

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الإحياء

www.alihyaa.ma

مجلة محكمة تعنى بالشأن الشرعي والفكري تصدر عن الرابطة المحمدية للعلماء

العدد 48، صفر 1442هـ / شتنبر 2020م - ثمن النسخة: 30 درهما



الرابطة المَحْمَدِيَّة لِلْعُلَمَاءِ

www.arrabita.ma

الإحياء مجلة محكمة تصدر عن الرابطة المحمدية للعلماء بالمملكة المغربية، وتطمح إلى إرساء أسس حوار علمي رصين وجاد حول القضايا الكبرى التي تهم واقع ومصير أمتنا في تفاعلها مع العالم من حولها، وذلك انطلاقاً من الأهداف التالية:

- القيام بقراءة تأسيسية مستأنفة للتراث الإسلامي.
- فهم التحولات والأسئلة وضرورته لفقهاء النصوص الثابتة وتنزيلها على الواقع المتغير.
- الانفتاح الواعي على الكسب المعرفي الإنساني المعاصر بما يعزز رصيد أمتنا العلمي والفكري.
- الكشف عن جمالية الإسلام.
- إبراز الدور الروحي والحضاري للمغرب.

مجلة الإحياء

المدير المسؤول: أحمد عبادي، الأمين العام للرابطة المحمدية للعلماء / رئيس التحرير: عبد السلام طويل

العنوان: شارع المقاومة، ساحة الشهداء، ص. ب. 9302، حي المحيط. الرباط

الهاتف: (+212) 05.37.72.22.24 / الفاكس: (+212) 05.37.70.76.12

البريد الإلكتروني: alihyaa@arrabita.ma / الموقع الإلكتروني للمجلة: www.alihyaa.ma

رقم الإيداع القانوني: 2013 PE 00 89 / ردمد: 2336-0739

الحساب البنكي: Banque Populaire n° 181 810211164975462000957

المحرر المنفذ: خالد رايح / الإخراج الفني: إبراهيم كوزا

الطبع: دار الأمان للنشر والتوزيع - الرباط / البوابة الإلكترونية للرابطة: www.arrabita.ma

التوزيع: سوشبريس

قواعد النشر بالمجلة

- ترحب المجلة بكل نتاج شرعي وفكري تتحقق فيه الأصالّة والعمق والمنهجية، وينسجم مع اهتماماتها.
- يشترط في المساهمات ألا تكون قد نشرت أو مقدمة للنشر في مكان آخر.
- ينبغي ضبط الآيات القرآنية برواية ورش عن نافع.
- يراعى في البحوث أن تكون موثقة بطريقة علمية خاصة فيما يتعلق بالتوثيق والمصادر، مع إلحاق كشف المصادر والمراجع والهوامش في نهاية البحث.
- يحق للمجلة إعادة نشر المساهمات المنشورة فيها، في كتاب أو دراسة مستقلة.
- لا تلتزم المجلة بإعادة المساهمات إلى أصحابها في حال عدم نشرها.
- تعكس الآراء الواردة في المجلة وجهة نظر أصحابها ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة.



أمير المؤمنين صاحب الجلالة الملك محمد السادس نصره الله

48

هذا العدد من الإحياء

80 ملف العدد

نظرية المعرفة

بين الدين والفلسفة والاجتماع

- بنية النظام المعرفي الإسلامي..
الغزالية نسقا.
- تصورات المعرفة الإسلامية..
قراءة في السياقات والتحولات.
- العلوم الإسلامية والتأصيل المعرفي..
قراءة في إشكالية النهضة العلمية
ونسقتها الفكري.
- الرؤية المعرفية في الفكر الإسلامي
المعاصر والتأويل المفهومي المركب في
بناء البارديغم الحضاري.
- المنهج التوحيدي للمعرفة وتأسيس
الإبستمولوجيا المعاصرة.
- العلوم الاجتماعية والدين..
ضرورة البحث عن مقارنة جديدة.

08 حديث الإحياء

- نظرية المعرفة في سياق كوني خاص.
د. أحمد عبادي

12 رؤية للنقاش

- الأبعاد الجيوستراتيجية لجائحة
كورونا واستعادة الوعي بمركزية
الدولة الوطنية.
د. عبد السلام طويل

48 حوار العدد

- أهمية المفاهيم والترجمة في
النهوض العلمي والحضاري للأمة..
محاولة في ارتياد عوالم الرواية
العرفانية.
مع فضيلة الدكتور عبد الإله بنعرفة

288 قراءات

- عرض لأهم قضايا كتاب: "دراسات في الفكر المقاصدي من التأصيل إلى التنزيل" للدكتور حسان شهيد. ذ. حسام لحرش

316 فعاليات الرابطة

- ملتقى الإحياء السادس عشر حول موضوع: "ملاحظات حول النقد العربي للفكر الإستشراقي".
- ملتقى الإحياء السابع عشر حول موضوع: "تواشج قيم الجلال وقيم الجمال.. الفن المعاصر وسؤال الجماليات".

330 رسائل جامعية

- الاستدلال الأصولي في الفقه المالكي.. جرد ودراسة لأحكام الطلاق. ذ. عبد الحميد الراقي

شارك في الملف

- ذ. كمال القصير
- ذ. معتز الخطيب
- ذ. أبو بكر محمد أحمد محمد إبراهيم
- ذ. شراف شناف
- ذ. محمد الناصري
- ذ. جيلفورد جيرترز
- ذ. عبد السلام طويل

182 مالكيات

- موقف الإمام المازري من انتقاد الجويني للإمامين مالك والأشعري. ذ. الحنفي المراد

200 جماليات

- فن ما بعد الحداثة وجماليات التلقي. ذ. محمد الشيكري
- قراءة في المنهج والمقام.. ضرورة القديم وفرضية الحديث. ذ. سعيد ساجد الكرواني

228 دراسات شرعية

- التوسيع في مقاصد الشريعة الضرورية.. مراجعة نقدية. ذ. عبد الحميد الراقي

240 رؤى وتصورات

- قصدية التسامح.. من سياق الهوية إلى سياق الفعل الحضاري. ذ. عبد الرحمان العضاوي
- الفلسفات البيئية وسؤال القيم.. جدلية الإنسان والطبيعة. ذ. جمال بامي

ترحب مجلة الإحياء بكل نتاج شرعي وفكري تتحقق فيه الأصالة والعمق والمنهجية، وينسجم مع اهتماماتها، كما أن للكتاب والباحثين حرية اختيار الزاوية التي تناسب اهتماماتهم الفكرية والثقافية.

نظرية المعرفة في سياق كوني خاص

د. أحمد عبادي

الأمين العام للرابطة المحمدية للعلماء

هذه الجائحة. ولأن هذه الجائحة قد فرضت إعادة النظر في نظام القيم الاجتماعية الحاكمة والموجهة للوجود الإنساني في هذا العالم، بشكل يعيد لها بعض توازنها وفعاليتها، ودافعيتها؛ بعدما هيمنت وجارت قيم فرعية ثانوية مرجوحة، على قيم تأسيسية راجحة رجحانا بينا، ولأن قيمة العلم والمعرفة تعد في صدارة هذه القيم التأسيسية الحاكمة، فقد ارتأينا تجديد النظر في «نظرية المعرفة» سواء في بعدها

يتزامن صدور هذا العدد من مجلة الإحياء مع ظاهرة مسّت آثارها ومضاعفاتها الوخيمة، مختلف مناحي الوجود الإنساني عبر العالم؛ ويتعلق الأمر بجائحة كورونا وما نتج عنها من أزمات عالمية شاملة ومركبة لا زالت تفاعلاتها تتمخض، وتداعياتها تتطور بتصاعد واستمرار. وهو ما حاولت زاوية «رؤية للنقاش» لهذا العدد تناول أهم أبعاده ومآلاته الاستراتيجية، مشددة، بشكل خاص، على مركزية دور الدولة في مواجهة

لا يمكن تحقيقها دون أسس وأصول معرفية راسخة. ومن هنا تأتي أهمية التأكيد على حيوية إصلاح طرق التفكير ومناهج بناء العلوم، لما لها، من أهمية حاسمة في تجاوز الأزمة الحضارية الراهنة، وتعزيز الفاعلية التاريخية للأمة.

وفي هذا السياق، ووعيا بالمكانة المحورية التي تحتلها القيم، ويحتلها الدين في النظام المعرفي الإسلامي، فقد جرت محاولات جادة لاستنطاق واستخلاص ما اصطلح عليه بـ «منهجية القرآن المعرفية» باعتبارها المنهج الذي يقدمه لنا القرآن المجيد في صورة محددات، وسنن، وقوانين، وتصورات، وأطر معيارية هادية، يمكن استنباطها من استقراء آياته، وآيات الكون الذي تنزل لهداية الخلق وهم يسعون ويتدافعون في مناكبه.

وهو الأمر الذي استدعى ضرورة الجمع بين القراءتين؛ قراءة النص الموحى به من لدن عليم، حكيم، قدير، وقراءة الوجود الطبيعي المادي بمختلف تجلياته، سعياً لبناء نظرية معرفية مشتقة ومستلهمة منهما معا بكيفية جدلية.

علما أن عملية الجمع بين القراءتين تمثل أهم الخطوات المنهجية والمعرفية التي من شأنها أن تسعفنا في الكشف عن بقية محددات

الكلاسيكي التأسيسي، أو في بعدها الحديث المستأنف؛ من حيث إمكانها، ومصادرها، وطبيعتها، ومنهجية تحصيلها، وأدوارها، وحدودها.

وذلك في صلتها الوظيفية الوثيقة بإشكالية النهضة الحضارية للأمة بمفهومها الشامل؛ حيث جرت الدعوة إلى إعادة قراءة إشكالية النهضة العلمية في العالم الإسلامي، من منظور علاقة العلوم بالحضارة، ودور هذه الأخيرة في صناعة التعليم،

”

وإسهام التعليم في إنتاجها (أي الحضارة)، مثلما جرى الربط بين الفعالية العلمية من خلال الترجمة، و بين الفعالية العمرانية؛ من منطلق أن العمران وما صاحبه من نمط حضاري جديد، في مدن الإسلام وحواضره، كان باعثاً على عملية الترجمة، علماً أن المعرفة في الإسلام

لا يمكن أن تقوم بمعزل عن وجود بنى تحتية وشروط موضوعية، في الاجتماع والاقتصاد، كما في السياسة ونظام التعليم. وهو ما يفسر أن العلوم ترتبط، نشأة وازدهاراً، أو تراجعاً وانكماشاً، بمحيطها الفكري العام، وبمقومات وشروط اجتماعية وسياسية وتعليمية تُسند عملية الإنتاج العلمي.

فلا يمكن تصور تغيير اجتماعي وحضاري دون نهضة علمية، فالنهضات العلمية

فرضت جائحة كورونا إعادة النظر في منظومة القيم الحاكمة للوجود الإنساني بشكل يعيد لها بعض توازنها وفعاليتها.

“

ألمحنا إلى بعض مضامينه، حول: «نظرية المعرفة بين الدين والفلسفة والاجتماع». وقد أسهم فيه كل من الدكتور كمال القصير بدراسة بعنوان: «بنية النظام المعرفي الإسلامي: الغزالية نسقا». والدكتور أبو بكر محمد إبراهيم يبحث حول: «العلوم الإسلامية والتأصيل المعرفي.. قراءة في إشكالية النهضة العلمية ونسقتها الفكري».

والدكتور شراف شناف بدراسة بعنوان: «الرؤية المعرفية في الفكر الإسلامي المعاصر والتأويل المفهومي المركب في بناء البارديغم الحضاري». والدكتور محمد الناصري بدراسة حاولت أن ترصد معالم «المنهج التوحيدي للمعرفة»، انطلاقا من اجتهادات المفكر الإسلامي الراحل طه جابر العلواني. لنصل إلى مساهمة الدكتور

معتز الخطيب حول موضوع: «تصورات المعرفة الإسلامية: قراءة في السياقات والتحويلات». والأنثروبولوجي جيلفورد جيرتز بنص حول: «العلوم الاجتماعية والدين.. ضرورة البحث عن مقاربة جديدة»، ترجمه رئيس التحرير عبد السلام طويل.

أما ركن **مالكيات** فلم يبتعد كثيرا عن محور نظرية المعرفة من خلال دراسة أسهم بها الأستاذ الحنفي مراد حول «موقف الإمام

ومعالم المنهجية القرآنية، كما من شأنها أن تسعفنا في بلورة البراديغم المعبر عن روحها. وعلمنا كذلك؛ أن البراديغم، بعد أن يتبلور وتشكل ملامحه، لا يمكن أن ينمو ولا أن يتطور أو يُنتج، إلا عبر الفهم والاستيعاب العميق لتفاصيل الواقع ومكوناته، وتفاعلات المجتمع ودينامياته، وحركية التاريخ وفلسفته، وروح النص ومقاصده.

ذلك أن الدين، وفق ما خلصت إليه دراسات ملف هذا العدد، يعتبر بمثابة الناظم المحوري الذي يوجه ويؤطر ويعطي معنى للتفاعلات السوسيوثقافية لمكونات البراديغم الذي يتشكل من؛ الإنسان / المجتمع، والتراب / الطبيعة، والزمن / التاريخ، وذلك من خلال تلقيه وتمثله عبر عمليتين، أولاهما: «الإبصار»

(التي تحيل إلى فعل البصر / الإبصار، والعقل / التعقل)، وثانيتها: «الاستبصار» (التي تحيل إلى فعل البصيرة).

ولعلها الحقيقة التي جعلت «جيلفورد جيرتز» يشدد، في دراسته التي تجدون ترجمتها في ملف هذا العدد، على ضرورة الوعي بأهمية الدين باعتباره عاملا من عوامل التحول الاجتماعي، وليس مجرد عائق لهذا التحول. ومن ثم، فقد تمحور ملف هذا العدد، الذي

نظرا لأن قيمة العلم والمعرفة تعد في صدارة القيم التأسيسية، فقد ارتأينا تجديد النظر في "نظرية المعرفة".

التلقي»، والثانية للدكتور سعيد ساجد الكرواني بعنوان: «قراءة في المنهج والمقام.. ضرورة القديم وفرضية الحديث».

وضمن ركن «متابعات» سيجد القراء الأعماء، عرضاً لأهم قضايا كتاب:

«دراسات في الفكر المقاصدي من التأسيس إلى التنزيل» للدكتور حسان شهيد، أنجزه الباحث بالوحدة البحثية للإحياء، الأستاذ حسام لحرش. بالإضافة إلى تقريرين

مفصلين من إنجاز الباحث

بالوحدة نفسها، الأستاذ

خالد رابح؛ الأول حول

ملتقى الإحياء السادس

عشر: «ملاحظات حول

النقد العربي للفكر

الإستشراقي»، والثاني

حول ملتقى الإحياء

السابع عشر: «تواشج قيم

الجلال وقيم الجمال..

الفن المعاصر وسؤال

الجماليات».

أما في ركن «رسائل جامعية» فقد تضمن العدد تقريراً حول أطروحة الدكتوراه، للأستاذ عبد الحميد الراقي، حول موضوع: «الاستدلال الأصولي في الفقه المالكي.. جرد ودراسة لأحكام الطلاق».

أتمنى لقراءنا الأعماء، إبحاراً مفيداً وممتعاً، في طوايا هذا العدد الثامن والأربعين، من مجلتهم «الإحياء»..

المازري من انتقاد الجويني للإمامين مالك والأشعري». وفي دراسات شرعية قدم الدكتور عبد الحميد الراقي مراجعة نقدية حول مسألة «التوسيع في المقاصد الضرورية».

كما سيجد القراء الأعماء في ركن «رؤى وتصورات»، دراستين ضافيتين؛ الأولى حول «قصيدة التسامح؛ من سياق الهوية، إلى سياق الفعل الحضاري»، للدكتور عبد

الرحمان العضراوي،

والثانية للدكتور جمال

بامي تناول فيها «الفلسفات

البيئية وسؤال القيم: جدلية

الإنسان والطبيعة».

وكما سلفت الإشارة

فإن «رؤية للنقاش»

تناولت موضوع «الأبعاد

الجيوستراتيجية لجائحة

كورونا واستعادة الوعي

بمركزية الدولة» للدكتور

عبد السلام طويل، كما

اغتنى العدد بحوار شامل أجراه حفظه الله، مع الروائي العرفاني الدكتور عبد الاله بنعرفة بعنوان: «أهمية المفاهيم والترجمة في النهوض العلمي والحضاري للأمة. محاولة في ارتياد عوالم الرواية العرفانية».

وفي ركن «جماليات» ندعو القراء الأعماء، لقراءة دراستين؛ الأولى للدكتور محمد الشيكور حول موضوع: «فن ما بعد الحداثة وجماليات

يعتبر الدين بمثابة
الناظم الذي يعطي
معنى للتفاعلات
السوسيوناريخية
لمكونات البراديفم
الذي يتشكل
من؛ المجتمع،
والطبيعة، والتاريخ.

الأبعاد الجيوستراتيجية لجائحة كورونا واستعادة الوعي بمركزية الدولة الوطنية

د. عبد السلام طويل

أستاذ القانون العام بكلية الحقوق/جامعة عبد المالك السعدي بتطوان
رئيس وحدة بحثية بالرابطة المحمدية للعلماء، ورئيس تحرير مجلتها الإحياء

إنساني كلي لكفالة استمرار الحياة الإنسانية والحياة الاقتصادية على حد سواء، وما سوف يترتب عن ذلك من تحول عميق في طبيعة العمل، واندثار الكثير من المهن والوظائف.

