أنه بقوله بخلق القرآن يلزمه أن يقول بوحدة من هذه الثلاث: إن الله خلق كلامه في نفسه، أو خلقه في غيره، أو خلقه قائماً بذاته ونفسه^(١). فلم يشنع المريسي ولم يحتج على هذه الثلاث ولكنه أعاد قوله بخلق القرآن، ليوحي بأنه لن يختار أيّاً منها. فنعت الكناني هذه الإجابة بأنها ((حيدة عن الجواب))^(٢). يجد ابن تيمية في الأقسام الثلاثة التي قدمها الكناني خير جواب بالحجة العقلية على القول بخلق القرآن. ويشرح الكناني قوله إن الله لا يخلق كلامه في نفسه لأن الكلام حادث وأن الله أزلي لا يمكن أن يكون محلاً للحوادث؛ والله لا يخلق الكلام في غيره لأنه يوحي بأن كلام الله كأي ((كلام آخر))؛ والله لا يخلقه قائماً بذاته ونفسه لأن هذا محال باطل إذ لا يكون الكلام إلّا من متكلم كما لا تكون الإرادة إلّا من مريد.

(٣) للتعرف إلى نقد ابن تيمية للخوض في الإلهيات في منطق ابن سينا وتبيينه المتناقض له كمجرد وسيلة، انظر: Wael Hallaq, Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians (Oxford: Oxford University Press, 1993).

(٤) لم يسلم أي لون من ألوان الكلام في عصر ابن تيمية من تأثير الفلسفة، ومعها المنطق. انظر:

Dimitri Gutas, "The Heritage of Avicenna: The Golden Age of Arabic Philosophy, 1000-ca. 1350," in Avicenna and his Heritage, eds. Jules Janssens and Daniel de Smet, (Leuven: Leuven University Press, 2002), 81-97; and Robert Wisnovsky, "One aspect of the Avicennan turn in sunnī theology," Arabic Sciences and Philosophy 14(2004), pp. 65-100.

(١) المرجع السابق، (ص/ ٢٤٧).

(٢) المرجع السابق.

في ثلاثة محاور جوهرية. فهي تشتمل: أولاً: على حبكة إضافية بعنوان ((الاعتذار)) وتأتي على هذا الوجه: يتأمر أعداء الكناني ببلاط المأمون ضده ويبلغون المأمون بأنه خان ثقته فيه بأن حكي في أحد الكتب ما جرى بالبلاط عقب ظهوره على المريسي في المناظرة^(٢). فسأله المأمون بالحضور إليه وطلب منه أن يفسر الشائعات المثارة حول كشفه عن المناظرة ونشرها^(٣). فليست رواية الاعتذار إذن إلا محاولة من واضع مخطوطة لاندبرغ (٧٥) للذب عن براءة الكناني من تأليف كتاب الحيدة ونشره. وهذا ما تحقق من خلال الحجج المطولة التي اعتمد فيها على الآثار والأحاديث والتعرض لموضوع التوبة، إذ يقول الكناني إنه لم يكن له من الأمر شيء في انتشار كتاب الحيدة.

يشير هذا الجزء المخصص للاعتذار إلى كل من استمرارية نمو كتاب الحيدة وانتشاره وإلى بوادر ذمه والاحتجاج عليه. فليس في أسلوب كتاب الحيدة بمخطوطة لاندبرغ (٧٥) أي تشابه بالنسخ الأخرى منه، وهي تعول على

وحسبنا في هذا المقام بأن نلاحظ أن تأييد ابن تيمية للكناني يأتي في لحظة مختلفة من تاريخ المذهب الحنبلي عما في الإبانة. فمن البين أنه لا بأس عند ابن تيمية من الجدل والمناظرة؛ إذ إن خير ممثل عند ابن تيمية لقول أهل الحديث في القرآن يمكنه الرد على ما يعتبرها مناهج بعيدة عن الكتاب والسنة باستخدام كل حجة مقبولة وبعيدة عن مقالات المتكلمين أو الفلاسفة؛ وقد امتثل الكناني في نسخة كتاب الحيدة التي ينقلها لهذا المنهج.

نسخة الثالثة لكتاب الحيدة

في معرض عرضنا للتاريخ المستقل لكتاب الحيدة نصاً -أي التسع عشرة مخطوطة التي وصلنا فيها- نعرض للمخطوطة التي تعرض لها سزكين، وهي مخطوطة لاندبرغ (٧٥). يختلف أسلوب نسخة لاندبرغ (٧٥) من كتاب الحيدة التي بلغ عدد ورقاتها أربعاً وثمانين ورقة كل الاختلاف عن كل من النسختين اللتين درسناهما. وترجع هذه المخطوطة لسنة (٥٠٩هـ/١١١٦م)^(١)، وتزيد في متنها عن النسختين السابقتين

(٢) للتعرف إلى وصف الكناني لما حدث عقب مغادرته لبلاط المأمون منتصراً على المريسي، انظر: مخطوطة لاندبرغ، (رقم/ ٧٥)، (ص/ ٥١، ٥٢)؛ وللتعرف إلى المكيدة التي حاكها عدوه، انظر: (ص/ ٥٢، ٥٣).

(٣) يبدأ هذا الجزء من النص بداية من، (ص/ ٥٣) من مخطوطة لاندبرغ، (رقم/ ٧٥)، ويستمر حتى الصفحة الأخيرة، (ص/ ٨٨).

(١) إلا أنه بالنظر إلى خط اليد فيحتمل أنها نسخة لاحقة لمخطوطة ترجع لسنة (٥٠٩هـ= ١١١٦م).

كما في الإبانة، بل وبالقياس كما في درء التعارض. فيقيم الكناني في مخطوطة لاندبرغ (٧٥) - كما في نسخة ابن تيمية ولكن بتكرارات درامية طويلة- الحجة بالقياس لإثبات حقيقة الصفات بتأكيده على صفة العلم عند الله^(١).

يخرج كتاب الحيدة إذن مع مخطوطة لاندبرغ (٧٥) في ثوب موضوع جديد. فهي تثبت من حيث محتواها تطور منهج الكلام عند الحنابلة من حيث قبولهم لصور مختلفة من القياس مع مواصلة احتجاجهم على مقالات المتكلمين. وتؤذن من حيث الشكل بمدونة تعبر -من قبيل المفارقة وبأسلوب مختلف مختال- عن انتشارها وتخليدها والمدافعة عن ذلك.

خاتمة:

شمرت هذه الورقة عن ساعدها للوقوف على المدونة المتزايدة من النصوص الموضوعة بعنوان ((كتاب الحيدة)) التي نهل من معينها المؤرخون للمذهب الحنبلي وعلم الكلام. والسؤال: ما الذي يكشفه كتاب الحيدة ولا تكشفه النصوص الحنبلية الصحيحة الأخرى؟ تجلت لنا العناصر التالية عندما تتبعنا الخطوات الأولى لكتاب الحيدة وسياقها، والتي أسهبتنا

تداول الناس لرواية مختلفة من هذا الكتاب. ومثال ذلك أن الكناني يبرئ نفسه في نصها من تأليف كتاب الحيدة ويشير إلى نفسه بضمير الغائب.

يحتاج ما تخبرنا به هذه الإضافة عن تاريخ كتاب الحيدة إلى المزيد من التحليل للمخطوطات التي وصلتنا عن هذا الكتاب. فما زلنا لا نعرف متى كتبت النسخة المنقحة لهذا الجزء المخصص للاعتذار. ولكن لدينا شيء واضح، إذ تظهر مخطوطة لاندبرغ (٧٥) إجلالاً كبيراً للخليفة. فقد كتبت هذه النسخة للاعتذار عن التقليل من شأن الخليفة الذي ربما أساء الناس فهمه على أنه من غايات تأليف النص الموضوع. وأخذت هذه النسخة استحسان النسختين السابقتين لشخصية المأمون لذروتها.

ثانيًا: تشتمل مخطوطة لاندبرغ (٧٥) من حيث الأسلوب على إشارات للانتشار الكبير لكتاب الحيدة. ولكنها تخبرنا بالكثير عن التطور الكبير لرواية المناظرة بما فيها من أمارات لكتابتها وتنقيحها من جديد، وعباراتها المكررة، وجملها المعاد صياغتها.

ثالثًا- والأهم: أن مخطوطة لاندبرغ (٧٥) تحتوي على عنصر كلامي جدير بالملاحظة: إذ لا يتكلم الكناني ههنا بالتنزيل فقط

(١) مخطوطة لاندبرغ، (رقم/ ٧٥)، (ص/ ٤٦ - ٥٠).

فقد أخذ الحنابلة بهذا الأصل في المحااجة الجدلية التي عولت على الأساليب اللغوية والفقهية. ويظهر كتاب الحيدة مرة أخرى في مرحلة لاحقة من تطور المذهب الحنبلي، ولكن بمحتوى تظهر فيه طريقة جديدة من التكلم بالحجج المنطقية. وقد استشهد أعلام الحنابلة بهاتين النسختين لتأييد دعواهم، ومنهم ابن بطة وابن تيمية، في مراحل مختلفة من تاريخ هذا المذهب.

ويرسوخ ظهور كتاب الحيدة في مؤلفات أعلام الحنابلة وإقرارهم لما جاء فيه للدور التاريخي لهذا الكتاب كمبشر بمعانٍ جديدة. فتحتوي أول نسختين من كتاب الحيدة على تأمل يتسم بالشفافية للاتجاهات الفكرية (الكلام، والفلسفة، والكلام الفلسفي) التي كان الحنابلة في مهب ريحها على نحو يفوق ما ندركه من النصوص غير الموضوعية. إلا أن تاريخ كتاب الحيدة -كما يتضح من عرضنا الوجيز لمخطوطة لاندبرغ (V٥)- لا يقتصر على مجرد الاستشهاد به في كتابات الحنابلة. فيكشف عدد صفحات المخطوطات التي رصدها سزكين والخصائص التي توقفنا عندها في مخطوطة لاندبرغ (V٥) نمواً كبيراً يخرج كتاب الحيدة من خلاله في أدوار مألوفة وأخرى غير مألوفة ما زالت تنتظر الكشف عنها.

فيها في عرض كتابي الإبانة ودرء التعارض. فبعيداً عن الكتابات الجدلية والعقائدية التي أخذت بالحديث والتي يألفها جمهور المؤرخين، فقد خاض الحنابلة في فترة متقدمة من تاريخهم (في أواخر القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي ومطلع القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي) في الجدل الكلامي بشكل جدي، ولم يقتصروا على الأحاديث النبوية وآثار المتقدمين من أهل الحديث^(١). وقد دافعت هذه الحجج الجدلية عندما استخدمت في المصادر الرسمية ككتابات الدارمي عن وجودها وقوبلت بمقاومة شديدة. إلا أنها كانت أبعد ما يكون عن هذا الدفاع عندما استخدمت في الموضوعات. والحق أن الموضوعات أخذت الكلام إلى مستوى متقدم من المنهجية والتنظيم لم يؤخذ فيه بالحديث أصلاً للحجاج على الإطلاق بل اكتفت بالتنزيل دون سواه.

(١) للتعرف إلى دور الكلام في المذهب الحنبلي في العصور اللاحقة، انظر: كتاب نجم الدين الطوفي (ت ٧١٦هـ = ١٣١٦م) غَلَم الجدل في علم الجدل:

Nağmaddīn at-Tūfī al-Hanbalī 'Ālam al-ğadāl fi 'ilm al-ğadal, Das Banner der Fröhlichkeit über die Wissenschaft vom Disput, ed. Wolthart Heinrichs (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1987, (11,236-9, and 209-45).

لم يكتف الطوفي بالحديث عن ضرورة استخدام الجدل بصورة عامة بل الجدل بالصورة التي مارسها المعتزلة. وعندما يصف الطوفي الحكمة من الأخذ بالجدل في كافة العلوم، يخصص فصلاً أيضاً للاعتذار عنه، مستشهداً بالقاضي عبد الجبار الذي يتحدث عن تفوق طريقة المعتزلة في الكلام على الحديث. ويقول الطوفي إن الحقيقة لا تبرح كتاب السنن، وإذا كان الجدل يؤدي إلى تلك الحقيقة، فهو ممدوح بل لازم.

معرفة الإسلام..

هنري كوربان وأعماله (*)

حامد الكار (**)

نقله إلى العربية: عبد الرحمن أبو ذكري

وتاريخهم وحضارتهم وواقعهم- مؤخرًا لهجومٌ مُتزايدٌ له ما يُبرِّزُه في كثير من الأحيان. لقد ازدهر التقليد الاستشراقي الغربي بوصفه تقليدًا مُغلَقًا يُعيدُ إنتاج نفسه بلا توقُّف، ونادرًا ما كان مفتوحًا أمام مشاركة المسلمين حاشا (المتغربين) منهم؛ الذين تماهوا مع الحضارة الغربية.

لكن هذا التقليد قد فشل فشلًا ذريعًا في تكوين صورةٍ شاملةٍ وذات مصداقية لدين الإسلام أو حضارته، رغم الجهد العريض والجدير بالتقدير الذي بُذِلَ في استكشاف المعلومات الفعلية ومراكمتها. فما من موطنٍ طَفَّت فيه الغثاثة أكثر من دراسات المستشرقين عن الدين الإسلامي. وليس من قبيل المبالغة القول بأن البون بعيدٌ جذريًا

يتعرَّض الاستشراق -الذي يدَّعي الدراسة العلمية لدين شعوب المسلمين

(*) The Study of Islam: The Work of Henry Corbin, Hamid Algar, Religious Studies Review, Volume 6, Number 2, April 1980.

(**) أستاذ الدراسات الإسلامية والإيرانية المتقاعد، وأحد أئمة التخصص في النصف الثاني من القرن العشرين. تخرَّج على يديه أجيال من جامعة كاليفورنيا بيركلي العريقة، حيث اضطلع بالتدريس طوال نصف قرن تقريبًا (١٩٦٥-٢٠١٠م)، على إثر حصوله على الدكتوراه من جامعة كمبردج. وهو أمريكي من أصل بريطاني، اعتنق الإسلام وسلك طريق التصوف. وتنضح كتاباته الغزيرة ببصيرة نافذة وحرارة إيمان، ناهيك عن لُغته الشعرية الرائقة. متعه الله بالعافية، وغفر له، ونفعنا بعلومه في الدارين. يُجيد أكثر من عشر لُغات، وله عناية بالأدبين العربي والفارسي، علاوة على التاريخ الحديث لإيران وتركيا والبلقان وأفغانستان. وهو حُجَّة في تاريخ التصوف، وتُعدُّ كتاباته عن الطريقة النقشبندية نقلة مهمة في التأريخ لها. وقد طارت شهرته في أنحاء العالم الإسلامي بعد عام (١٩٧٩م). بسبب كتاباته ومحاضراته وترجماته عن الحركة الإسلامية في إيران، خصوصًا المحاضرات الأربع التي ألقاها في لندن صيف العام نفسه، بدعوة من المعهد الإسلامي وخالد الذكر كليم صديقي؛ عن «جذور الثورة الإسلامية في إيران». وهي المحاضرات التي جُمِعت في كتاب بالعنوان نفسه وطُبعت عشرات الطبعات في شتى أنحاء العالم الإسلامي، وسُنتشر ترجمتها العربية للمرة الأولى مطلع (٢٠١٨م)، إن شاء الله؛ إذ أنجزها مترجم هذه السطور.

ومبتكرًا؛ مُخلخلًا بعضًا من المعتقدات المترسّخة للاستشراق، وكاشفًا آفاقًا من الفكر والخيال كانت مجهولة أو استُهينَ بها قبله. وإضافة إلى جهده التحليلي والتركيبى^(١)، فقد دسّن كوربان (المكتبة الإيرانية Bibliothèque Iranienne)، وتوفّر على تحريرها وتحقيق نصوصها.

وهي سلسلة من النصوص الفارسية والعربية التي تُعنى في الغالب بتيارات الفلسفة والعرفان التي كانت مُقَرَّبَةً إلى نفسه. وهي السلسلة التي ظهر منها ثلاثة وعشرون مجلدًا إلى اليوم^(٢)؛ حقّق كوربان جمهرتها وحرّرها بنفسه، وقدّم لبعضها بخلاصاتٍ تحليلية. وهي تُمثّل في مجملها إضافة نوعية إلى المصادر النصية المتوفّرة لدراسة الفلسفة الإسلامية والعرفان. وبالنظر إلى الأبعاد الكمية والنوعية لإنتاج كوربان، والذي يتوافر قسطٌ مُتنامٌ منه باللغة الإنكليزية؛ فيبدو من المفيد السعي لتحليل رؤيته للإسلام، وتعيين مواطن القوة ومواطن الضعف جميعًا في أعماله الكاملة باللغة التفرّد، بل والفدّة.

بين الإسلام الذي يصفه المستشرقون، والإسلام الذي يعرفه المسلمون في اعتقادهم وتجربتهم وممارستهم، لدرجة أنهما يبدوان ظاهرتين مختلفتين ومتناقضتين، أو حتى لا علاقة لهما ببعضهما البعض. وأسباب ذلك عديدة. فلا ينبغي الاستخفاف بالحضور الدائم للضغائن والإحن اللاهوتية اليهودية-المسيحية التقليدية بحق الإسلام. إلا أنه ربما كان الأكثر أهمية هو انعدام الرغبة لدى جمهرة الدارسين في قبول استقلال (الحقائق) الدينية، وإصرارهم على الاختزالية التاريخية أو السوسيولوجية.

ويُعتبر أستاذ الدراسات الإسلامية الفرنسي هنري كوربان استثناءً بارزًا من هذه القاعدة؛ إذ أسهم إلى يوم وفاته (السابع من أكتوبر عام ١٩٧٨م) في وضع مدوّنة غنية ومتنوّعة من الكتابات، والتي تتناول شتى مناحي الحياة الروحية في الإسلام؛ لا يباريها شيء مما خلفه سائر المستشرقين. مُتخذًا من إيران والتشيّع نقطته المرجعية النهائية؛ كتب كوربان بغزارة طوال ما يزيد على الثلاثة عقود عن التصوّف، والفلسفة الإسلامية، والتشيّع الاثنا عشري والإسماعيلي، وعن الفتوة في الإسلام؛ إضافة إلى طائفة أخرى من الموضوعات ذات الصلة. وفي كل الموضوعات التي مسّها تقريبًا كان رائدًا

(١) الذي تُوجّ في كتابه العمدة ذي الأربعة مجلدات: «الإسلام الإيراني» (En Islam iranien)، المنشور (١٩٧١-١٩٧٢م)؛ والذي جمع كل الموضوعات التي تناولها وحشد فيه كل مجالات اهتمامه.

(٢) يعني في عام (١٩٨٠م). (المعرب).

(١)

إدراكاً مُتعاظماً مع العناصر الباطنية في الفلسفة الغربية، ومع صوفية الراين الألمان (Rhenish mystics) ^(٣)، إضافة إلى طائفةٍ أخرى من مثل هذه الموضوعات المتجانسة الممثلة في (الكأس المقدسة Holy Grail) ^(٤)، وفرسان المعبد، ونظرية الألوان عند الشاعر الألماني غوته ^(٥)، فضلاً

وتلزمنا أولاً الإشارة إلى أن هنري كوربان قد استصحَب في رحلة دراسته للإسلام مجموعة من الأدوات تربو كثيراً على الآلة اللغوية والدُّربة المعتادة عليها في تحصيل المُستشرق. إذ تمثَّلت أدواته ابتداءً في عقلٍ فلسفي تعهَّده بالرياضة مؤرخ فلسفة القرون الوسطى وأستاذها الجليل: (إتيان غيلسون Etienne Gilson)، إضافة إلى اهتمام كوربان المبكَّر بمارتن هيدغر ^(١). لكن بما أنه لا يني يسلِّط الضوء على حكماء الشيعة في إيران في جُل كتاباته؛ فإن مفهومه للفلسفة قد اتسع مُتجاوزاً الاستدلال المنطقي المحض إلى إلحاحٍ على الجواني، جنباً إلى جنب مع الملاحقة المثالية للحقيقة. فإنما كانت عنايته ابتداءً بالحكمة الإشرافية ^(٢)، والتي صارت عنصراً مفتاحياً في مُعجمه الخاص. ولذا، يتعيَّن أن نضيف إلى عناصر تشكُّله الفكري عموماً، والتي أعانت على تشكيل رؤيته للإسلام؛

(٣) هي حركة صوفية مسيحية قروسطية برزت في أوساط الدومنيكان في ألمانيا. ويعتبرها البعض النقيض الفج للمدرسية اللاهوتية، وأبرز رموزها «مايستر إيكهارت»، (Meister Eckhart)، وقد تركت أثراً عميقاً في الإصلاح الديني البروتستنتي، كما تركت بصمتها غائرة على بعض الفلاسفة الغربيين، خصوصاً شوبنهاور وفيتغنشتاين. (المعرب).

(٤) هي آنية يفترض أن يسوع استخدمها في العشاء الأخير، بحسب الميثولوجيا المسيحية؛ وإيحاءاتها مُستقاة من الميثولوجيا السلتية الوثنية. وقد ظهرت في الفن الرومانتيكي، منذ القرن التاسع عشر، تأويلات لهذه الآنية بوصفها «الأُنثى المقدسة/ الماعون المقدس» التي يكتمل بها الحلول الإلهي في الوجود. وذلك باعتبار امتلاء الآنية امتلاءً لرحم الأنثى من خلال علاقة جنسية. وهو ما طرد في الثقافة الشعبية الأوروبية إلى اعتبار الآنية رمزاً لشخصية مريم المجدلية، التي يفترض أن نسل يسوع قد استمر من خلالها على الأرض. وهو المخيال الشعبي الذي استقى منه دان براون واحدة من أشهر رواياته: شفرة دافنشي. وقد اكتسبت الأسطورة ثقلاً في الثقافة الغربية الحديثة مع تزايد نفوذ حركات التمرُّكز حول الأنثى، بعد «الثورة الجنسية» (إبان الستينيات)؛ والتي شرعت بتأنيث العالم مُحمَّلةً بموارث من الميثولوجيات الوثنية القديمة، وهو ما تزامن كذلك مع استدعاء عدد كبير من العبادات الوثنية القديمة. (ابتداءً من سبعينيات القرن العشرين، وبعضها منظومات لعبادة الأنثى)، والتي سادت أوروبا قبل المسيحية؛ خصوصاً في المجال الأنغلو سكسوني. (المعرب).

(٥) هي نظرية صاغها الشاعر الألماني الأشهر عن طبيعة الألوان وكيفية إدراك الإنسان لها، ونشرت للمرة الأولى عام (١٨١٠م). وفيها قدَّم شرحاً لعملية انكسار الضوء وطرائق عمل العين. وعلى عكس نيوتن، الذي انتقده غوته؛ لم يكثر الأخير للمعالجة التحليلية للألوان بل بكيفيات إدراك الظواهر. وقد أدرك الفلاسفة لاحقاً الفارق بين الطيف البصري عند نيوتن وظاهرة الإدراك الإنساني للألوان عند غوته. وهو الموضوع الذي خصص له فيتغنشتاين آخر كتبه، والذي دُونه على فراش الموت. (المعرب).

(١) نُشرت الترجمة الفرنسية لكتاب «ما هي الميتافيزيقا»، (Was ist Metaphysik)، في باريس عام (١٩٣٨م).

(٢) استخدم أستاذنا البروفسور في الأصل لفظة «ثيوصوفي»، (Theosophy)، والتي تعني حرفياً: «الحكمة الإلهية»، (Divine Wisdom)، لكننا أَرنا التعريب المستخدم أعلاه لدقته في التعبير عن منظومة السُهروردي العرفانية، والتي شُغف بها كوربان وكانت مثاله. ومثلها تعريب (Gnosis) في السياق الإسلامي بـ«العرفان»، وأحياناً بـ«المعرفة الإشرافية». ومنظومة «الثيوصوفي» تقع في مرتبة وسط بين العرفان والغنوص، ولها تاريخ وتقاليد في أديان العالم القديم، وفي الإسلام، وفي الغرب الحديث. (المعرب).

لذا، فرغم بروز قامة ابن خلدون الالفة للنظر؛ ظلت الآفاق الفكرية للإسلام مُجدبةً حتى بدايات العصور الحديثة^(٣). هذه الرؤية للفلسفة الإسلامية استندت جزئياً على الافتراض بأن وحدها وجوه الفكر الإسلامي التي أثّرت في التاريخ الفكري لأوروبا ذات اعتبار وأهمية، وجزئياً على التسوية غير المعلنة بين الحضارة الإسلامية والعنصر العربي (أو الكتابة العربية) الذي ساد خلال مرحلة تشكّلها، وجزئياً على الصيغة العقيم لثلاثية (الازدهار والنضج والاضمحلال)؛ التي ساد توهمٌ بأن الإسلام قد استكملها مع حلول القرن الثالث عشر. وقد سَفّه كوربان هذه الرؤية الاختزالية بأكثر مما فعل غيره. إذ أَوْصَحَ، بادئ ذي بدء؛ أنه حتى أكثر الفلاسفة المسلمين شيوعاً، ابن سينا؛ قد أسىء فهمه جزئياً، وكشف عن أنه بالإضافة إلى الوجوه العقلانية لفكره -التي أبرزها الغرب بسبب أثرها في الفلسفة المدرسية القروسطية- فقد كان هناك عنصر آخر في فكره؛ عُنصرٌ باطن وجواني وإشراقي^(٤).

وأهم من ذلك أن كوربان قد أخرج إلى النور، في سلسلة متكاملةٍ من الكتابات؛

عن كتابات (سويدنبرغ Swedenborg)^(١). وقد أدى ميل كوربان للحكمة الإشراقية إلى إعادته تقييم مُجمل طبيعة النشاط الفلسفي وتاريخه في الإسلام، تقييماً جذرياً. إذ كان عموم طرح أكثر الأعمال التي تناولت الفلسفة الإسلامية قبل كوربان^(٢) يدور حول كون خلاصة الفكر الفلسفي للمسلمين تنحصرُ عنايتها في استقباليهم الفلسفة اليونانية ونقلها إلى أوروبا، في صورةٍ مُنقّحةٍ بعض الشيء. ومع نهاية دور الوسيط ساد اعتقادٌ بأن النشاط الفلسفي انتهى عند المسلمين، بحلول القرن الثالث عشر الميلادي.

لكن بما أنه لا يني يُسلط الضوء على حكماء الشيعة في إيران في جُل كتاباته؛ فإن مفهومه للفلسفة قد اتسع مُتجاوزاً الاستدلال المنطقي المحض إلى إلحاحٍ على الجواني، جنباً إلى جنب مع الملاحقة المثالية للحقيقة. فإنما كانت عنايته ابتداءً بالحكمة الإشراقية، والتي صارت عنصراً مفتاحياً في مُعجمه الخاص.

(١) إيمانويل سويدنبرغ (١٦٨٨-١٧٧٢م)؛ مهندس وكيميائي وفيلسوف ولاهوتي ومتصوف لوثري من أصل سويدي، اشتهر بكتاب عن الحياة الأخرى والفردوس والجحيم. (المعرب).

(٢) مثل كتاب ت. ج. دي بور: «تاريخ الفلسفة في الإسلام»، والذي نُشر للمرة الأولى عام (١٩٠٥م)، وشاع تداوله على نطاق واسع لعقود تالية، (نقله الأستاذ محمد عبد الهادي أبو ريدة إلى اللغة العربية ونُشر للمرة الأولى في عام ١٩٣٨م)، (المعرب).

(٣) تبنى بعض «كتاب» الإسلام هذا الرأي، وبنوا عليه نظريات تفتقر إلى الدقة، وربما كان أشهرهم هو الجزائري-الفرنسي مالك بن نبي. (المعرب).

(4) See Corbin, Avicenna and the Visionary Recital, Pantheon Books, 1960.

لا يرقى إليه شك؛ في إعادة تقييم الفلسفة الإسلامية يتعين علينا الإشارة إلى أنه طالما طَبَّقَ الحكمة العربية: «وداوي بالتّي كانت هي الداء». ذلك أنه في سعيه لإبراز العنصر المثالي والإشراقي، الثابت ابتداءً؛ في فكر كل من ابن سينا ومُلا صدرا، فقد صار غُرْضَةً لخطر الحط من قدر الجوهر العقلائي لمنظومتَيْهما. ويُعالج فضل الرحمن هذه المسألة في مقدمة دراسته البصيرة مُلا صدرا، مع إشارة واضحة إلى كوربان. رافضاً طرح كوربان، عن العنصر الصوفي أو الإشراقي الجوهرية في أعمال مُلا صدرا؛ يوضّح فضل الرحمن أن وظيفة التجربة الجوانية عند صدر الدين الشيرازي، وآخرين من مدرسته؛ لم تكن إنتاج محتوى فكري جديد، بل كانت إضفاء سمّت التجربة الذاتية على المحتوى الفكري الذي بلغه العقل^(٥). وها هنا نَقِفُ على طليعة حزمة من المؤشرات تشي بأن الميول الشخصية لكوربان صَبَّغَت الموضوعات التي تناولها، وذلك كما استنارت هذه الموضوعات بميوله.

(٢)

وكان ثاني الموضوعات الرئيسة التي عالجها كوربان هو: الإسلام الشيعي في صيغتيه الاثنا عشرية والإسماعيلية. وفي هذا الحقل

امتداداً للنشاط الفلسفي الإسلامي استمرّ بعد القرن الثالث عشر بفترة طويلة في كنف التشيُّع، وتحت اسم (الحكمة). ومن الإنصاف القول بأن أسماء مثل مير داماد^(١) وأبي القاسم فندرسكي^(٢) والقاضي سعيد القُمّي^(٣) ومُلا صدرا^(٤) كانت بالكاد معروفة للدارسين الغربيين قبل كوربان. وفي سياق الشناء على إنجاز كوربان، الذي

(١) السيد محمّد باقر بن محمّد الحسيني الاسترّآبادي (٩٦٠-١٠٤١ هـ ق)؛ فيلسوف ومُتكلّم وفقهه ومُحدّث شيعي علا نجمه في العهد الصفوي. من مؤسسي «مدرسة إصفهان»، وأُطلق عليه لقب «المعلّم الثالث» لعلو كعبه في العلوم العقلية؛ وقد تتلمذ عليه مُلا صدرا. وتتجاوز آثار مير داماد المائة مؤلف، قسم كبير منها حواشٍ على كتب فلسفية. ومن كُتبه: «الرواوش السماوية في شرح الأحاديث الإمامية»، و«الصراط المستقيم». (المعرب).

(٢) السيّد أبو القاسم بن ميرزا بيگ بن صدر الدين الحسيني الموسوي الفندرسكي الاسترّآبادي (٩٧٠-١٠٥٠ هـ ق)؛ فيلسوف وعارف وشاعر وكيميائي شيعي من أعيان العهد الصفوي. كان معاصراً للمير داماد ويعتبر من رموز «مدرسة إصفهان». قضى شطراً من عمره في الهند لدراسة فلسفاتها وأديانها، وحظي برعاية سلاطينها المغول. وقد تتلمذ عليه مُلا صدرا. (المعرب).

(٣) محمد سعيد بن محمد مفيد القُمّي (١٠٤٩-١١٠٧ هـ ق)؛ فقيه وفيلسوف ومُحدّث وطبيب شيعي. كان طبيباً للشاه عباس الثاني الصفوي، وقد لُقّب بـ«حكيم كُچك»؛ أي الحكيم/ الطبيب الصغير، وذلك لتميزه عن شقيقه الأكبر، الذي كان فيلسوفاً طبيباً هو الآخر. وله مصنفات وكتب ومقالات عديدة. وقد تولى القضاء في قُم للشاه عباس، فاشتهر بلقب القاضي. (المعرب).

(٤) صدر الدين محمد بن إبراهيم القوامي الشيرازي (٩٧٩-١٠٤٥ هـ ق)؛ أبرز فلاسفة المسلمين بعد ابن سينا. وهو خاتم حكماء الشيعة الذي مزج الفلسفة والعرفان في فلسفته المعروفة بـ«الحكمة المتعالية»؛ فكان عمله «ثورة ميتافيزيقية». اشتهر بـ«صدر المتألهين» أو «ملا صدرا». وتتلّمذ عليه الفيض الكاشاني. من أهم كتبه على الإطلاق: الكتاب المعروف بـ«الأسفار الأربعة»، فضلاً عن تفسيره للقرآن؛ وله: «المبدأ والمعاد»، و«مفاتيح الغيب»، و«كسر أصنام الجاهلية». (المعرب).

(5) Fazlur Rahman, The Philosophy of Mulla Sadra, State University of New York Press, Albany, 1975.

لكننا هنا أيضًا نجد كوربان يسعى لدواء من جنس الداء. مُفَنِّدًا بالحق اختزال التشيُّع إلى احتجاجٍ عارضٍ على مسألة الخلافة السياسية، فإنه يُصرُّ على رؤيةٍ لا تقل عنها جموحًا؛ وهي أن التشيُّع تقليدٌ باطنٌ بالأساس، بل إنه (موئلٌ كل تقليد الإسلام الباطن^(٣)). هذه الرؤية، التي تتغلغل في جُلِّ كتابات كوربان عن التشيُّع؛ تطوي تحريفًا بالغًا لكل من الإسلام السُّني والشيوعي. إذ بمجرد أن يصير التشيُّع هو المستودع الأوحَد لتقاليد الإسلام الباطنة (أي الروحانية والعُمق)، يُخْتَزَلُ الإسلام السُّني إلى ما يُشير إليه كوربان، تكرارًا وبازدراءٍ بادٍ؛ بـ(الإسلام الفقهي). ورغم أن التصوف، بوصفه أحد التقاليد الباطنة في الإسلام؛ قد ازدهر ازدهارًا واضحًا في العالم السُّني، فإن كوربان، كما سنرى؛ يعُدُّه تقليدًا مُقتطعًا زورًا من التشيُّع، ويسعى للتخلُّص من الأئمة.

وحرُفُ طبيعة التشيُّع، المُتضمَّن في تعريفه بأنه باطنُ الإسلام وعمقه؛ خطيرٌ بالدرجة ذاتها، ل يبدو مثل هذا التعريف الآن، في أعقاب الثورة الإيرانية؛ شاذًا، بالنظر إلى عناية الثورة البالغة بالأبعاد الاجتماعية-السياسية للدين. ما من أحدٍ يُماري في أن العرفان يُمثِّل صيغةً من صيغ الروحانية

أيضًا حَقَّق كوربان انقلابًا كانت تصوُّرات المستشرقين تفتقر إليه. إذ كان دارسو هذا الحقل قبل كوربان يُدركون التمايز السُّني الشيعي داخل الإسلام في صيغته السياسية فحسب، ليُقصي التشيُّع بوصفه (بدعة)، وذلك بغير طرح أي تعريفٍ مُحددٍ لهذا الحكم، أو حتى لصنوه: (سُنَّة^(١))؛ كأن مذهب الأغلبية هو بذاته تحقُّقٌ للسُنَّة وموقف الأقلية تجسيدٌ لتلقائي للبدعة.

وقد انتفض كوربان، مخالفًا لهذه الرؤية؛ في ثورة بليغةٍ مُحْتَجًّا بأنه «لا يُمكن اختزال التشيُّع في سبِّ الخلفاء الثلاثة الأول، ولا في مباشرة الشيعة أصلًا خامسًا للدين فوق الأصول الأربعة التي يُقرُّها الإسلام السُّني صراحة»^(٢). وللمرة الأولى في لغةٍ من لغات الغرب؛ يَبْسُط كوربان عقيدة الإمامة في جُلِّ أبعادها الباطنة والميتافيزيقية، موضحًا أن خلافة النبي صلى الله عليه وسلم، والتي ادعى الأئمة أحقيتهم بها؛ تتجاوز كثيرًا حدود الحكم السياسي والفقهي في شؤون الأمة، وأنها كانت امتدادًا دوريًا لجوهر النبوة ذاتها.

(١) استخدم أستاذنا البروفيسور في الأصل لفظة (Orthodoxy) الملبسة والإشكالية، لكننا آثرنا تعريبها في هذا الموضع بالذات بـ(السُنَّة)؛ بوصفها نقيضًا للبدعة. واللفظة العربية إشكالية كذلك في الججاج الكلامي، إذ يتسبب كل مذهب نفسه إلى السنة وما سواه إلى البدعة؛ لكنها على الأقل ذات مدلول واضح في أذهان المتكلمين والمتمذهبين المسلمين. (المعرب).

(2) Corbin, En Islam iranien, Gallimard, Paris, 1971-1972, Vol. I, xiv.

(3) En Islam iranien, Vol. I, 16.

التصنيف، بوصفها زائفة؛ حتى لو كانت مُهيمنةً تاريخيًا. وفي فترة شديدة الكشف، أشار كوربان إلى أن وصول الشيعة في إيران إلى مرتبة الأغلبية خلال العهد الصفوي، وما اقترن به من تورط القيادات الدينية المصاحب في الشؤون الاجتماعية-الاقتصادية وحتى في الشؤون السياسية؛ قد أدى إلى (خيانة) الجوهر الباطن للتشيع^(١). وقد كانت استبصارات مذهب الشيعة المبهمة -عند كوربان- رد فعلٍ تصحيحي لهذه الخيانة؛ فُصِدَ به استعادة (تكامل التشيع)، فكَرَّسَ لهم من ثمَّ عدَّة دراسات^(٢).

لكن على العكس من ذلك، لم يكن انتصار التيار الأصولي في الفقه، والذي وقع تقريبًا في نفس توقيت ظهور الشيعة؛ موضوعًا لاهتمام كوربان، رغم أنه كان بغير شكٍ أكثر التطورات أهمية في التاريخ الديني لإيران بعد الصفويين. إذ سمح بنمو طبقة قوية من العلماء، ويُمكن اعتباره الجد الأعلى للثورة الإيرانية. وبسبب مساواته بين التشيع وتقاليد الإسلام الباطنية، كان كوربان بعيدًا -على طريقته الخاصة- عن

الإسلامية، الملائمة للسياق الشيعي؛ وأنه مُستمدٌّ من التقاليد والروايات المنسوبة للأئمة إلى حد كبير. أما التأكيد على أن العرفان مُرادفٌ للتشيع، أو حتى إنه يُجسّد أكثر تجلياته أهمية؛ فأمر جد مختلف. إذ يستلزم إغفال حشد هائل من روايات الأئمة المتصلة بأمور الظاهر (الفقهية)، ومطالبات الأئمة المستمرة -رغم خذلانها- بمباشرة السلطة السياسية. وهذا ما يدفع كوربان كذلك إلى انتقائية مُفرطة في رؤيته للتشيع.

وفي عالم التشيع الإيراني -ناهيك عن سؤال (الإمامة)- حبس كوربان انتباهه على ما يزيد قليلًا عن المشتغلين بالحكمة وطائفة الشيعة؛ وهم أصحاب مذهب استبصار باطنٍ كان لهم بعض الأهمية في بواكير القرن التاسع عشر، لكنهم حُصِرُوا لاحقًا في تجمّع صغير آسنٍ في كرمان. ويغيب كليًا عن جُل كتابات كوربان الضافية في التشيع الإيراني هؤلاء الذين كانوا أمناءه وأنصاره البارزين طوال ما يربو على ثلاثة قرون: علماء الظاهر. ولا يُعزى غيابهم بلا ريب إلى إسقاط كوربان لهم مُتعمدًا، وأقل من ذلك إلى جهلٍ منه. بل ببساطة لأنه حالمًا صار ربط التشيع بالتقاليد الباطنية للإسلام أحد مُنطلقاته؛ سقطت من حُسابانه بطبيعة الحال سائر المذاهب والتيارات الفكرية التي لا تنتمي لهذا

(1) Corbin, "Pour une morphologie de la spiritualité shi'ite", Eranos Jahrbuch 29, 1960, 69.

(٢) راجع بشكلٍ خاص:

Corbin, "L'École shaykhie en théologie shi'ite", Annuaire de l'Ecole pratique des hautes études, Section des sciences religieuses, 1960-61, 1-60.

الباطن الوحيد الشرعي داخل الإسلام. وقد صاغ تصوف ابن عربي بوصفه أقرب رحماً للتشيع، في كل من صيغته الاثنا عشرية والإسماعيلية؛ من عدّة أوجه، وتمادى في ذلك بعض الشيء للتأسيس لتوازن بين المدرستين، مُتجاهلاً بالكلية تقريباً سلف ابن عربي الثابتين والمباشرين في تصوف الأندلس والمغرب. وبالمثل، فحين يتحدث عن روزبهان، يجد كوربان نفسه مضطراً مرة أخرى للحالة إلى التشيع، رغم أنه في هذه الحال يُمكنه أن يفعل القليل عدا منح قرائه اعتذاراً مُقنعاً بالكاد لعنايته بكتابٍ وعارفٍ سني⁽³⁾.

وقد صاغ تصوف ابن عربي بوصفه أقرب رحماً للتشيع، في كل من صيغته الاثنا عشرية والإسماعيلية؛ من عدّة أوجه، وتمادى في ذلك بعض الشيء للتأسيس لتوازن بين المدرستين، مُتجاهلاً بالكلية تقريباً سلف ابن عربي الثابتين والمباشرين في تصوف الأندلس والمغرب.

أما الكبروية؛ فهو يؤكّد أن جمهرة من أقطاب الطريقة (مثل سعد الدين الحموي وعلاء الدولة السمناني) كانوا شيعة ابتداءً أو أنهم استخفّوا بتشيّعهم.

واقع الإسلام الشيعي المعاصر في إيران بُعد علماء السياسة الأشدّ بلادة.

(٣)

أما ثالث بُؤر اهتمام كوربان الأكاديمية الرئيسة فهو التصوف، أو بالأحرى مجال مُحدّد بدقة من الموضوعات والشخصيات داخل التصوف: ابن عربي وشرّاحه الإيرانيون، وروزبهان البقلي^(١)، وأعضاء شتى من المنتمين إلى الطريقة الكبروية^(٢)، خصوصاً علاء الدولة السمناني. وعلى الفور يُمكن التسليم بأنه في هذا الحقل كذلك؛ أبان كوربان مواهبه المعتادة المتمثلة في القراءة النهمّة والإبداعية للنصوص قليلة الشهرة، إلا أن إدراكه لكل ما وقف عليه قد اصطبغ، أو حتى قُيّد؛ برؤيته الخاصة للتشيع بوصفه التقليد

(١) صدر الدين أبو محمد روزبهان البقلي الشيرازي (٥٢٢-٦٠٦ هـ.ق)؛ شاعر وصوفي فارسي وإمام متصوفة شيراز المعروف بـ«شيخ الشطّاح». سجّل مُكاشفاته الروحية في كتابه: «كشف الأسرار»، وله تفسير للقرآن عنوانه بـ«عرائس البيان في حقائق القرآن»؛ إلّا أنّ سيد حسين نصر يرى أن خير ما يُلخّص تصورات روزبهان هو كتابه: «عبر العاشقين»، (بالعربية: ياسمين العاشقين). (المعرب).

(٢) طريقة صوفية خلفها مولانا العارف بالله نجم الدين كبرى (٥٤٠-٦١٨ هـ.ق)؛ الذي وصفه الذهبي بـ«الشيخ الإمام العلامة القدوة المحدث الشهيد»؛ إذ قتله المغول؛ فهو شيخ خراسان وإمام خوارزم. ومن آثاره السفر القيم المُسمى بـ«فوائذ الجمال وفواتح الجلال». كان من مريديه مجد الدين البغدادي وفريد الدين العطار، وبذهب البعض إلى أن أبي جلال الدين الرومي -بهاء الدين ولد- كان هو الآخر مُريداً له. (المعرب).

انقطاع على أن تصور الولاية^(٣)، المفتاحي في التصوف؛ هو اقتراض مُقتلَع من تربة التشيُّع، وأن الوظائف الباطنة والتأسيسية والكونية لأئمة التشيُّع قد اغتصبها الصوفية وأعادوا إسنادها لشييوخهم. وفي معالجته للسمناني، على سبيل المثال؛ يؤكّد كوربان على أن فكرة الولاية استنبطت من أحاديث عديدة رواها الكليني عن الأئمة، ويواصل مُدعيًا أن «الحديث عن الولاية بمعزلٍ عن الإمامة، مُتغاضين عن كاريزما الإمام دون أدنى إشارة، هو أكثر من كونه مجرد مفارقة؛ إنه تحطيمٌ للوحدة»، أي: وحدة النبوة والولاية. فإذا كان غرض النبوة ظاهرًا؛ فإن غرض الإمامة باطن^(٤)؛ إلا أن هذا الجزم واضح البطلان؛ فالفهم الصوفي للولاية يَصِلُها بالنبوة، وإن كان ذلك بصيغةٍ مختلفةٍ عما يطرحه التشيُّع^(٥). علاوة على ذلك، وكما أشار بول نوي؛ فما من حاجة لافتراض حدوث عملية انتقال للتأثير في أي من الاتجاهين، بما أن مفهوم الولاية مُتجذّر في القرآن، ومن ثمّ تطوّر تلقائيًا في التصوف بغير أن ينتُج عن ذلك أية مفارقات أو إشكاليات^(٦).

وها هنا نراه يُقلّد ما استقرّ عليه فعل بعض كتاب الشيعة، مثل نور الله الشُّشْتَرِي، صاحب مجالس المؤمنين؛ الذي أصرَّ على أن ينسب إلى التشيُّع -بأثر رجعي- كل من بدا منه بعض التوقير للإمام علي أو الأئمة من نسله. وقد كان كوربان واعيًا بطبيعة الحال أن مثل هذا التوقير لا يعني بالضرورة تصنيف أصحابه من المؤلفين على أنهم شيعة. لكنه كان قاطعًا على نحو لافت في نسبة الميول الشيعية إلى الطريقة الكبروية، مُستهينًا وبصورةٍ قطعيةٍ بكمٍ جارفٍ من الأدلة التي تُشير إلى الهوية السُّنية للطريقة^(١).

رافضًا بثبات خوض مزيد من النقاش التاريخي عما يعتبره ضروريًا لإضفاء الشرعية على تأكيداتهِ. وعلى سبيل المثال، فقد ترك قراءه غير واعين بأن الطريقة الكبروية ازدهرت لقرون في بيئة بلاد ما وراء النهر المتزمتة التسنن، بل وأن الطريقة قد خاضت جدالات شرسة ضد الشيعة في كشمير^(٢).

إلا أن العنصر الأكثر أهمية لفهم رؤية كوربان للتصوّف هو تأكيده المتكرّر بلا

(٣) يصفها الشريف الجرجاني، بإيجاز: بأنها «قيام العبد بالحق عند الفناء عن نفسه»، راجع: التعريفات، بيروت، مكتبة لبنان، (١٩٦٩م).

(٤) En Islam iranien, Vol. 3, 296.

(٥) راجع: الحكيم الترمذي، ختم الأولياء، تحقيق عثمان يحيى، (١٩٦٥م)، بيروت، (ص/ ٣٣٦، وما بعدها).

(٦) Paul Nwyia, Exégèse Coranique Et Langage mystique, Beirut, Dar al-Machreq Editeurs.

(1) Ibid., Vol. III, 294-95.

(2) Abdul Qaiyum Rafiqi, Sufism in Kashmir, Varanasi and Delhi, Bharatiya Publishing House, N.d., 96.

(٤)

كأنه مجذوبٌ للعناية بالسُّهروردي. فقد مثَّل شيخ الإشراق اتحاداً للاطراد المنطقي والحدس الصوفي، المحبب إلى نفسه؛ بصورة أشد وضوحاً مما مثَّله ابن سينا أو ملا صدرا. وعلاوة على ذلك، كان السُّهروردي سلفاً لمدرسة الحكمة التي شغلت مساحة جد شاسعة في رؤية كوربان للتشيع، رغم ما يبدو من أنه قد حرف طبيعة الأثر الإشراقي ومدهاه على ملا صدرا مثلاً^(٣).

وأخيراً، ادَّعى السُّهروردي أنه بَعَثَ حكمة إيران قبل الإسلام، واستعمل المصطلحات الفارسية في نظرياته عن تحدُّ الأرواح من عالم الملائكة. وكانت هذه بالنسبة إلى كوربان، الذي أصر دوماً على الاستمرارية الروحية التي لا انقطاع فيها بين إيران قبل الإسلام وبعده؛ شذرة ثمينة ونادرة من دليل. ولا يمكنني السعي ها هنا لتمرير حُكم على دقة تحليلات كوربان للسُّهروردي. إلا أنه تجب الإشارة إلى أن مكانة السُّهروردي ومدرسته هامشية في التاريخ الفكري والروحي للإسلام، أيًا كانت الفائدة الجوهرية لفلسفة الإشراق.

فناهيك عن أثره في الحكمة في إيران إبان العهد الصفوي، والحواشي الضالة التي

كانت الفلسفة والتشيع والتصوف إذن هي المجالات الثلاثة الرئيسة التي تعاقبت على اهتمام كوربان خلال مسيرته العلمية، لتُهيمن موضوعاتها على إنتاجه. يُضاف إليها المكانة الخاصة التي شغلها شخص شهاب الدين السُّهروردي^(١)؛ الفيلسوف الإشراقي المقتول في حلب على الزندقة عام (١١٩١م). فقد أفرد له كوربان أولى مقالاته في الاستشراق^(٢)، ونشر مجموع أعماله بالعربية والفارسية (بالتعاون مع سيد حسين نصر)، وكان يُشير إلى السُّهروردي في كل موضعٍ مما كتب، فضلاً عن تكريس عدد من الدراسات المنفصلة له. وبإيجاز، يُمكن لنا القول إن السُّهروردي قد مثَّل لهزي كوربان ما مثَّله الحلاج لماسينيون؛ ليس مُجرّد الشخصية المحورية لمسيرته العلمية والأكاديمية، ولكنه بطل روحي شخصي كذلك. وجراء عدد من الأسباب التي يُمكن تلمسها يُيسر، بدا كوربان

(١) شهاب الدين أبو الفتوح يحيى بن حبش السُّهروردي (٥٤٩-٥٩٦هـ ق)، الملقَّب بـ(المقتول)؛ تمييزاً له عن شهاب الدين عُمر السُّهروردي صاحب كتاب (عوارف المعارف) ومؤسس الطريقة السُّهروردية. تلقى فيلسوف الإشراق العلم في زنجان وأصفهان، حيث تعرّف طريق التصوف؛ ثم ارتحل إلى الأناضول ومنها إلى الشام؛ حيث قُتل في حلب بأمر صلاح الدين الأيوبي. وهو واحد من أهم فلاسفة الإسلام، ومؤسس مدرسة فلسفية/ثيوصوفية جديدة عُرفت باسم: (حكمة الإشراق)، وهو عنوان عمدة مؤلفاته؛ ومنه استقى لقبه. ويصفه سيد حسين نصر بأنه أهم تلاقٍ للفلسفة والتصوف في تاريخ الإسلام. (المعرب).

(3) Fazlur Rahman, The Philosophy of Mulla Sadra, 1.

(2) Corbin, Suhrawardi d'Alep, Paris, Maisonneuve, 1939.

بينه وبين أقاليم أو شعوب بعينها. ومنذ مطلع القرن السادس عشر الميلادي، نزولاً إلى الحاضر؛ انتهجت إيران بالتأكيد نهجاً في التطور الديني يُمكن إلى حدٍ كبيرٍ تمييزه عن نهج جيرانها. لكن من الجلي أنه حين يتحدث كوربان عن (الإسلام الإيراني)، فإنه يقصد شيئاً قاطعاً أكثر جذرية. ففي منظومة كوربان شيء يُسمى بـ(الروح الإيرانية)، والتي حُسِّت على (مهمة لا تبدل)، وتضطلع بما يُشبه الاحتكار للتجليات الفلسفية والصوفية في التراث الإسلامي^(٢).

أما الطرف المقابل لهذا (الإسلام الإيراني) العميق، فهو على ما يبدو (الإسلام العربي)؛ الحرفي الفقهي السطحي والجاف، بإصراره (الباطل) على التطبيق الاجتماعي لتعاليم الدين. ورغم أن كوربان لم يلجأ أبداً إلى المقارنة العرقية صراحةً بين الإيرانيين والعرب، فإن قارئ إنتاجه لا يُمكن أن يفشل في استرجاع نظريات المستشرقين المتقدمين، أمثال (آرثر دو غوبينو Arthur de Gobineau)، و(ماكس هورتن Max Horten)؛ الذين حاولوا تحليل التاريخ الفكري للإسلام بوصفه صداماً مُفترضاً بين الآريين (الإيرانيين) والساميين (العرب). وقد

دُوِّنت على كتبه في تركيا والهند، فإن هناك القليل من الدلائل على أنه خَلَف أثراً مُعتبراً بعد وفاته. وحقيقة كون كوربان قد رفعه عامداً إلى مكانة سامية في مشروعه لصياغة (الإسلام الإيراني) ربما كانت هي أقوى مؤشرٍ على كيفية تدخّل ميول كوربان الروحية لتحديد موضوعات اهتمامه الأكاديمي. تماماً كما رفع ماسينيون العلاج إلى مكانةٍ مركزيةٍ في التقليد الصوفي، مكانة لم يَجْزْ له شغلها؛ كذا عَظَّمَ كوربان السُّهروردي بوصفه حكيماً لا نظير لأهميته. وربما ليس من قبيل المصادفة أن كلاً من العلاج والسُّهروردي، البطلين الشخصيين للمستشرقين الفرنسيين؛ قد ذاقا القتل، وهو المصير المعبر، فضلاً عن عناصرٍ أخرى؛ عن مكانتهما الهامشية في التقليد الإسلامي^(١).