وإعادة الاعتبار للاقتصاد الحقيقي المستجيب للحاجيات الحيوية للناس، من خلال السعي لتحقيق الاكتفاء الذاتي الوطني؛ في مجالات الأمن الغذائي، والأمن الصحي، والأمن التكنولوجي وما يستلزمه، كل ذلك، من عناية خاصة بالبحث العلمي والنهوض بالنظام التعليمي

على سبيل التقديم:

تتصب هذه الدراسة، كما هو واضح من الدلالة الظاهرة لموضوعها، على محورين أساسيين: المحور الأول سوف أتناول فيه أهم الأبعاد الجيوستراتيجية لجائحة كورونا؛ على مستوى آثاره المحتملة على موازين القوى الدولية وطبيعة النظام الدولي المعولم نفسه، وعلى مستوى تسريع وثيرة اعتماد وتفعيل الحكومات الالكترونية والتجارة الالكترونية، والعمل والتعليم عن بعد، حفاظا على الصحة العامة كمقصد

سوف

بمختلف مستوياته.

والمحور الثاني سوف أعرض فيه للعوامل الموضوعية التي فرضت مركزية دور الدولة في مواجهة هذه الجائحة بعدما تقاعست مختلف المنظمات الدولية، والشركات المتعدية الجنسيات، والمؤسسات ما فوق وطنية، في الرد على هذه الجائحة.

وسوف أبرز، بوجه خاص، كيف أن المفارقات والتناقضات التي طبعت النظام العالمي وبنية النظام الرأسمالي النيوليبرالي المعولم قبل هذه الجائحة، لم تعمل هذه الأخيرة إلا على تعميقها والذهاب بها إلى حدودها القصوى. خاصة وأن عوامة الآثار القاتلة لهذا الفيروس قد عجلت بوضع حد لديناميات العوامة ولوإلى حين. كما سوف أبرز كيف أن هذه الجائحة شكلت شرطا تاريخيا وسانحة استثنائية لإعادة النظر في فلسفة النظام الدولي والإيديولوجيا النيوليبرالية المتوحشة، في أفق البحث عن نموذج وطني وعالمي أكثر إنسانية، وأكثر عدالة، وأكثر تضامنا، وأكثر تشبعا بالقيم والمعايير الأخلاقية الكافلة للكرامة الإنسانية. وذلك انطلاقا من الخطاطة التالية:

على سبيل التقديم

المحور الأول: أهم الأبعاد الجيوستراتيجية لجائحة كورونا.

أولا: أهم آثار جائحة كورونا ودورها في كشف مفارقات وتناقضات النظام الدولي.

ثانيا: جائحة كورونا ودورها في إعادة تشكيل موازين القوى الدولية.

المحور الثاني: العوامة النيوليبرالية واستعادة الوعي بمركزية الدولة.

أولا: جائحة كورونا تتحدى منطق العوامة النيوليبرالي.

ثانيا: أزمة العوامة النيوليبرالية والحاجة إلى الدولة.

على سبيل الختم

المحور الأول: أهم الأبعاد الجيوستراتيجية لجائحة كورونا

رغم عنصر المفاجئة الظاهر، الذي حكم بروز وانتشار هذا الفيروس، إلا أن هناك مؤشرات موضوعية على توقعه؛ حيث تم الإعلان انطلاقا من سنة 2009، عن حالات طوارئ الصحة العامة خمس مرات على نطاق عالمي؛ بداية من جائحة إنفلونزا الخنازير عام 2009، وشلل الأطفال عام 2014، وإيبولا في غرب إفريقيا عام 2014، واندلاع فيروس زيكا عام 2015، وصولا لاجتياح إيبولا في جمهورية الكونغو الديمقراطية في 2019. وقد رصد خبراء منظمة الصحة العالمية حدوث 1483 انتشار وبائي في 172 دولة بين 2011 و2018.

وعلى إثر ذلك اعتبرت المنظمة أن تلك الحوادث تعد بمثابة مؤشرات على حقبة جديدة من الأوبئة شديدة التأثير والانتشار

التفوق الغربي، وارتفاع التفاوتات الاجتماعية، وانعدام الأمن الاقتصادي، والأزمة البيئية، وغياب الثوابت المعيارية.

ذلك أن المجتمع الإنساني كان يتربص قبل الجائحة حلول مآسي كانت مؤشرات فاقعة؛ فالأزمة الإيكولوجية التي وصلت إلى مستوى الكارثة المناخية كانت على وشك أن تجعل كوكبنا الأرضي غير صالح للحياة. كما أن التطور العلمي والتكنولوجي من خلال الذكاء الصناعي يهدد بتشريد ملايين العمال وحرمانهم من وظائفهم. في الوقت الذي بلغ فيه تركيز الثروة مستويات قابلة للانفجار،

لدرجة أن 1% من سكان العالم يملكون أكثر من الثروة التي يحوزها 99% الباقين.

ووجه الخطورة أن الأزمة لم تعد أمراً طارئاً وعارضاً في مسار تطور الاقتصاد العالمي والاقتصاد الأوروبي، بل أصبحت بمثابة البنية المحددة لهما معاً؛ ففي سنة 2016 بلغ عدد الفقراء بأوروبا إلى 120 مليون فقير، وارتفع معدل البطالة إلى 10.1% في منطقة الأورو، ولدى الشباب وصل إلى 20.7%^[3]. أما أثناء الجائحة وبعدها مباشرة فسوف تستفحل الأزمة أكثر.

وهي الأزمة التي عمقت الانقسامات بين الشمال والجنوب، وبعثت مشاعر الإحباط

السريع. وحذرت من كارثة بيولوجية عالمية من شأنها أن تسفر عن وفاة ما بين 50 إلى 80 مليون شخص، والإجهاز على ما يصل إلى 5 في المائة من الاقتصاد العالمي، مع ما سوف يترتب عن ذلك من اضطراب وعدم استقرار سياسي واجتماعي. فعلى مدى خمس وعشرين سنة، وبرنامج الأمم المتحدة للتنمية يحذر من المخاطر التي أمست تحذق بالحياة الإنسانية، وبوجه خاص المخاطر الصحية. ومع ذلك ظل التفكير في المخاطر والتهديدات التي تواجه الوجود الإنساني مرتعنا بالمنطق الأمني^[1].

**هناك مخاوف
جديدة من أن تغدوا
الأزمة أثناء هذه
الجائحة وبعدها
أزمة جيوسياسية
وجيواقتصادية
مضاعفة ومركبة
وممتدة.**

**أولاً: أهم آثار جائحة كورونا ودورها في
كشف مفارقات وتناقضات النظام الدولي**

تمثل جائحة كورونا أزمة مركبة متعددة الأبعاد؛ فهي أزمة بيولوجية، واقتصادية، وحضارية، ووجودية، فضلاً عن كونها أزمة أنثربولوجية^[2]. غير أن هذه الجائحة لم تحل، كما سوف نرى، لتعمل على تأزيم عالم كان ينعم بالسلام والأمن والعدالة والرخاء والاستقرار؛ وإنما حلت لتكريس اختلال عميق طال بنية النظام الدولي برمته، مثلما طال مجال الطبيعة والمجتمع والعمران معاً؛ فمن مظاهر أزمة الوضع الدولي كما رصدتها الأدبيات ذات الصلة، قبل الجائحة؛ نهاية

والأسواق، وارتفاع وثيرة التقلبات الحادة في الأسواق المالية التي لم يشهدها العالم منذ الكساد الكبير، وموجة ركود عارمة على المدى القصير، حيث كادت عجلة الاقتصاد أن تتوقف كلياً بفعل تعميم الحجر الصحي، مع ما ترتب عن ذلك من حرمان عشرات الملايين من العاملين من وظائفهم والزج بهم لمواجهة مصيرهم دونما حماية ولا مورد، وفقدان الطبقة الوسطى للمزيد من قدرتها المالية ووضعها الاجتماعي، يذهب آخرون إلى أن هذه الجائحة ما أن تنتهي حتى تطلق دينامية اقتصادية قوية من شأنها أن تعوض ما تكبده الاقتصاد العالمي من خسائر فادحة، وتعزز مكانة الطبقة الوسطى.

وبينما يعتقد البعض أن الأزمة الناجمة عن هذه الكارثة سوف تحث النخب العالمية على مزيد من التنسيق بين خططها وسياساتها واستراتيجياتها العالمية، يرى اتجاه آخر أن انتهاء الأزمة سوف يؤذن باشتداد حدة التنافس، بشكل غير مسبوق، للسيطرة على الأسواق العالمية، وربما الارتداد عن العولمة باعتبارها دينامية كونية للاندماج والانفتاح والاعتماد المتبادل، والانكفاء، بدلا من ذلك، على الحدود الوطنية وهو ما يعزز الصعود المتنامي للحركات الشعبوية

والاستياء، وغذت النزوعات الشعبوية اليمينية المتطرفة، ليبدو كما لو أن القوى الغربية بصدد الارتداد عن كل مكتسبات النهضة والإصلاح والتطوير والحدثة، والقيم التي طالما دعت إليها من إنسانية، وعقلانية وديمقراطية، وحقوق الإنسان وحرية عامة.

فرغم أن التحدي الوجودي الذي مثله هذا الفيروس؛ وما ترتب عنه من مخاطر وانعكاسات اقتصادية، واجتماعية، ونفسية جسيمة جعل جل المراقبين والمحللين، بمختلف خلفياتهم الأكاديمية، يذهبون إلى أن هذه الجائحة سوف تؤذن بتشكيل عالم جديد، إلا أنه لا أحد بمقدوره أن يزعم القدرة على رسم الملامح الدقيقة لهذا العالم وطبيعة الحياة الدولية

التي سوف تتخلق في كنفه، بعد السيطرة على هذا "الوباء العولمي" الذي يعد لحد الآن بمثابة الإستراتيجي الوحيد (le seul stratège, c'est le virus). كما لا أحد بمقدوره تحديد موازين القوى الدولية التي سوف تترتب عليه^[4].

فبينما يتوقع محللون اقتصاديون ويخشون من انهيار اقتصادي أشد وقعا من الانهيار العظيم لعام 1929، وما ترتب عنه من إغلاق لأبواب آلاف الشركات، ومن تقليص وانكماش تاريخي حاد ومفاجئ في النشاط الاقتصادي

”
لم تحل الجائحة،
لتعمل على تأزيم
عالم كان ينعم بالسلم
والأمن والاستقرار؛
وإنما حلت لتكريس
اختلال عميق
طال بنية النظام
الدولي برمته.

“

والقومية المتعصبة.

أما على المستوى السياسي، فقد تزايدت المخاوف من أن تغذي جائحة كورونا النزوع لانفلات الإيديولوجيات الشعبوية العنصرية والمتعصبة من عقالها، ومن أن تغري بالارتداد والتراجع عن الاختيار الديمقراطي والمكتسبات التي حققها المجتمع الدولي في

مجال حقوق الإنسان والحريات العامة. وكذا استغلال عامل الخوف من الوباء لفرض المزيد من الحواجز وضبط أمن الحدود، ومنع الهجرة^[5].

لقد كشفت الأزمة/الكارثة لحظة تفجرها عن مدى التآزم والعوام الأخلاقي الذي طال المنظومة النيوليبرالية، حيث تحول شعار الشهرير

لآدام سميث "دعه يمر، دعه يعمل" (Laissez passer, Laissez faire) إلى شعار يستبطن شحنة بالغة المساوية: "ابق في بيتك، ومت في بيتك" (rester chez soi, mourir chez soi)، كما طال منظومة العلاقات الدولية والتعاون الدولي الذي أظهر عجزا ملحوظا في مواجهة الكارثة الراهنة، على الرغم من تكرار الحديث عن أهمية العمل المشترك لتجاوزها.

وهو ما يسري، بوجه خاص، على الولايات المتحدة الأمريكية التي تخلت عن دورها القيادي، ولم تعد تهتم بالإسهام في تكييف

وإدارة الأزمات الدولية كما كانت في السابق رغم كونها القوة الأولى من خلال إنفاقها لأكثر من 50% من الميزانية العسكرية على مستوى العالم.

وهو ما أدى إلى تضائل أهداف وأدوار السياسة الخارجية تدريجيا، منذ رئاسة "باراك أوباما" (Barack Obama)، وهو ما تجسد في عدم

الالتزام الهيكلي للولايات المتحدة وتحللها من التزاماتها الدولية للبحث عن حل لمختلف الأزمات في أوروبا والشرق الأوسط، بدعوى التركيز على آسيا.

وهو ما يجعلنا نسلم بصعوبة التكهن بمستقبل السياسة الخارجية الأمريكية التي أمست تحوا منحى العزلة

الإستراتيجية؛ بحيث لم يحدث منذ عقود أن ظهر العالم بهذا القدر من عدم الاستقرار والغموض واضطراب الوجهة وعدم التوقع حتى قبل الجائحة؛ لدرجة أن مقولة "المفاجئة الإستراتيجية" (surprise stratégique) أمست، في مفارقة صارخة، بمثابة أساس النظام الدولي^[6].

لقد أمعت القوى الدولية الكبرى بزعامة الولايات المتحدة في عدم تحمل مسؤولياتها التاريخية والأخلاقية، وهو ما جعل الأدبيات ذات الصلة تكشف عن الأبعاد للأخلاقية للسياسة الأمريكية، والنزوع البنيوي لدى

”
تمثل جائحة كورونا
أزمة مركبة متعددة
الأبعاد؛ فهي أزمة
بيولوجية، واقتصادية،
وحضارية، ووجودية،
فضلا عن كونها أزمة
أنثروبولوجية.“

كورونا حرب تصريحات واتهامات بعمليات قرصنة وسطو على معدات ومواد طبية، أبطالها ليسوا عصابات إجرامية وإنما دول وحكومات يفترض أنها تنتمي إلى العالم المتحضر^[8].

رغم بعض الدعوات والمبادرات الخاصة ببعض الدول وبعض الزعماء؛ سواء لاعتبارات سياسية لرد تهمة التسبب في انتشار هذا الوباء على مستوى العالم في سياق الصراع الدولي على الزعامة العالمية كما هو الشأن بالنسبة للقيادة الصينية التي أطلقت حملة تضامن دولية تعزز بها نفوذها الدولي. أو لاعتبارات حضارية ودينية مبدئية تؤمن بالمشترك الإنساني والمصير الإفريقي المشترك، على غرار المبادرة التي وجهها العاهل المغربي صاحب الجلالة الملك محمد السادس إلى رؤساء إفريقيا،

من أجل إرساء إطار عملياتي بهدف مواكبة البلدان الإفريقية في مختلف مراحل تديرها لجائحة كورونا (كوفيد 19)، والتي تسمح بتقاسم التجارب والممارسات الجيدة لمواجهة التأثيرات الصحية والاقتصادية والاجتماعية للجائحة.

وهو ما ترجمه المغرب إلى برنامج مساعدات دولية متكامل لخمس عشرة دولة إفريقية بداية من الشقيقة موريتانيا التي تجمعت بها

الغربيين عموما للغياب الإستراتيجي (l'abstentionnisme de stratégie) والاستقالة في مواجهة العنف الذي يخترق العالم (voir de démission, face aux violences du monde). وهو ما تكرر في مرحلة الجائحة.

ووجه المفارقة، في ظل الأزمة الاقتصادية وتصاعد تيارات اليمين المتطرف، أن مشاعر العنصرية ومعادة وكرهية الأجانب والمهاجرين واللاجئين قد ازدادت واستفحلت قدر استفحال الشعور بالعجز لدى الغربيين عموما.

”

الأزمة الأيكولوجية التي وصلت إلى مستوى الكارثة المناخية كانت على وشك أن تجعل كوكبنا الأرضي غير صالح للحياة.

“

بحيث لم يعد بمقدور القوة العسكرية ولا القانون ولا القيم أن تقود وتوجه حركتهم على المستوى الدولي في مواجهة مفعول اللامبالاة التي تكررستها العولة الاقتصادية، مقابل تنامي قوى الهدم السياسية والإستراتيجية^[7].

وبقدر ما كشفت هذه الجائحة الفتاكة، التي طال تهديدها الجميع دونما تمييز، مدى حاجة المجتمع الإنساني وافتقار مختلف دوله لسياسة عالمية متسقة وناجعة وتضامنية لمواجهة مختلف المخاطر، بقدر ما كدنا لا نرى أي جهود دولية مشتركة، للرد الجماعي على مخاطر انتشار هذا الوباء على الصعيد العالمي. بل رأينا، على النقيض من ذلك، وفي مفارقة أخلاقية صادمة، كيف فجر وباء

مختلف دوائر الانتماء الإسلامية والإفريقية والعربية. وتتكون هذه المساعدة التضامنية من حوالي 8 ملايين كمائة و900 ألف غطاء للرأس و60 ألف سترة طبية، زيادة على 30 ألف لتر من المطهرات الكحولية و75 ألف علبة من "كلوروكين" و15 ألفا من "أزيترومييسين".

بحيث جهدت كل دولة، حسب ما توافر لديها من موارد وإمكانات، واعتمادا على منظومتها

الصحية الخاصة للرد على

هذا التحدي الخطير. وإذا

كان من الطبيعي أن تجد

الدول النامية عننا وصعوبة في

مواجهة هذا التحدي وتديبر

مضاعفات أزمته، فإن ما

أثار الكثير من المفارقة أن

دولا عظمى كالولايات المتحدة

الأمريكية، وتجمعات إقليمية

كبرى كالإتحاد الأوروبي وقفت،

خاصة في بادئ الأمر، عاجزة

مرتبكة ومترددة بل ومعرضة عن دعم بعضها للبعض الآخر.

وهو ما جعل المغاربة، وهم يخوضون ملحمة

المواجهة التاريخية لهذه الجائحة بكل ما أتوا

من قوة وإرادة وعزم، يشعرون بفخر الانتماء

لدولتهم بمختلف مؤسساتها الدستورية وقواها

الحية بزعامة ملك أثبت في لحظات الحسم أنه

يعبر بحكمة استثنائية عن ضمير الأمة، و عن

عقل دولتها الإستراتيجي، ويدافع باستبصار

عن مصالح فقرائها قبل

أغنيائها.