(٥)

كل الموضوعات التي أجمالناها فيما سلف، يتعيّن النظر إليها على خلفية اعتقاد كوربان في كينونة أسماها بـ(الإسلام الإيراني). من الجلي أن الإسلام قد اتخذ صوراً عدّة في التعبير عن تحقّقاته التاريخية، بعضها يُمكن الربط

(١) يكشف تحليل إدوارد سعيد، لمنظور ماسينيون في أعماله؛ عن العديد من نقاط التشابه بينه وبين كوربان. راجع: - Edward Said, Orientalism, Pantheon Books, 1978, 264-75.

(2) En Islam iranien, Vol. I, x.

وحدة واحدة، قبل الإسلام وبعده^(٢). ومن الجلي أن الوعي الديني لإيران لم يكن صفحة بيضاء (tabula rasa) إبان الفتح الإسلامي، وأن بعض العناصر ذات الجذور المزدكية قد استمرت خلال العهد الإسلامي، خصوصاً على مستوى الفولكلور والمعتقدات الشعبية. لكنها مسألة مدى أهمية تلك العناصر، ونسبتها إلى المجموع.

فما من أساسٍ معتبرٍ من تاريخ إيران قبل الإسلام قد استمر في التيار الرئيس للتاريخ الديني لإيران الإسلامية. بل على العكس من ذلك، إذ يجدرُ شهود كيفية تكريس إيران جملة طاقاتها الفكرية والروحية لاستيعاب العلوم الدينية الإسلامية وإتقانها، في حقبة التطور التي شكّلت ملامح هذه العلوم. أما أطروحته التأسيسية عن الاستمرارية بين إيران قبل الإسلام وبعده، فقد كان كوربان قادراً على حشد أدلة تربو قليلاً على تسمية الملائكة في كتابات السُّهروردي؛ بعض التشابُّهات في العقائد الكونية بين «تراثيل يشت»، و«كتاب بُندَهشَن»^(٣) من جهة، وبين بعض ما ورد في كتابات السُّهروردي وملا

نقل كوربان هذه الإثنية^(١) من المجال البيولوجي إلى الفضاء الروحي.

من الجلي أن الإسلام قد اتخذ صوراً عدّة في التعبير عن تحقّقاته التاريخية، بعضها يُمكن الربط بينه وبين أقاليم أو شعوب بعينها. ومنذ مطلع القرن السادس عشر الميلادي، نزولاً إلى الحاضر؛ انتهجت إيران بالتأكيد نهجاً في التطور الديني يُمكن إلى حدٍ كبيرٍ تمييزه عن نهج جيرانها.

وطبقاً لتصورات كوربان، فإن (الإسلام الإيراني) لا يمتاز بالروحانية وعنايته بأمور الباطن فحسب، بل وباستمرارٍ واقعي لا انقطاع فيه عن ماضي إيران قبل الإسلام. و يُقرّر كوربان مُبيّناً معالم مذهبه، الذي بسطه في تصدير كتاب (الإسلام الإيراني)؛ أن (العالم الإيراني قد شكّل منذ البدء كينونة مميزة داخل الأمة الإسلامية، يمكن إدراك خصائصها ووظائفها فقط إذا أخذ الناظر بعين الاعتبار أن الوجود الروحي الإيراني يُمثّل

(٢) En Islam iranien, Vol. I, xxvii.

(٣) تراثيل يشت مكونة من إحدى وعشرين ترتيلة يُتَهلّ بكل واحدة منها إلى أحد الآلهة أو المقدّسات الزرداشتية. أما كتاب بُندَهشَن فهو اسم يُطلَق على المجموع المدوّن للعقائد الكونية الخاصة بالزرداشت، الذي يُسجّل تصوّراتهم عن خلق الكون. وهو ليس نصّاً مقدّساً بذاته رغم اعتماده على نص الأفيستا. (المعرب).

(١) تعريبننا للفظـة (dichotomy)؛ إذ نستخدم لفظ (الإثنية) بالمدلول نفسه الذي قصده أستاذنا المسيحي؛ أي: (الثنائية الصلبة) بوصفها نقيضاً لـ(الثنائية الفضفاضة). يقول -رحمه الله-: في الثنائية الفضفاضة ثمة عنصران قد يكونان متكافئين أو غير متكافئين ولكنهما مع هذا يتفاعلان ويتدافعان، أما في الإثنية/ الثنائية الصلبة؛ فهما عنصران مختلفان تمام الاختلاف ولذا يدخلان في صراع أزلي. وهو المعنى الذي نرى أن المؤلّف -متع الله بالعافية- قد قصد إليه. (المعرب).

يختار كوربان موضوعات أكثر تعبيراً عن التقليد شديد التحدُّد الذي ادعى تمييزه. وفي الحقيقة، ورغم كل التضلُّع والفصاحة اللذين أبان بهما عن موضوعه؛ كانت رؤية كوربان للإسلام الإيراني تطوي ما يربو قليلاً على أصداء باهتة للمزدكية، وتصوف روزبهان والطريقة الكبروية، وإشراق السُّهروردي، والأوجه الفكرية والصوفية للتشيع. وإن القارئ لكتابات كوربان لن يظن أبداً أن الإسلام السُّني قد هيمن على الأفق الديني لإيران طوال تسعة قرون، كما لن يجد في كتابات الرجل عوناً كبيراً على فهم المسار الممكن التتبُّع والتمحيص، والذي صار به التشيع الاثنا عشري شيئاً من قبيل (الإسلام الإيراني).

ورغم كل التضلُّع والفصاحة اللذين أبان بهما عن موضوعه؛ كانت رؤية كوربان للإسلام الإيراني تطوي ما يربو قليلاً على أصداء باهتة للمزدكية، وتصوف روزبهان والطريقة الكبروية، وإشراق السُّهروردي، والأوجه الفكرية والصوفية للتشيع.

(٦)

وقد يجوز لنا النظر إلى مسيرة المستشرق المهنية ليس فقط في سياق الميول الفكرية والتحيزات الروحية

صدرا وطائفة الشيخية، من الجهة الأخرى. إضافة إلى التشابه الجزئي بين المخلص في الديانة المزدكية (بالفارسية: سوشينت أو سوشيانس)، والإمام الثاني عشر في الإسلام الشيعي^(١). لكنه دأب على إبراز هذه الأشلاء من الأدلة بلا كلل، بل واعتبرها تُسوُّغ مفهومه لـ«الفلسفة الإيراني-إسلامية»^(٢).

وقد كان من الحتمي أن يؤدي تعريف كوربان لـ(الإسلام الإيراني) بأنه كينونة متميزة، تقتصرُ عنايتها على الروحانية والتصوف فحسب، وأن حاضرها يحمل بصمة غائرة من تراث ماضيها قبل الإسلام؛ إلى أن صارت رؤيته للإسلام في إيران شديدة الانتقائية. وصحيح أنه تخلّى عن كل محاولات عرض تاريخ عام للإسلام في إيران، وسمى عامداً الكتاب ذا الأربعة مجلدات، الذي جمع فيه أبحاثه؛ بـ(الإسلام الإيراني)، مُنبهاً القارئ إلى توقُّع سلسلة من الموضوعات وليس دليلاً جامعاً، فصنع الشيء الكثير من تمييز الإسلام الإيراني؛ إلا أنه كان من المتوقع أن

(1) Corbin, Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Sh'ite Iran. Bollingen Series, 41/ 2, Princeton University Press, 1977, Passim.

(2) See Corbin, "For the Concept of Irano-Islamic Philosophy", The Philosophical Forum, Boston, 1972, 4/ 1, 114-23. وتجدُر الإشارة إلى أنها ورقة أُلقيت في «الكونغرس الدولي للدراسات الإيرانية»، (The International Congress of Iranology)، والذي عُقد في شیراز عام (١٩٧١م)، بمناسبة «الاحتفال بمرور ٢٥٠٠ سنة على تأسيس الإمبراطورية الفارسية».

نصر معروفًا بعلاقاته الوثيقة بالبلاط.

ومن ثمّ، كان لتعاون كوربان مع نصر بعض المضامين السياسية الحتمية. وأنا هنا لا أريد أن ألمح أبدًا إلى أن كوربان كان، واعيًا أو غير واعٍ؛ مُصطَفًا مع النظام الملكي البائد، بمعنى أنه وضع علمه في خدمة هذا النظام. إذ كانت الاتجاهات التي اختارها لمساره يمكن تفسيرها كُليًا في ضوء اهتماماته الفكرية وذاائقته الروحية.

إلا أنه يظل من الحقائق ذات الدلالة أن رؤيته الخاصة لـ (الإسلام الإيراني) انسجمت انسجامًا بديعًا مع السياسات الثقافية للنظام البهلوي. وقد كان تعريف كوربان للإسلام الشيعي، بوصفه تقليدًا باطنًا يزدرى المجال الاجتماعي-السياسي ويترقّع عنه؛ يلتقي في كثير مع إصرار النظام البائد على امتناع القيادات الدينية عن كافة الشؤون السياسية.

وتحديدًا، يُمكن اعتبار مذهب إمام الشيخة، زين العابدين؛ في أن (أفعال الخلق لا تُسهم في إصلاح واقعهم)، والذي قبسه كوربان موافقًا؛ يُمكن اعتباره وصفة مثالية للإذعان السلبي للطغيان⁽²⁾.

للباحث قيد النظر، بل كذلك في داخل الإطار المؤسسي وحتى السياسي الذي باشر فيه عمله. فعبر مسيرته المهنية، تناوب كوربان الإقامة في فرنسا وإيران، مُتخذًا من قسم الدراسات الإيرانية في المعهد الفرانكو-إيراني قاعدة له في طهران. وقد حظي بصلاتٍ عديدةٍ في كلٍ من الدوائر الرسمية والأكاديمية، وقد كرّر في كتاباته الإشارة إلى (أصدقاء إيرانيين) لم يُسمّهم، بوصفهم مرجعًا موثوقًا لما يستشهد به. وقد تعاون في مشروعات بعينها مع الراحل محمد معين، ومع جلال الدين الأشتياني، فضلًا عن باحثين آخرين. وقد نُشِرت نقاشاته التي أجراها مع العلامة سيد محمد حسين طباطبائي بالفارسية، وحظيت بشهرةٍ مُعتبرة⁽¹⁾. لكن يظل سيد حُسين نصر أكثر من تعاونوا معه أهمية بغير شك. ذلك المؤلف غزير الإنتاج، الذي يكتُب مُشققًا أكثر الأحيان في موضوعاتٍ قريبة مما يبحث فيه كوربان.

لقد شغل نصر مجموعة شديدة التنوع من المناصب الأكاديمية والإدارية في إيران، قبل أن تحدوه حصافته إلى مغادرة البلاد في غمار الثورة. وبوصفه مُديرًا للأكاديمية الإمبراطورية للفلسفة، كان

(2) En Islam iranien, Vol. IV, 247.

(1) مكتب تشيع، قم، إيران، (١٣٣٩هـ-ش ١٩٦٠م).

الذي كان سيحدث إذا التقى الرجلان، اللذان كان من الواضح أن بينهما كثيرًا من القواسم المشتركة. آخذين في الاعتبار السياق والمضامين السياسية لإنتاج هنري كوربان (الذي كانت ملامحه معروفة للخميني إجمالاً لا تفصيل فيه)؛ فقد كان من غير المرجح أبداً أن يسود مثل هذا الاجتماع أدنى قدر من التجانس.

(٧)

وكما كان محتوى كتابات كوربان استثنائياً ومُتفردًا، كذا كانت المنهجية التي تبناها. إذ لم يَسْتَهِنِ بالنزعة التاريخية فحسب، بل بالتاريخ نفسه؛ مُدْعِيًا أنه فينومينولوجي مُدَقَّق معني فقط بالظاهرة الدينية بوصفها حقيقة مُستقلة بذاتها، متحررة من غيرها على ما كان يعتقد. وقد عرّف الفينومينولوجيا بأنها:

«عملية استعادة الظواهر؛ أي ملاقاتها أينما حدثت وحيثما اتخذت موضعها. وفي العلوم الدينية، فإن هذا يعني ملاقاتها في نفوس المؤمنين، بدلاً من أطلال المعرفة النقدية أو الأبحاث المسهبة؛ إنه عرض لما تبدى لهم (أي النفوس)، وأعنى الحقيقة الدينية»⁽²⁾.

ومن المقطوع به أن مطالعة كتابات كوربان تترك القارئ ممتلئًا بانطباع مفاده أن آية الله الخميني إما أنه فشل في إدراك الجوهر الصحيح للتشيع، وإما أنه انتهك حدوده عامداً. وبالمثل، فقد كان لافتراض كوربان وجود إثنية إيرانية-عربية في الإسلام نسباً مباشراً لإصرار الشاه السابق على سلخ إيران، بأقصى ما يستطيع؛ من السياق العربي لثقافتها وتاريخها. إذ كانت أطروحة كوربان هي النسخة الأكاديمية المصقولة من الشعار الرسمي: (مسلمون لكننا لسنا بعرب). وأخيراً، فقد كانت نظريته عن الاستمرارية الروحية العميقة بين جاهلية إيران وإسلامها تُستوعب في كثير من الأحيان داخل البروباغندا الطنانة التي كانت ألتها تتشدد بألفي وخمسائة عام من الحكم الملكي، الذي لا انقطاع فيه.

وقد توفي كوربان في باريس، بعد أسبوع واحد من وصول آية الله الخميني، الذي كان يتأهب لمباشرة المرحلة الأخيرة والمظفّرة من رحلة نفيه الطويلة خارج إيران. وفي نعي كوربان، الذي كتبه هنري توماس لصحيفة لوموند الفرنسية⁽¹⁾؛ حاول الأخير أن يُخَمِّن ما

(2) En Islam iranien, Vol. I, xix.

(1) Le Monde, October 11, 1978.

وعلاوة على ذلك، لم يكن كوربان مُطردًا بالكلية في التزامه بالمنهج الفينومينولوجي. فكما رأينا سلفًا أنه اعتبر مفهوم الولاية الصوفي استعارة مُختلصة من التشييع لم تُعزَّ لمصدرها، وجلي أن هذه حجة تاريخية؛ بما أنه من المؤكد أن الاستعارة المزعومة قد وقعت في زمانٍ مُعيَّن. وصحيح أن كوربان يظل وفيًا لأزدرائه التاريخ، وهو ما يتجلى في فشله في الاستعانة بدليل مُقنِع، لكن المبدأ الفينومينولوجي يُنتهك برفضه ملاقات الحقيقة الدينية للولاية الصوفية «أينما حدثت، وحيثما اتخذت موضعها»؛ أي في نفس الصوفي الذي لا يكثرُ للتعاليم الشيعية عن ولاية الأئمة، أو حتى لم يُحط بها من قبل خبرًا.

وهكذا، ففي حالة هنري كوربان؛ دُفِعَ التصوف والتشييع في إيران دفعًا إلى التأقلم مع العديد من العناصر التي تغيب بكل تأكيد عن نفوس المؤمنين بالإسلام: الكأس المقدسة، وفرسان المعبد، وسويدنبرغ، ومايستر إيكهارت؛ على سبيل المثال لا الحصر. وقد رفض كوربان عامدًا، بل تباهى برفضه؛ وضع الظاهرة الدينية في سياقها التاريخي الذي يمنحها خصوصيتها، لينتهي به الأمر في كثير من الأحيان إلى طمرها في طيات نفسه التي بين جنبيه.

وهذه بغير شك غاية حميدة بل وضرورية، غاية لم تدُر حتى بخلد الأغلبية العظمى من المستشرقين، ناهيك عن الاجتهاد لإصابتها. إلا أن كفايتها وجدواها محل شك. ذلك أن الحقيقة الدينية توجد لا في نفوس المؤمنين فحسب، بل على المسرح التاريخي كذلك؛ فهو شرط وجودها وهي شرط وجوده. وتجاهل التفاعل بين الحقيقتين التاريخية والدينية هو بالقطع إفقارٌ لإدراكنا للدين ينبغي تجنبه.

وهناك كذلك خطر أن يُلاقى الدارس الحقيقة الدينية لا في «نفوس المؤمنين»، وإنما في نفسه التي بين جنبيه، حيث ستختلط بما قُدِّر لها أن تختلط به مما ترسَّب في نفسه من المعتقدات والخبرات المرتبطة بها. وهكذا، ففي حالة هنري كوربان؛ دُفِعَ التصوف والتشييع في إيران دفعًا إلى التأقلم مع العديد من العناصر التي تغيب بكل تأكيد عن نفوس المؤمنين بالإسلام: الكأس المقدسة، وفرسان المعبد، وسويدنبرغ، ومايستر إيكهارت؛ على سبيل المثال لا الحصر. وقد رفض كوربان عامدًا، بل تباهى برفضه؛ وضع الظاهرة الدينية في سياقها التاريخي الذي يمنحها خصوصيتها، لينتهي به الأمر في كثير من الأحيان إلى طمرها في طيات نفسه التي بين جنبيه.

بعض العُمق والجمال، لكنها ليست مُقنعةً سواءً على الصعيد الرسمي من حيث الاطراد المنطقي للعملية البحثية، أو على صعيد الحقيقة (أو الحقائق) الدينية التي خبرها المسلمون.

إنه من الصفاقة إغفال حجم وعظمة جهود كوربان، أو الحط من قدر إنجازهِ. فقد بدّل كُلياً صورة دراسات الفلسفة الإسلامية والتشيع، وما من دارسٍ غربي لهذه الموضوعات، أو للإسلام في عمومه؛ بوسعه الاستغناء عن قراءة إنتاج كوربان قراءة فاحصة.

إلا أن البيان الجليل الذي يكسو نبرة كوربان لا ينبغي أن يُرهَب القارئ، أو يُسهم الاطلاع الواسع والمقدرة الابتكارية اللتان تتبدّيان في إنتاج الرجل في إخافة من يتعرّض لما كتب. فمثله مثل ماسينيون من قبله، يُمكن القول بأن كوربان حاول الاستيلاء الانتقائي على الإسلام، وذلك من خلال إعادة ترتيب عناصر تكوين الأخير في نسقٍ كان يحسبه مُتجانساً تجانساً روحياً، ومُشبعاً له على الصعيد الشخصي، ومن ثمّ حقيقياً.

لقد كان مشروع هنري كوربان صورة من صور الكولونيالية الروحية الشاذة والمستهجنة.

ومن المؤكد أن كوربان لم يكن الوحيد بين المستشرقين المحدثين في مكابدة هذا الاقتران أو التلاقي للاهتمامات الروحية والبحثية. إذ يبدو أن إدوارد براون، ورينولد نيكلسون، وآرثر جون آربري، جميعاً؛ قد استعادوا اعتقادهم المسيحي الأنجليكاني من خلال دراسة النصوص الصوفية للإسلام^(١)، وقد تحدّث لويس ماسينيون عن كونه «ضيفاً روحياً» على العالم الإسلامي قبل وقتٍ طويلٍ من استخدام كوربان ألفاظاً مشابهة في وصف نفسه. وبقدر ما يكون سلوك المستشرق الضيف أكثر احتراماً وحساسية من مسلك المستشرق القاضي أو الناقد أو الغازي، إذ يصطحبون جميعاً في دراستهم للإسلام مشاعرَ عداٍ وتعالٍ مُعلنةً أو مُستترة؛ فسوف يُحرزُ حدقاً أكبر مما يفعل أقرانه.

إلا أنه في بعض الأحيان يتضح أن الضيف طُفيلي قد دعا نفسه بنفسه، وما من ضمان حينئذٍ على أنه سيفهم مضيفيه أو يدقّق في نقل صورتهم الذهنية لأنفسهم على أكمل وجه. لينتج عن رحلته رؤية شخصية، قد تحظى

(١) راجع السيرة الذاتية التي صدرَ بها آربري المجلد الثاني لترجماته لشعر جلال الدين الرومي، والذي نُشرَ بعد وفاته: A. J. Arberry, *Mestical Poems of Rumi*, Vol. 2, Westview Press, 1979, ix-xiv.

مراجعات



كتاب

«التقريب الإسلامي في القرن العشرين»



كتاب

«تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام»

كتاب «تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام»

لوائل حلاق: مراجعة نقدية

د. الحسان شهيد^(*)

كتاب	تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام: مقدمة في أصول الفقه السني
المؤلف	وائل حلاق
المترجم	أحمد موصلي
الناشر	دار المدار الإسلامي، ط ١، ٢٠٠٧، بيروت، لبنان
عدد الصفحات	٣٨٨

مقدمة منهجية:

المرجعي والتداولي، وسرعان ما يتبدد ذلك الإعجاب كله، ويتحول إلى استغراب، بمجرد تدقيق النظر في مقولاته وأفكاره وآرائه الواردة في الكتاب؛ لأنه يتضمن مغالطات كثيرة وأخطاء عديدة، بل أوهامًا لا حصر لها، تتصل بما هو منهجي أو معرفي أو تاريخي، لا تعزب عن الدارس المتخصص في علم أصول الفقه والمعارف المتصلة به. الأمر الذي استوجب الوقوف عندها، وتحرير النظر فيها.

لا أخفي إعجابي في الوهلة الأولى بكتاب (تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام)، لكن ذلك الإعجاب معلول بمدى اهتمام باحث في الفكر الإسلامي وتاريخ علومه وعنايته أكثر من غيره المنتمي إلى مجاله

(*) أستاذ التعليم العالي، جامعة عبد المالك السعدي، كلية أصول الدين، المغرب. البريد الإلكتروني: chahidelhassen@gmail.com

أن يخل بالمعنى المقصود أحياناً، وبالمعنى المنقود تارة أخرى. ولا أبالغ إذا قلت: إن ترجمة الكتاب عادت على النسخة الأصل بإفساد العبارة وإخلال الإشارة، مما قد يؤثر في سياق المراجعة والنقد. وعليه، أعتذر في المبتدأ للأستاذ وائل إن كانت الترجمة سبباً في سوء فهمي لبعض ما جاء في كتاب تاريخ النظريات الفقهية. (٤) سأشتغل على هذا الكتاب أي: (تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام: مقدمة في أصول الفقه السني)؛ لأن عدداً من الكتابات الحديثة والمعاصرة الدارسة لفلسفة أصول الفقه ونظرياته عيال عليه ومستندة إليه.

القسم الأول في بنية النظرية الأصولية: التاريخ والمنهج

أولاً- في النظرية الأصولية الشافعية:

المسألة الأولى- البحث والحديث:

قبل ولوج باب النظر في الفكر الأصولي ومتعلقاته المنهجية والتاريخية، يجبذ وائل حلاق التمهيد بمقدمتين منهجيتين: الأولى ترتبط بصدقية القرآن الكريم وقطعيته، وعلمية الأحاديث النبوية وصدقيتها، وهي مسلمة حسب وائل

وعليه، ستأسس مراجعتي النقدية هاته على القواعد المنهجية الآتية:

(١) سيتم التركيز في هذه المراجعة والقراءة على المحسوب مختلفاً فيه بيننا وبين وائل حلاق، والمعتبر جديراً في أهميته، مع إغفال المعروف المتفق عليه وهو موجود. (٢) سأجعل الأفكار المحورية الكلية مقام التحقيق والدراسة؛ لأنها تمثل ركائز الكتاب، مع تحقيق النظر في الجزئيات كلما اقتضته الضرورة المنهجية. (٣) معتمدي في هذه المراجعة على نسخة الكتاب وفق الترجمة العربية لأحمد موصلي، مع تأكيدنا الشديد على سوء ترجمته^(١) العربية للكتاب، وهذا من شأنه

(١) ومن أسباب ذلك سوء المبين هو (الترجمة الارتدادية)؛ أي: إنه بدلاً من العودة إلى النصوص التي اقتبسها الكاتب وائل حلاق مثلاً من «الموافقات»، وإثباتها في النسخة المترجمة وهو الأسهل والأسلم، يعتمد أحمد موصلي إلى ترجمة نص وائل الإنجليزي المترجم أصلاً من العربية عن «موافقات» الشاطبي، مما يتباعد المعاني المترجمة عن النص الأصلي، إضافة إلى كبير العناء والجهد المبذول المحتفي بالخطأ، انظر مثلاً في (ص/ ٢١٩) نصاً من الاعتصام نقله المترجم من الإنجليزية في كتاب تاريخ النظريات الفقهية إلى العربية عوض نقله من الاعتصام مباشرة، وانظر أيضاً نصاً في (ص/ ٢٦٢)، حيث يترجم لنص للشاطبي في «الموافقات» من متن النسخة الإنجليزية إلى العربية، وحين نعود إلى النص الأصلي بالعربية نلقى الفارق واسعاً بين النصين من حيث المعنى والمبنى. إضافة إلى ذلك؛ فإن ترجمة النصوص تحتاج إلى الاستعانة بقواميس مجالاتها التداولية، فالنصوص الأصولية لها مصطلحاتها الخاصة، وهذا ما نلمس اختراقه في ترجمة هذا الكتاب، فمثلاً نجد مصطلح «نية الشارع» والمقصود «مقاصد الشارع»، (ص/ ٢٤٥)، وانظر أيضاً المصطلحات الآتية: «صعوبة مقبولة»، والمقصود «مشقة عادية»، (ص/ ٢٢٧)، وأيضاً في (ص/ ٢٢٢): «صون الحياة» والمقصود «حفظ النفس»، و«الملكية» والمقصود «المال»، وهذا لا يليق ولا ينسجم مع الحقل الأصولي والمقاصدي، وغير ذلك كثير في ترجمة كتاب تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام.

والثاني: وهو يتنافى مع مبدأ البحث العلمي حيث يرفض قبول الأحاديث النبوية، ولو تم عدها صحيحة من قبل أصحاب القول في علم الحديث الإسلامي. وهنا أتساءل علمياً ومنهجياً، وحتى منطقياً مع السيد وائل حلاق: كيف تجيز العمل وقبول الاستناد على رأي مستشرقين باحثين دارسين للفكر الحديث في الاستناد على الأحاديث بالبطلان؟ وترفض من الجهة المقابلة الاستناد على رأي ناقلين مميزين مشهود لهم بالكفاءة في مجال علم الجرح والتعديل؟ وأنت تعلم مدى صدقهم. تلك مفارقة غريبة! أقدم بها هذه الدراسة.

إنَّ هذه المفارقة الغريبة تجعل القارئ الواعي بميدان البحث ومجاله لا يشكك في أبعاد الدراسة ونتائجها فحسب، وإنما يطلب الاحتياط والحذر من مجمل ما سيأتي في متن الكتاب، فكيف بالذي ليس مجال اهتمامه واختصاصه.

ولا بد في الأخير، أن أذكر الأستاذ وائل أن محور اشتغاله العلمي والمنهجي في هذا العمل؛ إنما هو مجال التأصيل السني، حسب ما ورد في عنوان الكتاب (مقدمة في أصول الفقه السني)، وتلك مسألة لها من الحساسية بمكان في هذا المجال، إضافة إلى أنه من اللائق منهجياً ومعرفياً الوفاء بالمقدمات المنهجية في دراسة أصول

لانعدام دليل يثبت عكسها؛ والثانية قراره بعكس الأولى، وهو تخليه وتخلصه من تلك الصديقة فيما يتعلق بالأحاديث النبوية، ومستنده في ذلك تشكيك كل من غولدزيهر وشاخت وجوينبول وآخرين^(١) في تلك القطعية والصحة العلمية؛ وعليه فقد اتخذ قراراً في مقدمته المنهجية للكتاب قائلاً: «لهذا فإني لن أعتبر مجمل الأحاديث النبوية كمجموعة من المواد الصحيحة، ولن أقبل بأكثريتها، على الرغم من أن الكثير منها قد يكون عده علم الحديث الإسلامي صحيحاً»^(٢).

في هذه المسألة المنهجية الإشكالية، لن أناقش الدكتور وائل في مدى صحة الأحاديث النبوية أو ضعفها؛ لأنني لم أتبن ولم يبين ما هي الأحاديث المقصودة عنده؟ إنما وجه اختلافي معه هنا أمران منطلقان، أو قل منهجيان لدارس الفكر الأصولي: **الأول:** مستنده في تبني الفكرة واعتمادها جملة من المستشرقين؛ الذين لا ندري قدرتهم على التصديق بالأحاديث النبوية، ولا يطمئن لهم الباحث في علم الجرح التعديل، العلم الذي اعتبره العلماء المتخصصون هو الفيصل في معيارية المسألة.

(١) انظر: «تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام: مقدمة في أصول الفقه السني»، ترجمة أحمد موصلي، بيروت، دار المدار الإسلامي، (ص/ ١٩).

(٢) «تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام»، (ص/ ٢٠).

وحتى لا يُعاب عليّ اجتثاث الفقرة من موردها أعرض ما يليها، وهو يقول: «وقد تمت عملية الاستيعاب بفضل أنشطة علماء الدين، وخصوصاً رواة القصص الذين نشروا قصصاً ذات فحوى أخلاقية وفقهية عن النبي -صلى الله عليه وسلم- وأتباعه الأوائل، وعلى الرغم من أن هذه القصص استلهمت جزئياً مما فعله النبي -صلى الله عليه وسلم- فعلياً أو قاله تقريباً، فإنها احتوت أيضاً جملاً عبرت عن الممارسات المحلية والعادات السائدة في الولايات التي فتحت، وكانت هذه الأخيرة مزودة بحجية الدين الجديد عبر الانتساب إما إلى النبي -صلى الله عليه وسلم-، أو إلى صحابته رضي الله عنهم»^(٢).

وما أعلم -حسب اطلاعي- عالمًا أصوليًا عرض لمباحث أصول الفقه، ووسع من مفهوم السنة الأصولي ليشمل ما أراده وائل، وما حشره في منظومة السنة، وحتى الشافعي الذي كان حقل البحث الأساسي عند حلاق لم يقل بذلك البحث في معنى السنة. ولنقف على تناقض صارخ في المسألة، أقترح على القارئ الكريم التأمل في النص الآتي لوائل: «وفي الوقت عينه كافحت هذه المجموعات ميلاً جرى ترسيخه في

الفقه السني؛ القائم على إحلال السنة المكانة التي أشرنا إلى إغفالها من قبل الأستاذ وائل، كما لا يغيب عن حصافته.

إنّ هذه المفارقة الغريبة تجعل القارئ الواعي بميدان البحث ومجاله لا يشكك في أبعاد الدراسة ونتائجها فحسب، وإنما يطلب الاحتياط والحذر من مجمل ما سيأتي في متن الكتاب، فكيف بالذي ليس مجال اهتمامه واختصاصه.

المسألة الثانية- المفهوم الاستيعابي للسنة:

ومن أغرب ما يمكن أن يصدر عن دارس متخصص في العلوم الإسلامية وتاريخها، أن يحدّد مفهوم السنة بحدود تتجاوز المعنى والمفهوم المتواضع عليه؛ على الأقل لدى أهل التخصص الأصولي، ناهيك عن التخصصات الأخرى، كعلم أصول الحديث وعلم الفقه وما قاربهما، كما أن معاد اختلاف أهل العلوم في اصطلاحات مفهوم السنة إلى تباين مقاصد وغايات كل فئة من أهل العلم. يقول الأستاذ وائل: «ومن خلال ممارسة هؤلاء القضاة دخلت المسائل الإدارية والفقهية السائدة في الأعمال والأمصار كيان السنة النبوية»^(١).

(٢) «تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام»، (ص/ ٣٣).

(١) «تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام»، (ص/ ٣٣).

في الرسالة؛ كان هو التمكين للسنة واعتبارها أصلاً أساسياً وأولياً ضمن الأصول، وهو الأمر الذي نجد صداه وفحواه في عدد من المناسبات من كتاب النظريات الفقهية لوائل حلاق، من ذلك قوله: «وبالكاد استدعى استخدام القرآن كمصدر فقهي أي تبرير، علماً بأن هذه الحال لا تنطبق أبداً على السنة النبوية كما سنرى، والجدير بالذكر أن هم رسالة الشافعي الأول كان بشكل أولي تبرير القاعدة الموثوق بها أولاً للسنة، وثانياً للإجماع والقياس»^(٢). لكن إلى أي مدى يمكن التوافق والمصادقة على هذا الرأي؟ قبل ذلك لا بد من عرض ثلاثة أسئلة في هذا الشأن:

الأول: هل مسألة التمكين للسنة ضمن الأصول والأدلة كانت تنتظر أكثر من قرنين، حتى تأتي رسالة الشافعي للتنصيص عليها وتأكيدها؟

الثاني: أين نجد من الأدلة والحجج في الرسالة ما يمكن اعتباره حججاً قوية على هذا الزعم؟

الثالث: أليس المصدر القرآني خير منه مؤصل للمسألة وأولى بالاعتبار في هذا الشأن؟

إنَّ تحميل الشافعي شرف هذا الادعاء غريب من جهة، وعجيب من جهة ثانية؛ فالأولى بادي الرأي وقليل النظر والحصافة

الإسلام منذ القرن الأول، ألا وهو الميل إلى تجاهل الأحاديث النبوية، والإصرار على الفكر البشري كصاحب الكلمة الأخيرة في المسائل التي لا يعالجها القرآن»^(١). إذن، كيف تحاول يا أستاذ وائل ترسيخ المفهوم الواسع للسنة المستوعب لقضايا الصحابة وتابعيهم، خلال القرن الأول كما قلت في الفقرة السابقة، وهنا تؤكد عكس ذلك بكفاح مجموعات من العلماء الميل الذي كان يدعو إلى تجاهل جزء غير يسير من السنة وهو الأحاديث النبوية، ومنح الفرصة للعقل البشري بمعنى آخر الاجتهاد بالرأي؟ وهذا على فرض قبول المعنى الاعتباري للرأي بالمعنى المقابل للنص كما يبدو عند وائل.

المسألة الثالثة - مركزية السنة عند الشافعي:

أريد هنا أن أقف عند مسألة كانت مظنة استشارتي وأنا أطالع كتاب تاريخ النظريات الفقهية، وتتعلق بدعوى مركزية السنة في التأسيس الأصولي للشافعي. فقد تواترت أفكار مسبقة لدى عدد من الحداثيين وأشباههم (أبو زيد، أركون، عبد الجواد ياسين...)، الدارسين للفكر الأصولي عند الشافعي من خلال رسالته، من أهمها أن الغرض الأساسي من بناء العمران الأصولي

(٢) «تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام»، (ص/ ٤٤).

(١) «تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام»، (ص/ ٤٢).

وكذا دعوته إلى ضرورة استثمار المنطق في النظر الأصولي ووجوبه من جهة ثانية، ومظنة ذلك ما أورده في مقدمة كتابه المستصفي من علم الأصول. من بين الزاعمين لهذا الرأي الأستاذ وائل حلاق: (والواقع أن المنطق انتظر أكثر من قرنين بعد دخوله إلى المشهد الفكري الإسلامي، قبل أن يجد مكانه في أصول الفقه ويعود الفضل في ذلك إلى الغزالي دون سواه، مع أن ابن حزم الظاهري خطا الخطوة الأولى قبله بنصف قرن، كما يعود الفضل إلى الغزالي نظرًا إلى أن عمله الجديد يدخل كليًا في نطاق الاجتهاد الإسلامي فيما بقي ابن حزم خارجه)^(١). وسأحاول تحقيق النظر في صحة هذه الدعوى، متسائلًا بادئ القول مع الأستاذ وائل: هل ما ورد في مقدمة المستصفي يفهم منه إدماج علم المنطق بعلم أصول الفقه؟ ومستفسرًا: هل ما أثبتته في كتب وتآليف أخرى يصدّق مضمون تلك الدعوى؟

(٢) أبعاد إعمال المنطق:

إنّ دعوى أبي حامد الغزالي إلى استثمار المعرفة المنطقية في الدرس الأصولي من خلال مقدمات كتابه المستصفي تذكرنا بذلك التلاقح المعرفي الذي حصل بين الدرس الأصولي وباقي العلوم الدخيلة الأخرى على العلوم الإسلامية، يقول وائل: «وبدأ الغزالي

لا يغيب عنه تهافت هذا الرأي، والثانية أن الشافعي قد ألبس حلّة شرفٍ لم يدّعه، بل مبلغ علمه فيه أنه أكده، وزكى التنبيه عليه؛ كما وافقه على ذلك عدد من علماء عصره. إن انتشار هذه المسألة بين الدارسين في اعتقادي عائدٌ إلى أمور ثلاثة:

الأول: استناد الباحثين في دراساتهم للفكر الأصولي على آراء المستشرقين خصوصًا، وإن كانوا صادقين في نياتهم على أحسن الحالات.

والثاني: إعراض الباحثين القائلين بذلك عن التحقيق والتدقيق في المقولات الفكرية والانطباعات الذوقية؛ التي لا تستند إلى تحقيق علمي أصيل. مع عدم تفريقهم بين التصور النظري الفكري والعلم العملي المنهجي.

الثالث: استباقية الفعل الفكري أحيانًا في توجيه الوعي والآراء قبل تأصيلها بالعلم والمنهج، لحاجات تضرر الاتجاه القرآني الذي يريد الفكّك من الارتباط بأصول الحديث والسنة.

ثانيا- الغزالي بين الأصول والمنطق:

(١) صحة دعوى المنطق:

أشيع عن الغزالي -رحمه الله- في الأدبيات الأصولية الحديثة والمعاصرة إدخاله المعرفة المنطقية ضمن المباحث الأصولية من جهة،

(١) «تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام»، (ص/ ١٨٦).

الأول: في عمومية الحكم: يقر الغزالي بداية بأن ما جعله مقدمة ضرورية ليس من أصول الفقه في شيء، حيث يقول: «وليس من هذه المقدمة من جملة علم الأصول، ولا من مقدماته الخاصة به»^(٤).

الثاني: في كلية الحاجة: أن هذه المقدمة في اعتقاده ضرورية ليس لعالم أصول الفقه فحسب، بل لكل العلوم، وذلك يتضح من خلال قوله: «وحاجة جميع العلوم إلى هذه المقدمة كحاجة أصول الفقه»^(٥).

الثالث: في الضرورة المنهجية: أنه قد نبه سلفاً على الخلط الذي حصل مع الأصوليين قبله، وإسرافهم في ذلك، وإدراجه للمقدمات المنطقية ليس تناقضاً منه، وإنما هو اقتصار على ما ألفه الدرس الأصولي بالقدر المفيد، يقول: «وبعد أن عَرَفْنَاكَ إِسْرَافَهُمْ فِي هَذَا الْخَلْطِ، فَإِنَّا لَا نَرَى أَنَّ نَخْلِي هَذَا الْمَجْمُوعَ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ؛ لِأَنَّ الْفُطَامَ عَنِ الْمَأْلُوفِ شَدِيدٌ، وَالنَّفُوسُ عَنِ الْغَرِيبِ نَافِرَةٌ، لَكِنَّا نَقْتَصِرُ مِنْ ذَلِكَ عَلَى مَا تَظْهَرُ فَائِدَتُهُ عَلَى الْعَمُومِ فِي جُمْلَةِ الْعُلُومِ»^(٦).

الرابع: في تنقيح الأصول: أن إدراجه للمقدمات المنطقية، وتأكيدده على بعض قواعدها يدخل في باب منهجية تنقيحه

بمؤلفه المستصفي الذي ضم توطئة تحوي عرضاً مفصلاً عن المنطق، ومع أنه جعل قراءة التوطئة اختيارية، فهو يشير صراحة إلى أن من لا يملك معرفة بالمنطق تغيب عنه أي معرفة بأي علم^(١)، وهذا في اعتقادي سيثير إشكالية جوهرية تتعلق بالوثاقة المنهجية بين دعوى الغزالي والقيمة المعرفية للمنطق في الخطاب الأصولي، وخصوصاً في المستصفي الذي وردت فيه تلك الدعوى^(٢). فالسياق التاريخي الذي جاء فيه أبو حامد بهذه النظرية، لا يفهم منه دعوته إلى خلط علم أصول الفقه بغيره من المنطق، وإنما ذكره في مرحلة امتزجت فيها المعرفة الأصولية مع المعرفة المنطقية امتزاجاً، وإن لم يصرح بذلك الأصوليون، بل أعملوا قواعد المنطق^(٣) وأساليبه في المباحث الأصولية بصورة غير مباشرة، وعلى العكس مما يتصور، فإن دعوة أبي حامد إلى الاستعانة بالمقدمات المنطقية قائمة على أربعة أبعاد جوهرية:

(١) «تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام»، (ص / ١٨٧).

(٢) الغزالي، «المستصفي»، مرجع سابق، (ص / ٤٥).

(٣) يعتبر البعض أن ابن حزم هو أول من أدخل المنطق إلى علوم المسلمين وليس الغزالي، انظر:

- سليمان، عباس، «تطور علم الكلام إلى الفلسفة ومنهجها عند نصير الدين الطوسي»، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، (١٩٩٤م)، (ص / ١٧)، وهو الأمر الذي لم يجد له البعض مساعاً بالنظر إلى احتفاء ابن حزم البالغ بالكتاب والسنة، انظر: - ابن عبد الكريم، أبو الفضل عبد السلام، «الإمام ابن حزم ومنهجه التجديدي في أصول الفقه»، القاهرة: المكتبة الإسلامية، (ط. ١)، (١٤٢٢هـ = ٢٠٠١م)، (ص / ٩٦).

- داود، محمد سليمان، «القياس الأصولي: منهج تجريبي إسلامي»، الإسكندرية: دار الدعوة للطباعة والنشر، (١٣٠٤هـ = ١٩٨٤م)، (ص / ٢٣١).

(٤) الغزالي، «المستصفي»، مرجع سابق، (ص / ٤٥).

(٥) المرجع السابق، (ص / ٤٥).

(٦) المرجع السابق، (ص / ٤٣).

حلاق وغيره؛ لأن ما خلفته المرحلة السابقة، من آثار التداخل والامتزاج بين أصول الفقه وغيره، يتطلب سعة وقتٍ وطول نفسٍ، حتى يستعيد أصول الفقه تميزه واستقلاليتيه. وأما قوله: «إن المنطق انتظر أكثر من قرنين بعد دخوله إلى المشهد الفكري الإسلامي، قبل أن يجد مكانه في أصول الفقه ويعود الفضل في ذلك إلى الغزالي دون سواه...»، فهذا غير صحيح إطلاقاً؛ لأن استدعاء المنطق للتراث العلمي وخصوصاً المنهجي منه المتمثل في أصول الفقه فالغزالي كان مسبوqاً في ذلك، والمطلع على الكتب والمصنفات الأصولية يظهر له ذلك بجلاء، وابن حزم نفسه الذي ذكره وائل لم يكن استثماره للمنطق خارجاً عن النظر الأصولي وكتابه الإحكام شاهد بليغ على ذلك. الذي حدث وهو ما لم ينتبه إليه وائل أن المعركة كانت شرسة بين تيارين منهجين: تيار **أصلنة المنطق** ومثله ثلة من الأصوليين وعلى رأسهم الباقلاني في التمهيد وكذا أبو زيد الدبوسي في التقيويم وتلاههم فيما بعد ابن تيمية والشاطبي؛ وتيار **منطقة الأصول** الذي مثله ابن حزم تلميحاً في الإحكام والتقريب والغزالي تصريحاً في المستصفى.

ثالثاً- في تطور النظرية الأصولية:

(١) وقد حصل للأستاذ وائل اضطراب صارخ في تقييم الخلفية العقدية لعلال الفاسي؛ بناء على ما قرأه من كتابات له،

للمعرفة الأصولية وتصفيته، ويظهر ذلك في ما يأتي: قوله السابق الذكر: «لكننا نقتصر من ذلك على ما تظهر فائدته على العموم في جملة العلوم من تعريف مدارك العقول، وكيفية تدرجها من الضروريات إلى النظريات، على وجه يتبين فيه حقيقة العلم والنظر، والدليل، وأقسامها، وحججها تبيناً بليغاً تخلو عنه مصنفات الكلام»^(١).

الخامس: في الذب عن العقل المعياري:
إن تجربة الغزالي مع علم المنطق أنتجت محاولات الدفاع عن العقل الإسلامي المعياري؛ بوسائل من جنس وسائل الفلسفة والمنطق نفسه الذي بات الفلاسفة يستعملونه في مهاجمة النظر الكلامي، يقول أبو حامد: «إذا سمع المتكائيس المستضعف اسم المنطق ظن أنه فن غريب لا يعرفه المتكلمون، ولا يطلع عليه إلا الفلاسفة، ونحن لدفع هذا الخيال واستئصال هذه الحيلة في الإضلال، نرى أن نفرد القول في مدارك العقول في هذا الكتاب، ونصبها في قوالبهم، ونقتفي آثارهم لفظاً لفظاً، ونناظرهم في هذا الكتاب بلغتهم، أعني بعباراتهم في المنطق»^(٢).

فتبين إذن أن استعارة أبي حامد للأدوات المنطقية لا يخرج عن سياق البعد التنقيحي للمعرفة الأصولية، عكس ما ذهب إليه وائل

(١) المرجع السابق، (ص/ ٤٣).

(٢) أبو حامد، الغزالي، «تهافت الفلاسفة»، (ص/ ٥٠).

ما في المسيحية اليوم، كما أنه ليس هناك عقل فوق الدين، كما يزعمه بعض المعتزلة، وإنما هناك دين مطابق للعقل وعقل مساعد للدين، وليس هناك دين معارض للعلم، وإنما هناك علم مساعد لاكتشاف حقائق الكون ودلالاتها على خالقها»^(٢).

بل إن الفاسي يصدر حديثه عن القضايا الكلامية بمقدمة ينحو فيها اتجاه التوفيق بين الآراء والمذاهب العقدية؛ لاتحاد موقفهم من القضايا الإشكالية بتجربتها من الاستدلالات الكلامية والجدليات العقيمة، يقول -رحمه الله-: «وأنت إذا أولت من كلام الفريقين تلك المهاترات الاستدلال وأساليب الجدل الشديد القائم بينهما، فإنك لا تجد بين الفرق الإسلامية اختلافًا عميقًا في تلك الموضوعات؛ إذ الكل متفق على إثبات صفة العدل لله -سبحانه-، والكل متفق على أنه عز وجل قادر على أن يفعل في ملكه ما يشاء، وأنه خلق الخير والشر... وما دام الأمر كذلك لم يبق الاختلاف إلا سطحيًا، وعلى جزئيات تفصيلية لا تستوجب كل ما كتب حولها من فصول ومن مجادلات»^(٣). كما يستطيع قارئ كتاب علال الفاسي المذكور استنتاج ميولاته الأشعرية، عكس

فتارة يقربه من المعتزلة، وتارة يجاوره بالأشاعرة محتارًا في نسبته لإحدى الفرق، على الرغم من الخلاف الذي وقع بين الفرق والمذاهب في مثل تلك المسائل، ومدى صحة ذلك التقسيم المرجعي ومعاييره، يقول وائل: «ويمكن أن يكون المثقف المغربي علال الفاسي ممثلًا لهذا التوجه الذي على خطى عبده دافع عن مفهوم السببية الشرعية كما ترد لدى المعتزلة، وفي عمله (مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها) يعتبر على خلاف الأشاعرة أن الشريعة الدينية قابلة للتحليل بحسب الأسباب التي تحفز مقصد الشارع»^(١).

إنّ هذا الكلام لا يستقيم بعد مطالعة ما جاء في «مقاصد الشريعة ومكارمها» للأستاذ علال الفاسي، بل فيه تسرع في التقييم والاستنتاج؛ لأنه توجد من الفقرات ما تفند وتعاكس هذا الرأي، وإن كنا لا نجد كبير جدوى من البحث في هذه المسألة، إلا أن القارئ الحصيف لا تغيب عنه وسطية النظر الكلامي لدى الفاسي ومحاولته التوفيق بين المذاهب الكلامية بصورة مقاصدية في النظر والكلام، وأسوق هنا نصًا يؤكد ذلك، يقول الفاسي: «وهكذا نصل إلى أنه ليس هناك في الإسلام أصل ديني فوق العقل، أي يستحيل في العقل تصويره على عكس

(٢) الفاسي، علال، «مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها»، تحقيق إسماعيل الحسني، القاهرة، دار السلام، (١٤٣٢هـ = ٢٠١١م)، (ص/ ١٧٧).

(٣) الفاسي، علال، «مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها»، (ص/ ١٧١).

(١) «تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام»، (ص/ ٢٩٠).

الأصولية ومناهجها، فهو موافق للنظرية التقليدية حسب رأيه في مواقف، وقريب من النظرية الحديثة التجديدية في أخرى، يقول: «وفي عبارة صريحة يوافق على النظرية التقليدية بتطبيق المصلحة على الحالات التي لا تحكم الشريعة لا على صلاحيتها ولا على عدمها، ويخون تقليدية الفاسي قبوله التام بالقياس والاستحسان كما وضعهما المنظرون في القرون الوسطى، غير أنه يوافق على رأي هؤلاء المنظرين حول الإجماع ويعتمد رأياً شبيهاً برأى خلاّف»^(٢). وعليه نقول إنه ليس من العلمي قياس مدى تقدم النظر الأصولي في تطوير الاجتهاد المصلحي باعتبار النظر القياسي أو الاستحساني أو الاجتماعي، أو غير ذلك من استثمار المفردات الأصولية والقواعد الاجتهادية؛ لأن كل تلك الأدلة والقواعد الأصولية استعملت في القرون الوسطى كما استثمرت في لحظاتها التأسيسية الأولى، وهذا يحيلنا إلى النظر للمسألة التجديدية^(٣)، من زوايا مختلفة قد تتجاوز قضية المنهج الأصولي إلى طبيعة المجتهد وكذا الواقع الإنساني وكذا النظر المقاصدي.

(٢) يبدو أن الأستاذ وائل لا يعرف الفقه التجديدي أو النظرية التجديدية إلا إذا اقترنت

ادعاء صاحب التاريخ النظريات الفقهية، ومن ذلك هذا النص الذي يستشف منه قرب الفاسي من الفكر الأشعري في مسألة الغرض من وضع الشريعة، ومسألة إدراك العقل للحكم المودعة في شريعة النقل: «أما الشرائع فلا شك أن الغرض الأساس منها هو صلاح العالم؛ عن طريق تكوين شرعة ومنهج يقومان على طاعة المشرع الأصلي، وهو الله -سبحانه-، وفي هذا الإطار يدرك العقل أن التشريعات القائمة هي مما تعبدنا الله به، وأنه سبحانه كان يمكن أن بتعبدنا بغيرها، ويترتب ما تعبدنا على أسباب لائقة به، والعقل نفسه يدرك أنه لا مبرر لاختيار شكل من أشكال الطاعة على غيره، إلا لأن الله اقتضت إرادته ذلك، فأودع عنده الحكمة التي ندرکہا ونتعقلها»^(١).

كما يستطيع قارئ كتاب علال الفاسي المذكور استنتاج ميولاته الأشعرية، عكس ادعاء صاحب تاريخ النظريات الفقهية، ومن ذلك هذا النص الذي يستشف منه قرب الفاسي من الفكر الأشعري في مسألة الغرض من وضع الشريعة، ومسألة إدراك العقل للحكم المودعة في شريعة النقل.

والاضطراب نفسه حصل للأستاذ وائل وهو بصدد النظر في آراء الفاسي من النظرية

(٢) «تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام»، (ص/ ٢٩١).

(٣) انظر كتابي: «نظرية التجديد الأصولي من الإشكال إلى التحرير»، بيروت، مركز نماء للدراسات والبحوث، (٢٠١٢م).

(١) المرجع السابق، (ص/ ١٧٦).

العلوم كالأصول والكلام والتصوف، وستكون أهم محاور المراجعة: الأول النظرية الأصولية الشاطبية، والثاني علاقة الشاطبي بالمتصوفة.