فبينما يبدو ظاهريا أن الجائحة قد أمعنت

في كبح دينامية العولمة، يؤكد برتراند بادي

أنها جعلتنا، في واقع الأمر، نقف على حقيقة

العولمة: عالم واحد يتكون من 7.5 مليار فرد

يمتطون نفس السفينة، في إشارة إلى أن

المجتمع الإنساني في هذا العالم يواجه نفس

المصير؛ عالم تربطه علاقات اعتماد متبادل

استثنائية بين الفاعلين، وكذلك

بين مختلف مجالات النشاط

الاجتماعي، خاصة بين المجال

الاقتصادي، والصحي،

والبيئي^[9].

إن الدرس الأكبر الذي

تقدمه لنا العولمة في سياق

هذه الجائحة، من وجهة

نظر برتراند بادي، هو أن

لا خيار لنا لمواجهة مختلف

التحديات إلا بالحاكمة الشاملة

(la gouvernance globale) بحثا عن

المبادئ الضابطة، فيما يتجاوز مبدأ السيادة؛

دون أن يعني ذلك تقليله من أهمية الدولة كما

سوف نرى في موضع آخر. فلأول مرة وبهذه

الدرجة يتضح أن لا مجال لمواجهة ومجابهة

أي تحدي مشترك، إلا برد وجواب مشترك؛

على ألا يكون مجرد جمع ورض لأجوبة وردود

مختلف الدول، وإنما جوابا مندمجا قائما على

التركيب والتنظيم والتنسيق سعيا لإعطاء وجه

جديد للفعل العمومي.

”

بقدر ما هددتنا هذه

الجائحة في وجودنا،

ذكرتنا بمدى هشاشتنا

وعجزنا وجزعنا أفراد

وقوى ومؤسسات

وهيئات ودول.

“

لقد عاد "الجيوسياسي" ليشكل ركيزة مركزية للنظام الدولي؛ سواء تعلق الأمر بأوروبا، أو روسيا، أو الشرق الأوسط، أو إفريقيا، أو آسيا، حيث أمست علاقات القوة تُبَيَّنُ (من البنية) (structure)، أو بالأحرى تأتي وتُجهز على التوازنات الإقليمية أكثر مما تجعلها العمولة الاقتصادية سلمية.

والدليل الدامغ أن نفقات التسلح على الصعيد العالمي، بعد أربع سنوات من الانخفاض، سرعان ما عادت إلى الارتفاع منذ سنة 2015 لتصل إلى حوالي 1739 مليار دولار سنة 2017 بما

يعادل 22% من الناتج الداخلي الإجمالي على المستوى الدولي. لترتفع سنة 2019 بـ 4%. ومع أن العالم تحت تأثير جائحة كورونا يبدو وكأنه في حالة توقف، إلا أن نوعية الاستجابة النهائية للأزمة الناتجة عنها ونوعية تديرها، هي التي سوف تحدد المواقع والأوزان النسبية للقوى الدولية الأكثر تأثيراً في عالم ما بعد كورونا، مثلما سوف تحدد من الناحية المعيارية والاستراتيجية؛ المنحى الصراحي المكرس للاستقطاب، أو المنحى التعاوني المعزز للاعتماد المتبادل.

وبصيغة أخرى؛ هل ستكون الغلبة للمنظور "الجيوسياسي" (Géopolitique) ودوره المحدد والحاسم من خلال العودة القوية لعامل القوة باعتباره عامل تأثير وتوجيه

ثانياً: جائحة كورونا ودورها في إعادة تشكيل موازين القوى الدولية

فبعد أكثر من ثلاثين سنة، تغيرت الرهانات، واختفت المواجهة بين المعسكرات، كما تم تصحيح اختلال التوازن بين الشمال والجنوب

”

**أثبت ملكنا، رعاه الله،
في لحظات الحسم
أنه يعبر بحكمة
استثنائية عن ضمير
الأمة، وعن عقل
دولتها الإستراتيجي.**

“

في جانب كبير منه. ليغدوا العالم متعدد الأقطاب؛ أكثر تعقيداً، وأقل يقيناً، ومن الصعب التنبؤ به، لكنه أكثر ترابطاً واعتماداً. غير أن تداعيات جائحة كورونا وسعي الصين لملاً فراغ القيادة العالمية الذي يبدوا أن الولايات المتحدة في طريقها للتفريط فيه، تبيّن بتشكيل استقطاب دولي

جديد دفع العديد من الباحثين للحديث عن حرب باردة جديدة قد تدخل العالم في مرحلة توتر وصراع دولي ممتدة.

ومن المؤشرات التي تعزز الدور الصيني على الصعيد الدولي أن العجز المزمّن وطويل المدى التي تسجله الولايات المتحدة في معاملاتها الخارجية تتم تغطيته بانتظام من خلال الادخار الصيني؛ لدرجة تحكم الصين في استقرار الدولار من خلال مدخراتها الضخمة منه^[10].

ففي ظل عمولة جارفة ومتوحشة منفلطة من كل ضابط، وفي ظل قارة أوروبية واهنة وعاجزة ومضطربة الوجهة، لا ندهش من هيمنة العنف وعدم اليقين والفوضى العارمة على المشهد الدولي^[11].

في محاولة لاجتراح حل جماعي لأول وأخطر أزمة مالية للعولمة. مثلما توحد العالم لمواجهة المخاطر البيئية. فالمحيطات تستحث دول العالم على المزيد من التعاون والقليل من التوتر والصراع؛ إي إلى المزيد من "الجيواقتصادي" والقليل من "الجيوسياسي".^[14]

إن انهيار النظام السوفياتي سنة 1990، وتفكيك دوله سنة 1991، في الوقت الذي دخلت فيه الصين بكل قوة إلى عالم الاقتصاد الليبرالي، اقتصاد السوق، عمل على زعزعة يقينيات "الجيوسياسي"، حيث بات من الممكن ارتياد عوالم عصر جديد دونما حاجة للتوسل بالعنف.

انطلاقاً من هذه اللحظة بدا كما لو أن الجيوسياسة قد تخلت عن وضعها المركزي كمفتاح لقراءة العالم، لتغدوا متغيراً نسبياً ليحتل "الجيواقتصادي" المرتبة الأولى.

ضمن هذه "الجيوسياسة" العالمية الجديدة اكتشف الغرب

ما استشكله "برتراند بادي" واصطاح عليه بـ "عجز أو وهن القوة" (L'impuissance de la puissance)^[15]. وذلك في مواجهة عالم انهارت قواعده ومؤسساته؛ ليس على مستوى الدول الوطنية فحسب، وإنما على مستوى المنتظم الدولي ومؤسساته الأساسية؛ الأمم المتحدة، والبنك الدولي، وصندوق النقد الدولي، ومنظمة التجارة العالمية.^[16]

للنظام الدولي والعلاقات الدولية التي باتت مطبوعة بغير قليل من الفوضى والانظام. أم ستكون الأولوية للعوامل البنيوية المهيكلة لـ "الجيواقتصادي" (Géoéconomie) والاعتماد المتبادل في العلاقات الدولية على مستوى المبادلات^[12].

إذا كانت الأوضاع الدولية بكل تناقضاتها وتوتراتها قبل الجائحة قد جعلت المتخصصين يتوقعون قيام وضع "جيوسياسي" جديد (une nouvelle donne géopolitique) (s'installe)، فإن الجائحة سوف تؤكد وتوسع

مدى هذا التوقع إلى أقصى الحدود. ووجه المفارقة أنه بعدما بدا كما لو أن "الجيوسياسة" نفسها تتمحي وتتوارى خلف دينامية العولمة؛ بدعوى أن علاقات القوة العسكرية لم تعد تهيكّل النظام الدولي، وإنما التجارة والنمو الاقتصادي^[13]، ها هي الأزمة الناتجة عن جائحة كورونا تشكل عنصر كبح لديناميات العولمة.

فالجوائح والأزمات الدولية الكبرى بقدر ما تحدث مآسي وخسائر فادحة، بقدر ما تبعث من آمال للتجاوز، وبقدر ما تخلق من شروط حافزة على التعاون. ومن النماذج الباعثة على التعاون الدولي لمواجهة المخاطر والتحديات التي تهدد المجتمع الدولي أن مجموعة العشرين (G20) إنما أحدثت عام 2008

”
إن عمق الأزمة
المرتبة عن هذه
الجائحة سوف تجعل
من آليات التصحيح
الرأسمالية، منعدمة
القيمة والجدوى.

“

حالة من عدم اليقين السياسي في أوروبا، وفي ظل تحول جذري للسلطة في الولايات المتحدة الأمريكية، وفي ظل استفحال عملية التفكك المتسارعة بالشرق الأوسط على وقع الغليان الإرهابي والانهيال الخطير في أسعار النفط، وهو ما سيفتح المجال، لا محالة، لأسوء وأخطر السيناريوهات الممكنة، وهو ما ذهبت به جائحة كورونا إلى حدوده القصوى^[17].

هذا على المستوى العام، أما بالنسبة للعالمين العربي والإسلامي، فلا ريب أن الأزمة سوف تكون أشد وقعا خاصة في ظل التأزم والانقسام الذي طال بنية وروح العمل الإسلامي المشترك من خلال منظمة المؤتمر الإسلامي، والعمل العربي المشترك من خلال جامعة الدول العربية ومختلف منظماتها الفرعية.

خاصة في ظل نتائج ومضاعفات الاحتراب المدمر الذي ترتب عن ظاهرة الإرهاب والتطرف المتمسح زورا وجهلا واستلابا بمسوح الدين. الأمر الذي سهل اختراق القرار السيادي للأمة، وعمل على استنزاف مواردها واستغلال طاقاتها لدرجة الابتزاز، وأحدث خلاا وعطبا بليغا في البوصلة الهادية لوجهتها والمحددة لاختياراتها وترتيب أولوياتها^[18].

ومن الآثار الجيوسياسية لهذه الجائحة تسريعها لوثيرة تحول مراكز القوة في العالم

وهي المؤسسات التي تواتر الحكم عليها بعدم شرعيتها وتمثيليتها الديمقراطية، من منطلق أن دول كالصين والهند والبرازيل غير ممثلة في صندوق النقد الدولي والبنك الدولي بكيفية تناسب قوتها الاقتصادية ونفوذها وتأثيرها الفعلي في العالم، وأن مجلس الأمن

التابع للأمم المتحدة لا زال يعكس النظام العالمي لسنوات الستينيات من القرن الماضي. ومن المرجح أن أوضاع ما بعد الجائحة من خلال ما سوف تسفر عنه من موازين قوى دولية جديدة لمصلحة القوى الآسيوية بزعامة الصين، سوف تسرع بإعادة النظر بشكل عميق في بنية النظام

الدولي ومعايير التمثيلية في مختلف مؤسساته. الأمر الذي يستدعي إعادة النظر في القواعد والهيئات والنظم القائمة، والتفاوض والتوافق الديمقراطي ما أمكن على استحداث قواعد ومؤسسات ونظم أخرى قادرة على تدبير وانتظام أحوال العالم بما يحقق قيم السلم والعدل والأمن الدولي.

فحتى قبل أن تندلع أزمة جائحة كورونا كان الخبراء والباحثون يتوقعون إمكانية استفحال الوضع الدولي انطلاقا من إمكانية تضافر أزمة اقتصادية صينية سرعان ما تأخذ أبعادا عالمية؛ خاصة في ظل المفارقات التي تهدد النموذج الحدائي الصيني بالانفجار، وسيادة

لا أحد بمقدوره أن يزعم القدرة على رسم الملامح الدقيقة لهذا العالم وطبيعة الحياة الدولية بعد السيطرة على هذا "الوباء العولمي".

من الغرب إلى الشرق. وهو ما عكسته طريقة المعالجة والتصدي الناجمة للقوى الآسيوية الأساسية؛ الصين، وكوريا الجنوبية، واليابان، وسنغفورة.. بالمقارنة مع الولايات المتحدة وباقي الدول الأوروبية. وهو ما يؤكد جاهزيتها للدخول بقوة لمرحلة ما بعد كورونا. خاصة وأن القارة الآسيوية لم تعد مجرد قوة اقتصادية ضاربة، وإنما أمست تمثل قوة عسكرية أيضا. وهو ما

رصده تقرير التوازن العسكري لسنة 2012 الصادر عن المعهد الدولي للدراسات الإستراتيجية في لندن، حيث سجل أنه ولأول مرة في التاريخ الحديث والمعاصر تتفوق الميزانيات العسكرية لدول القارة الآسيوية على نظيرتها الأوروبية. خاصة وأن القيود المالية باتت تحد من القدرات العسكرية للولايات المتحدة وأوروبا.

إن المغزى الاستراتيجي لهذا التحول العالمي في مراكز القوة من العالم الغربي بزعامة الولايات المتحدة إلى العالم الشرقي بزعامة الصين، خاصة إذا ما عززت شراكتها الاستراتيجية مع كل من اليابان وكوريا الجنوبية، ونجحت في استيعاب التوتر الموجود بينها وبين الهند، وعملت على تعزيز العلاقات الاقتصادية بينهما خاصة في ظل الارتفاع الكبير في حجم التجارة البينية بينهما^[19].

و هو التوتر الذي لا تكف الولايات المتحدة الأمريكية على تأجيجه وتعميقه في سعيها لاستمالة الهند سعيا لإرساء أسس شراكة إستراتيجية كبيرة معها من شأنها العمل على احتواء الصين التي تعارض وتناهض بقوة التواجد العسكري الأمريكي على مقربة من مياهها الإقليمية ومجالها الحيوي. علما أن ارتفاع القدرات العسكرية لليابان لا يثير مخاوف الولايات المتحدة العسكرية؛ بالنظر إلى التحالف العسكري القديم الذي يربط بينهما.

غير أن تدبير الولايات المتحدة لعلاقتها الجيوسياسية والجيواقتصادية في المحيط الهادئ يفرض عليها التعامل ليس فقط مع الصين والهند واليابان، وإنما كذلك مع روسيا باعتبارها قوة أوراسية وباسيفيكية تربطها علاقات استراتيجية مع كل من الصين والهند^[20].

وهو ما جرى التعبير عنه من الوجهة الجيوسياسية من خلال تصاعد مطالب آسيوية قوية بإعادة هيكلة المؤسسات السياسية والمالية العالمية، وبوجه خاص مجلس الأمن الدولي، والبنك الدولي، وصندوق النقد الدولي، لتكون أكثر تعبيرا عن التحول العالمي للقوة ومكانة آسيا الجديدة في هذا التحول. والراجح أن

”
إن الدرس الأكبر
الذي تقدمه لنا
العولمة في سياق
هذه الجائحة، هو أن
لا خيار لنا لمواجهة
الجائحة إلا
بالحكمة الشاملة.“

الآسيويين اعتزازهم بذاتهم، وعزز ثقافتهم بثقافتهم وقيمهم الآسيوية التي فسروا بها معجزتهم الاقتصادية، ليساجلوا بها القيم الغربية التي قدمت إليهم كما قدمت إلينا في ركاب الغزو الاستعماري. وهي القيم التي تتمثل، أول ما تتمثل، في "أسبقية الروح الجماعية، الانضباط والنظام، والتضامن العائلي، واحترام السلطة والتراتبية في

الدولة، والمجتمع والمؤسسة الاقتصادية والعائلة"^[21].

كل ذلك مقابل الفردانية والديمقراطية الداخلية التي تمثل ركيزة النموذج الحضاري الغربي.

وهو ما جعل النموذج التنموي الآسيوي، بشكل عام، لا يقوم على الربط الوثيق بين الحدائة الاقتصادية والتطور الاقتصادي، وبين الحدائة

السياسية والديمقراطي وحقوق الإنسان والحريات العامة. وهو ما جعل الصين لا تخفي زهوها واعتزازها بالمزاوجة بين النمو الاقتصادي والتسلطية والاستبداد السياسي، وهذا النموذج، إذا ما كتب له النجاح في الاستمرار، فمن غير المستبعد أن يشكل النموذج البديل الأكثر منافسة للنموذج الأمريكي والغربي بوجه عام رغم ما يستبطنه من مفارقات؛ بين كونه يقوم على نظام سياسي "شيوعي" قائم على نظام الحزب الواحد،

نتائج هذه الأزمة الشاملة الناتجة عن هذه الجائحة تضغط في هذا الاتجاه.

وفي هذا السياق، يتوقع العديد من الخبراء أن قوة الصين والهند سوف تحد لا محالة من الهيمنة العالمية للولايات المتحدة، خاصة إذا ما انضمت إليهما روسيا كقوة أوراسية؛ ليشكلوا بذلك ثالثا استراتيجيا بالغ القوة والتأثير.

”

استعدادات المجتمعات البشرية في مواجهتها المصيرية لهذه الجائحة، وعيا جماعيا بمركزية الدولة كملاد لا غنى عنه لحمايتها وتأطير جهودها.

“

فبعد أن ظلت اليابان هي الدولة الوحيدة غير الغربية التي بنت اقتصادا قويا بوتيرة نمو كبيرة بعد الحرب العالمية الثانية، التحقت بها في العقود الأربعة الأخيرة دول شرق آسيوية، وبوجه خاص هونغ كونغ، وتايوان، وكوريا الجنوبية محققة ما سمي بالمعجزة الاقتصادية الآسيوية؛ بالنظر إلى السرعة القياسية التي

تحققت فيها ولم يسبق لها نظير في التاريخ. تم سرعان ما لحقت بها دول جنوب شرق آسيا، وبوجه خاص؛ أندونيسيا، وماليزيا، وسنغافورة، وتايلاند.