أولاً- النظرية الأصولية الشاطبية:

(أ) الشاطبي والموافقات:

يزعم الأستاذ وائل حلاق أن العلل الحقيقية من وراء تصنيف (الموافقات) و(الاعتصام)، تعود إلى المتصوفة الذين دفعوه بسلوكاتهم العملية، وفقههم الخاص إلى الانتفاضة على واقعهم، وهذا أقل ما يمكن أن يقال عنه إنه ضرب من الوهم والخلط^(٢) لدى وائل، لا ينم عن فقه عميق بتاريخ الفكر الأصولي، وطبيعة الأسس العلمية والمنهجية والتاريخية لتطور الفكر الأصولي، خصوصاً مع أبي إسحاق، يقول وائل: «وتشير قراءة مفصلة لمؤلفه حول أصول الفقه الموافقات، لا سيما مقرونة بعمله شبه الفقهي الآخر، إلى أنه لا شك في أن الحافز من وراء عرضه النظري هو المتصوفون في زمانه؛ الذين شكلوا بالنظر إلى الإشارات والتلميحات الدقيقة قوة جبارة، تدافع في ما تدافع على ما يعتبره تطبيقاً صارماً ومتطلباً للشرعة»^(٣). لا يستقيم هذا القول كليةً إذا حققنا في تاريخ الفكر الأصولي وتطوره؛ ابتداءً من الشافعي إلى

مع إلغاء القديم أو أسس النظرية التقليدية، وهذا غير علمي وغير منطقي، ولم يقل به أحد من الناظرين في التجديد الأصولي والفقهي، وهو المعيار الذي يحكم به على الأصوليين والمهتمين بالفكر الأصولي، وهذا الاتجاه حكمه في بيان مذهب الفاسي من التجديد، يقول: «ومن الممكن القول إن مفهوم القانون الطبيعي غاب كلياً عن خطاب الفاسي، إنما جاء نقله لأصول الفقه التقليدية ناقصاً أيضاً، بسبب القيود التي فرضها عليه؛ لأنه وعى ضرورة تكييف نظريته وتحولات الحداثة الجذرية، وفشل الفاسي باختصار إذن في تقبل أسس أصول الفقه التقليدية وفي رفضها أيضاً، فكان أنه عجز عن أخذ أية خطوة في طريق وضع نظرية قانونية حديثة»^(١).

القسم الثاني في النظرية الأصولية الشاطبية: الأصول والكلام والتصوف

في هذا القسم الثاني من الدراسة التقويمية والمراجعة النقدية سأتابع النظر في عدد من القضايا الإشكالية التي عرضت في كتاب (تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام)، سواء المتعلقة بالجانب التاريخي لعلم أصول الفقه، أو بالجانب المعرفي التكاملي بين

(٢) ستكون لي وقفة نقدية تفصيلية لهذا الادعاء في المبحث الموالي من هذه المراجعة.

(٣) «تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام»، (ص/ ٢١٨).

(١) «تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام»، (ص/ ٢٩٢).

(ب) الشاطبي والاتجاهات الكلامية:

من القضايا المعروضة في تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام مسألة المرجعية العقدية لأبي إسحاق، والتي أطلق فيها وائل حلاق حكماً يفيد بتخلص أبي إسحاق من النظرية الأشعرية، وإنما لا يمنحك الشاطبي مدخلاً سليماً تسلكه لتصنيفه ضمن الاتجاهات العقدية المعروفة، يقول وائل: «وسيطرت نظرة الأشعرية إلى العرضية على جزء كبير من النظريات الفقهية حتى القرن التاسع عشر، مع أن العثور على استثناءات ممكن، ما يظهر جلياً في عمل المنظر الغرناطي الشهير أبو اسحق الشاطبي»^(٢). فالأستاذ الريسوني في نظرية المقاصد علل تأثره بالأشعرية، حيث قال: «ولأن الشاطبي نفسه لم ينج من بعض الآثار السلبية لها، وأعني بالذات تأثره بالنظرة الأشعرية...»^(٣)، في حين احتار البعض في الأمر لتوارد المعطيات من جانبي النظريتين بشأن انتماه العقدية، كعبد المجيد التركي^(٤). أما الأستاذ أحمد الطيب في مقال له بمجلة المسلم المعاصر، فلم يحسم أمر مرجعيته العقدية وتردد في تصنيفه ضمن الاتجاهات، محتجاً بافتراضات

الشاطبي، لكن خلال المرحلة الشاطبية، فإن مسار الخطاب الأصولي سيأخذ منحى آخر مغايراً عن المراحل السابقة عليه، إذ سيعتبر المدخل الإشكالي في النظر الأصولي مُتصَوِّراً في مناهج البحث، وطرقه التي لم يهتد الأصوليون السابقون إلى أقومها في الاستدلال، وأقطعها في إفادة معرفة أصولية علمية، تغني عن المناهج التقليدية التي لم تُخْلَفْ غير الاختلاف والتباين في الآراء بنتائج أحكامها الظنية. إن هذا التصور الإشكالي عند أبي إسحاق سيدفعه إلى مراجعة المباحث الأصولية برمتها، وتوجيه الأنظار إلى مكامن الخطأ والزلل فيها، ومظان إغفال المنهج القويم في تحرير مسائلها. ولم تكن لها علاقة أو صلة بالفكر الصوفي وتدافعاته الفقهية كما استنتج ذلك وائل.

إن حضور البعد النقدي في الدراسة الأصولية الشاطبية واضح بأساليبه العلمية، وقوي بخصائصه المتميزة عن باقي الخطابات السابقة للأصوليين لا المتصوفين كما يعتقد الأستاذ وائل، أي إنَّ الإمام الشاطبي قد شكّل منعطفاً تاريخياً بمنهجه النقدي الخاص في الخطاب الأصولي، فَصَلَ به بين مراحل اجتريّت الأساليب والمسالك التقليدية في دراسة علم الأصول، وبين مرحلة دشنها بمراجعاته وتصحيحاته وتوجيهاته؛ لإنهاء الإشكالات المنهجية في علم أصول الفقه^(١).

(٢) «تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام»، (ص/ ١٨٥).

(٣) الريسوني، أحمد، «نظرية المقاصد»، أمريكا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار الأمان، (١٤١١هـ = ١٩٩١م)، (ص/ ٢٤١).

(٤) التركي، عبد المجيد «مناظرات في أصول الشريعة بين ابن حزم والبايجي»، ترجمة عبد الصبور شاهين، راجعه محمد عبد الحليم محمود، بيروت، دار الغرب الإسلامي، (١٩٩٤م)، (ص/ ٤٩٨).

(١) انظر: شهيد، الحسان، «نظرية النقد الأصولي»، أمريكا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (٢٠١٢م)، (ص/ ٢٢، ٢٣).

وتتباين العقلين، أم في مسألة التعليل أو غيرهما، بل إنه قد وردت عنه نصوص يظهر منها مواقفه الصريحة المناقضة لآراء المعتزلة؛ من ذلك قوله: «كون المصلحة مصلحة تقصد بالحكم، والمفسدة مفسدة كذلك، مما يختص بالشارع لا مجال للعقل فيه بناء على قاعدة نفي التحسين والتقييح، فإذا كان الشارع قد شرع الحكم لمصلحة ما، فهو الواضح لها مصلحة، وإلا فكان يمكن عقلاً أن لا تكون كذلك؛ إذ الأشياء كلها بالنسبة إلى وضعها الأول متساوية، لا قضاء للعقل فيها بحسن ولا قبح»^(٣). وهذا كلام في غاية الصراحة لا يمكن أن يصدر من معتزلي، أو متأثر بالنظرية الاعتزالية، كما أنه صنف المعتزلة ضمن أهل الابتداع في الدين، لتحكيمهم مقتضى أهواء عقولهم، فاعتبر من الضلال والابتداع «رأي أهل التحسين والتقييح العقلين، فإن محصول مذهبهم تحكيم عقول الرجال دون الشرع، وهو أصل من الأصول التي بنى عليها أهل الابتداع في الدين، بحيث إن الشرع إن وافق آراءهم قبلوه، وإلا ردوه»^(٤).

وأما من حيث علاقته بالاتجاه الأشعري، فهناك عدد من النصوص التي تواترت عن أبي إسحاق تجعل بينه وبين الأشاعرة فصلاً، بل يقترب فيها من مذهب المعتزلة،

تتنازع فيما بينها في انتماؤه^(١). والأمر نفسه اختلط على الأستاذ وائل لما حاول قراءة نظرية الشاطبي التعليلية بعدم تخلصها من قبضة النزعة الحرفية، يقول في موضع آخر: «فتى الشاطبي لم يتمكن من تحرير نفسه (لو افترضنا أنه رغب في ذلك) من قبضة تحرير النصوص حرفياً؛ الذي أصبح ملازماً للتفكير الفقهي المسلم، فمع أنه لم يوافق على الفرضية الأشعرية، ومع أنه دافع عن فهم المصادر الدينية بطريقة استقرائية - لا حرفية - بقي كما تظهر فتاواه محافظاً على الآراء المتعلقة بالفروع الفقهية لمذهبه»^(٢).

«فتى الشاطبي لم يتمكن من تحرير نفسه (لو افترضنا أنه رغب في ذلك) من قبضة تحرير النصوص حرفياً؛ الذي أصبح ملازماً للتفكير الفقهي المسلم.

أما من حيث علاقته بالاتجاه الاعتزالي، فتشهد نصوص عديدة تتكامل فيما بينها على وجود حدود علمية بين المذهب الكلامي للشاطبي والاتجاه الاعتزالي، وتجعله أقرب إلى الأشاعرة من غيرهم، ولم يعثر على نص ضمن نصوص الشاطبي يثبت أو يوحى باقترابه من المعتزلة، سواء في مسألة التحسين

(١) «نظرية المقاصد عند الشاطبي ومدى ارتباطها بالأصول الكلامية»، مجلة المسلم المعاصر، (ع/ ١٠٣)، (ص/ ٣٩).

(٣) «المواصفات»، (٢/ ٢٣٩).

(٤) «الاعتصام»، (٢/ ٤٨٧).

(٢) «تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام»، (ص/ ٢٧٠).

وفق النسق المقاصدي. فالمقاصد بثوابتها وقواعدها ومسالكلها التي تحدث عنها الشاطبي طورها الجويني بناء على احتضان رسالة الشافعي، وأصول الأدلة التي توسع فيها أبو إسحاق ومنحها نفساً مقصدياً هي عينها التي تحدث عنها من قبله الغزالي والقرافي والآمدي وغيرهم من الأصوليين، مع تغيير على مستوى الترتيب والاستدلال والحجية، وبناء على هذا التقدير؛ لا يمكن لنا إلا أن نفهم أن الإشكال كان مرتبطاً بتشغيل تلك الأصول على نحو أوسع وأرحب، لا على نحو أبدل أو أغير.

قدمت بهذا الاستطراد الضروري لتفسير عجبني من عدد من الأطروحات التي تراهن على تغيير في تلكم الآليات والأصول استجابة للتغيير والتطور، ضاماً إلى ذلكم التعجب موقف وائل حلاق نفسه من المسألة، وخصوصاً مع الشاطبي حيث يقول: «وتكمن فرادة نظرية الشاطبي كما قال بعض العلماء، في أنه عندما لاحظ عجز الفقه في معالجة التغيير الاجتماعي الاقتصادي في القرن الثامن/ الرابع عشر في الأندلس، حاول في نظريته أن يستجيب إلى الحاجات الخاصة بزمه، عبر إظهار كيف يمكن تكييف الشرع مع الظروف الاجتماعية الجديدة؟»^(٢). إنَّ دارساً للبنية الأصولية عبر سياقها التاريخي وعمرانها العلمي لا يخفى عليه

وإن ورد عنه نص في مسألة مراعاة المصالح تفضلاً يفهم منه ميله للأشاعة يقول فيه: «... هذا لا يسوغ بناء على مراعاة المصالح في الأحكام تفضلاً كما اخترناه أو لزوماً كما يقوله المعتزلة»^(١)، فإن ذلك غير كافٍ للدلالة على أشعريته؛ لأن نصوصاً أخرى تشهد بخلاف ذلك، كما أن هذا النص لا يحمل على القطع في المسألة. لقد ثبت عن الشاطبي القول بتعليل الأحكام الشرعية في مناسبات عديدة، كما أن نظريته في المقاصد، وتوسعه فيها بشكل غير مسبوق بناها على أساس التعليل.

(ج) الشاطبي وأصول الأدلة:

لا يجوز الاختلاف حول مسألة الآثار الواقعية بحمولاتها الثقافية والاجتماعية والسياسية وغيرها على النظر المعرفي والعلمي، بحثاً عن إجابات متوافقة مع تلك الآثار، وتلك أطروحة عدد من المفكرين الداعين إلى استجابة العلوم إلى ذلك التغيير والتطور، وإنما ليس بالضرورة أن نجعل محور تلك الاستجابة مرتبطة بالقواعد والأصول المستند إليها في فهم النصوص وإنتاج المعارف، فالشاطبي في نظريته المعرفية وخصوصاً الأصولية لم يغير شيئاً في البنية الأصولية، كما تم تأسيسها سلفاً على التقدم الكبير الذي أبانت عنه نظريته في فهم النصوص

(١) «الموافقات»، مصدر سابق، (٣/ ٢٢٠).

(٢) «تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام»، (ص/ ٢١٨).

ثانياً- الشاطبي والمتصوفة:

(١) تخصيص الشاطبي مع المتصوفة:

ما فتى الأستاذ وائل يكرر في أكثر من مناسبة ذلك التعارض بين الشاطبي وأهل التصوف، إلى درجة تجعله يشعر بأن الخصم العنيد للشاطبي هم صوفية عصره، إن هذا التخصيم المبالغ فيه أحياناً والمفترى أحياناً أخرى، يجعلنا نتساءل من أين استقى وائل حلاق هذا الانطباع وما مصدره؟ وكيف توصل إليه؟ أسئلة قد لفتني بحيرتها وأنا القارئ والباحث في المعرفة الشاطبية ما يقارب عقداً ونصف العقد من الزمن. وأنقل هنا نصاً لوائل حلاق لبيان ما أشرت إليه يقول: «أظن أن تعاطفه السريع مع الصوفيين حركة محسوبة جيداً تسعى إلى تهدئتهم، ويمكننا هذا السياق وسواه من الاستنتاج أن الصوفيين كانوا عاملاً اجتماعياً دينياً قوياً في بيئة الشاطبي؛ فاضطر إلى التصارع معهم. وخير برهان على قوتهم أنه كتب «الاعتصام» دفاعاً عن نفسه ضد تهمهم، وجزئياً من أجل تبرير الآراء التي عبر عنها في «الموافقات»...»^(٢).

إنَّ هذا الكلام لا يمكن أي يصدر عن عارف بالفكر الأصولي عند الشاطبي، فليس صحيحاً على الإطلاق أن الشاطبي يسعى إلى تهدئة

ذلك التوافق المنهجي والعلمي والموضوعي في تلك البنية، ومماسكها على مستوى المسالك الاجتهادية، وإن اختلفت المواقع والوقائع والظروف المحيطة. يقول حلاق: «وتتميز هذه النظرية على أنها إجابة على التحديات التي تفضي إليها تلك المشاكل بأنها تؤكد مواضيع شدد عليها فقهاء آخرون، أو لا تؤكد عليها أو تغفلها. ونلاحظ أن الموافقات لا تعالج الإجماع والقياس والتعليل ومواضيع أخرى، ونستنتج أن ذلك يعود إلى أن الشاطبي لم يرد أن يوصل أي رسالة حول تلك المواضيع إلى الصوفيين والمجتهدين»^(١)، أعرف أن ترجمة الكتاب لها آثار كبيرة على ركافة المعنى المفهوم من هذه الفقرة، غير أن المراد منها المتعلق باستحكام الواقع وتحدياته في النظر الأصولي الشاطبي يتطلب من المراجعات الأساسية ما يدحضه بسهولة؛ لاعتبارات سابقة ذكرتها، وباعتبارات تاريخية تؤسس لتطور المعرفة الأصولية، من حيث تشغيلها وتفعيلها على نحو منهجي لا موضوعي وذاتي، ثم إن الرأي القاضي بتجنب الموافقات الخوض في عدد من المواضيع كالإجماع والقياس والتعليل وغير ذلك، عليه من النسبية الكبيرة ما يجعله ضمن دائرة المتسرع من الأحكام والآراء؛ إذ بقراءة بسيطة للموافقات والاعتصام تتراءى معاكسات لذلك بازغة بوضوح.

(١) «تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام»، (ص/ ٢٦٦).

(٢) «تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام»، (ص/ ٢٥٤).

وقد أحصيت أزيد من عشرين موقعاً^(٢) ذكر فيه وائل حلاق عبارات توحى بذلك التصور والانطباع، وهو عدد يتجاوز بكثير حسب اعتقادي مواقع انتقاد الشاطبي اللاذع للصوفية في كتابيه الموافقات والاعتصام، ويمكن للقارئ الكريم أن يطلع على الفصل المخصص للحديث عن مرحلة الشاطبي وخصوصاً الفقرات الموثقة في هامش هذه الصفحة لتتضح له تلك المبالغة.

(٢) مغالطات في علاقة الشاطبي بالمتصوفة:

ما ذكر سلفاً كله من حيث التعميم في النظر إلى أهل التصوف عند الشاطبي، أما من حيث التخصيص فلا يسع المطلع على المعرفة الشاطبية إلا أن يخالف، بل يفند أغلب ما جاء على لسان وائل حلاق، وعلى سبيل التمثيل أذكر من ذلك:

أولاً: يقول الأستاذ وائل: «فالأناسيد والأغاني المشروعة مباحة على سبيل المثال في أيام معينة وفي مناسبات خاصة ولكن الغناء كممارسة دائمة واعتيادية مكروهة (وهذه إشارة إلى الممارسات الصوفية)»^(٣)، إن هذا القول المنسوب للإمام الشاطبي المستخلص منه بأنه يقصد به مذهب

الصوفية من جهة، ولأنهم شكلوا عاملاً اجتماعياً قوياً انقلب لمجابهتهم والتصارع معهم، ناهيك عن تأليف الاعتصام ردّاً عليهم. فأبو إسحاق لم يتعرض للنقد والتجريح من قبل الصوفية فحسب، بل من الظاهرية والخوارج والمعتزلة والشيعة، وحتى السنة أهل مذهبه، وقد ذكر كل التهم الموجهة إليه في مقدمة الاعتصام. وللتصحيح الأولي، فإن تأليف الاعتصام لم يكن مؤسساً على دفع بدع الصوفية، كما قال وائل حلاق، بل ظهر تخصيصاً للتفريق بين المصالح المرسلّة التي لم يشهد لها نص بالاعتبار ولا بالإلغاء، بل تشهد لها معانٍ كلية استقرائية من النصوص الشرعية، وردّاً على الذين يعتبرون تلك المصالح من البدع وخصوصاً أهل الظاهر ومن سار على دربهم من الحرفيين. بل إن الشاطبي الذي لم يفرد التصوف بتصنيف خاص قد أبدى رغبته ونيته في تأليف دليل في التصوف، حيث قال: «وفي غرضي إن فسح الله في المدة وأعانني بفضله ويسر لي الأسباب أن ألخص في طريقة القوم أمودجاً يستدل به على صحتها وجريانها على الطريقة المثلى»^(١)، وهنا أقول للأستاذ وائل: كيف بالشاطبي الذي اعتبر الصوفية من منافسيه التاريخيين وخصومه، يسعى إلى تأليف كتاب في بيان طريقتهم ودليلاً على صحة مآخذهم؟

(٢) انظر مثلاً: الصفحات الآتية: (٢١٨، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٣٧، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٧، ١٤٧).

(٣) «تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام»، (ص/ ٣٣٢).

(١) «الاعتصام»، (ص/ ١٤٨).

القضايا والمسائل في تأصيلاته الشرعية والمقاصدية والتنبيه عليها.

المتصوفة فيه مغالطة كبيرة وتقصيد خاطئ، لجملة أسباب:

ثانياً: وقد أكد في مناسبة أخرى أن نظرية الشاطبي الأصولية جاءت لرد ممارسات مزيفة؛ من أهمها ممارسات النزعة الصوفية، يقول الأستاذ وائل: «بل نشدد على أن نظرية الشاطبي نظراً إلى ما فيها من ابتكار وطابع جديد، هدفت إلى ما يعتبره المؤلف قانون الإسلام الحقيقي، القانون الذي زيفته ممارستان متطرفتان في زمانه: أي مواقف المفتين المتهاونة، والأهم الطلبات الفقهية المفرطة وغالبية الصوفيين المعاصرين»^(١)، وهذا بجانب للصواب تماماً، ولا يجوز صدوره من متخصص في النظرية الأصولية عامة والشاطبية خاصة؛ لأنه بعد مطالعة الكلام التفصيلي للأنواع الأربعة^(٢) التي ذكرها بخصوص مداخل الأحداث والابتداع في الشريعة، سوف لن تجد للمتصوفة ذكراً وحضوراً بالصورة التي تنم عن استعدادها وتخصيمها من قبل أي إسحاق، بل مبلغ تركيزه كان على فرقة الخوارج وما شابههم؛ من فرق تجهل أصول النظر في النصوص الشرعية. ولم يأت ذكره لفرع من الفروع المحسوبة على التصوف إلا ضمن مثال واحد؛ ضمن الأمثلة العشرة التي ساقها من جانب البيان والتوضيح.

أولها: أن قول الشاطبي جاء تأصيلاً لقاعدة كبرى تفصيلية عرضها في المسألة الثانية الخاصة بالإباحة.

ثانيها: أنه خلال تفصيل هذه المسألة لم يجر فيها ذكر الصوفية على لسان الشاطبي ولا التعريض بهم؛ لأنهم غير مقصودين في هذه الجزئية، ولو كانوا كذلك لذكرهم بالاسم؛ كما عودنا على ذلك في مناسبات كثيرة.

ثالثها: أن الإمام الشاطبي قد فرق بين نوعين من الغناء في المسألة بين الغناء المباح والغناء المكروه، ولكل حكمه بحسب الكلية والجزئية، وإن الأمرين قد اختلطا على الأستاذ وائل، فأما المقصود في الفقرة التي أوردتها الأستاذ وائل فهو الغناء المباح، وهو لم يجر فيه ذكر لأهل التصوف في اعتباره، بل جرى ذكرهم في مسألة الغناء المكروه الذي توهم عامة أهل التصوف -وليس أهله- أنه من المباح الإكثار من سماعه.

رابعها: أن الإمام الشاطبي كان ابن بيئته، وكان يعالج قضايا أمته آنذاك، ولا ريب أن الأندلس في عصره وغرناطة خصوصاً عرفت بالفن والجمال والغناء مباحاً كان أو مكروهاً، مما استوجب استحضار تلك

(١) «تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام»، (ص/ ٢١٨).

(٢) «الاعتصام»، (ص/ ٤٤٨).

«ويشير الشاطبي إلى أن الصوفيين يعتبرون أن الرخصة تطبق على الكثير من قواعد الشريعة، وبالتالي ينبغي تفاديها، فهم لا يمارسون من الشريعة إلا النواحي التي تندرج تحت فئة القواعد الأساسية، وبنظره يناقض موقف الصوفيين المتشدد والمتطرف أهداف الشارع ونيتته؛ لأن الرخصة الشرعية كما يثبتها أكثر من اثنتي عشرة آية قرآنية وحديث نبوي»^(٣).

لكن بالتحقيق في المسألة نُصدم بمعاكسة ذلك تمامًا لما ورد في الموافقات، فبالعكس وجدنا أبا إسحاق يعتبر ما ذهب إليه المتوصفة محض فوائد في الشريعة شاكراً لهم صنيعهم بذلك، يقول -رحمه الله-: «ومن الفوائد في هذه الطريقة: الاحتياط في اجتناب الرخص في القسم المتكلم فيه، والحذر من الدخول فيه؛ فإنه موضع التباس، وفيه تنشأ خدع الشيطان، ومحاولات النفس، والذهاب في اتباع الهوى على غير مهيع؛ ولأجل هذا أوصى شيوخ الصوفية تلامذتهم بترك اتباع الرخص جملة، وجعلوا من أصولهم الأخذ بعزائم العلم، وهو أصل صحيح مليح، مما أظهروا من فوائدهم رحمهم الله»^(٤).

خامساً: يقول وائل حلاق: «ويبدو أن القسم الرابع يهدف إلى رد الطلبات

ثالثاً: ومن ذلك أيضاً قوله: «وهكذا يبدو أن هذا الكلام موجه بشكل رئيس إلى المتصوفين الذين أصروا على القول إن أداء أعمال مباحة يؤدي إلى أن يبيح الإنسان لنفسه ملذات الحياة بينما عليه أن ينشغل في تأدية الصالحات في هذا العالم لكي يعد آخرته، وبالتالي فإن طريق الصوفي الحقيقي يقضي التخلف عن الأعمال المباحة»^(١)، وما ينفي ادعاء وائل حلاق بأن المقصود بالكلام في مسألة الرخص والعزائم هم الصوفية، بل هي عادة علمية جرت بها أسيقة النظر الأصولي، هذا النص على لسان الشاطبي في موافقاته حيث يقول: «وعلى هذا المعنى فسر الغزالي؛ إذ قال: (الزهد عبارة عن انصراف الرغبة عن الشيء إلى ما هو خير منه)، فلم يجعله مجرد الانصراف عن الشيء خاصة، بل بقيد الانصراف إلى ما هو خير منه، وقال في تفسيره: (ولما كان الزهد رغبة عن محبوب بالجملة؛ لم يتصور إلا بالعدول إلى شيء هو أحب منه، وإلا فترك المحبوب لغير الأحب محال). ثم ذكر أقسام الزهد، فدل على أن الزهد لا يتعلق بالمباح من حيث هو مباح على حال، ومن تأمل كلام المعتبرين؛ فهو دائر على هذا المدار»^(٢).

رابعاً: يقول الأستاذ وائل وهو يضع موقف الصوفية من الرخص في مقابل رأي الشاطبي:

(٣) «تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام»، (ص/ ٢٣٦).

(٤) «الموافقات»، (١/ ٢٥٢).

(١) «تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام»، (ص/ ٢٣٦).

(٢) «الموافقات»، (١/ ٨٧).

المتطرفة التي يتقدم بها الصوفيون، والمواقف المتساهلة التي يعتمد عليها بعض الفقهاء، وعلى أساس الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، فضلاً عن الحجج المنبثقة عما يسمى مجاري العادات»^(١).

لكن بالتحقيق في المسألة نُصدم بمعاكسة ذلك تماماً لما ورد في الموافقات، فبالعكس وجدنا أبا إسحاق يعتبر ما ذهب إليه المتوصفة محض فوائد في الشريعة شاكرًا لهم صنيعهم بذلك.

إن إطلالة بسيطة على القسم الرابع الذي يقصده وائل حلاق، وهو بالتحديد (بيان قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة)، تكشف من خلالها المغالطة الكبيرة التي تحف رأيه، فالشاطبي لم يذكر في القسم المذكور الصوفية قط؛ إلا ما كان من ذكر بعض الفروع المتعلقة بالكلية المشهورة (المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف من داعية هواه حتى يكون عبداً لله اختياراً كما هو عبد لله اضطراراً)^(٢) من جهة؛ ومن جهة ثانية، فإن الشاطبي بصدد التأصيل لمسألة تعليل الأحكام الشرعية، وفي ذلك بيان تأسيسي لمسألة

المقاصد بعيداً عن المناكفات العلمية، وإن كان قاصداً بذلك اتجاهًا معيناً فالأقرب إلى ذلك هم الظاهرية أو المشككون في مسألة التعليل، لا الصوفية كما يزعم وائل.

سادساً: من مواطن تخصيص الشاطبي للصوفية عند وائل استنتاج أورده لا يمكن لي أن أصفه إلا بالمغالطة والافتراء، حيث يقول: «يؤكد الشاطبي هنا بشكل رئيس على أن الفقهاء ورثة النبي -صلى الله عليه وسلم-، وذلك تأكيد يهدف إلى خدمة هدف كان ليخرج عن نطاقي المبين والمجمل، كما يتوسع بهم الفقهاء عادة، وفي الواقع يبدو أن عنوان هذا القسم يستخدم كذريعة من أجل الاستمرار في انتقاد الصوفيين»^(٣)، فأبي علاقة وثيقة الوشائج يمكن لها أن تؤكد ما ذهب إليه وائل، خاصة وأن مبحث البيان والإجمال ضمن مباحث الأصول التي أسس لها علماء الأصول قبل ظهور الصوفية، هذا من جهة؛ ومن جهة ثانية فإن المسألة الوحيدة التي تعرض فيها الشاطبي للصوفية في هذا الفصل ذي الاثنتي عشرة مسألة هي المسألة الثامنة، وفي فصل إضافي ضمنها، أي بشكل عرضي، وحتى الفقرة المعنية لم يتم ذم الصوفية فيها إلا في حيز ضيق منها^(٤).

(٣) «تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام»، (ص/ ٢٥٣).

(٤) «الموافقات»، (٣/ ٢٤٩).

(١) «تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام»، (ص/ ٢٤٠).

(٢) «الموافقات»، (١/ ١٢٨).

من ذلك أن يعتقدوه أو يقولوا به، فأول شيء بنوا عليه طريقتهم اتباع السنة واجتناب ما خالفها^(٢). ويقول مدافعاً عن المتصوفة ضد الجاهلين بطريقتهم: «إن كثيراً ممن لم يتحقق بفهم مقاصد الشريعة يظن أن الصوفية جرت على طريقة غير طريقة الجمهور، وأنهم امتازوا بأحكام غير الأحكام الماثثة في الشريعة، مستدلين على ذلك بأمور من أقوالهم وأفعالهم»^(٣).

على سبيل الختم:

حاولت هذه الدراسة التقويمية والمراجعة النقدية لكتاب «تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام» للدكتور وائل حلاق، التوقف عند أهم الأفكار والآراء التي كانت محاور الكتاب، بمراجعتها وتحقيق النظر فيها وغيرها كثير، اقتصر عليها لأنها وفيه بالمطلوب. وما ينبغي الإشارة إليه في هذا الختم؛ هو ضرورة الانتباه والتثبت في أي دراسة للتراث الإسلامي مع الحذر من السقوط في التهويل من أية دراسة تراثية؛ لأنها ناقلة وليست مكتشفة، الأمر الذي يؤكد على ضرورة إعادة قراءة التراث قراءة بناءة، وصحيحة من دون وسائط، سواء كانت مصدر ثقة واحتياط أم مصدر تشكيك واختلاط.

(٣) ثناء الشاطبي على أهل التصوف:

إنَّ القارئ لمصنفات الشاطبي الأصولية وخصوصاً الموافقات والاعتصام، والباحث تحديداً عن موقفه من الصوفية والتصوف؛ ليندهش كل الاندهاش وهو يطالع استنتاجات صاحب كتاب تاريخ النظريات الفقهية في الإسلامية؛ لأنه سيقف على نصوص مناقضة تماماً لذلك، مبينة حقيقة موقف أبي إسحاق من أهل التصوف.

لأن عادة الجهابذة من الأصوليين تحقيق النظر في المسائل والتصرفات الصادرة عن المكلفين، وخاصة ما لها علاقة بأصول الأدلة من كتاب وسنة، ولعل ما أثارته مسألة التصوف والمتصوفة من إشكالات علمية وشرعية عبر تاريخ الفقه منذ نشأته مثال على ذلك، ولم يفت أبو إسحاق أن يحقق في ذلك، فهو يعتبر أن أهل التصوف في مبتدأ سنتهم وتصرفاتهم الأصلية لا يخرجون عن أصول الكتاب والسنة، بل هم عن الابتداع في الدين أبعد، وعن الإحداث في صفو الشريعة أرفع، وأما القائل بغير ذلك فإنه لا يعقل حقيقتهم ولا يدرك مقاصدهم، فيقول: «لأن كثيراً من الجهال يعتقدون^(١) فيهم أنهم متساهلون في اتباع، وأن اختراع العبادات والتزام ما لم يأت في الشرع التزامه مما يقولون به، ويعملون عليه، وحاشاهم

(٢) «الاعتصام»، (ص/ ٦٢).

(٣) «الاعتصام»، (ص/ ٦٢).

(١) انظر صوراً من تلك الاعتقادات في: «الموافقات»، (٢/ ١٨٩).

مراجعة كتاب:

«التقريب الإسلامي في القرن العشرين»

بشير موسى نافع(*)

الأزهر والشيعة: التقريب الإسلامي في القرن العشرين	الكتاب
راينر برونر	المؤلف
محمد صفار	المترجم
محمد سليم العوا	تصدير
تنوير للنشر والإعلام، ط ١، ٢٠١٧	الناشر
٥٢٨	عدد الصفحات

للمصادر الأولية والثانوية. ورغم أن الجزء الأكبر من الكتاب قد كُرس لدراسة تاريخ جماعة التقريب بين المذاهب، والتي تأسست في القاهرة على يد مجموعة من العلماء وأهل الرأي السنة والشيعة في الأربعينيات؛ فإنه لا يقتصر على ذلك. إذ يعالج هذا الكتاب، بالغ الأهمية؛ موضوعاً لم يلق عناية كافية من قبل. فرغم المحاولات السنية-الشيوعية المستمرة

يستند كتاب راينر برونر الذي نشرته تنوير للنشر والإعلام مؤخراً، وهو في الأصل دراسة أكاديمية لنيل درجة الدكتوراه؛ يستند إلى عملٍ بحثيٍّ مكثفٍ وواسع.

ينقسم الكتاب إلى مقدمة، وعشرة فصول، وخاتمة، وينتهي بقائمة شاملة ومفيدة

(*) أكاديمي ومفكر عربي. البريد الإلكتروني:

Bmnafi@yahoo.co.uk

والشيعة وتصورهم لأنفسهم. فمنذ القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، ووقوع ما أسماه مارشال هيجسون بـ(انتصار العالمية السنية)؛ أخذ الشيعة يسلكون مسلك الطائفة، مسلك المجموعة الخاصة، بينما رأى السنة أنفسهم كجسم جامع للإسلام: الأمة الإسلامية. وقد وصل التطور الطائفي للشيعة اكتماله في القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي، في أعقاب الغزو المغولي للمشرق والعراق وتدمير بغداد والخلافة العباسية.

وكما كل المواريث الدينية؛ تمتد جذور العلاقات السنية-الشيوعية إلى التصور الجمعي للتاريخ. ومن هنا، فإن كتاب برونر يبدأ بفصل تهديدي طويل، يُعيد بناء تاريخ الحقبة المبكرة للإسلام وسياق الاختلاف السني-الشيوعي.

وخلال الفترة التكوينية للتشيع، كانت الرواية الشيوعية الاثنا عشرية في جلها موجهةً ضد الفرق الشيوعية الأخرى. ولكن مع بروز الصفويين في القرن العاشر الهجري/السادس عشر الميلادي؛ اكتسب التشيع نزعة مناهضة للسنة بالغة التطرف والعنف، عززتها مصالح الدولة الصفوية وقادها الحكام

طوال القرن العشرين للتقارب وإيجاد أرضية مشتركة، فليس هناك عمل واحد مكرس لدراسة هذه المحاولات والنتائج التي نجمت عنها. لهذا؛ فإن كتاب برونر يملأ فراغًا طال أمده في حقل دراسة الإسلام الحديث. والكتاب لا يعالج العلاقات السنية مع كل الطوائف الشيوعية، بل يقتصر على الطائفة الشيوعية الاثني عشرية، والتي تشكل أغلبية المسلمين الشيعة. وكما كل المواريث الدينية؛ تمتد جذور العلاقات السنية-الشيوعية إلى التصور الجمعي للتاريخ. ومن هنا، فإن كتاب برونر يبدأ بفصل تهديدي طويل، يُعيد بناء تاريخ الحقبة المبكرة للإسلام وسياق الاختلاف السني-الشيوعي. ويبدو واضحًا في معالجة برونر أن هذا الخلاف لم يبدأ (كما هو حال الانقسامات الطائفية المسيحية مثلًا) من نزاع حول التصور الصحيح للأنظمة العقدية، بل من نزاع حول أحداث معينة، هي في جوهرها ذات طبيعة سياسية، وحول التصور الصحيح للماضي. ولذا؛ ففيما يتعلق بالمسائل العقدية، العبادات والطقوس والمفاهيم... إلخ؛ فإن الخلافات السنية-الشيوعية وليدة عملية تراكم تاريخي لاحقة.

يبد أن ما تتجاهله معالجة برونر للسياق التاريخي للخلافات السنية-الشيوعية هو الفارق بين رؤيتي السنة

الصفويين استعادة الحكم؛ عمل نادر شاه على وضع نهاية للانقسام السني-الشيوعي. ففي عام (١٧٤٣م)؛ عسكر نادر شاه بقواته قرب مقام الإمام علي في النجف، حيث استدعى عددًا من العلماء السنة والشيعة الممثلين لمختلف الشعوب الواقعة في نطاق سيطرته. كما أرسل للوالي العثماني في بغداد يطلب إرسال أحد كبار علماء الولاية كي يشهد الاجتماع التاريخي. ولأن نادر شاه كان يأمل في أن ينعكس مشروعه التقريبي على التوتر المزمّن في العلاقات الفارسية-العثمانية؛ فإن دعوته لأحد علماء بغداد لم تكن دعوة بريئة. وقد أوفدت بغداد بالفعل الشيخ عبد الله السويدي، القاضي الحنفي للولاية؛ وهو الذي ترك لنا مذكرات قصيرة لرحلته تُعدُّ المصدر الرئيس لأحداث لقاء النجف ومناقشاته.

ولأن نادر شاه كان يأمل في أن ينعكس مشروعه التقريبي على التوتر المزمّن في العلاقات الفارسية-العثمانية؛ فإن دعوته لأحد علماء بغداد لم تكن دعوة بريئة. وقد أوفدت بغداد بالفعل الشيخ عبد الله السويدي، القاضي الحنفي للولاية؛ وهو الذي ترك لنا مذكرات قصيرة لرحلته تُعدُّ المصدر الرئيس لأحداث لقاء النجف ومناقشاته.

الصفويون والعلماء الاثنا عشريون المرتبطون بهم. فتعهّد الصفويون سلسلة من الإجراءات البشعة للقضاء على التسنن، في البلاد الواقعة تحت سيطرتهم؛ والتي استمرت حتى بعد سقوط السلالة الصفوية في عام (١٧٢٢م). لكن نجاح الصفويين في القضاء على السنة اقتصر على المنطقة المركزية من الإمبراطورية، المنطقة التي يقطنها الفرس والتركمان-الأذريون؛ أما في أطراف الدولة، في مناطق الأكراد والبلوش والأفغان؛ فقد استمر الوجود السني مهيمناً.

كانت هذه الخلفية هي ما دشّن المحاولة الأولى لتحقيق مصالحة وتقارب سنية-شيعية. فخلال العقود القليلة التالية لسقوط الصفويين، نجح نادر خان الأفشاري (الذي عرف بعد ذلك بنادر شاه)، الزعيم القبلي بالغ الشراسة والعنف؛ نجح في توحيد الإمبراطورية الصفوية المتناحرة، بما في ذلك المناطق ذات الأكثرية الشيعية والسنية. ولوعيه بالعداء الطائفي العميق بين الشعوب الواقعة تحت حكمه وعواقب هذا العداء على الاستقرار الداخلي، إضافة إلى إدراكه للارتباط الأسطوري بين التشيع وشرعية السلالة الصفوية، وسعيه إلى منع

المذاهب الإسلامية - أمست الهدف الرئيس لجهود التقريب الإسلامي في القرن العشرين.

ثم لم تسجل أية محاولة جادة للتقريب خلال القرن ونصف القرن التالي لنادر شاه. ولكن راينر برونر يخطئ في تقديره لأثر التهديد الإمبريالي الذي شرع العالم الإسلامي بمواجهته في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين. فعلى خلاف ما يسجله برونر؛ شهدت تلك الحقبة تقارباً ملموساً بين السنة والشيعة، بما في ذلك التفاف المسلمين السنة والشيعة في البلدان العثمانية حول الدولة ومعاركها ضد القوى الغربية، سواء في البلقان أو في ليبيا أو في العراق. وقد ساهم صعود حركة الجامعة الإسلامية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر في حدوث تقاربٍ مطرد في العلاقات العثمانية-القاجارية. وكلما اشتدت وتيرة الاختراقات الغربية الإمبريالية لبلدان المسلمين؛ تصاعد الإحساس لدى السنة والشيعة بالتهديد الغربي للدين ولنمط حياتهم. هذا الشعور المشترك بالخطر وحّد العراقيين، سنة وشيعة؛ في مواجهة الغزو البريطاني للعراق العثماني إبان الحرب العالمية الأولى، كما في الثورة العراقية الكبرى ضد الاحتلال البريطاني في عام (١٩٢٠م). وبعد انتهاء الحرب

كان نادر شاه حاكماً مخيفاً، فلم يجرؤ أي من العلماء المتواجدين في اللقاء على مخالفته. ولكن مشروع نادر شاه كان أبعد مما يمكن تحقيقه. إذ بدلاً من أن يحاول التقريب بين السنة والشيعة بالتعامل مع القضايا محل الخلاف؛ استهدف نادر شاه توحيد أتباع الطائفتين مرة واحدة. وقد شهد اللقاء بالفعل بعض المبادرات الإيجابية من علماء الطرفين، كما انتهى إلى اتفاق مكتوب. ولكن اغتيال نادر شاه لاحقاً، وعودة الفوضى إلى ملكه؛ أودع مشروعه التوحيدي في سجلات التاريخ. فلا السلطات العثمانية كانت على استعداد للتعامل مع مساعي نادر شاه بجدية، ولا العلماء الذين جمعهم في لقاء النجف كانوا ممثلين كافين للطائفتين؛ لا على مستوى العدد ولا على مستوى المكانة العلمية، ولا حتى أظهروا ما يكفي للاتفاق مع الطرف الآخر. وما كان للخلافات الطائفية المتجذرة في التاريخ أن تُحلَّ بإرادة حاكم طاغية.

ولكن القضية الرئيسة التي تمحورت حولها مساعي الاتفاق في لقاء النجف، والتي يمكن تلخيصها في توقُّف الشيعة عن ممارسة الطقوس التي يراها السنة منافية للشرائع الإسلامية، بينما يقبل السنة بالشيعة كمذهب خامس من

المسلمين السُّنة في مصداقية الإطار الذي وضع فيه الكتاب. وقد صيغ الكتاب في صورة أجوبة توضيحية، كتبها شرف الدين ردًا على أسئلة وجهت إليه من عالم سني كبير. ومن المفترض أن كلاً من الأسئلة والأجوبة حملتها رسائل متبادلة بين العالمين، السني والشيوعي.

وقد صيغ الكتاب في صورة أجوبة توضيحية، كتبها شرف الدين ردًا على أسئلة وجهت إليه من عالم سني كبير. ومن المفترض أن كلاً من الأسئلة والأجوبة حملتها رسائل متبادلة بين العالمين، السني والشيوعي.

الأولى، وانهيار السلطنة العثمانية، ومن ثمَّ إلغاء الحاكم التركي الجديد مصطفى كمال أتاتورك للخلافة؛ تنافس عدد من الحكام المسلمين على كُرسى الخلافة.

وقد شهدت العشرينيات من القرن الماضي تدافعاً حاداً لإحياء الخلافة في هذا البلد الإسلامي أو ذاك، وأصبح كسب تأييد المسلمين الشيعة جزءاً من استراتيجيات المتنافسين الرئيسيين على المكانة التاريخية والقوة الرمزية المرتبطة بمنصب الخلافة. ولكن لم تظهر جهود ملموسة للتقريب قبل عقد الثلاثينيات.

ورغم أن الإصدار الأول للكتاب لم يوضح هوية العالم السني؛ فقد شاع في الأوساط الشيعية اللبنانية القريبة من شرف الدين أن المقصود هو شيخ الأزهر في مطلع القرن العشرين: سليم البشري (١٨٣٢-١٩١٧م). وقد عاد شرف الدين في كتابه (النص والاجتهاد)، الصادر في عام (١٩٥٦م)؛ ليسجل صراحة أن العالم السني المقصود في (المراجعات) هو بالفعل سليم البشري.

ويميل برونر إلى وجهة النظر المشككة في حقيقة بناء (المراجعات) على أساس

وقبل التطرُّق إلى مناقشة هذه الجهود؛ يكرّس برونر فصلاً كاملاً لمناقشة واحد من أكثر الكتب إشكالية في تاريخ العلاقة بين السنة والشيعة في العصر الحديث: (المراجعات) لمؤلفه المرجع الشيعي اللبناني عبد الحسين شرف الدين (١٨٧٣-١٩٥٧م)، وقد نشر للمرة الأولى في عام (١٩٣٦م). ومذّاك احتل هذا الكتاب، وما يزال، حيزاً مهماً في الجدل السني-الشيوعي. فمن جهةٍ يتكون (المراجعات) من نص جدي يستهدف الانتصار للرؤية الشيعية لتاريخ الإسلام، ومن جهةٍ أخرى شكك كثير من

المراسلات التعليمية المفترضة بينه وبين شرف الدين؛ كان البشري في الثمانين من عمره. فكيف يُعَقَّل لهذا العالم السني التقليدي المحافظ أن يقبل بالوقوف موقف المتلقي من عالم شيعي شاب (كان شرف الدين آنذاك شاباً مغموراً في الثلاثينيات من عمره)؛ ثم ينتهي إلى الموافقة على مقولاته كلها؟

بيد أن هناك ما هو أكثر إشكالية. فبالإضافة إلى أن أسرة البشري أعلنت مراراً أنها لم تجد في أوراق الشيخ سليم ما يشير إلى وجود مراسلات بينه وبين شرف الدين؛ فإن سيرة الأخير تُثير أسئلة حول الأصل الذي ارتكز إليه نص (المراجعات). إذ إن بيت شرف الدين ومكتبته بمدينة صور تعرّضاً للنهب والتدمير على يد الجنود الفرنسيين في عام (١٩٢٠م)، عقاباً له على معارضته الاحتلال الفرنسي؛ وحينها فرَّ شرف الدين إلى دمشق (قبل معركة ميسلون).

وطبقاً لشرف الدين؛ فإن عشرين كتاباً مخطوطاً من كتبه قد أُحْرِقَتْ في تلك الحادثة. ورغم أن مصادر حياة شرف الدين لم تشر إلى وجود مخطوط باسم (المراجعات) بين أعماله قبل ثلاثينيات القرن العشرين؛ فالواضح أن (المراجعات) لم يستند إلى أصل مكتوب (لا رسائل ولا

من أسئلة البشري وإجابات شرف الدين، وذلك بعد تحليل تاريخي تفصيلي لحياة الأخير وتحليل نصي لكتابه. فزيارة شرف الدين المفترضة إلى مصر، والتي التقى في أثنائها سليم البشري؛ جرت بين أكتوبر/تشرين أول (١٩١١م) وأبريل/نيسان (١٩١٢م). وطبقاً لكتاب شرف الدين؛ شهدت هذه الشهور الستة (١١٢) رسالة بين الطرفين، كان آخرها قبل عودة شرف الدين إلى بلاده بقليل.

لكن كتاب (المراجعات) في الحقيقة لا يعكس حواراً بين الطرفين؛ بل أسئلة قصيرة موجّهة من السني، صيغت بخضوعٍ كاملٍ واستعدادٍ للتلقي من (المعلم) الشيعي، وتقبل لمقولاته. بل إن الكتاب ينتهي، من دون جدل فعلي؛ بموافقة العالم السني على جملة الرواية التاريخية التي يطرحها شرف الدين للإسلام. وتكمن الإشكالية في أن سليم البشري يعتبر واحداً من أكثر شيوخ الأزهر محافظة في القرن العشرين؛ إذ كان قد تولى المشيخة للمرة الأولى بين عامي (١٨٩٩-١٩٠٣م)، وتركها لاعتراضه على الإصلاحات التي أراد معسكر محمد عبده إدخالها على الأزهر. وقد عاد البشري لتولي المشيخة في عام (١٩٠٩م)، بعد أن خفت الجدل حول الإصلاح. وفي عام (١٩١١م)، عندما جرت

ورئيس وزراء إيران السابق ضياء الدين طباطبائي. وفي استعراض قوي ومؤثر للوحدة؛ دُعي كاشف الغطاء لإلقاء خطبة الجمعة وإمامة المجتمعين في الصلاة الحاشدة بالمسجد الأقصى.

بيد أن القاهرة، لا مؤتمر القدس؛ هي التي ستشهد انطلاق حركة التقريب. فمنذ أدارت تركيا الكمالية ظهرها للعالم الإسلامي؛ برزت مصر باعتبارها أكثر الدول الإسلامية تأثيراً، سواء في الحقل الثقافي أو السياسي. وفي أكتوبر/ تشرين الأول (١٩٣٦م)؛ وصل إلى القاهرة في زيارة قصيرة الشيخ عبد الكريم الزنجاني، العالم الشيعي من أصل إيراني والمقيم في مدينة النجف العراقية. وقد التقى الزنجاني شيخ الأزهر آنذاك، مصطفى المراغي؛ أهم تلاميذ محمد عبده وأكثر علماء الأزهر نفوذاً وتأثيراً. كان الزنجاني مهتماً باستكشاف طرق ووسائل للتقريب بين السنة والشيعة، بينما كان المراغي، طبقاً لبرونر؛ يحاول مدّ نفوذ مصر العربي والإسلامي وإحياء مؤسسة الخلافة في القاهرة. ورغم أن مراسلات الزنجاني والمراغي استمرت بعد عودة الأول إلى النجف؛ فلم يسفر هذا الجهد المبكر عن نتائج ملموسة. إذ لم يكن الزنجاني يعتبر من علماء الشيعة الكبار، وما من مؤثر على أن

نسخة مخطوطة) بل إلى ذاكرة مؤلفه، وهو ما اعترف به شرف الدين لاحقاً. وقد تمّت إعادة البناء المفترضة هذه بعد مرور ربع قرن على زيارة شرف الدين للقاهرة، وعقدين كاملين على وفاة الشيخ البشري. وكل هذا بالطبع يثير الشكوك حول مصداقية رواية شرف الدين للسياق الذي ولد فيه الكتاب. وما يزيد هذه الشكوك أن "المراجعات" كتب في صيغةٍ مُشابهةٍ تماماً لكتاب العالم الشيعي المعاصر لسقوط بغداد في يد المغول، علي بن موسى بن طاووس (المتوفى ١٢٦٦م)، (كشف المحجة)؛ وللهدف ذاته.

في عام (١٩٣١م)، دعا مفتي القدس، الحاج أمين الحسيني؛ إلى عقد مؤتمر إسلامي جامع لمناقشة القضية الفلسطينية والصراع المتصاعد على فلسطين. وقد التأم المؤتمر، الذي يعتبر الأول من نوعه في تاريخ الجامعة الإسلامية؛ في نهاية العام نفسه بمدينة القدس، إذ التحق به ما يزيد على مائة من العلماء وقادة الرأي من أنحاء العالم الإسلامي كافة. وقد شهد المؤتمر تمثيلاً شيعياً قوياً، بحضور المرجع الشيعي العراقي محمد حسين آل كاشف الغطاء،

عبد الرازق لمشيخة الأزهر؛ تمخّضت جهود القمي عن تأسيس جماعة التقريب بين المذاهب الإسلامية في القاهرة. كان مفهومًا ضمنيًا أن القمي يحظى بدعم وتأييد آية الله بروجردي، مرجع الشيعة الأكبر آنذاك. ومع تأسيس الجماعة؛ صار لمساعي التقريب مؤسسة دائمة للمرة الأولى، لا تحظى فقط بتأييد عالم مثل بروجردي، بل وتعمل في ظل واحدٍ من أهم وأكثر مراكز الإسلام السني احترامًا، الأزهر الشريف؛ ممثلاً بشيخه مصطفى عبد الرازق وآخرين من كبار علمائه.

وقد استهدفت جماعة التقريب تشجيع التبادل الفكري بين العلماء السنة والشيعة، ودعم تدريس الفقه الجعفري في جامعة الأزهر، وتطوير مناخ من التعارف والمصالحة بين عموم السنة والشيعة. ورغم أن الجماعة وضعت في حساباتها توظيف وسائل عدة لتحقيق غاياتها؛ فقد كانت مجلة (رسالة الإسلام) هي أهم هذه الوسائل. بل ارتبط تاريخ الجماعة ومسارها، إلى حد كبير؛ بتاريخ المجلة ومصيرها. وقد بنّت الجماعة علاقات متفاوتة القوة مع عدد من العلماء والكتاب وأهل الرأي، السنة منهم والشيعة؛ لا سيما في مصر ولبنان والعراق، وساهم أكثر هؤلاء في

نشاطه في حقل التقريب كان مدعومًا من أي من المراجع الرئيسيين آنذاك.