فبينما نجحت بريطانيا في مضاعفة إنتاجها خلال 58 سنة، والولايات المتحدة الأمريكية خلال 47 سنة، نجد أن اليابان قد نجحت في مضاعفته في غضون 33 سنة، وكوريا الجنوبية في 11 سنة، والصين في 10 سنوات فقط.

إن هذا الإنجاز الاقتصادي الكبير بعث في

وبين اعتماده لنظام السوق الرأسمالية^[22].
وحينذاك سوف يكون لهذا النجاح أثر ثوري
على مستوى النظام الدولي^[23].

المحور الثاني: العولمة النيوليبرالية واستعادة الوعي بمركزية الدولة:

بالنظر إلى العلاقة الوثيقة
بين الليبرالية الجديدة
والعولمة، سواء أخذت شكل
مماهاة بينهما^[24] أو علاقة
نعت بمنعوت وصفة بموصوف
حينما نتحدث عن العولمة
النيوليبرالية^[25]، سوف
نقف على العولمة كدريف
للنيوليبرالية في علاقتهما
المتوترة بالدولة.

أولاً: جائحة كورونا تتحدى منطق العولمة النيوليبرالي

يمكن أن نعتمد تعريفاً إجرائياً للعولمة مفاده
أنها لغة: إكساب الشيء طابع العالمية،
وبخاصة جعل نطاق الشيء أو تطبيقه
عالمياً: أي نقله من المحدود المراقب (الدولة
القومية) إلى اللامحدود الذي ينأى عن كل
مراقبة (الكون). أما اصطلاحاً: فتشير
إلى ذلك التداخل الواضح لأمر الاقتصاد
والاجتماع والسياسة والثقافة والسلوك،
دون اعتداد يذكر بالحدود السياسية للدول

ذات السيادة بالمعنى التقليدي، أو انتماء إلى
وطن محدد أو لدولة معينة، ودون حاجة إلى
إجراءات حكومية. فالعولمة، بهذا التحديد
الأولي، تحيل إلى ذلك التداخل الكثيف في
العلاقات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية
بين مختلف دول العالم، وهو الذي أصبح
من المستحيل ضبط تأثيراته والتحكم
فيه بالإجراءات التقليدية؛
كإغلاق الحدود وقطع
العلاقات الدبلوماسية على
سبيل المثال^[26].

وها هي جائحة كورونا تأتي
كإجراء غير تقليدي لتكرس
وتعمق التوجه نحو سياسات
الأبواب والحدود المغلقة، بعد
أن ساد الاعتقاد بأن العولمة أتت
لتجعلها مشرعة على الدوام،
كما حلت لتعزز الشعور العام
بغياب الأمان، وعدم الثقة واهتزاز اليقين،
وتعكس مسار ومنطق العولمة رأساً على عقب
ولو إلى حين، وتؤذن بموجة محمومة لتصاعد
القومية الشوفينية، والشعبوية، والنزعة
الحمائية، ومناهضة الهجرة ومعاداة الأجانب
بعد إشاعة الخوف والتخويف منهم. كما جرى
استغلال عامل الخوف من الوباء لفرض المزيد
من الحواجز وأمن الحدود.

تتصل العولمة اتصالاً وثيقاً بالحدثة والدولة
من عدة وجوه؛ علمية وتكنولوجية ومعلوماتية
واققتصادية وسياسية؛ حيث تميل الحدثة

”
نوعية الاستجابة
للأزمة ونوعية تديرها،
هي التي سوف تحدد
المواقع والأوزان
النسبية للقوى الدولية
الأكثر تأثيراً في عالم
ما بعد كورونا.“

تكتل اقتصادي عربي إسلامي، وثانيها: نظام معرّفٍ للعلم والبحث والتقنية، وثالثها: نظام ديمقراطي حقيقي، ورابعها: نظام للأمن الجماعي والإقليمي يضمن استقرار المنطقة في مواجهة شتى التحديات والحروب والمواجهات الخارجية.

وحتى نستوعب الظاهرة أكثر يتعين أن نستحضر أن هناك فرقا جوهريا بين أن تنتمي جميعا إلى دول وطنية متشابهة من حيث القيم والغايات والوسائل، وبين الانتماء إلى نظام للسيطرة والقوة يتجاوز الدولة الوطنية ويخضع لقواعد عمل جديدة، وتوجهه قيم مشتركة؛ من قبيل قيم حقوق الإنسان والديمقراطية. تماما

مثما أن هناك فرقا بين أن يكون لكل مجتمع قناته التلفزيونية الوطنية، وأن تشترك جميع المجتمعات في شبكة واحدة متعددة الأطراف من البث الفضائي متخطية، بذلك، للحدود الوطنية.

إن المضمون الرئيسي للعولمة، كما تشكلت في العصور الحديثة، يتمثل في أن "المجتمعات البشرية التي كانت تعيش كل واحدة في تاريخيتها الخاصة رغم ارتباطها بالتاريخ العالمي، قد أصبحت تعيش في "تاريخية واحدة وليس في تاريخ واحد؛" أي أنها تشارك في نمط إنتاج واحد يتحقق على مستوى الكرة الأرضية،

إلى الانتقال من إطارها الدولي المحدود إلى طورها العالمي المنفتح لدرجة تغدو معها العولمة بمثابة "انتقال الحداثة من المحلية إلى العالمية ووصولها إلى أعلى مستوياتها وبلوغها آخر مراحلها.

تقوم العولمة على ركيزتين أساسيتين: أولاهما: متصل بعامل التقدم التكنولوجي، الذي يمثل بعدها الموضوعي، والذي بفضلها يجري تحويل العالم، بفعل التواصل السريع والكثيف، إلى منظومة واحدة. وثانيهما: يتمثل في "الإستراتيجيات الخاصة" بكل الفاعلين التاريخيين لاستغلال وتوظيف هذا الشرط الموضوعي لما يخدم مصالحها ويقوي نفوذها الذاتي.

فالعولمة، بهذا المنظور، لا تتحقق إلا ضمن رؤية هؤلاء الفاعلين الاستراتيجيين والتاريخيين، ولذلك فهي بالضرورة صراعية وميدان تدافع. والوعي بهذا البعد الصراعي التدافعي يشكل مدخلا ضروريا للتعامل الايجابي معها وكسب الرهانات التي تطلقها. كما أن طبيعتها الصراعية تستدعي بدل أقصى الوسع للعمل على أنسنتها: أي جعلها عولمة إنسانية تراعى في كنفها مصالح الجماعة البشرية بما يحقق أعلى درجات العدالة والمساواة الممكنة.

غير أن هذا التعاطي الايجابي مع العولمة يقتضي تحقيق جملة من الشروط: أولها:

لا يتعين إعادة النظر في آليات التصحيح الرأسمالية فحسب، وإنما في بنية النظام الاقتصادي الرأسمالي العالمي وفلسفته بشكل كلي.

التحديات.

فحينما يجري الحديث عن العولة كتعبير عن "قيام مجتمع إنساني واحد"، فإن ذلك يتم من باب محاولة رصد اتجاه حركة التاريخ ووجهته في المستقبل، بناء على انطلاق ديناميكية حضارية جديدة تدفع في هذا الاتجاه، وليس تعبيراً عن نظام ناجز.

غير أن عدم "ناجزية"، التي باتت تؤكدتها حالة الردة العالمية ضد هذه الدينامية؛ من خلال تنامي النزعة الحمائية في التجارة الدولية، وبروز الحروب التجارية بين القوى الرأسمالية الكبرى، والانكفاء الوطني كما جسده ابريطانيا من خلال انسحابها من الاتحاد الأوروبي، وتصاعد الحركات الشعبوية المعادية للمهاجرين^[28]، لا يعني أن الديناميكية التي تدفع في اتجاه تحقيقه ثانوية بالمقارنة مع ديناميات أخرى، على النقيض من ذلك فهي "الديناميكية

الرئيسية المحركة" بالرغم من أن العالم لم يتعولم بعد بشكل كلي، مثلما كانت الرأسمالية الديناميكية المحركة للاقتصاد العالمي على امتداد القرنين الماضيين، دون أن يعني ذلك أن جميع الاقتصادات العالمية كانت تخضع أو تعيش تبعاً للقواعد والمبادئ الرأسمالية.

رغم النقد العميق الذي يمكن توجيهه للعولة كظاهرة تاريخية، إلا أن ذلك لا ينفي كونها

بحيث تتلقى التأثيرات نفسها؛ بداية من البيئة وما يعترها من تلوث، مروراً بالأزمات الاقتصادية والأوبئة والجوائح الصحية على غرار ما يواجهه العالم الآن في مواجهة جائحة كورونا، وصولاً إلى شتى الاختلالات الاجتماعية والأخلاقية كالجريمة، وتهريب المخدرات، وغسل الأموال، والاتجار في البشر.

ومعنى ذلك أن العولة باتت "تجري في مكانية ثقافية واجتماعية وسياسية موحدة أو في طريقها إلى التوحيد"، فهي لم تتوحد بشكل

”

يتعين إعادة النظر

في ترتيب أولويات

سلم نظام القيم

بكيفية موضوعية؛

بحيث لا تجوز قيمة

مرجوحة على قيمة

راجحة رجحانا بينا.

“

ناجز، وإنما هي في طريقها إلى ذلك، مؤذنة بيزوغ مرحلة جديدة للتنظيم العالمي الإنساني تختلف جذرياً عن مرحلة الدولة الوطنية وما تميزت به من انكفاء على الحدود السياسية للدولة كإطار جغرافي للثمنير المادي والروحي عند مختلف الجماعات^[27].

فكما أن العولة لم تكتمل معالم نموها وتتحدد خصائصها ومقوماتها بشكل نهائي، فإن

الدولة كفضاء لتدبير العلاقة بين الخاص والعالم بين السياسي والديني، والمدني، لا تزال قائمة وستظل تنهض لأمد غير مسمى بدور كبير في ترتيب الأوضاع العالمية. وقد استعادت المجتمعات البشرية في مواجهتها المصيرية لهذه الجائحة، وعيا جماعيا بمركزية الدولة كملاذ لا غنى عنه لحمايتها وتأطير جهودها، وتنظيم مختلف قواها الحية لمواجهة مختلف

شارل جيد (Charles Gide) للتعبير عن الأفكار الاقتصادية التي بلورها الإيطالي (Maffeo Pantaleoni).

وهي الأفكار التي سوف تخضع لنقاش معمق في "ندوة والتر ليبمان" (Colloque Walter Lippmann) نسبة إلى صحفي أمريكي نشر كتابا حظي برواج كبير بعنوان: "تحقيق في مبادئ المجتمع الصالح" (An Enquiry into the Principles of the Good Society) سنة 1937.

وهي الندوة التي استهدفت بناء نظرية ليبرالية جديدة في مواجهة المنظور الجماعي أو الاشتراكي، وقد خلصت إلى أن الليبرالية الجديدة تقوم على أربعة مبادئ أساسية: آلية تحديد السعر، والمشاريع الحرة، ونظام المنافسة، ودولة قوية ومحايدة.

وقد ارتبطت الليبرالية الجديدة بالسياسات التي اتبعتها كل من مارغريت تاتشر (Margaret Thatcher)، والرئيس الأمريكي رونالد ريغان (Ronald Reagan)؛ حيث تميزت التجربة البريطانية بمنح امتيازات ضريبية مهمة للأغنياء، مقابل التضييق على النقابات العمالية، واعتماد سياسة خصخصة واسعة النطاق متضمنة مجالات الإسكان، والاتصالات، والصلب والغاز، ورفع القيود

تقدم فرصا هائلة لتحرر الإنسانية من خلال الثورة التكنولوجية، التي غيرت وسوف تغير أكثر وجه العالم.

لقد أسهم الاندماج الاقتصادي وتطور المبادلات، بفضل العولمة، في الحد من الفقر، وتحسين أوضاع الطبقات الوسطى، فعلى مدى عشرين عاما (1990-2010) أخرجت حوالي 700 مليون شخص من الفقر المدقع، وارتفع عدد الطبقة الوسطى على الصعيد العالمي انتقل من 1.4 مليار

”

سنة 2009 إلى 3.2 مليار سنة 2019/2020 و كان من المتوقع قبل هذه الجائحة أن يصل إلى 4.9 مليار سنة 2030، ثلثها في آسيا. مع ما يعنيه هذا الارتفاع بالنظر إلى تحكم هذه الطبقة في مفاتيح الاستقرار السياسي عبر العالم تبعا لوزنها الذي يتحدد ويعد نتيجة مباشرة لمستوى النمو الاقتصادي^[29].

**بعدها بدا كما لون
أن "الجيوسياسة"
تتوارى خلف
دينامية العولمة،
ها هي جائحة
كورونا تشكل عنصر
كبح لديناميات
هذه العولمة.**

“

**ثانيا: أزمة العولمة النيوليبرالية
والحاجة إلى الدولة**

تقوم النيوليبرالية على مفهوم "الإنسان الاقتصادي" (Homo economicus) بالغ العقلانية؛ الذي يسعى دوما إلى تحقيق مصلحته الخاصة. وقد ظهر المصطلح بهذه الصيغة الفرنسية (Néolibéralisme) سنة 1898 في أعمال المنظر الفرنسي

وعلى وجه التحديد حزب العمال البريطاني والحزب الديمقراطي في أميركا. و قد وجدت الأيديولوجية النيوليبرالية الترحيب كذلك لدى العديد من المؤسسات الدولية، مثل صندوق النقد الدولي، والبنك الدولي، ومنظمة التجارة العالمية، وفرضت نفسها على نطاق غير مسبوق على جل الحكومات والمؤسسات في جميع أنحاء العالم.

وبغض النظر عن الانتقادات الجذرية التي تعرضت لها كل من الرأسمالية والليبرالية الجديدة، وبغض النظر عم محاولة أمثال جوزيف ستيجلتيز (Joseph Stiglitz) أستاذ الاقتصاد الحائز على جائزة نوبل الدفاع عنها بدعوى أن الرأسمالية لا تؤدي بالضرورة إلى عدم المساواة، وأن الخيارات التي تتخذها الدولة الرأسمالية هي التي تكرس اللامساواة؛ فالمشكلة بالنسبة إليه لا تكمن في بنية الرأسمالية وإنما في نظام اتخاذ القرار داخل الدولة الرأسمالية.

غير أن ما يهمنا التأكيد عليه، هاهنا، أن نموذج الليبرالية الجديدة قد ارتبط منذ أواخر التسعينات بمتغيرين أساسيين؛ أولهما تمثل في إلغاء القيود المالية الأمر الذي أسفر عن الأزمة المالية لسنة 2008 وأزمة اليورو التي لازالت تداعياتها ممتدة إلى الآن خاصة بعد انسحاب بريطانيا من الاتحاد الأوروبي.

المالية، واعتماد المنافسة في تقديم الخدمات العامة. مثلما تميزت التجربة الأمريكية، هي الأخرى، بالحد من قوة النقابات، وكذا بالإمعان في خفض الإنفاق العام. وهو ما عبر عنه الشاعر الذي رفعه ريغان: "إن أهم سبب لمشكلاتنا الاقتصادية يتمثل في الحكومة ذاتها"^[30].

لقد أبرز تشارلز بيترز (Charles Petres) في بيانه الليبرالي الجديد كيف أن الليبراليون الجدد قد سعوا للدفاع عن التحرر المالي، وتشجيع المشاريع الفردية على أنهما يمثلان فضيلة. ومع إقراره أن أولوياتهم الأساسية تتمثل في المجتمع والديمقراطية، والرخاء والازدهار، إلا أنه يشدد على أن النمو الاقتصادي يعد الأكثر أهمية لأن تحقيق ما عداه يتوقف عليه. وفي هذا السياق يعتبر أن الأركان الأساسية لليبرالية الجديدة إنما تتمثل في الخصخصة، وإلغاء القيود

تعبيرا عن النزعة التحررية، والأسواق الحرة الخاضعة لمنطق العرض والطلب والمنافسة، فضلا عن النزعة الفردية.

ووجه المفارقة أن الليبرالية الجديدة لم يقتصر اعتمادها على المحافظين أو الجمهوريين، وإنما انتشرت من خلال الانقسام الأيديولوجي بين اليمين واليسار، وكذلك عبر التكتلات الحزبية في مجلس العموم والكونغرس.

” الجوائح والأزمات الدولية الكبرى بقدر ما تحدث مآسي وخسائر فادحة، بقدر ما تبعت من آمال للتجاوز والتقدم.“

والجمهوري المرتبطين كلاهما بحكم قوة المال، وحكم رجال السياسة المتسللين للسلطة". وتأكيذاً منه لدوران باراك أوباما، رغم انتمائه للحزب الديمقراطي، في فلك النيوليبرالية يكشف أنه "على الرغم من بعض الخطابات التقدمية والإيماءات الرمزية، فقد اختار أوباما تجاهل جرائم وول ستريت، ورفض خطة الإنقاذ لأصحاب المنازل الذين خسروها لصالح البنوك، والإشراف على عدم المساواة المتزايدة وتسهيل جرائم الحرب، مثل قتل المدنيين الأبرياء خارج البلاد بواسطة طائرات أمريكية بدون طيار"^[32].

تعتبر الليبرالية الجديدة، سواء نظرنا إليها كنظرية أو إيديولوجية، أن الرفاه الإنساني يقتضي حرية إطلاق مشروعات الأعمال الفردية ضمن إطار مؤسسي يتميز بدعمه القوي لحقوق الملكية الخاصة، والأسواق الحرة، والتجارة الحرة، على أن يقتصر دور الدولة على خلق ورعاية الإطار المؤسسي اللازم لهذه الممارسات والحفاظ عليها ولا يتجاوزها بأي حال من الأحوال، وذلك من قبيل: جودة وسلامة النظام النقدي والمالي، وإقامة البنى والوظائف العسكرية والأمنية، والتشريعية الكفيلة بضمان حقوق الملكية الخاصة وحرية اشتغال السوق ولو

وثانيهما تجسد في ظاهرة العوثة الاقتصادية التي سرعت عملية التحرير التجاري من خلال إبرام جملة من الاتفاقيات التجارية في هذا الاتجاه تعزیزاً لعالم التدفقات المالية الحرة. وهو ما جعل التحرر المالي والعوثة يمثلان أكثر مظاهر النيوليبرالية تجلياً في الوقت الراهن. بما هي "مشروع سياسي" بلورته طبقة الشركات الرأسمالية للحد من قوة وتأثير قوة العمل، ولذلك فإن هذا المشروع لم يمثل، من وجهة نظر هارفي، "هجوماً إيديولوجياً" فحسب، وإنما شكل هجوماً اقتصادياً كذلك. وهو المشروع الذي وضعتة الطبقة الرأسمالية التجارية موضع التنفيذ تدريجياً في ظل الدولة النيوليبرالية التي تمثل شكلاً سياسياً غير مستقر

ومتناقض (L'État néolibéral pourrait bien être une forme politique instable (et contradictoire)^[31].

وفي ظل الأزمة الشاملة التي يعاني منها النظام الرأسمالي في الولايات المتحدة في ظل هذه الجائحة. يقول كورنيل ويست (Cornell West): "نحن نعد أنفسنا لمستقبل مخيف؛ فقد انتهى العصر النيوليبرالي في الولايات المتحدة بانفجار الفاشية الجديدة. وأدى الانتصار السياسي لدونالد ترامب إلى تحطيم المؤسسات في الحزبين الديمقراطي

”
من المرجح أن أوضاع ما بعد الجائحة، سوف تسرع بإعادة النظر بشكل عميق في بنية النظام الدولي ومعايير التمثيلية في مختلف مؤسساته.

بالقوة إذا اقتضت الضرورة ذلك^[33].

إن النجاح الاقتصادي الآسيوي الكبير قد أثار نقاشاً بين أنصار الماركنتيلية الجديدة، وأنصار الليبرالية الجديدة؛ فالتجارىون الجدد دافعوا عن دور الدولة في الاقتصاد، حتى يقوى الاقتصاد الغربي، والأمريكي بالذات، على منافسة الاقتصاديات الآسيوية، خاصة وأن الدولة لعبت دوراً مركزياً في النهضة الاقتصادية في التجربة الآسيوية، حيث بدلت جهود جبارة لمحو الأمية، وإصلاح نظام التربية والتعليم، وإعداد البنيات الأساسية، وبناء اقتصاد منتج يعتمد على التصدير. ورغم أن هذه الاقتصادات الآسيوية قد بنيت في ظل نظم غير ديمقراطية إما عسكرية، أو قائمة على الحزب الوحيد، إلا أن هناك من يرى أن النضج الاقتصادي سيعقبه لا محالة نضج ديمقراطي.

ما أن انهارت عملات بلدان آسيوية عام 1996 وخرجت منها رؤوس الأموال استجابة لطبيعتها الجبابة، حتى وجد في ذلك الليبراليون الجدد تصديقاً لمذهبهم الذي ينطلق من الإيمان بالتلازم بين اقتصاد السوق والديمقراطية الليبرالية، مثلما ينطلق من ضرورة رفع الدولة ليدها عن الاقتصاد، بدعوى أن سبب الأزمة المالية يعود إلى تدخل الدولة في الاقتصادات الآسيوية من خلال

تفضيلها لقطاعات إنتاجية دون غيرها، وما ترتب عن ذلك من منح تسهيلات وإعفاءات، كما حدث تساهل في إعطاء القروض، تدخلت فيه الرشوة وعلاقات المحسوبية، فاختل الاقتصاد وفسد بفساد البيروقراطية.

وهو ما جعل الليبراليين الجدد يحملون على القيم الآسيوية ويقبلون من قيمتها ودورها في تحقيق التنمية في البلدان الآسيوية، مشددين على أن القيم الديمقراطية الليبرالية والاقتصاد الحر من تنظيم عقلاني، ومنطق تجاري، وشفافية ومحاسبية، تعد شروطاً لازمة لاستدامة النمو الاقتصادي. وهو ما جعلهم يستخلصون أن القيم الغربية قد انتصرت على ما سمي بالقيم الآسيوية.

لقد تبين أنهم تسرعوا في نعي آسيا؛ لأن الاقتصادات الآسيوية سرعان ما استعادت عافيتها، ومنها من حققت معدلات نمو تجاوزت الوضع الذي كانت عليه قبل الأزمة المالية. ولعل كيفية مواجهتها للجائحة التي نحن بصدد دراسة أهم آثارها وأبعادها السياسية والاقتصادية، يؤكد مدى رسوخ تجاربها التنموية، ومدى تماسك النموذج التنموي الذي تصدر عنه^[34].

وبالتالي فبسبب الأزمة لا تكمن في فشل القيم الآسيوية، وإنما في نظام مالي ونقدي متحرر من أي ضابط، في ظل عوالة يسرت عملية

”
من الآثار
الجيوسياسية لهذه
الجائحة تسريعها
لوثيرة تحول مراكز
القوة في العالم من
الغرب إلى الشرق.“

تكفل مجانية الخدمات الاجتماعية من تعليم وصحة وغيرها، فإنها بذلك تشجع الانتكال وعدم الاعتماد على النفس، وعدم إنصاف الذين هم الأكثر قدرة على المبادرة والمغامرة، والأكثر تقانياً في الشغل وبذل الجهد.

كما يعتقدون أن دولة الكفالة الاجتماعية تتحمل أعباء مالية ثقيلة لتمويل سياستها الاجتماعية، وذلك على حساب الادخار الذي بدونه لا يمكن الاستثمار في

القطاعات الإنتاجية. خاصة وأن ضعف الادخار الوطني يمثل معضلة اقتصادات الدول النامية^[36].

إذا كان اعتماد اقتصاد السوق مع ما يستوجبه من حد من تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي، أمراً مستساغاً في الدول المتقدمة

اقتصادياً ممن ترسخت مؤسساتها وبنياتها الإنتاجية الحديثة، فإنه لا يصلح للدول التي لم ترسخ مؤسساتها وبنياتها الاقتصادية بعد، ولا زالت قطاعات واسعة من مواطنيها تعاني من الهشاشة الاجتماعية والافتقار إلى الخدمات العامة الأساسية من صحة وتعليم وغيرها. ووجه المفارقة أن أزمة كورونا كشفت مدى الحاجة لتدخل الدولة حتى في أعظم الدول الرأسمالية وأكثرها تقدماً^[37]، لدرجة أن الوزير الأول الفرنسي إدوار فيليب (Édouard Philippe) ذهب إلى حد طرح

الانتقال المفاجئ لرؤوس الأموال، والمضاربة على العملات.

والحاصل أننا في ظل الأزمات المتلاحقة، أمسينا في أمس الحاجة لنموذج تموي يوازن بمرونة تراعي تعدد السياقات وتنوع التجارب والخلفيات والمرجعيات، بين مقتضيات المصالح العامة، والمصالح الخاصة، بين الحقوق والحريات الفردية، والحقوق والحريات الجماعية.

”

**تزايدت المخاوف على
المستوى السياسي
من أن تغري الجائحة
بالارتداد والتراجع عن
الاختيار الديمقراطي
والمكتسبات الحقوقية.**

“

فالليبراليون الجدد، على غرار أسلافهم الليبراليين الكلاسيكيين، يختزلون تفسير السلوك الإنساني بدافع المنفعة الشخصية. فالفرد بطبيعته ينزع للحصول على الأشياء التي يعتقد أنها نافعة له، ويعرض عما يعتبره غير نافع له.

لا يتردد الليبراليون في تعميم هذا المبدأ المنفعي على السلوك الإنساني برمته، وليس على السلوك الاقتصادي وحده، ليرتقوا بعلم الاقتصاد إلى صدارة العلوم الإنسانية والاجتماعية، ليغدوا عندهم بمثابة علم الإنسان^[35].

يعتقد الليبراليون الجدد أن دولة الكفالة والرعاية حينما تتبنى عدالة توزيعية وسياسة ضريبية لإعادة توزيع الثروة الوطنية، وحينما تسهر على مراقبة وتحديد الأسعار، وتفرض الالتزام بحد أدنى للأجور بقوة القانون، و

للتساؤل: هل القبلية هي من سوف تعلن نهاية العولمة؟^[39]

وهل اضطرابات ومعضلات عالمنا الراهن تكمن في العولمة أم في الرأسمالية النيوليبرالية؟ كما أن الدور المتنامي للدولة أثار مخاوف حقيقية لدى الدوائر الحقوقية من أن يتم استغلال السلطات الاستثنائية التي أسندت للدولة، لمواجهة تداعيات ومخاطر هذه الجائحة، في تقييد الحقوق والحريات العامة وتعزيز آليات الرقابة المعلوماتية على المواطنين من خلال التطبيقات الرقمية لتتبع حركة الأشخاص عبر هواتفهم وحواسيبهم.

وأخيرا فإن العولمة الاقتصادية لم تعد بمثابة الأرضية والمنطلق العالمي أو الطريق الملكي نحو الديمقراطية الذي طالما راهنت عليها النظريات الليبرالية. إذا كان للطبقات الوسطى، في السياق التاريخي الأوروبي، دور رئيسي في المطالبة بالحريات السياسية وإضفاء الطابع الديمقراطي على الأمم الحديثة، فسوف نبحت اليوم، عبثا، عن أي تأثير مماثل في إطار الدول المعولمة حديثا^[40]. وبذلك لا تمثل الديمقراطية النتيجة النهائية والطبيعية للعولمة الاقتصادية.

من أبرز الإطلاقات أو التعميمات الإيديولوجية حول الموضوع تناول العولمة وأثارها السلبية

إمكانية اللجوء إلى "تأميم" بعض القطاعات الحيوية لمواجهة هذه الجائحة^[38].

ومن المفارقات أن العالم بينما ينزع ليغدو معولما؛ متشابك المصالح، مرتبطب المفاصل، ملتحم الأوصال؛ يطوي المسافات ممعنا في توحيد المآل الإنساني على وجه البسيطة، نجده شديد الافتقار إلى شبكة الربط العصبي المركزي التي من شأنها أن توحد دينامياته، وتنظم تفاعلاته، وتسهر على تنسيق علاقاته.

وخلافا للتصورات الحاملة لنهاية القرن الماضي التي راهنت على أن نهاية الحرب الباردة، وتقدم العولمة، سوف يفضيان إلى انبثاق عالم

منسجم ومتناغم ومتحد، عبارة عن قرية صغيرة لا يحتاج فيها الناس إلى جهد لمعرفة حال جيرانهم، وإقامة علاقات حميمية وشفافة معهم، ومساعدتهم عند الحاجة، أفرزت العولمة مجتمعا دوليا أكثر انقسامًا وتنافرا وتناثرا في الوقت نفسه.

لقد أثير التساؤل حول مدى تأثير الجائحة على مستقل العلاقات الدولية والنظام الدولي، وعن حاضر ومستقبل العولمة، انطلاقا من كونها لا تند عن حكم التاريخ ومنطقه وسننه في الصيرورة والتطور؛ فهي ظاهرة تاريخية بالتعريف. لدرجة أن انبعاث البنيات الأنثروبولوجية ما قبل حديثة دعت

” الاقتصاد والسوق والسلطة والدولة والمال، ما هي إلا وسائل تتحدد قيمتها بأهمية ونبل المقاصد التي تتفياها خدمة للإنسانية.“

المراقبة وشركات البريد السريع الخاصة، والاتصال عبر العالم في لمح البصر من خلال شبكة الإنترنت.

إن الدارس لأبجديات الفكر السياسي والعلوم السياسية يعلم أن فكرة سقوط الدولة وتلاشيها واختفائها فكرة قديمة، قال بها الفوضيون في القديم والحديث، وقال بها الماركسيون، وها هي "الحكاية" تتكرر مع العولميين^[41].

وفي المقابل هناك دراسات أكثر موضوعية وأكثر نسبية، ترصد التحول وتحلله وتنتقده دون تعميمات مطلقة ودون أحكام نهائية، ذلك أن الدولة قائمة وستظل قائمة إلى أجل

ليس بالتقصير. كما أن تدخل الدولة لإصلاح الاختلالات الناجمة عن التفاعل الحر لقوى السوق المنفلتة من كل ضابط؛ أي أداءها للوظيفة الاجتماعية، غداً أمراً ألزم وأوجب ما يكون، خاصة في أوقات الأزمات العميقة التي تهدد استقرار بل واستمرار الكيان الاجتماعي العام برمته؛ على غرار ما يعيشه العالم في ظل هذه الجائحة؛ التي بقدر ما هددتنا في وجودنا، ذكرتنا بمدى هشاشتنا وعجزنا وجزعنا أفراد وقوى ومؤسسات وهيئات ودول.

وضمن التسليم والوعي بهذه الهشاشة والمحدودية، فإن الدولة الحية، الحائزة على

على الدولة بلغة يقينية، وكأن الدولة قد اندرست فعلا ولم يعد لها وجود أمام طوفان العوالة الجارفا؛ وذلك دون تمييز بين أنماط الدولة ومستويات تطورها وتطور وظائفها، لدرجة أن بعض الباحثين لم يتردد في الجزم بأنه كما شكلت الدولة الوطنية لحظة نفي

للدولة الإقطاعية، فقد شكلت دولة (الشركات المتعدية الجنسيات) لحظة نفي جدلي للدولة الوطنية. من منطلق أن العوالة من خلال دينامياتها المحركة المتمثلة أساسا في التقانة، والإنتاجية، والسوق سوف تقضي إلى تفكيك الدولة لحساب الشركات المتعدية الجنسيات.

بل إن بعض هذه الدراسات حاولت إقناعنا بأن عملية التفكيك هذه قد تمت فعلا وبشكل مبرم مادامت الرأسمالية الكوكبية النيوليبرالية لم تعد بحاجة إلى القوات المسلحة، كما أنها استغنت عن الشرطة وذلك بالاعتماد على وحدات الأمن الخاصة، وأصبحت البنوك المعوالة تصدر النقود على شكل بطاقات ائتمان وشيكات دون الرجوع إلى سلطة الدولة، مثلما استغنت الشركات الكبيرة عن القضاء في المسائل المدنية التجارية؛ وذلك عبر الالتزام بإجراءات التحكيم، فضلا عن أن الشركات الكوكبية لم تعد بحاجة إلى هيئة البريد لأنها تستخدم الفاكس العصي على

لقد كشفت

الأزمة/ الكارثة لحظة

تفجرها عن مدى

التأزم والعوالم الأخلاقي

الذي طال المنظومة

النيوليبرالية.

المربين يقول: "من يتكلم عن التربية، التي تجعل من الإنسان الحيواني إنسانا إنسانيا، أو التي تفتح عين الفرد على الغاية التي من أجلها يعيش، يتكلم حتما عن الدولة. كل مرب لا بد له من مرب. والدولة مربية المربين"^[44].

لا بد أن نسجل، هاهنا، ملحظا في غاية الأهمية يتعلق الأمر بالعلاقة بين الوظيفة التربوية للدولة، وبين مصادر استمداد المشروعية؛ مفادها أن هذه الأخيرة بما هي تعبير عن درجة الرضا والقبول والموافقة التي يبديها المواطنون عن أصل الحكم والسلطة في بعدهما المؤسسي، من خلال

آلية التعاقد الدستوري، وعمما يصدر عن هذه المؤسسات الدستورية من سياسات وقرارات وإجراءات وتدابير وأحكام.

وبدون هذه المشروعية يتعذر ممارسة السلطة والحكم في جو من السلم المدني والاستقرار الاجتماعي، وفي إطار من الديمومة والاستمرارية المحددتين لطبيعة وماهية الدولة في بعدها التاريخي والمعياري معا، مهما كانت ترسانة الدولة الإكراهية ضخمة وضاربة. ذلك أن قوة ورسوخ الدول عادة ما تتحدد برسوخ مشروعيتها؛ التاريخية والدينية، والديمقراطية، فضلا عن شرعية أداؤها.

ولا ريب أن عنصر **الموافقة والقبول** كأساس للإذعان والطاعة والامتثال الطوعي لمشروعية

النصاب اللازم من المشروعات، والمعبرة عن تعاقد سياسي واجتماعي متجدد، قد أثبتت أنها الأقدر على تحقيق التوازن بين المطالب المتنافسة والاستجابة للحالات الطارئة، مثلما أثبتت أنها الأقدر على التوسط بين القوى الاقتصادية الوطنية وغير الوطنية من جهة،

”

تحول شعار "دعه يمر، دعه يعمل" إلى شعار يستبطن شحنة بالغة المساوية: "ابق في بيتك، ومت في بيتك".

“

والأفراد المجردين من كل سلاح في مواجهة هذه القوى من جهة أخرى. وقد برهنت، في السياق الكوروني الفتاك الذي لزلنا نعاني من مخاطره ومضاعفاته، أنها الملاذ الآمن للمواطنين والمؤسسات معا.

لدرجة أن هناك من ذهب إلى حد القول بأن الدولة

أضمت في ظل هذه الجائحة بمثابة قائد حرب، وطبيب إنعاش (l'État est chef de guerre et médecin réanimateur)، تتركز وظيفتها، حسب عالم الاجتماع نوربير إلياس (Norbert Elias)، في وحدة لضمان بقاء الأفراد على قيد الحياة (Unité de survie). وهو ما يمثل جوهرها حسب (Xavier Ragot)^[42]، حيث تبدو قادرة على إيقاف الاقتصاد لمواجهة الموت^[43].