كان الزنجاني مهتمًا باستكشاف طرق ووسائل للتقريب بين السنة والشيعة، بينما كان المراغي، طبقًا لبرونر؛ يحاول مدّ نفوذ مصر العربي والإسلامي وإحياء مؤسسة الخلافة في القاهرة. ورغم أن مراسلات الزنجاني والمراغي استمرت بعد عودة الأول إلى النجف؛ فلم يسفر هذا الجهد المبكر عن نتائج ملموسة.

وبعد سنوات قلائل، في عام (١٩٣٩م)؛ زار القاهرة عالم إيراني آخر هو الشيخ محمد تقى القمي، ضمن وفد إيراني مرافق لولي عهد إيران محمد رضا بهلوي، والذي حضر للزواج من الأميرة فوزية، شقيقة الملك فاروق. وخلال وجوده في القاهرة؛ سعى القمي هو الآخر للقاء الشيخ المراغي، كما التقى عددًا آخر من علماء الجناح الإصلاحي في الأزهر. وبعد وفاة المراغي، ظل القمي محتفظًا بصلته بمجموعة من العلماء المصريين، مثل عبد المجيد سليم ومحمود شلتوت وعبد المتعال الصعيدي. وأخيرًا، وفي يناير/كانون الثاني (١٩٤٧م)، في أثناء ولاية الشيخ مصطفى

فرض الإسلام على أتباعه الالتزام بمذهب معين؛ فلكل مسلم الحق في اتباع أي المذاهب الفقهية التي انتقلت إلى المسلمين بالطرق الصحيحة، ودوّنت قواعدها تدوينًا سليمًا. ويمكن للمسلم الذي يقلّد أيًا من هذه المذاهب الانتقال إلى تقليد مذهب آخر، دون أن يتعرّض للوم. ثم صرّح مضيّفًا بجواز التعبّد بالمذهب الجعفري، مثله مثل أي من المذاهب السنية.

لقد استبطن موقف شلتوت مؤثرات سلفية إصلاحية، وقناعة عميقة بمشروع التقريب. والحقيقة أن الأغلبية العظمى من العلماء السّنة المؤيدين لفكرة التقريب، من المراغي إلى مصطفى عبد الرزاق؛ كانوا علماء سلفين إصلاحيين. ومن جهة أخرى؛ فإن أشد الأصوات مناهضة للتقريب، مثل محب الدين الخطيب؛ كانت هي الأخرى ذات خلفية سلفية. وتدلّل هذه الظاهرة على التعقيد والتنوع المتنامي في الساحة السلفية الحديثة. وكما يلاحظ راينر برونر، محقّقًا؛ أنه ما من عالم سني، ناهيك أن يكون شيخًا للأزهر؛ قد ذهب إلى المدى الذي بلغه شلتوت في اعترافه بمذهب الشيعة. لقد كان واحد من الأهداف الأساسية لجماعة التقريب هو العمل على نقل التشيع من خانة

الكتابة لمجلة (رسالة الإسلام). ولكن ما إن ارتقى الشيخ المحافظ محمد الخضر حسين كرسي المشيخة؛ حتى فُتّرت علاقة الجماعة بالأزهر. إذ عيّن الخضر حسين الصحفي محب الدين الخطيب، المعروف بتوجهاته السلفية وعدائه للشيعة؛ رئيسًا لتحرير مجلة الأزهر، فحوّل المجلة بين عشية وضحاها إلى منبرٍ مناهضٍ لمشروع التقريب كله. وفي عام (١٩٥٨م)، أصبح الشيخ محمود شلتوت، أحد العلماء المرتبطين بفكرة التقريب منذ انطلاقتها؛ شيخًا للأزهر.

وقد بادر شلتوت إلى تعيين أحمد حسن الزيات لرئاسة تحرير مجلة الأزهر، بدلًا من الخطيب؛ وكان الزيات معروفًا بتأييده لفكرة التقريب. وهكذا، مرة أخرى؛ تغيّرت حظوظ جماعة التقريب إلى الأفضل. وقد استطاعت الجماعة في تلك الآونة تحقيق واحد من أهم إنجازاتها على الإطلاق. كان الشيخ شلتوت قد أكّد على تبنيّه للتقريب بين السنة والشيعة في عددٍ من المقابلات الصحفية التي أجريت معه في النصف الأول من عام (١٩٥٩م). لكن الخطوة الأهم كانت ما تمخّضت عنه مقابلة لشلتوت مع صحيفة (الحياة) اللبنانية، نشرت في (٧ يوليو/تموز ١٩٥٩م). وقد تناولت الفقرة الأبرز من حديث الشيخ شلتوت عدم

للتطور السريع في العلاقات بين العائلتين المالكتين في مصر وإيران. أما موقف شلتوت غير المسبوق في تاريخ العلاقات السنية-الشيعة فيقرأه الكتاب في سياق الصراع المتصاعد بين مصر الناصرية ونظام عبد الكريم قاسم في العراق، ومحاولة عبد الناصر اجتذاب شيعة العراق إلى دائرة النفوذ والتأثير المصري. وعندما تدهورت العلاقات بين القاهرة وطهران، على خلفية من اعتراف شاه إيران بالدولة العبرية في عام (١٩٦٠م)، انهارت جماعة التقريب، كما انهارت مجلتها؛ وتوقف نشاطها تقريباً طوال العامين التاليين. ثم استأنفت الجماعة عملها بعد ذلك بصورة مُتقطعة. وقد بُذِلَت بعض الجهود لإحياء المشروع من جديد إبان عقد السبعينيات، في ظل العلاقات الدافئة التي ربطت السادات بشاه إيران.

والحقيقة أن تحليل برونر لا يصح إلا بصورة جزئية؛ إذ إن السياق السياسي لا يمنحنا تفسيراً لتدهور علاقات جماعة التقريب بالأزهر طوال معظم الخمسينيات، رغم أن الضباط الحاكمين في القاهرة كانوا (ولأسباب عديدة) مؤيدين لفكرة التقريب. والسؤال المهم الذي كان على الكتاب أن يتعرّض له هو هل كان بوسع عبد الناصر دفع شيخ الأزهر إلى

الطائفة إلى المذهب الفقهي الإسلامي. وقد بدا شلتوت وكأنه يد يد عون قوية ومؤثرة لتحقيق هذا الهدف الكبير. لكن الأزهر ليس الفاتيكاني، كما أن الإسلام السني لا يعترف بسلطة دينية موحدة. وهكذا، فبرغم الحماس الشيعي الواسع في استقبال موقف شلتوت؛ لم يكن هذا الموقف مُلزماً لكل المسلمين السنة. ولم يكن لهذا الموقف، بالتالي؛ أن يُبدد شكوك العديد من الدوائر السنية تجاه الشيعة الاثني عشرية.

لقد استبطن موقف شلتوت مؤثرات سلفية إصلاحية، وقناعة عميقة بمشروع التقريب. والحقيقة أن الأغلبية العظمى من العلماء السنة المؤيدين لفكرة التقريب، من المراغي إلى مصطفى عبد الرزاق؛ كانوا علماء سلفيين إصلاحيين.

ويُسيخ هذا الكتاب عناية فائضة على السياق السياسي (وللدوافع السياسية للشخصيات الرئيسية) لحركة التقريب. فبالنسبة إلى برونر؛ ارتبطت مبادرات المراغي التقريبية بسعيه لتأمين مقعد الخلافة لمصر، وكان جهد القمي التقريبي في أربعينيات القرن العشرين نتيجة

الإجازات المتواضعة لجماعة التقريب. وفي الواقع، أمست العلاقات السنية-الشيعة مشروطة، وإلى حد كبير؛ بالصورة التي انطبعت عن الجمهورية الإسلامية في مختلف الدوائر بالعالم الإسلامي. وما تجدر الإشارة إليه، أنه برغم اللهجة الساخرة التي تصبغ تقييم راينر برونر لمسعى التقريب؛ فالحقيقة أن التقريب الإسلامي لم يكن ليُحقق أكثر مما حقّقه جهود التقريب المشابهة بين الكنائس المسيحية، أو المشروعات المتعددة للحوار الإسلامي-المسيحي. لقد كانت فرضية برونر الأولية، وربما كانت الأكثر فائدة في تقييم فكرة التقريب؛ هي أن الميراث التاريخي للسرديات الدينية أثقل بكثير مما يمكن للمتحدثين باسم الدين التفاوض عليه. وربما كانت التجارب الواقعية والآمال المشتركة والتعايش في الحياة اليومية؛ أكثر فعالية وأمضى أثراً من جدل المتكلمين، بل وأقدر على تقريب الطوائف من بعضها البعض.

إصدار تصريح يتعلق بالعلاقات السنية-الشيعة، مثل الذي أصدره شلتوت؛ لو لم يكن شيخ الأزهر مؤيداً لجهود التقريب عن اقتناعٍ حقيقي. وما من شك في أن السياسة كانت عاملاً مؤثراً في تشكيل تاريخ التقريب كله (كما كانت في عهد نادر شاه)، لكن المؤكد أن السياسة لم تكن العامل الوحيد؛ بل إنها في كثير من الأحيان لم تكن العامل الرئيس. فعندما غاب المؤيدون للتقريب؛ لم تستطع السياسة المضي قدماً بالمشروع أو حتى المحافظة عليه.

ومع نهاية السبعينيات؛ بلغت جماعة التقريب نهاية الطريق، ولم يعد أحد يسمع بها أو يكثرُ لتوقف نشاطاتها.

إذ ارتبطت معظم جهود التقريب بالنظام الإسلامي الثوري في إيران، والذي لم يستطع المضي قدماً بفكرة التقريب، في شقها الديني على الأقل؛ حتى ليُضاهي



مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies

ملفات قادمة





ملف

علوم الوحي والعلوم الاجتماعية

(١) علوم الوحي والعلوم الاجتماعية: مسار البحث عن العلاقة:

نناقش المشاريع الفكرية التي حاولت تأطير العلاقة بين علوم الوحي والعلوم الاجتماعية، مثل أطروحة الرفض، ومشروع التكامل المعرفي، ومشروع أسلمة العلوم، ومشروع وظيفية العلوم الاجتماعية وغيرها من المشاريع... وذلك في سياق نقدي.

(٢) علوم الوحي والعلوم الاجتماعية: مبررات تأسيس العلاقة:

نناقش الدواعي العلمية التي تحتم تأسيس العلاقة بين علوم الوحي والعلوم الاجتماعية، ومدى حاجة علوم الوحي إلى العلوم الاجتماعية وحاجة العلوم الاجتماعية إلى علوم الوحي.

(٣) تحقيق المناط وسؤال العلاقة بين الفقيه وعالم الاجتماع: أسئلة الوظائف والأدوار:

نطرح للنقاش سؤالاً إشكالياً يتعلق بدور العلوم الاجتماعية التي تقدم معطيات مهمة تعين الفقيه في فهم الواقع لتحقيق مناط النازلة، وهل دور عالم الاجتماع أو عالم النفس مثلاً هو مجرد تقديم الخبرة والاستشارة (الوضع رهن إشارة الفقيه) أم يتعدى ذلك إلى المشاركة في تحقيق المناط إلى جانب الفقيه.

(٤) علوم الوحي والعلوم الاجتماعية: صيغ تأسيس العلاقة:

نناقش الصيغ المقترحة لبناء العلاقة بين علوم الوحي ذات العلاقة بالوظيفة المنهجية والفقهية، وبين العلوم الاجتماعية التي تتدخل في تحديد مناط الحكم.

(٥) علوم الوحي والعلوم الاجتماعية: سؤال الترشيح والتراكم:

ننطلق من فرضية تلازم هذه العلوم وحاجة بعضها لبعض، ونحاول مناقشة آفاق مساهمة ذلك في ترشيح علوم الوحي والعلوم الاجتماعية على السواء، والدفع بهما نحو تحقيق التراكم والنجاعة والفاعلية...

ملف

إشكالات القيمة بين السياقين الغربي والإسلامي

(١) مفهوم القيم ومصدرها بين مرجعيات متعددة: المنظور الإسلامي، ومنظور العلوم الاجتماعية والإنسانية الغربية، والاقتصاد.. (في أصول الاختلاف ومآلاته):

نناقش الإشكالات المرتبطة بتحديد مفهوم القيم: تأخر تحديد دلالات القيمة في المعاجم الغربية، ومفهوم القيمة بين السياقين الإسلامي والغربي، ومصدر القيمة: هل هو الدين أم الواقع أم كلاهما؟ وما هي الامتدادات المعرفية الناتجة عن الاختلافات في مفهوم القيم ومصدرها بين المرجعيتين الإسلامية والغربية؟

(٢) القيم في المجال التداولي الإسلامي: بين المنظور الأخلاقي والتناول المعرفي:

نناقش طبيعة تناول موضوع القيم في السياق الإسلامي بين طغيان التوجه الأخلاقي على حساب التناول المعرفي وامتداداته البحثية التطبيقية والميدانية، من زاويتي: أسباب ذلك التوجه، والإمكانات العلمية المهدورة نتيجته.

(٣) بين خطابي القيم والمقاصد: حدود التقارب والتمايز:

ما هي نقط الالتقاء والتقارب بين منظوري القيم والمقاصد في الرؤية الإسلامية، وإمكان دمجها أو التفاعل بينهما، والنتائج المرجوة من الدمج أو التفاعل (تناول نظري تعضده نماذج عملية).

(٤) دراسات القيم بين علوم الوحي والدراسات الإنسانية والاجتماعية: في جدل التنظير والتطبيق؛ (إشكالات نظرية ونماذج تطبيقية):

هل يمكن التأسيس لبحوث القيمة في العلوم الإنسانية والاجتماعية من منظور علوم الوحي؟ وما هي الخلفية الإبيستيمولوجية المقترحة؟ وما هي امتداداتها التطبيقية: منهجًا وأسلوبًا بحثيًا؟



ملف: التجديد في المفاهيم من منظور علوم الوحي والدراسات الإنسانية

(١) الدراسة المفهومية والعائلة المتداخلة معها: الدراسة المصطلحية، الدراسة اللغوية، الدراسة المنطقية:

نؤسس للدراسة المفهومية من حيث تاريخها وأهميتها وإشكالاتها، وكذا تداخلها مع مجالات متعددة: مثل الدراسات اللغوية والمصطلحية والمنطقية...

(٢) مفهوم (المفهوم) بين علوم الوحي والعلوم الإنسانية والعلوم الحقة:

كيف يتحدد مفهوم (المفهوم) بين كل من علوم الوحي، والعلوم الإنسانية والعلوم الحقة، وما هي أسباب وأوجه وامتدادات اختلاف الدلالات أو تقاربها.

(٣) كيف تتحيز المفاهيم: رصد لنماذج مفهومية (الوحي، الفكر، العلم...)، أو تناول شخصيات لها قيمة معتبرة في دراسة تحيز المفاهيم، مثل جهود عبد الوهاب المسيري في فقه التحيز، أو فقه الفلسفة عند طه عبد الرحمن...

نناقش حدود (علمية) المفاهيم وموضوعيتها، من خلال قضايا معرفية ونماذج مفهومية محددة (الوحي، الفكر، العلم، الموضوعية...)، أو من خلال عرض ومناقشة جهود بحثية مهمة في دراسة تحيز المفاهيم، مثل جهود عبد الوهاب المسيري في فقه التحيز، أو فقه الفلسفة عند طه عبد الرحمن...

(٤) التداخل بين علوم الوحي والعلوم الإنسانية كإطار منهجي لتجديد المفاهيم وإبداعها، من خلال مفاهيم مستخرجة من علوم الوحي والعلوم الإنسانية:

كيف يسمح التفاعل بين علوم الوحي والعلوم الإنسانية بإبداع مفاهيم جديدة وتجديد أخرى سائدة؟ مع المزاوجة بين التأسيس النظري وعرض النماذج التطبيقية.



ملف: إشكالات التربية والتعليم في منظور علوم الوحي والدراسات الإنسانية في التشخيصات والعلاجات

(١) في جذور أزمة التربية والتعليم في العالم الإسلامي: الأسباب، المظاهر، الانعكاسات... الدراسة التشخيصية لأزمة التربية والتعليم، من خلال الوقوف عند مظاهر الأزمة، وأسبابها، ومآلاتها المختلفة.

(٢) أزمة التربية والتعليم من منظور نماذج فكرية إسلامية وغربية، التشخيص والعلاج: عرض ومناقشة نماذج مفكرين مرموقين مسلمين وغربيين، تناولوا أزمة التربية والتعليم تشخيصاً وعلاجاً: سيد نقيب العطاس، إسماعيل الفاروقي، مالك بن نبي، علي عزت بيجوفيتش، إدغار موران... أو المقارنة بين توجهات مفكرين مختلفين.

(٣) انفصال علوم الوحي عن العلوم الإنسانية وانعكاساته على منظومة التربية والتعليم... هل يمكن أن نعتبر انفصال علوم الوحي عن العلوم الإنسانية متغيراً أساسياً ضاعف من أزمة التربية والتعليم؟ وماذا خسر مجال التربية نتيجة ذلك الانفصال؟

(٤) فلسفة التربية والتعليم وسؤال التجديد: الفلسفة، والمناهج، والأهداف، وآليات التطبيق من منظور علوم الوحي والدراسات الإنسانية:

مقترحات مشاريع تجديدية لفلسفة التربية والتعليم من منظور التفاعل بين علوم الوحي والعلوم الإنسانية: الأرضية المعرفية، والرؤية المنهجية، والأهداف، وآليات التطبيق...

(٥) آليات تفعيل القيم الهادية والسامية في التربية والتعليم:

ما الآليات العملية لتفعيل القيم الإسلامية في التربية والتعليم؟ كيف نؤسس لتربية على القيم؟ هل من الممكن إدماج القيم الإسلامية في مواد دراسية مختلفة: إنسانية وعلمية؟

(٦) إصلاح التربية والتعليم من منظور استشرافي:

الرؤية الاستراتيجية الاستشرافية لإصلاح التربية والتعليم، من خلال استشراف مواصفات إنسان المستقبل والتحديات المفترضة والتحول التي يعرفها العالم الإسلامي والإنسانية عموماً، والمقترحات الكفيلة بإعداد الإنسان المسلم المتميز والناجح، من خلال رؤية استراتيجية تنطلق من علوم الوحي وتتأطر بالتخصصات المطلوبة.

معلومات مهمة:

١. يمكن إرسال دراسات من خارج الملف، شرط أن تنسجم مع رؤية المجلة، وسياسة نشرها؛
٢. آخر أجل لاستقبال الملخصات هو: ٢٠ سبتمبر/ أيلول ٢٠١٧؛
٣. آخر أجل لاستقبال البحوث كاملة هو: ٢٠ أكتوبر/ تشرين الأول ٢٠١٧؛
٤. توجه جميع المراسلات باسم رئيس تحرير دورية نماء، إلى:



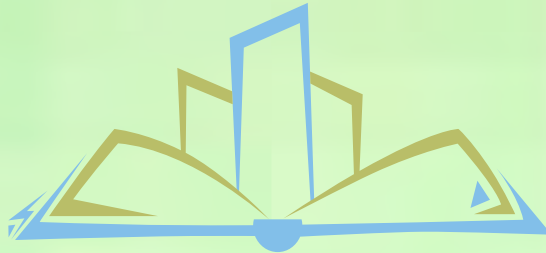
nama-journal@nama-center.com

وتتضمن المراسلات:

- نسخة من البحث على شكل ملف (Word)، مكتوبة وفق التوجيهات الموضحة في سياسة تحرير المجلة، خصوصاً فيما يتعلق بمنهجية التوثيق؛
 - نسخة من السيرة العلمية للباحث؛
 - ملخصاً تنفيذياً عن البحث باللغة العربية وآخر بالإنجليزية في حدود ٣٠٠ كلمة على الأكثر.
- للمزيد من المعلومات، يرجى زيارة موقع دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية على الرابط:



www.nama-center.com



مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies

ملخصات البحوث



أولاً: الدراسات الحرة

العربي في مقارباته النقدية.
(٣) تحليل التأويلات التي قدمها الخطاب
الحداثي العربي للثوابت المتعلقة بمجال الألوهية.
(٤) تحليل التأويلات التي قدمها الخطاب
الحداثي العربي للثوابت المتعلقة بمصادر المعرفة.
(٥) تحليل التأويلات التي قدمها الخطاب
الحداثي العربي للثوابت المتعلقة بمجال التشريع.
(٦) تحليل التأويلات التي قدمها الخطاب
الحداثي العربي للثوابت المتعلقة بالمجال
الأخلاقي.

Abstract

The Arab modernist discourse has strongly contributed to the debate on the renewal of religious discourse. Based on a critical perspective, the aim of those modernists has always been to re-read religious concepts and Islamic intellectual heritage in alignment with the methodologies of social sciences and humanities. By applying the tools of discourse analysis and the rules of hermeneutical interpretation they seek to, indirectly, serve some of their own intellectual agenda, that is, to

(١) الخطاب الحداثي العربي وإشكالية الثابت والمتحول

محمد أمزيان

ساهم الخطاب الحداثي العربي بقوة في النقاش الجاري حول تجديد الخطاب الديني، وذلك من منظور نقدي يهدف إلى إعادة قراءة المفاهيم الدينية والاجتهادات التراثية باستخدام مناهج العلوم الإنسانية في تحليل خطاب التفسير الهرمنيوطيقي وقواعده في تحليل النصوص الدينية بما يخدم أجندته المعرفية الهادفة إلى تقديم تفسيرات تتوافق مع القيم الليبرالية والحداثة الغربية. هذا البحث هو محاولة استكشافية لبعض الجوانب المعرفية التي احتلت أولوية ضمن اهتمام الخطاب الحداثي العربي، وتم التركيز فيه على الجوانب التالية:

(١) إبراز الخلفيات المرجعية التي أطرت مجموع الأطروحات الفكرية التي يروج لها الخطاب الحداثي العربي.
(٢) رصد بعض التحولات المنهجية التي عرفها الخطاب الحداثي

(٢) الدراسات الحداثيّة للقرآن الكريم من دعاوى التجديد إلى إثارة الشبهات

سعيد عبيدي

لقد عملت جلّ الدّراسات الحداثيّة للقرآن الكريم في الوطن العربي على بيان «قصور» كتاب الله تعالى واعتباره كتابًا جامدًا لم يعد مسيرًا لروح العصر، بل أكثر من ذلك اعتبرته مثل أي نص أدبي كُتب في سالف الأزمان يجب أن يُتوجّه إليه بالنقد، وأن يتمّ التعامل معه كالتعامل مع النصوص التاريخية والشّعريّة والنثريّة، وبهذا يكون أبناء جلدتنا قد وقّروا على المستشرقين والمبشّرين بذل الجهد في هذا السبيل، وحققوا لهم أهدافًا عاش الاستشراق قرونًا طويلة يعمل من أجل تحقيقها دون جدوى؛ لذلك فإنّ الدّعوة إلى إعادة قراءة النصّ القرآنيّ وتكييفه وفق ما تقتضيه الظروف المعاصرة -كما تُجمع الدّراسات الحداثيّة- ليست دعوة جديدة كما يفهم البعض منّا، بل هي دعوة لها أصولها في كتابات كبار المستشرقين. هكذا إذن طغت على السّاحة الفكرية في وطننا العربي قراءات جديدة أو معاصرة أو حداثيّة للنصّ القرآني، والتي سعت إلى تأسيس نوع من القطيعة المعرفيّة والمنهجيّة مع الكتابات القديمة تحت

provide modern interpretations that are consistent with liberal values that Western modernity advocates.

This paper is an exploratory attempt to identify some of the cognitive aspects that have gained and advanced position within the research agenda of modern Arab discourse.

It will focus on the following aspects:

1. Highlighting the background settings that overarched the entire intellectual theses promoted by the modern Arab discourse.
2. Monitoring some of the methodological transformations that the modern Arab discourse has gone through,
3. Analyzing some interpretations presented by the modern Arab discourse in areas related to the fundamentals of Islamic beliefs (or theology),
4. Analyzing some interpretations presented by the Arab modernist discourse related to the Islamic fundamental sources of knowledge.
5. Analyzing some interpretations presented by the modern Arab discourse related to the fundamentals of Islamic legislation.
6. Analyzing some interpretations presented by the Arab modernist discourse related to the fundamental principles of the Islamic moral system.

era, and it considered it as simply a literary text written a long time ago and that should be criticised. Also, it should be dealt with as any historical text or a text of poetry so that we can save time for anyone who wants to work with it.

The demand to re-read the Quran and to adapt it to the modern circumstances is not a new demand as some of us might understand but it is a demand that has origins in the writings of famous orientalists. And so, new modern readings of the Quran were spread in the intellectual field which had the purpose of setting up a sort of knowledge and methodological rupture with ancient writings under the demands of renovation.

Those reading were characterized by some sort of humanism and the fact that they exceed the limits to touch the holiness of the religious text and to subjugate it to the logical methodology. Many Arab researchers followed the western interpreters who dealt with religious texts in order to criticise

دعاوى التجديد والأنسنة (Humanisme) والعقلنة، مما وسم هذه القراءات بطابع التجرؤ على قداصة النص الديني وإخضاعه لسلطة المنهجية العقلانية، فقد سار الباحثون العرب على خطى أساتذة التفسير النصي في الغرب الذين عالجوا النصوص الدينية وأخضعوها لمناهج مختلفة بغية نقدها وبيان بطلانها، لكنهم تناسوا أن النص القرآني هو غير النص التوراتي أو الإنجيلي، وأن البيئة التي ظهرت فيها القرآن الكريم غير البيئة التي ظهرت فيها النصوص «المقدسة» الأخرى.

في هذا الإطار إذن تأتي هذه الدراسة والتي تهدف إلى تنبيه القارئ إلى الأخطاء والتحريفات التي تضمنتها الدراسات الحديثة للقرآن الكريم، وخاصة دراسات حسن حنفي وطيب تيزيني ومحمد شحرور، وبيان الشبهات البالية التي أثارها المستشرقون حول كتاب الله تعالى وأعاد أبناء جلدتنا صياغتها في قوالب جديدة بدعوى التجديد والعقلنة.

Abstract

All the modernistic studies of the Holy Quran in the Arab World worked to show how this book is unable to go hand in hand with the changes in this

تجديد وظائف المدرسة وأدوارها بصفقتها مدرسة وطنية تُعنى بتربية المواطنين على الديمقراطية، واحترام القيم والمبادئ التي تقوم عليها، كما تعمق مفهوم الحق والواجب لديهم...