وليس اعتباطا أن يصفها الفقيه الدستوري الفرنسي الكبير موريس هوريو (Maurice Hauriou) بكونها "مؤسسة المؤسسات"، ويصفها المؤرخ والمفكر المغربي الكبير عبد الله العروي باعتبارها "مربية

مختلف مصالحتها، ولذلك فإن "سيناريو انتهاء الدولة لحساب الشركات متعددة الجنسيات هو سيناريو لا مستقبل له"^[47]. وهو ما أثبتته هذه الجائحة إثباتاً لا لبس فيه.

وفي هذا السياق نجد "إلي كوهن" (Elie Cohen) يؤكد على استمرار دور الدولة؛ حيث يرى أنه أصبح من المعقول والمقبول عرض مفهوم العولمة من خلال ثلاث مجموعات من العلاقات: العلاقات بين الشركات متعددة الجنسيات، وكذا العلاقات بين الشركات متعددة الجنسيات من جهة، والدولة من جهة ثانية، وأخيراً العلاقات فيما بين الدول^[48].

أما أوليفي مونكان (Olivier Mongin) فيشدد على أن الشركات متعددة الجنسيات في زمن العولمة تظل ملتزمة بمجموعة من الواجبات إزاء دولة المنشأ^[49]. ومع أن غسان سلامة رصد ظاهرة تآكل الدولة في المجتمعات الغنية والفقيرة على حد سواء، إلا أنه اعتبر أن الأمر لا يعدو أن يكون نوعاً من إعادة التحديد لمفهوم السيادة^[50].

أكثر من ذلك، ففي الوقت الذي يزداد فيه الحديث عن "الهوية الكونية" وزمن العولمة، وتنامي الاعتماد المتبادل، تتعجر مختلف الولاءات التحتية، الأقوامية والعشائرية والدينية والعرقية، وهو ما يؤكد محدودية

الحكم لا يمكن تصوره إلا من خلال الوعي المتحقق بالتربية؛ الوعي بوجه عام، والوعي السياسي والمدني بوجه خاص.

وبهذا المعنى فقد شكلت هذه الجائحة من خلال تعامل بلدنا الراشد معها، اختباراً وتفعيلاً بالغ الدلالة لما نحن بصدد مناقشته؛

بحيث تضافرت عناصر الوازع الخارجي من خلال السلطة الرادعة، تفعيلاً لحق الدولة الدستوري لاحتكار العنف الشرعي^[45]، والوازع الداخلي من خلال عنصر المشروعية والوعي المدني والوطني الذي بمقتضاه استجاب المغاربة في سوادهم الأعظم لإجراءات الحجر الصحي وما يتصل

به من تدابير وقائية، مثلما استجابوا بشكل يبعث على الكثير من الأمل والثقة في مستقبلنا الجماعي كأمة عريقة لها تاريخ؛ فانبثروا منخرطين في واحدة من أنبل وأنضج التجارب التضامنية لمواجهة هذه الجائحة^[46].

وإذا كنا نتحدث عن عالم يتزايد تداخله بقدر ما تتزايد فوارقه وتناقضاته من جهة، وتضمر عدالته من جهة أخرى، فإننا نتحدث في اللحظة عينها عن الحاجة الماسة للوظيفية الاجتماعية للدولة، وكما أن الدولة مدعوة للمشاركة في الحوار والتعاون المتصل مع الآخر، فإنها مدعوة، بدرجة أعلى، للمحافظة على الذات الجماعية من خلال الحرص على

وجه المفارقة أن أزمة كورونا كشفت مدى الحاجة لتدخل الدولة حتى في أعظم الدول الرأسمالية وأكثرها تقدماً.

فبعد أن كانت العوالة في الولايات المتحدة وعدا يصل حد البشارة بعد انهيار الإتحاد السوفياتي، حيث صارت، منذ أواخر الثمانينيات، بمثابة القاعدة والإطار والأفق الناظم والحاكم لكل العلاقات الإنسانية؛ لدرجة نعتها، في هذه المرحلة، بالعوالة السعيدة (Mondialisation heureuse) والتي تمتد من سنة 1985 إلى 2001. حيث راكمت ثلاث ديناميات بشرت بالعديد من الآمال الرائعة: رخاء وازدهار لا محدود، وانتشار الديمقراطية في العالم أجمع، وأمن شامل تكفله منظمة الأمم المتحدة والولايات المتحدة كقوة راعية.

إنها المرحلة التي سادت فيها "نظرية الأسواق الكاملة"

(La théorie des Marchés parfaits)، مثلما سادت القناعة بأن الرخاء والازدهار والنمو العالمي مكفول على المدى البعيد بواسطة العوالة. بحيث أن معدلات النمو الهائلة للدول الصاعدة قد فتحت خيارات وإمكانات كبيرة بالنسبة للتجارة العالمية، وبالنسبة لولوج الشركات الغربية لهذه الأسواق الجديدة^[53].

إنها المرحلة التي اعتقد فيها البعض، مع فرانسيس فوكوياما، بـ"نهاية التاريخ"^[54]؛ بما هي نهاية لليوتوبيا نفسها، وتكريس للعوالة بوصفها أمراً تاريخياً موضوعياً يتحقق

ظاهرة العوالة ونسبيتها^[51]، وكذا الحاجة التاريخية للدولة. فضلا عن أن مظاهر العوالة في أمريكا ليست بالدرجة نفسها ولا بالحجم نفسه في جنوب أوروبا، أو أمريكا اللاتينية، أو إفريقيا.

وهو ما يستدعي تلافي التعميم الإطلاقي في مقاربتها من خلال الحرص على مراعاة تاريخية الظاهرة ونسبية تبلورها وتجليها. ذلك أن التهويل والمبالغة أو التهوين والاختزال غالبا ما يقدم وعيا زائفاً مغلوطا غير مطابق لشروط ومحددات الواقع.

ويتجلى الجانب التبشيري في خطاب العوالة، من خلال التأكيد على أنها تعبر عن دينامية واثقة وواعدة بمستقبل أكثر رخاء للبشرية جمعاء.

كما أنها تشكل أقرب الطرق وأنجعها لتحقيق الحدائة السياسية والاجتماعية والاقتصادية انطلاقا من مبادئ؛ التحرير والليبرالية والخصخصة.

وهو الثالث الذي بات يشكل قوام الإستراتيجية السياسية الاقتصادية الأمريكية والأوروبية التي "أعلى من شأنها المشروع الليبرالي الجديد، لتغدو أيديولوجية تتعهد الدولة بفرضها"^[52]. ولعل هذه الجائحة توفر الشرط الموضوعي لتحرر الدول من الارتهان لهذا المشروع النيوليبرالي المعولم.

”
الدولة الفاعلة الحائزة
على النصاب اللازم من
المشروعات، أثبتت
أنها الأقدر على تحقيق
التوازن بين المطالب
المتنافسة والاستجابة
للحالات الطارئة.

“

مواجهته الإيديولوجية والإستراتيجية للإتحاد السوفيياتي السابق، وتملصه للأخلاقي من ترتيب مرحلة ما بعد التحرير بأفغانستان بعد أن حقق رهانه الإستراتيجي. ولو أن الولايات المتحدة الأمريكية المتحدة تحاول، في تردد، تدرك هذا المأزق من خلال اتفاق واشنطن وطالبان سنة 2020 بوساطة قطرية.

انطلاقاً من ذلك التاريخ بلغت ديناميات مرحلة العولمة السعيدة مداها من الإنهاك ليحل محلها ويعقبها تدريجياً نوع من "العولمة المؤلمة"؛ بحيث أن توقعات وآمال

الأمس سرعان ما تحولت إلى أوام اقتصادية، وديمقراطية، واستراتيجية. بداية من سنة 2007 أسفرت حدة الأزمة الاقتصادية والمالية عن إحداث اختلال عميق في بنية الديمقراطيات الغربية العريقة، التي اكتشفت بأن النمو والرخاء غير المحدود ليسا مضمونين بالضرورة. وبذلك عملت الأزمة

العالمية على كشف مفارقات وتناقضات العولمة التي تبدى أنها ليست كوكبية ولا عالمية (ni globale ni mondiale) فهي لا تعني جميع الدول، كما لا تستفيد منها جميع الشرائح والفئات الاجتماعية حتى في إطار الدول المتقدمة؛ فمثلما تعمل على تنمية الثروة العالمية، فإنها تمنع بالمقابل في تفجير وتعميق الفوارق والتباينات في تملك وحياسة الثروة^[57].

تدرجياً، في ظل كوكب أصبح مسطحاً^[55] كفضاء لعلاقات ومبادلات استمدت طبيعتها السلمية الهادئة من التجارة وتكنولوجيا المعلومات؛ فما دام العالم برمته قد اعتمد الاقتصاد الليبرالي القائم على منطق السوق، وما دامت طبقة وسطى عالمية تعد بمئات الملايين قد انبثقت، وما دامت شبكة الإنترنت قد وحدت العالم في تواصل مستمر لا يعرف الانقطاع، فإن الديمقراطية الليبرالية باتت قاب قوسين أو أدنى من أن تسود وتغزو مختلف أرجاء المعمورة.

”

**لقد أمست العولمة
قبل اندلاع الجائحة
وأثناءها تحيل إلى
الخبية، وعاملاً
للإقصاء والتهميش
خاصة بالنسبة
للطبقات الوسطى.**

“

وهكذا فقد بدت المواجهات والصراعات الإيديولوجية كما لو أنها أمست جزءاً من الماضي، وما اعتبره "صامويل هانتفتون" صراعاً للحضارات (Chocs de civilisation)، تراءى في أنظار أغلب الغربيين، محض ضرب من التخمين والتكهن أو التجريد النظري الأكاديمي المجنح.^[56]

لكن سرعان ما انتهت مرحلة العولمة السعيدة لتحل محلها مرحلة "العولمة المؤلمة" (Mondialisation douloureuse)؛ فانطلاقاً من تاريخ الهجوم الإرهابي على مركز التجارة العالمية عام 2001، كرد فعل لاتاريخي ضد الغزو الأمريكي للعراق، وموقفه المنحيز للكيان الإسرائيلي ضد الفلسطينيين، وتوظيفه المفرض "للجهاد الأفغاني" في

اهتزت مكانتها الاجتماعية وتم إقصاؤها وإهانتها بفعل المضاعفات السلبية للعولة التي مست مكانة الولايات المتحدة نفسها^[58]. وهو ما يصل إلى مستوى ثورة الشعب ضد العولة من وجهة نظر البعض، وثورة جانب من الطبقة الوسطى ضد مظاهر الظلم الاجتماعي من وجهة نظر أخرى^[59].

لقد أمست العولة قبل اندلاع جائحة كورونا، وأثناءها في ظل رئاسة ترامب تحيل إلى الخيبة باعتبارها مصدرا لإشاعة الموت عبر العالم، وعاملا للإقصاء والتهميش خاصة بالنسبة للطبقات الوسطى. فبعد أن كان الرئيس الأمريكي بيل كلينتون يخاطب الشعب الأمريكي ويقول: "ستكون العولة حظ الولايات المتحدة الواعد، ولن تشكل أية عرقلة لتقدمها. ستقيم عالما جديداً بحدود جديدة يجب توسيعها، ولن يشكل قيام العولة

أي تهديد لنا"، أمسى الحديث يجري عن خيبة أمل مزدوجة طالت الركيزتين الأساسيتين للكسب الجماعي الغربي منذ ربع قرن؛ يتعلق الأمر بالعولة الاقتصادية من جهة، والبناء الأوروبي من جهة أخرى. وبمقتضى ذلك أمست العولة تحيل إلى تاريخ من الخيبة، وهو التاريخ الذي تم إيراده في صيغة: "قصة خيبة أمل" (histoire d'une désillusion).^[60] فمع أنها قد ولدت عالما معقدا غير مستقر

وهكذا تم الانتقال من العولة المؤلمة إلى عولة الأزمات والعجز والوهن (mondialisation des crises et de l'impuissance) وهي مرحلة أكثر تعقيدا من سابقتها؛ فبينما شرعت عجلة النمو، قبل الجائحة، في التلملم بطريقة متفاوتة في الغرب؛ بكيفية فعلية في أمريكا، وبصيغة متذبذبة غير مؤكدة في أوروبا، مع تسجيل تباطؤ وثيرة النمو في الدول الصاعدة كالبرازيل والأرجنتين وجنوب إفريقيا وبوجه خاص الصين.

”

يتعين ألا نبدأ من حيث توقفنا قبل الجائحة، وألا نعود للوضع الذي كان قائما قبلها فترتهن له بدل أن نتجاوزه تجاوزا جديداً بناء.

“

وعلى مستوى المشهد السياسي، فإن ديناميات العنف والتحلل والتفكك سرعان ما اشتدت واستحكمت؛ بداية باندلاع واستفحال ظاهرة التطرف الإرهابي مع القاعدة وداعش وأخواتها. مرورا بضم روسيا لشبه جزيرة القرم سنة 2013 بالقوة. وصولا إلى الصعود المتنامي لليمين المتطرف في مختلف أنحاء أوروبا على إثر تدفق المهاجرين واللاجئين الذي قسم المجتمعات الأوروبية، مما جعل "دونالد ترامب" (Donald Trump) يفوز في انتخابات الرئاسة الأمريكية على صهوة المخاوف التي غذاها اليمين الشعبوي المتطرف.

علما أن صعود المد الشعبوي واليمين المتطرف يعد نتيجة تصاعد مشاعر الإحباط والغضب واستياء جانب كبير من الطبقة الوسطى التي

والبناء الأوروبي، باعتبارهما الإطارين الأكثر صلابة ورسوخا في التجربة الدولية، سرعان ما أصبحت مهترزين بشدة، وفي حالة جمود؛ فما كان يمثل أملا في الانفتاح والنمو والرخاء أضحى يشكل، بالنسبة للبعض، رمزا للانغلاق والانكفاء واليأس الاجتماعي. وهو ما سوف تعمل الأزمة الناتجة عن جائحة كورونا على تعميقه.

لم تعد الأزمة أمرا طارئا وعارضا في مسار تطور الاقتصاد العالمي والاقتصاد الأوروبي، إذن، وإنما أصبح بمثابة البنية المحددة لهما معا^[62]. وهو ما جعل البعض يذهب إلى حد القول بأن الأزمة الأوروبية تعد أزمة تاريخية^[63]. وهناك مخاوف جدية من أن تغدوا الأزمة أثناء هذه الجائحة وبعدها أزمة جيوسياسية وجيواقتصادية مضاعفة ومركبة وممتدة؛ وجوديا وتاريخيا وبنويًا تعيد إنتاج شروط الاستقطاب والنزوع إلى السيطرة والهيمنة.

إن هذه الرغبة في الهيمنة وتوسيع الحدود، انسجاما مع منطق العولة الذي يقوم على حرية التنافس، وتمكين الأقوى من ربح الرهان على حساب الأضعف، جعل بعض الباحثين ينعته العولة بـ"الداروينية الاجتماعية"، التي لا تعترف إلا بالأقوياء مهما كانت مصادر قوتهم لا أخلاقية تقتصر للمشروعية والشرعية معا.

من الصعب فك رموزه، إلا أنه عالم، في الوقت نفسه، تتراجع فيه مظاهر الفقر لمصلحة انبثاق مختلف مظاهر الغنى. كما سرعت بظهور قوى كبرى جديدة لم تكن إلى وقت قريب ذات تأثير ولا نفوذ. عالم موات لثورات تكنولوجية مذهلة، عالم أضحت فيه الرياضيات المالية، والإنترنت، والشبكات الاجتماعية بمثابة "ألفا وأوميغا" الديناميات الجديدة للنمو والتأثير.^[61]

”

**يتعين أن يكون
البعد البيئي
والاجتماعي
مركزيا في
كل القرارات
والسياسات في
مرحلة إعادة البناء
لما بعد كورونا.**

“

فاعولة تهيك (structure)، لدرجة أصبحت أساس النظام الدولي. ولدرجة أن الجيوسياسة (Géopolitique) نفسها، بما تحيل إليه من علاقات قوة، وتراتبية للقوى الدولية في العالم، تخضع لتأثيرها؛ حيث أضحت، في رأي الكثيرين، ثانوية وهامشية بالنظر إلى موجة التفاعلات الاقتصادية والتجارية التي تعمل على هيكلة العالم.

فمع أنها أضحت بمثابة العمود الفقري للعالم المعاصر، إلا أن هذا العمود الفقري عمود هش، كما أنها أمست تمثل قوة من الصعب التنبؤ بدinامياتها أو مراقبتها، فضلا عن قابليتها لكي تكون مدمرة. ولذلك لا تمثل، بأي حال من الأحوال، الترياق العالمي لإغناء كوكبنا وإضفاء الطابع الديمقراطي السلمي عليه. وفي نهاية الأمر، وفي بضع سنين، فإن العولة

إن أية مقارنة موضوعية وتاريخية للعملة تجعلنا نخلص إلى أن هذه الأخيرة مثلما تسهم في تعزيز مسيرة التطور الإنساني، فإنها تنتج، في الوقت عينه، وضعيات غير مقبولة. إنها في هذه الحالة في تناغم وانسجام (en résonance) مع الثورة الصناعية للقرن التاسع عشر وموكبها الاستغلالي السافر لرأسمالية هوجاء جامحة بلا زمام (débridé)، ولا مساواة بغیضة وشائنة (odieuse)، تجمع بين الفقر المطلق والغنى الفاحش.

ويمكن أن نمدد المقارنة من خلال استحضار خليط الأزمات الرأسمالية التي ظلت تعصف بالدول الصناعية في كل عشر أو خمسة عشرة سنة، على امتداد القرن التاسع عشر، والقرن العشرين إلى حدود أزمتي 1930 و 2008.

ولتلافي إعادة إنتاج مثل هذه الأزمات، اعتمدت الدول تدريجياً

عملية ضبط ورقابة للنظام الرأسمالي (régulation) والسياسات المعاكسة للتقلبات الدورية (contracycliques). غير أن أزمة 2008 قد كشفت عن مدى التراخي الذي حدث على مستوى عملية الرقابة والضبط السالفة، تحت تأثير "الابتهاج والفرحة العارمة" (l'euphorie) التي سيطرت على الفكر الليبرالي على إثر انهيار المعسكر

لقد ظل الخطاب الماركسي، بدءاً من القرن التاسع عشر وحتى اللحظة المعاصرة، يراهن على انهيار النظام الرأسمالي، من خلال تناقضاته الداخلية الحادة التي ستؤدي حتماً للإجهاز عليه عبر اتساع الهوة بين رأس المال والعمل، كما أن نادي روما طلع على العالم منذ سنة 1972 بتقريره الكابوسي الموسوم "حدود النمو" الذي كانت توقعاته مفرجة حقاً؛ حيث جاءت مؤكدة على أنه إذا استمرت معدلات

النمو بالنسبة للسكان واستخدام الموارد الأولية على ما هي عليه، فإن كارثة تهدد البشرية، سواء من خلال استنفاد الموارد الأولية، أو من خلال استنفاد المواد الغذائية، وإن لم يكن فمن خلال تلوث البيئة بأسرها. وها هي الكارثة تحل. والمؤمل أن تتصر روح الحكمة، ونور القيم على صلف الشره والنهب والاستغلال، وجهالة الغطرسة والظلم والطفیان، وضيق الأفق.

إن عمق الأزمة المترتبة عن هذه الجائحة سوف تجعل من آليات التصحيح الرأسمالية، التي طالما تم اعتمادها في محاولة لتكييف الأزمات السابقة، منعدمة القيمة والجدوى^[64]. الأمر الذي بات يستدعي إعادة النظر بشكل جوهري ليس في هذه الآليات فحسب، وإنما في بنية النظام الاقتصادي الرأسمالي العالمي وفلسفته ومنظومة قيمه بشكل كلي.

”
المؤمل أن تنتصر
روح الحكمة، ونور
القيم على صلف
الشره والنهب
والاستغلال،
وجهالة الغطرسة
والظلم والطفیان،
وضيق الأفق.

“

السوفياتي^[65].

وفي هذا الإطار توصلت الدول الرأسمالية المتقدمة إلى آليات جديدة لضمان حسن تشغيل الاقتصاد الرأسمالي وتوحيد موقفها الاستراتيجي للبلدان النامية.

فإلى جانب هذه الآليات التي استخدمت على الصعيد الدولي، أخذت الدول الرأسمالية تعمل على تحسين أساليب مواجهة الأزمات الاقتصادية وتطويرها، ونشأ عن ذلك ما يسمى بآليات إدارة الأزمات الاقتصادية.

ولعل الطبيعة المنفتحة المرنة للديمقراطية الليبرالية، هي التي جعلت الرأسمالية تستعير من الاشتراكية، دونما عقدة نقص، بعض عناصر التخطيط، واستخدمت التضخم عند الضرورة بوصفه آلية لتشغيل الاقتصاد الرأسمالي كلما مالت الأرباح إلى الهبوط، واستعانت بالدولة، بالرغم من كل ما ترفعه

من شعارات ليبرالية، لأن الدولة في نهاية المطاف هي التي تتولى توزيع الجزء الأكبر من الدخل الوطني وإعادة توزيعه عن طريق الموازنة العامة، حيث تستفيد الاحتكارات من هذه الموازنة قروضاً وإعانات ومزايا وإعفاءات من الضرائب والرسوم واعتمادات لأغراض الأمن والدفاع.

فعلى الرغم من إيمان الرأسمالية النيوليبرالية في الحد من دور الدولة فيما

وفي هذا الإطار فقد أعادت البلدان الرأسمالية المتقدمة النظر في أساليب إدارة الاقتصاد الرأسمالي وتنظيمه على المستويين الدولي والمحلي، بحيث تشكلت آليات من نوعين: نوع يوضع خصيصاً للتطبيق على الصعيد الدولي، ونوع يطبق على الصعيد المحلي. وهدفهما هو تصحيح أسلوب عمل قوانين الاقتصاد الرأسمالي:

”

إذا ما اتفقنا على

أننا نريد عالماً

نظيفاً خالياً من

الإنبعاثات الغازية،

فيتعين ألا نخضع

لمنطق السوق

الذي تدبره الأيدي

الخفية بلا ضابط

ولا معيار.

“

على المستوى الدولي اكتسبت التجارة الخارجية أهمية قصوى في إدارة الأزمة الاقتصادية، كما تم استخدام المديونية الخارجية بوصفها أداة من أدوات التكيف، وتشكلت آليات للنقل الدولي للأعباء التي تواجه الاقتصاد الرأسمالي.

ووجه المفارقة أن هذه الآليات التصحيحية على الصعيد الدولي، أيما قامت، تعمل ضد

مصالح الدول المتخلفة واستقلالها وتميمتها أساساً، فمن خلال "الاعتماد المتبادل"، الذي بشرت به العولة النيوليبرالية، تتحمل الطبقة الأضعف معظم الأعباء. لذلك كانت الساحة الرئيسية للصراع ساحة الموارد الأولية والغذائية، وساحة العلاقات المالية والتقنية ومحور المديونية الخارجية، استناداً على مقولات الأسعار الدولية، وتدفعات المال والائتمان، وأسعار الفائدة وأسعار الصرف.

للقرارات والسياسات الإصلاحية الضرورية التي لن تؤدي تمارها إلا إذا كانت في مستوى التحدي الوجودي الذي فرضته ولا زالت تفرضه هذه الجائحة.

لقد أتاحت أزمة كورونا شرطا عالميا موضوعيا لاعتماد سياسة كونية أشبه ما تكون بسياسة الشفافية وإعادة البناء "البيريستريكا والجلاسنوست"^[68]، مع الفارق الكبير بين السياق السوفياتي المحكوم بأزمة بنوية مستحكمة، واستقطاب دولي حاد، والسياق العالمي الراهن المطبوع بتعددية قطبية لا زالت لم تتحدد معالمها النهائية بعد، وفي وقت لا توجد فيه أية

مرجعية إيديولوجية تحوز على النصاب الضروري من المشروعية الدولية.

ولا ريب أن الفرصة باتت سانحة لإطلاق الأمم المتحدة لمبادرة عالمية لإعادة النظر في الأسس القانونية والمعارية للنظام الدولي والعلاقات الدولية في ظل توازن القوى النسبي القائم حاليا، وفي ظل الأزمة العميقة التي يعاني منها نموذج الرأسمالية النيوليبرالية، وذلك استجابة للتحديات التي تواجه البشرية برمتها في هذه المرحلة التاريخية الفارقة، التي تصلح لكي تكون مرحلة تأسيسية، وذلك من خلال منتدى ديمقراطي موسع يشارك

يتجاوز النمط والمدى الذي حبزه كينز نفسه، إلا أن الأزمة العميقة والشاملة التي نتجت عن هذه الجائحة جعلت الطلب عليها عاما من طرف كل الدول^[66].

ذلك أن قدرة الرأسمالية النيوليبرالية على التكيف مع مقتضيات الأزمة الراهنة يتوقف على تسليمها واعترافها للدولة بدور أساسي في ضبط حركتها والتحكم في الكثير من ألياتها، فمازالت الدولة تحرك كلا من الرافعة المضادة للأزمة والرافعة المضادة للتضخم، ومازالت الدولة تملك نظام ضبط الإنتاج والتغلب على التقلبات غير المرغوب فيها. ومن خلال منظومتها التعليمية يتم إعداد

مختلف الأطر، ومن خلال ميزانيتها يتم تمويل جانب أساسي من البحث والتطوير في مجالات العلم والتكنولوجيا، كما يجري تمويل النظام العسكري من الاقتصاد الوطني^[67].

على سبيل الختم

رغم كل المظاهر السلبية لجائحة كورونا، إلا أنها تستبطن، كما سبقت الإشارة، فرصة تاريخية حقيقية لمراجعة الذات في أبعادها الفردية والجماعية، وكذا مراجعة مختلف الاختيارات السياسية والإيديولوجية الوطنية والعالمية، مع ما يستدعيه ذلك من اتخاذ

”
**السياق العالمي
 المحكوم بالتهديد
 الجدي لهذه الجائحة
 يتيح للبشرية فرصة
 نادرة لتجديد النظر
 في اختياراتها
 وسياساتها وأنظمتها
 ورؤاها للعالم.**

“

وموازن القوى البلوتوقراطية^[69].

وإذا ما اتفقنا على أننا نريد عالماً نظيفاً خالياً من الإنبعاثات الغازية، فيتعين ألا نخضع لمنطق السوق الذي تدبره الأيدي الخفية بلا ضابط ولا معيار، كما يتعين إعادة النظر في نظام القيم من جهة ترتيب وترشيد سلم أولوياتها بكيفية موضوعية بحيث لا تخضع قيمة إيجابية بانية لقيمة سلبية هدامة، وضمن القيم الإيجابية يتعين ألا تجور وتهيمن قيمة مرجوحة بدرجات على قيمة راجحة رجحانا بينما يتوقف عليه وجود الكيان الاجتماعي نفسه.

لقد شكلت جائحة كورونا سانحة بالغة النفاسة للتشبيه لمدى الاختلال الذي أصاب منظومة قيمنا حينما كشفت، في لحظة امتحان وجودي حاسم، على القيم والوظائف والمبادئ الجوهرية والحيوية التي بدونها ما كان من الممكن إطلاقاً مواجهة هذا الوضع الطارئ، وفي مقدمتها قيمة العلم والتكنولوجيا في صلتها بالمنظومة التعليمية والبحث العلمي، وهي المنظومة التي يعود لها الفضل في تخريج الأطباء والمرضى والجراحين، وفي تخريج الفنيين والتقنيين والصناع والمهندسين ورجال الأمن. وكذلك قيمة الأمن الغذائي من خلال الإنتاج الفلاحي والزراعي والصيد البحري وما يتصل بها من

فيه الجميع دونما إقصاء، وبعيدا عن منطق الاستقطاب وأجواء التوتر و مختلف أشكال النزوع إلى الهيمنة.

خاصة وأن السياق العالمي المحكوم بالتهديد الجدي لهذه الجائحة يتيح للبشرية، كما سلفت الإشارة، فرصة نادرة لتجديد النظر في اختياراتها وتعاقباتها وسياساتها وأنظمتها ومرجعياتها وفلسفاتها ورؤاها للعالم.. فهي بهذا المعنى اختبار تاريخي للبشرية في كيفية التصرف بحرية اختيارها في لحظة فارقة من تاريخها لتقلب النظر في كل ما اقترفت أو اكتسبت يداها لتحديد بعد ذلك وجهتها ومقصدها وغايتها.

بحيث يتعين أن يتم التوافق ابتداء على أن الاقتصاد والسوق والسلطة والدولة والمال ما هي إلا وسائل تتحدد قيمتها بأهمية ونبل المقاصد والقيم والغايات والأهداف التي نتغيهاها خدمة للإنسانية. فتحديد الاختيارات والمقاصد والقيم الكبرى، إذن، أمر يعود إلينا:

بحيث إذا ما اتفقنا على أننا نريد عالماً يحتكم إلى القانون والحق والعدل والمساواة لتدبير شؤوننا الخاصة والعامة، الوطنية والعالمية، يتعين أن نجدد التعاقد بخصوص التوافق الديمقراطي الإنساني على هذه المرجعية القانونية الدولية، ومراجعتها المراجعة المعيارية اللازمة بعيداً عن منطق الغلبة

”
يتعين إعادة النظر
في النظام الدولي
بما يجعله قادراً
على تدبير أحوال
العالم بما يحقق
قيم السلم والعدل
والأمن الدولي.“

الاقتصادية وتحريك عجلة التنمية رغم الأهمية القصوى لذلك.

طبعاً لا بد من إعادة الحيوية والدينامية لعجلة الاقتصاد والتنمية. غير أن ذلك يتعين أن يتم، كما سلفت الإشارة، في سياق مراجعة جدية، عميقة وشاملة لبنية النظام الدولي برمته، في إطار مشروع مندمج وشامل لإعادة البناء. وذلك استثماراً لممكّنات هذا الشرط التاريخي الاستثنائي الذي نجتازه. وكذلك من خلال التركيز على البعد البيئي المتصل بالطبيعة والمناخ، من منطلق أن التحولات العميقة التي يشهدها النظام البيئي تقتضي تغييراً عميقاً في بنية وفلسفة النظام الاقتصادي الدولي، وكذا في طبيعة النموذج التنموي العالمي. وكذلك على البعد الاجتماعي من خلال الحرص على تحقيق العدالة في أبعادها الاجتماعية، والمجالية، والدولية. بحيث يتعين أن يكون البعد البيئي والاجتماعي مركزياً في كل القرارات والسياسات والتشريعات والمعاهدات في مرحلة إعادة البناء لما بعد كورونا^[70].

صناعات زراعية؛ فبعد أن فرضت الجائحة على مختلف الدول الانكفاء على ذاتها حماية لأمنها الصحي تباينت قدراتها على تلبية حاجيات مواطنيها. وقد كسبنا كمغاربة هذا الرهان بفضل مركزية القطاع الفلاحي في الاقتصاد الوطني، وهو ما وجد تأسيساً مبكراً له من خلال سياسة بناء السدود التي تعد من مفاخر الملك الراحل المغفور له الحسن الثاني، وهي السياسة التي استأنفها المغرب من خلال الحكومات المتعاقبة على تنزيل هذا الاختيار عبر سياسات عمومية واستراتيجيات مندمجة خطت خطوات مهمة في تحديث القطاع الفلاحي والرفع من مردوديته لدرجة الرهان على خلق طبقة وسطى فلاحية في العالم القروي. وكذا قيمتي الأمن والسلم التقليديتين، وقيمتي الثقة والتضامن.

يتعين ألا نبدأ من حيث توقفنا قبل الجائحة، وألا نعود للوضع الذي كان قائماً قبلها ففترتهن له بدل أن نتجاوزه تجاوزاً جدياً بناء. بحيث لا يتعين أن نسعى لمجرد إنعاش الدورة

4. ENTRETIEN de François Heisbourg, DANIEL FOURAY / OUEST-France, 24-03-2020. <https://www.ouest-france.fr/> (De toute façon, il est vraiment trop tôt pour donner des conclusions géopolitiques, en disant que la Chine a gagné, l'Europe est par terre et l'Amérique dans le néant).
5. Manuel Valls, Face à Dieudonné et Soral, ne rien laisser passer, La conversation avec Alexis Lacroix a eu lieu lors de l'émission «Affaires Publiques, diffusée sur Judaïques FM, le vendredi 22 mai 2020. <https://laregledujeu.org/>

1. Bertrand Badie, Coronavirus «La mondialisation enfin mise à nu», Propos recueillis par Laurent Marchand, DANIEL FOURAY / OUEST-France, Le 26-03-2020.
2. Edgar Morin, Interview, Par Simon Blin, UNSA MAIRIE SAINT DENIS, N° du 27-03-2020. <https://unsasaintdenis974.com/>
3. Pascal Lamy et Nicole Gnesotto avec Jean Michel Baer, «où va le Monde? Le Marché ou La force?», Odile Jacob, Paris, 2017, p:15.