من هذا المنطلق، ينبغي التفكير في بناء منهج للتكامل التربوي لمؤسسات التنشئة الاجتماعية أساسه التكامل والشمول والترابط والمرونة، ويسعى إلى تحقيق التنمية الإنسانية من خلال مداخل التربية والقيم وحقوق الإنسان والاختيار...، وينهل من معين التربية الإسلامية الشاملة، التي تتصف بمبادئ كونية أساسها: الربانية، والعالمية، والتكامل، والتوازن، والتدرج...؛ لأجل بناء نموذج تنموي ناجح، يحقق أهداف التربية وغاياتها المنشودة، ويساهم في اللحاق بمجتمع التنمية وركب التطور. فالتكامل التربوي يشكل سمة رئيسة من سمات التربية الحديثة، لارتباطه الوثيق بشخصية الفرد (في جوانبها الروحية والفكرية والجسدية) من جهة، وفي علاقة الفرد بالمجتمع من خلال مؤسسات التنشئة المختلفة من جهة أخرى، فوجود خلل ما فيه قد ينعكس لا محالة على الوضع المجتمعي للفرد، وعلى توازن هذا المجتمع. ومن ثمّ فالتربية المتكاملة المتوازنة تقتضي أن ينشأ الفرد على

them and show their futility, but they forgot that the Quran is not like the Torah and the Bible.

To sum up, this study aims to call the readers' attention to the mistakes of the modernistic studeis of the Quran especially those of Hassan Hanafi, Tayeb Tizni and Mohammed Chahrour. Also, to indicate the souspicious aroused by orientalis about the Holy Quran and which were reformed under the slogan of renovation.

(٣) التكامل التربوي لبيئات التعلم والتنشئة الاجتماعية وأثره الإيجابي في الإصلاح الحضاري

بنيونس السراجي

تعتبر عملية «التنشئة الاجتماعية» من أكثر العمليات أهمية وتعقيداً في المجتمعات المعاصرة، حيث برزت الحاجة إلى ضرورة تجديد مؤسسات «التنشئة الاجتماعية»، وتحسين أدوارها لتواكب التحولات العميقة التي تشهدها المجتمعات العربية، في ظل التطور الهائل الذي شمل مختلف الميادين والمجالات... كما برزت الحاجة إلى ضرورة

and flexibility. This curriculum should aim to achieve human development through education on values, human rights and choice... It should also stem from the principles of Islam, which are divine, global, complementary, balanced and gradual... Only by so doing, can we aspire to produce a successful development model, which will meet educational needs and goals, thus allowing our communities to catch up with the pace of development and progress in the world.

Educational integration is a major feature of modern education because it is closely related to the personality of the individual: spiritually, intellectually and physically. Moreover, it relates the individual to society through the various institutions responsible for socialization. Any deficiency may inevitably impact both the social status of the individual as well as the equilibrium of his community. Balanced integrated education requires that individuals develop balanced and moderate attitudes, behavior, inclinations, and judgment.

التوازن والوسطية والاعتدال في مواقفه وسلوكاته واتجاهاته وميوله وأحكامه...

Abstract

The process of "socialization" is one of the most important and complex processes in contemporary societies. There is an urgent and pressing need to renew and update the institutions responsible for bringing up and educating citizens so as to enable them to cope with the profound changes taking place in most Arab societies. Aligned with this comes the need to renew the functions and roles of school as a national institution concerned with educating citizens for the practice of democracy and respect for the values and principles on which democracy is based, including the deep grasp of citizens' rights and duties.

It is important, therefore, for all institutions supposed to cater for the socialization process to think about building a curriculum for educational integration, characterized by integration, inclusiveness, cohesion

(١٠٤٨م) في دراسة الثقافة الهندية من خلال كتابه «تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة». ويركز البحث على بيان خصوصية المنهجية الإسلامية التي صاغ بها الفاروقي مبادئ الظاهرية واتجاهها التطبيقي في دراسة المظاهر الدينية ومكوّناتها. كما يعتمد الباحث على تحليل النصوص التفسيرية للفاروقي وإجراء مقارنات ضمنية بينه وبين تصورات علماء الغرب للمنهج الظاهراتي ذاته. وانتهى البحث إلى نتيجة مفادها أن محاولة الفاروقي تعدّ جهداً مميزاً في التأصيل للمنهج الظاهراتي في دراسة الأديان.

Abstract

The objective study of religion requires deep yet comprehensive and systematic investigation of the scriptural religious texts in addition to the understanding of the essence and manifestation of religious phenomena. The need for this requirement in the study of religion appear to be more urgent than many other fields of intellectual exercise for the great impact it bears on human life in general. In this context, the study seeks to explore the contribution of the late Muslim

(٤) قراءة في محاولة الفاروقي لتأصيل المنهج الظاهراتي في مقارنة الأديان.. إشكالية الموضوعية العلمية والخصوصية الدينية

صالح مشوش

تتطلب المنهجية العلمية لدراسة الدين اعتماد منهجية النظر والتدقيق والتحقيق والغوص في فهم ظواهر الدين وبواطنه لتحري الحق والحقيقة. ويعتبر تأثير قضايا الدين في حياة الإنسان أكثر من غيرها من المعارف والعلوم، لما يترتب عليها من سوء بناء الاستنتاجات. إذ إن أثر العلوم غير الدينية وإن كبر يظل ظرفياً ومؤقتاً، بينما يحدد فهم الدين مصير الإنسان الأخروي. وفي هذا الإطار يعرض البحث لدراسة محاولة راجي الفاروقي (١٩٢١-١٩٨٦م) في صياغة المنهجية العلمية لدراسة الدين ضمن التحولات المعاصرة في الدراسات الدينية، ودور الدين في حياة الإنسان المعاصر، في المجالات الثقافية، والتربوية، والسياسية، والاقتصادية، والاجتماعية. ويسعى البحث إلى التعريف بالمبادئ الأساسية لمنهجية الفاروقي في دراسة الدين وظواهره في العمران البشري اعتماداً على المنهج الظاهراتي الذي يرجع أصوله وصورته الأصلية إلى جهود البيروني (٩٧٣-

في الوعي، وفي فهم هذا الوعي لمكتسباته القيمة، فها هي هذه الإنسانية التي بشرت بوعود الخير، من جراء ثوراتها المتلاحقة، تعيد النظر في فضائها الوجودي وتحين النقد في جميع المجالات. أليست الأخلاق التطبيقية تعبيراً عن فقدان الإنسان الحديث لسلطة القرار الأخلاقي الكوني؟ فكان تشخيص الأزمة الأخلاقية على رأس الأولويات التي أجراها العقل الغربي لحداته، متحسناً سبلاً أخرى عليها تغنيه عن الهدى الأخلاقي، الذي يسير بالروح صوب الطمأنينة.

كانت عقيدة الإيمان المفرط في العلم أحد العوامل الأشد تأثيراً على روح الإنسانية، مما جعل حقولاً معرفية أخرى توصف بافتقادها المعنى، وتكون بالنسبة إلى القراءات العقلانية لا مجدية، ومن دون فائدة. ولا بد أن تكون الأخلاق بالنسبة إلى عقلانية العلم من دون معنى، وحالة عاطفية ترتفع بالنسبة الشديدة. والحق أن هذا التوصيف لم يكن ليخص المجال النظري، بل تزامن مع وضع وجودي اتسم بالنسبة إلى الإنسان الحديث بكونه فاقداً للبوصلة القيمة، ليكون مفهوم ما بعد الأخلاق وضعاً إبستمولوجياً شديد الالتصاق بالوضع الوجودي؛ إذ تحولت الأخلاق من الصرامة المنطقية ذات السلطة الكلية على قرارات الفعل البشري، إلى مجرد

scholar Isma'il Raji Faruqi (1921-1986) in his search to authenticate and apply the phenomenological approach to the study of religion while attributing its origin to the early efforts of Abu Rayhan al-Bairuni (973-1048) in his famous work "The Book of India". The research applies the analytical method as supported by comparisons between Faruqi's ideas and Western scholarship. The research stresses that Faruqi's contribution remains significantly worthwhile to Muslim scholarship and especially to the understanding of phenomenology as supported by the general framework and principles of Islamic methodology.

(٥) ما بعد الأخلاق.. الخلاصة الإبستمولوجية والممارسة الأنطولوجية

نورة بوحناش

لا يمكن تشخيص الأزمة الإنسانية الراهنة إلا بكونها أزمة أخلاقية كونية، ظهرت فيها علامات الحداثة المزعجة جلية، فأثرت تأثيراً عميقاً في الواقع كانت السياسة أحد حقولها الأشد حركية، كما أحدثت هزات

the diagnosis of the moral crisis a top priority for the Western mind towards its development, sensing other ways that would possibly dispense him from the moral guidance, which leads the minds towards peacefulness.

The doctrine of excessive faith in science was one of the most influential factors on the human mind, causing other fields of knowledge to be considered meaningless and viewed as useless and worthless from the rational point of view. Morality must then be meaningless for rational science, and be viewed as a highly subjective emotional state. The concept of post-morality then became an epistemological status with strong adherence to the existential state, as morality was transformed from logical rigidity, with total authority over the human decision, to be based on individual decisions that depend on the individual's spirit reflecting absolute free will. Then the cognitive domain and the existential one are related and inseparable, and the talk of the afterlife was an expression of

حسابات فردية ترتهن بالروح الفردية وتعبر عن مطلق الاختيارات الحرة. إذن، فإن المحايثة بين المجال المعرفي والآخر الوجودي ملتزمان لا ينفصلان، وحديث المابعديات تعبير عن فهم حضاري أجراه الإنسان الحديث، لوضعه الأكسيولوجي، بعدما أن حلت الفلسفة الفردية في قلب الفلسفة الغيرية التي يفترضها المجال الكوني للأخلاق، وبدت الأنا هي صاحبة التسيير للشأن الأخلاقي.

Abstract

The current human crisis can only be diagnosed as a global moral crisis, with clearly emerged disturbing signs of modernity. This crisis has profound impacts, with politics being one of the most impacted and dynamic fields. It has also caused tremors in the consciousness, and its understanding of its most valued acquisitions. This lead the modern civilization, with its promises of good that resulted from successive revolutions, to revisit its existential space and to be critical of all areas. Isn't applied ethics an expression of the loss of modern man of the power of universal moral decision? This made

المبحث الثاني صورة عامة حول الأطر النظرية للعلاقات الدولية لتوضيح موضع الأدوات النظرية المستخدمة في هذه الورقة والتي تعتمد المقاربة التركيبية الاجتماعية. ويعمل المبحث الثالث بعد ذلك على (تجهيز) مفهوم الاستضعاف وربطه نظرياً بإطار تركيبي اجتماعي مستعار من نظريات العلاقات الدولية الغربية. في هذا الإطار يظهر الاستضعاف كإحدى الحالات الممكنة عند مواجهة الجماعة المسلمة لمسارات تثبيت الثقافة والقيم الدولية ومحاولة إعادة إنتاجها، بالإضافة إلى الاستمتاع والاستدماج طبقاً لمحل إعادة الإنتاج من سلوك، ومصلحة، أو هوية. تلك الصورة التي تجمع تحليلياً كلاً من المستضعف والمستضعف في بيئة الاستضعاف تقدم إطاراً أكثر تنظيمياً لقياس مستوى المشقة التي تعانيها الجماعة المسلمة في العلاقات الدولية المعاصرة، بل وتربط بين تلك المستويات، وتوضح إمكانية الانتقال من مستوى إلى آخر، مما يسهل النظر في مآلات سلوك تلك الجماعة، وبالتالي قدرة الباحث الشرعي على التفسير والحكم على هذا السلوك.

يقدم المبحث الأخير مناقشة عامة حول ماهية الاستضعاف ومادته من تبين لقيم الحداثة والتبعية السياسية وتضعهما على خارطة الاستضعاف المطورة في هذه الورقة.

civilized understanding by the modern man for his axiological sate. This is after that the individual philosophy became at the heart of the altruistic philosophy assumed by the cosmic realm of ethics, where the ego seems to be the operator of moral affairs

(٦) نظريات العلاقات الدولية الغربية وتوصيف واقع المسلمين الاستضعاف نموذجاً

مشاري حمد الرويح

تقدم الورقة محاولة لتقديم نموذج للاستفادة من الأدوات النظرية لأحد العلوم الاجتماعية، أي العلاقات الدولية، بهدف خدمة البحوث الشرعية. ستعمل هذه الورقة على مفهوم الاستضعاف ذي الأساس الشرعي والقيمي الإسلامي كمثال لما يمكن أن تقدمه الأدوات النظرية لحقل العلاقات الدولية من فوائد لتوصيف واقع المسلمين في العلاقات الدولية دون التنازل عن زاوية الرصد الإسلامية لهذا التوصيف. سيقدم المبحث الأول تأطيراً لتلك الممارسة ومدى الحاجة لها في البحوث الشرعية من خلال التركيز على أهمية توصيف الواقع بشكل دقيق كجزء أصيل من عملية الوصول لحكم شرعي. بينما يقدم

foundational commitments are emphasized. In this context, the article will work with the Islamic concept of Isted'af and propose a constructivist framework to give it much needed theoretical and analytical sharpness. Such framework will help in situating possible Islamic response to structural forces of reproducing international norms and political dependency. On the spectrum of socialization possibilities under those structure forces, Isted'af, which will be defined as acceptance of norms because of coercion, will appear as one possibility along, other possibilities that describe acceptance of norms based on cost/benefit calculations, and complete internalization.

Abstract

This article is an attempt to use theoretical tools from Western International Relations Theory to aid Islamic concepts in describing and explaining Muslims' political agency in contemporary international relations. The basic aim of this article is to develop a framework that can help Islamic scholars in better reading the international political reality as an essential part of reaching a Sharia'h based rulings. In this light, it complements rather than conflict with Islamic Fiqh. That said, the article does not call for, or encourage, the uncritical use of Western theoretical tools unless the Islamic

ثانياً: ملف العدد

الغزالي مع المنطق بخاصة الأرسطي منه، حيث إنَّ جهد الغزالي يظهر لنا قيمته الكبرى في حماية المنطق من الهجومات الفقهية التي لاحقته؛ ذلك أنَّ الغزالي قد أصَّل للمنطق أو «القسطاس المستقيم» أو «معيار العلم» في النص القرآني؛ وبالتالي: فلا يمكن للفهاء أن يسفهاوا ما جاء به القرآن، أو يعدموا

(١) علم المنطق بين القول الإلهي والذكاء الإنساني (الغزالي مسؤولاً)

عبد الكريم عنيات

نسعى في هذا البحث إلى تتبع الحوارات التي افتتحها أبو حامد

(٢) علوم الوحي والعلوم الدقيقة..

تجليات التوافق والتداخل (الأحكام الفقهية أنموذجاً)

عبد الفتاح الزويني

تتمحور إشكالية البحث حول الأولي بالاعتبار عند استنباط الأحكام الاجتهادية بخصوص مستجدات فقهية لا نص فيها، وتفصيلها ذات ارتباط أصالة بالعلوم الدقيقة. وتهدف الدراسة إلى إبراز أن الطرق اليقينية لمصادر المعرفة الإنسانية متسقة مؤتلفة لا متنافرة متضادة؛ فالدليل القائم على الطرق العقلية قسم من منظومة الأدلة الشرعية وليس قسماً لها، وهو ملازم للدليل النقلي القائم على الوحي؛ وبهذا التقرير يمكن إدراك العلاقة المنسجمة بين علوم الوحي والعلوم الدقيقة.

ولتحقيق هذا الهدف، جاءت الدراسة مكونة من أربعة محاور رئيسية؛ أولها: الاتساق وتوافق المدارك والغايات بالنسبة إلى مصادر المعرفة، ثانيها: تجليات الانفتاح والهيمنة، ثالثها: التداخل المنهجي، رابعها: التداخل الوظيفي على مستوى التنزيل الفقهي. ولقد انطلقت الدراسة من فرضيات

قيمته؛ لكن هذا الجهد الذي يُعبر عنه بأسلمة المنطق في سياق تجربة الغزالي، لا يستقيم والفتوحات العلمية المعاصرة، التي تجاوزت المنطق الأرسطي؛ وعليه: فإن تأصيل العلم في النص القرآني لا يُثمر دوماً نتائج تعود بالمنفعة على العقل المسلم، ولا حتى على النص القرآني أيضاً.

Abstract

This paper aims to follow dialogues which opened by Abu Hamed Al Ghazaly, especially with Aristotelian logic, whereas Al Ghazaly effort shows its great value on protection logic from theologists attacks, thereupon Al Ghazaly was founded logic (or straight balance or science scale) in the coranic text, where theologists can't degrade what the coran said, or deny it value, but this effort which called (islamisation of logic) on the Al Ghazatl experience context, can't compatible with modern scientific victories, which exceeded the Aristotelian logic, so the foundation of science in the coranic text can't fruiting a good results neither for the muslim mind nor for the coranic text.

Abstract

This problematic research revolves around consideration when devising discretionary provisions regarding pictorial issues, and it's details related to the exact sciences.

The aim of the study is to show that certain ways of human knowledge resources is consistent not contrary, the evidence based on mental way is a part from the forensic evidence, and it's attendant of nukaly based on revalation. Thus, we can realise the harmonious relationship between the revalation and the exact sciences.

To achieve this goal, the study came composed from four axes:

First: consistency and compatibility perceptions and goals for sources of knowledge.

Second: manifestation of openness and domination.

Third: interference systematic

Fourth: functional interference at the level of jurisprudential.

The study starts from hypotheses around general coordinated about functional structure. Is the exact

تدور حول البنية الوظيفية؛ فهل العلوم الدقيقة خادمة لعلوم الوحي في مجال الاجتهاد الفقهي؟ وما مجالات التواصل والتكامل بينهما؟

أما من حيث المآلات والآفاق؛ فتسعى الدراسة إلى إبراز معيار التداخل والتكامل، وأن علوم الوحي لا تتنافر مع قواعد العلوم الدقيقة، وأن لهما ناظرًا يجمعها في إطار الوحدة؛ حتى كأن الوحي كونٌ مقروء، والوجود الكوني وحيٌ منظور.

كما تتوخى الدراسة حسم بعض الاختلافات الفقهية بالموازنة العلمية الموضوعية بين علوم الوحي وقواعد العلوم الدقيقة باعتبارهما صادريين في الأصل من مكشاة واحدة؛ بإظهار بعض مجالات التماس والتواصل بين علوم الوحي والعلوم الدقيقة من خلال بعض النوازل والمستجدات المعاصرة، حيث يكون الاحتكام فيها للعلوم الدقيقة ترجيحًا صحيحًا ومكملًا في تنزيل الأحكام الفقهية.

وذلك بين من خلال دعوات الوحي المقروء إلى الرجوع إلى أهل الاختصاص عند تنزيل الحكم؛ حيث تكون لهم معطيات وتفصيل أدق من الفقيه حول بعض النوازل والمستجدات المعاصرة.

الطبيعي وفقاً لهذه المكانة التي يتميز بها أن يتأثر بالمراحل الفكرية المختلفة التي يمر بها العالمان العربي والإسلامي، فكان من هذا الباب الدعوة إلى تأسيس «علم الكلام الجديد».

ومن الصعب منهجياً تحديد تاريخ لبداية «علم الكلام الجديد»؛ وذلك لعدم الاتفاق بين الباحثين أصلاً على حده، وبالتالي لم يتفقوا على «تصور» واحد للكلام الجديد، فضلاً عن أن يتفقوا على «التصديق» بوجوده، ولكن إذا تكلمنا عن بداية ظهور مصطلح «الكلام الجديد» سنجد أنه ظهر للمرة الأولى على يد العالم التركي «إسماعيل حقي الإزميري» في عام (١٨٦٨م)، والذي عنوان كتابه بـ «الكلام الجديد». ومن ذلك الوقت وهذا المصطلح يتردد بكثرة في الأوساط العلمية والثقافية والأكاديمية.

وهذا البحث محاولة للغوص في تاريخ هذا المصطلح، والإجابة على السؤال الملح في هذا الموضوع: هل علم الكلام الجديد هو علم قائم بذاته، أم إنه فقط تجديد للمسائل الكلامية القديمة؟ وقد استخدمت في هذا البحث المنهج الاستقرائي في البحث عن الدعاوى المختلفة التي نادى وتنادى بتجديد علم

sciences complete the revaluation sciences in the field of jurisprudence? What is the field of integration between then? Is model result experience and competence?

In this term the study seeks to highlight the standard overlap and integration , and that revaluation sciences isn't contradicted with the exact science rules; both of them are united, even they have numerous ways and varied ,they include too the same facts and characteristics, even though revaluation readable universe and the universal existence inspired goals.

The study also envisages to resolve some of the doctrinal differences like parallel scientific objectivity between revaluation sciences and exact sciences consider as one source.

(٣) الكلام بين قديمه وجديده: مقاربة منهجية

علي محمود العمري

كان لعلم الكلام دور رئيس في المنظومة المعرفية الإسلامية، وكان يُعتبر لزمان طويل بمثابة نظرية المعرفة الإسلامية، ومن

in the title of his book “Yeni Ilmi Kelam” (The New Science of Kalam). Since then the term has been used in various ways within the academic community. This study is an attempt to examine the history of the term, and answer one central question on this topic: Is New Kalam an actual science or discipline, distinct from its predecessor, or is it merely an attempt to reexamine the questions already present in the old kalam?

This research is based on an historical, inductive method in order to collect and examine the various claims by scholars calling for the renewal of kalam. This is followed by a deeper analysis regarding the logical coherence of said claims and their actual possibility.

(٤) حركة الترجمة من التراث
اليوناني في العصر العباسي
عبد الرحمن أحمد سالم

نسعى في هذه الورقة إلى تتبع مسارات الترجمة بخاصة في العصر العباسي، حيث

الكلام، ثم المنهج التحليلي لبيان مدى منطقية هذه الدعاوى وإمكانها بالفعل.

Abstract

The science of kalam played a central role in the scientific apparatus of Islamic civilization and was long considered to be equivalent to an Islamic theory of knowledge. It is natural to expect, then, for the science of kalam to be affected by the various philosophical and scientific developments taking place in the Arab and Islamic worlds, from which stems the call to establish a “New Science of Kalam.”

It is difficult to pinpoint when “New Kalam” first came about, mostly because most researchers cannot agree on a suitable definition. In turn, since they have not agreed on the ‘tasawwur’ (apprehension) of New Kalam, they are yet further from agreeing from the ‘tasdiq’ (judgment) that it exists. However, if we observe the history of the term “New Kalam”, we find that it appeared for the first time in the works of the late-Ottoman Turkish scholar Izmirli Ismail Hakki in ١٨٦٨,

Arab language capacity to assimilation, absorption and exceeding, leading to developing on its vocabulary and structures, and developed step by step to the head of the world. It should be noted that translation became a social movement adopted by richers of the Islamic world, as well as by the official adaptation, this gesture deserved to attract the attention from venture capital today to spend them on translation and approaching knowledge as the first importance.

(٥) البحث الطبيعي في علم الكلام..

سؤال الأصالة وحدود العلاقة

ياسين السالمي

لقد نشأ علم الكلام في سياق إسلامي اقتضى منه الإجابة عن إشكالات متعلقة بقضايا خلافة بين المسلمين، لكن ما لبث أن أصبح هذا العلم -بفعل تعايش المسلمين مع أهل ملل أخرى- أكثر اتساعاً؛ ليشمل قضايا أخرى، تتعلق بإثبات وجود الله أساساً، وأصبح علم الكلام مع الوقت أكثر عمقاً في مناقشة تلك المسائل، حتى

إنَّ ما يجدر التنويه به أن أغلب من قام بالترجمة في الحضارة الإسلامية كانوا من غير المسلمين، بل وكانوا يهوداً أيضاً، وهذا يؤكد على أن روح الحضارة الإسلامية هي روح واثقة من ذاتها، وروح تتغذى على هذا الاختلاف الحركي الذي أثمر المعرفة والفلسفة، كما أبان عن قدرة اللغة العربية على التمثُّل والاستيعاب والتجاوز، فتطوّرت مفرداتها وتركيباتها، وأخذت تتقدّم إلى مركز الصدارة العالمية الذي استطاعت الوصول إليه، كما يجدر التنويه أيضاً بأن الترجمة أصبحت حركة اجتماعية، تبنّاها أثرياء العالم الإسلامي فضلاً عن التبنّي الرسمي، وهذه اللفتة حقيقة بأن توقظ أصحاب الأموال اليوم لأجل أن ينفقوا أموالهم في الترجمة وتقريب المعرفة أكثر من أي شغل آخر.

Abstract

This paper aims to track the translation roads, especially in the Abbasid age, in which most translators of the Islamic civilization were non-Muslims, even they were Jewish, this fact confirms that Islamic civilization spirit was self-confident, feeding on this difference, which caused knowledge and philosophy, and illustrated the

evidence of the existence of God. By time the Islamic speculative theology became more profound in discussing these issues, so that the Muslim theologians were able to make distinction between subtle questions of the speculative theology and majorons. Among the subtle issues in which Muslim theologians referred to some natural evidences is the inference of the world, such as substances, accidents and others. And that was at an early stage in the history of the Islamic speculative theology with Abū l-Hudhail al-'Allāf (d. 235 AH), who claimed the indivisible part, or what after became known as the atomic doctrine.

This is the reason for why some orientalists, as well as Arab scholars, are asking about the relationship between the Islamic speculative theology and the natural sciences. In this context, the present analysis highlights the emergence and development of studies in this field, and explains the relationship between the Islamic speculative theology, natural sciences and earlier philosophies.

أصبح المتكلمون يميزون في مواضيعهم بين الدقيق والجليل من الكلام. وقد كان من المسائل الدقيقة التي عني بها المتكلمون في استدلالاتهم بعض المسائل الطبيعية التي ناقشوها في أثناء الاستدلال على حدوث العالم، كالجواهر والأعراض وغيرها. وذلك في مرحلة مبكرة من تاريخ علم الكلام مع أبي الهذيل العلاف (توفي ٢٣٥هـ) الذي قال بالجزء الذي لا يتجزأ، أو ما أصبح يُعرف من بعد بالمذهب الذري.

ذلك ما جعل بعض المستشرقين، وأيضاً الدارسين العرب، يتساءلون عن علاقة علم الكلام بالعلوم الطبيعية. وفي هذا السياق، تأتي هذه الدراسة مسطرة الضوء على نشأة الدراسات في هذا الباب وتطورها، وموضحة علاقة علم الكلام بالعلوم الطبيعية وبالفلسفات السابقة عليه.

Abstract

Islamic speculative theology emerged in an Islamic context, which required to answer problematic questions about controversial issues between Muslims. But this science - and because of the coexistence between Muslims and people of other religions-expanded to include other issues namely the