- créer les nouvelles institutions nécessaires pour gérer le climat, les réfugiés, la cybersécurité», Pascal Lamy et Nicole Gnesotto avec Jean Michel Baer, «où va le Monde? Le Marché ou La force?», Op.cit, p.36.
17. Luigi Moccia, Le double paradoxe de la modernité en chine ou de la question du droit, miroir du monde chinois traditionnel et contemporain, comparé, vol.63, N°4, 2011, pp.781-808.
18. عبد السلام طويل، قراءة في كتاب: «Ou va le monde? le marché ou la force»، مجلة الإحياء، الرابطة المحمدية للعلماء، العدد47، 2019، ص230.
19. Voir : Laurent Testot, Le basculement du monde, Sciences Humaines, France, N°227, 2011. Marc Endeweld, Et si le Covid-19 accélérât le basculement du monde vers l'Asie ?, La Tribune, N° du 26-03-2020.
20. Renaud Girard : «Quels défis pour l'Amérique en Asie ?», N° du 6 novembre 2017.
21. علي أومليل، «الليبراليون الجدد والقيم الثقافية»، ضمن كتاب، «سؤال الثقافة.. الثقافة العربية في عالم متحول»، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، الطبعة الأولى 2005، ص43.
22. «La chine se félicite de pouvoir conjuguer croissance économique et autoritarisme politique, et ce modèle, s'il s'avère durable, pourrait bien devenir le modèle alternatif le plus compétitif face au modèle américain», Ibid., p.42.
23. Ibid., p.80.
24. شوقي جلال، «نحن وهم.. والعولة»، مقدمة كتاب: «الفيل والتنين.. صعود الهند والصين ودلالة ذلك لنا جميعا»، لصاحبه روبين ميريديت، ترجمة شوقي جلال، سلسلة كتاب عالم المعرفة، الكويت، العدد 359، ص9.
25. Pierre Tourev, La mondialisation néolibérale : vers une ploutocratie qui bipolarise la société, <http://www.toupie.org/>
26. محمد عابد الجابري، «العولة والهوية الثقافية»
6. Pascal Lamy et Nicole Gnesotto avec Jean Michel Baer, «où va le Monde? Le Marché ou La force?», op. cit, p:36.
7. Ibid. p.38.
8. فقد رأينا كيف أن دولة عظمى، من حجم الولايات المتحدة الأمريكية، دفعها عجز نظام رعايتها الصحي، الذي لم يتردد آدم جافني (Adam Gaffney) رئيس «منظمة الأطباء من أجل برنامج وطني للصحة» بجامعة هارفارد من نعت ب «الفوضى المزرية»، وكذا عجزها عن إغاثة مواطنيها إلى حد السطو على 200.000 كمائة طيبة من نوع (FFP-2) بالعاصمة التايلندية بانكوك، كانت قد اشترتها ولاية برلين لمواجهة وباء كورونا. وفي فرنسا، قالت رئيسة إقليم (إيل دو فرنوس) فاليريا بيكريس إن الأميركيين حصلوا على شحنة من الكمادات كانت قد طلبتها سلطات الإقليم، وذلك بعدما ضاعف الأميركيون المال للجهة المصنعة. وفي السويد، اتهمت شركة مولتيك الطبية أسس السلطات الفرنسية بمصادرة ملايين الكمادات والتفازات الطبية التي استوردت من الصين لصالح إيطاليا وإسبانيا. كما استولت سلطات براغ على الآلاف من الكمادات الطبية كانت مرسله من الصين إلى إيطاليا. وهو ما فعلته إيطاليا في حق تونس.
9. Bertrand Badie, Coronavirus «La mondialisation enfin mise à nu», Propos recueillis par Laurent Marchand, DANIEL FOURAY / OUEST-France, Le 26-03-2020.
10. Pascal Lamy et Nicole Gnesotto avec Jean Michel Baer, «où va le Monde? Le Marché ou La force?», Op.cit, p.51.
11. Ibid., p:29.
12. Ibid., p:65.
13. Ibid., p:32. «Ce ne sont plus les rapports de force militaires qui structurent le système international, c'est le commerce et le développement économique».
14. Ibid., p.131.
15. Bertrand Badie, L'Impuissance de la puissance. Essai sur les nouvelles relations internationales. Fayard, 2004.
16. «L'ONU est paralysée, le FMI et la Banque mondiale débordés, l'OMC impuissante, sans parler des difficultés à

- à la nation.»
38. Ibid.
39. «est-ce le tribalisme qui sonne le glas de la globalisation?», Pascal Lamy et Nicole Gnesotto avec Jean Michel Baer, «où va le Monde? Le Marché ou La force?», Odile Jacob, Paris, 2017, p.48.
40. «Si les classe moyennes ont eu historiquement, en Europ, un rôle majeur dans la revendication des libertés politiques et la démocratisation des nations moderne, on cherche en vain aujourd'hui une pareille influence dans les États nouvellement mondialisés», Ibid., p.41.
41. Jean-Christophe Angaut. Retour sur les critiques anarchistes du marxisme. Actuel Marx, Presses Universitaires de France, 2013, (54), pp.173-183.
42. «L'essence de l'État est la survie des individus», voir: Philippe Escande, Économie de marché: la crise du coronavirus provoque le grand retour de l'État», Le Monde, N° du 05-04-2020.
43. «Il se montre capable d'interrompre l'économie pour lutter contre la mort.», Ibid.
44. عبد الله العروي، «مفهوم الدولة»، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، الطبعة 8، 2006، ص19.
45. عبد السلام طويل، «الدولة الوطنية الحديثة وحدود الحق في احتكار العنف الشرعي»، مجلة السلم، منتدى تعزيز السلم في المجتمعات المسلمة، مسار للطباعة والنشر، دبي، العدد 2، 2018، ص-ص 149-180.
46. وهو ما عبر عنه البيان الذي وقعه نخبة من المثقفين والفنانين المغاربة بعد أن تبرعوا ودعوا غيرهم إلى التبرع بالقول: «إن خطورة هذه المحنة، التي نجتازها، تدعو إلى استحضار الروح الوطنية، التي وسمت المغاربة، سواء في معركة التحرير، أو في الدفاع عن الوحدة الترابية، أو في الكفاح من أجل الديمقراطية، والحرية، والعدالة، مشددين على أن استحضار هذه الروح الوطنية يقتضي الحرص على الوحدة، والتضامن، واعتبار مقاومة الوباء مسؤولية جماعية، وفردية، وأولوية الأمة بأجمعها للحفاظ
- عشر أطروحات»، ندوة العرب والعملة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998، ص290.
27. برهان غليون، «العملة ليست كلها لعنة»، حوار بمجلة العلوم الاجتماعية، الكويت، المجلد 27، عدد2، 1999، ص8-9.
28. Jean-Marc Siroën, «Crise économique, globalisation et protectionnisme», Revue : Politique étrangère, 2012/4, pp. 803 - 817.
29. Pascal Lamy et Nicole Gnesotto avec Jean Michel Baer, «où va le Monde? Le Marché ou La force?», op.cit, p.101.
30. Dani Rodrik, «Le néolibéralisme est une perversion de l'économie dominante», Alternatives Économiques, <https://www.alternatives-economiques.fr/>
31. Harvey avec David, La contre-révolution néolibérale. Propos recueillis par Bjarke Skærlund Risager. Traduit par Régine Vinon, Revue, contre temps, <https://www.contretemps.eu/>.
32. نقلا عن محمد الشرفاوي، «التحولات الجيوسياسية لفيروس كورونا وتآكل النيوليبرالية»، أنظر: <https://studies.aljazeera.net/>
33. دافيد هارفي، «موجز تاريخ الليبرالية الجديدة»، دار أكسفورد للنشر، 2005، نقلا عن مقدمة الكتاب الذي ترجمه شوقي جلال: «الفيل والتنين.. صعود الهند والصين ودلالة ذلك لنا جميعا»، م، س ص9.
34. Études économiques de l'OCDE: Chine, Avril 2019, synthèse, (81pages), <https://www.oecd.org/fr>
35. علي أولملي، «الليبراليون الجدد والقيم الثقافية»، م، س، ص-ص 42-44.
36. نفس المرجع، ص-ص 45-46.
37. Sarah Knafo, «La crise du Coronavirus marque-t-elle le retour de l'État?», Le Figro, N° du 23-03-2020. <https://www.lefigaro.fr/vox>. Emmanuel Macron fait ce que n'importe quel président de la République française aurait fait. Ce que les rois de France ont fait pendant des siècles: montrer que l'État demeure ce qui se tient debout au milieu de l'effondrement, ce qui assure une forme de continuité indispensable à la société et

64. فعلى سبيل المثال وضعت آلية لصحيح ارتفاع أسعار النفط في السبعينيات، وذلك بتخفيض الطلب وتحريك نظام الأسعار، ووضعت آلية لتصحيح أسعار الغذاء عن طريق تعجيل البحوث في التكنولوجيا الحيوية، والتسليم بأن الجوعى جوعى لأنهم فقراء وليس لعدم توفر الغذاء، كما وضعت آلية لتصحيح أسعار الخامات، وذلك بالتقلب على احتمال نضوبها أو ندرتها وعلى «تحكم» البلدان النامية في أسعارها.
65. Pascal Lamy et Nicole Gnesotto avec Jean Michel Baer, «où va le Monde? Le Marché ou La force?», op. cit, p:52.
66. Cette crise révèle d'un côté un formidable besoin d'État, c'est-à-dire de restauration de l'État-providence. Un besoin de redécouvrir, à travers une revitalisation de l'État, un social qui avait été complètement laminé par la révolution néolibérale», voir : Bertrand Badie, Coronavirus «La mondialisation enfin mise à nu», Propos recueillis par Laurent Marchand, DANIEL FOURAY / OUEST-France, Le 26-03-2020.
67. فؤاد مرسي، «الرأسمالية تجدد نفسها»، سلسلة عالم المعرفة، العدد 147، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط1990.
68. أنظر: غورباتشيفوف، «بيرسترويكا والتفكير الجديد لبلادنا والعالم أجمع»، ترجمة محمد أحمد شومان وآخرون، دار الفارابي، 1988.
69. أي موازين القوى الخاضعة لكبار الأثرياء: ذلك أن مصطلح بلوتوقراطية يتركب من كلمتين يونانيتين هما: «بلوتوس» (ploutos) وتفيد ثروة، وقراطوس (kratos)، وتعني سلطة الثروة، وتحيل إلى نظام سياسي تمسك بزمام السلطة فيه: طبقة الأغنياء أو أصحاب الثروات. فهي بهذا المعنى تشير إلى نظام حكم المال. أنظر:
- Henri Hude, de la démocratie à l'autoritarisme ploutocrate : la fin du bien commun, <http://www.libertepolitique.com/>
70. Muhammad Yunus : La crise du coronavirus nous ouvre des horizons illimités pour tout reprendre à zéro, Le Monde N° du 05 mai 2020.
47. نيفين مسعد، «العرب والوعولة»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1998، ص186.
48. Elie Cohen, La Tentation Hexagonale : La souveraineté à l'épreuve de la mondialisation, Fayard, 1996, p.27.
49. Olivier Mongin, Les Tournants de la mondialisation : la bataille des interprétations, Esprit, N°226, 1996, p.170.
50. Ghassan salamé, La recomposition du Monde : Les rapports Nord-Sud après la guère froide, Entretien, Esprit, N°226, 1996, p.150. (On assiste moins à une perte de souveraineté qu'à la redéfinition de celle-ci).
51. Olivier Mongin, Le choc des Cultures à l'heure de la mondialisation, de qui profite la grille culturaliste ?, Esprit, N°220, 1996, p.33.
52. هانس بيتر مارتن وهارولد شومان، «فخ العولة: الاعتداء على الديمقراطية والرفاهية»، سلسلة كتاب عالم المعرفة، الكويت، عدد238، 1998، ص202.
53. Ibid., p.11.
54. انظر: عبد السلام طويل، «نهاية التاريخ من المطلق الهيجلي إلى المطلق الفوكويامي»، بيروت: مجلة الشاهد، عدد: 183، 1999.
55. Thomas Friedman, La terre est plate. Une brève histoire du 21 siècle, Éditions saint-Simon, 2006.
56. Pascal Lamy et Nicole Gnesotto avec Jean Michel Baer, «où va le Monde? Le Marché ou La force?», op. cit, p:12.
57. Ibid., p.13.
58. Ibid., p.30.
59. Ibid, p.71.
60. Pascal Lamy et Nicole Gnesotto avec Jean Michel Baer, «où va le Monde? Le Marché ou La force?», Odile Jacob, Paris, 2017, p:10.
61. Ibid., p.11.
62. Ibid., p.20.
63. Ibid., p.176.

أهمية المفاهيم والترجمة في النهوض العلمي والحضاري للأمة محاولة في ارتياد عوالم الرواية العرفانية

حوار مع الروائي المغربي الدكتور عبد الإله بنعرفة

حاوره:

د. عبد السلام طويل

رئيس تحرير مجلة الأحياء

أستاذ القانون العام بكلية الحقوق/جامعة عبد المالك السعدي بنظوان

يستمد هذا الحوار الشامل مع الروائي الدكتور عبد الإله بنعرفة، قيمته وتميزه من ملمحين أساسيين؛ أولهما خلفية صاحبه المعرفية المزدوجة؛ فإلى جانب كونه أكاديميا مبرزا في مجال تخصصه؛ جمع بين التكوين التراثي العرفاني، والتكوين الحديث من خلال رحلته العلمية والثقافية إلى فرنسا، حيث حصل هناك على درجة الدكتوراه التي خصصها لكيفية نشأة المفاهيم في اللغات، وكما هو جلي فهو مبحث مورفولوجي صرفي ودلالي في نفس الآن، وكذا إلى جانب كونه من أهم وأنشط المشتغلين بـ "العمل الثقافي الدولي" في المجال العربي الإسلامي، من خلال المنظمة الإسلامية للتربية والثقافة والعلوم (الإيسيسكو)، يعد روائيا عرفانيا أصيلا صاحب تجربة إبداعية تستبطن الكثير من الفريدة والتميز؛ من حيث البنية اللغوية والرمزية والجمالية، كما من حيث الرؤية التصورية، والمرجعية القيمة، والعمق التاريخي. فهو يكتب بالحال، ويؤمن أن "الكتابة بالحال" تستدعي قراءة من جنسها؛ أي "قراءة بالحال"، وإلا فإن مستويات الفهم سوف تتباين تبعا لتباين مستويات "الحضور".

وعليه فقد انقسم هذا الحوار إلى قسمين؛ قسم عام تناول، فضلا عن المحطات الكبرى في مساره التعليمي والعلمي، التطارح حول أهمية المفاهيم والبناء المفاهيمي في إنتاج وتطور المعرفة العلمية، وكذا أهمية الترجمة في النهوض العلمي والتقدم الحضاري للأمة. وقسم خاص حاولنا فيه ارتياد عوالم تجربته الإبداعية من خلال تجربته الروائية الذي يصر على سُمها بـ "الرواية العرفانية" ..

كان يلاحظ آنذاك بين الأجيال، وعدم تمرير تلك المعارف أدى إلى إنشاء هاتين المؤسستين، دار الحديث ودار القرآن، واستجلب إليهما ما بقي من العلماء.

كنت فتى صغيرا حين التحقت بدار القرآن، وممن كان يدرسنا، على سبيل المثال، كان يدرسنا آنذاك الحاج (عثمان جوريو) أحد الموقعين على وثيقة المطالبة بالاستقلال، بل هو الذي حررها بخط يده، كما أثبتت ذلك الدراسات، وكان يدرسنا أيضا كاتب الأعتاب الشريفة سيدي عبد الله الجراري، والد عميد الأدب المغربي سيدي عباس الجراري، ومولاي الشريف العلوي وكان خاتمة علماء القراءات، ومجموعة أخرى من العلماء الآخرين مثل الفقيه بريش، وآخرهم سيدي عبد الحميد احساين، رحمة الله عليهم جميعا.

فتصور؛ طفلا في هذا السن يدرس على هؤلاء العلماء، طبعاً كنا ندرس المتون، وندرس علوم اللغة العربية، وندرس الآداب، وندرس علم القراءات، وعلم التاريخ.. كنا نأخذ من كل الفنون، كما كنا نتعلم أيضا الوطنية والتمسك بالقيم الإسلامية الأصيلة والوسطية التي عرفها المجتمع المغربي عبر القرون. وهذا المسار كان مساراً موازياً إضافة إلى دراستي في التعليم المدرسي الحكومي كما هو الحال عند سائر أبناء

• اسمحوا لي أن أبتدئ حوارياً معكم بطريقة كلاسيكية: حبذا لو أطلعتم قارئ مجلة الإحياء عن المحطات المفصلة التي وسمت مساركم المعرفي.

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه. أولاً: أشكرك على هذا

اللقاء وعلى هذا الحوار الذي تجريه مجلة: «الإحياء» الرائدة، والتي تعد جزءاً من المشهد الثقافي والفكري اليوم ليس في المغرب فحسب، وإنما في العالم العربي- الإسلامي.

المسار الذي سلكته، سأجمله لك في بعض النقاط:

أولاً أنا درست مخضرم التكوين؛ درست أولاً على مجموعة من العلماء. أنتم تعلمون أن جلالة الملك الحسن الثاني، رحمة الله عليه، أنشأ دار الحديث ودار القرآن لما رأى الوضع العام الذي آلت إليه مؤسساتنا العلمية التقليدية، حيث لم تعد تخرج العلماء الفحول كما كانت في السابق، مما قد يكون له عواقب وخيمة على الهوية الدينية والأمن الديني للمغرب واختياراته في التدين.

أما الجامعة آنذاك فكانت في مخاض فكري وإيديولوجي قوي في الستينيات والسبعينيات، لدرجة أن هوية المغرب ومرجعياته التاريخية كانت مستهدفة نوعاً ما، وأن الانقسام الذي

”
الوجود كله بماذا
كان؟ كان بحرف،
بكلمة الحضرة: كن.

“

العربية وأدائها في جامعة محمد الخامس. ولكن كنت حرا، بمعنى أنني كنت أحضر دروس الأساتذة المبرزين آنذاك سواء في الفلسفة أو في الأدب أو في غير ذلك من التخصصات في كلية الآداب، خاصة وأن كلية الآداب كانت آنذاك زاخرة بالكفاءات في كل التخصصات. كنا نحضر دروس الأستاذ محمد عابد الجابري، والأستاذ طه عبد الرحمن، والأستاذ محمد بنيس، والأستاذ محمد برادة، والأستاذ محمد بنشريف.. وكل هؤلاء الأساتذة وغيرهم كثير..

لكن لاحظت بأن الكثير من المصادر المعرفية التي كان يخبرنا عنها هؤلاء الأساتذة كانت مصادر متنوعة وخاصة في مناهج الدراسات الأدبية التي كانت من الضفة الشمالية، وبسرعة توضحت لدي الأمور، فقررت أن أسافر إلى الخارج وأكمل دراستي هناك، فالتحقت بجامعة بول

فاليري (Université Paul-Valéry) في مدينة مونبلييه (Montpellier)، وهي من الجامعات العريقة منذ القرون الوسطى، وهي الجامعة التي التحق بها عميد الأدب العربي طه حسين لما كانت الحرب العالمية تهدد باريس فالتحق بهذه الجامعة، كان مساري معكوسا مقارنة مع طه حسين، أنا بدأت «بمونبلييه» و«ببول فاليري»، ثم بعد ذلك لما

هذا البلد العزيز؛ فكنت أدرس في الفترة الصباحية، مثلا، وجزء من الظهيرة في المدرسة الحكومية، وفي الفترة المسائية كنت ألتحق رفقة شقيقي بدار القرآن؛ كما أذكر أنه من الأشياء الطريفة هو أنني سجلت أول تسجيل في تجويد القرآن في سنة (1977م)، وصادف تلك السنة عيد المولد النبوي في نفس اليوم مع عيد العرش يوم 3 مارس.

وأذكر أنني قرأت آيات من «سورة الفتح»، وأتمنى إن شاء الله أن أحصل في يوم من الأيام على هذا التسجيل، لأنه حقيقة من

تاريخ هذه الدار، دار الإذاعة

والتلفزة، وخصوصا أنه أول

تسجيل لطفل مغربي يوجد

القرآن في التلفزة المغربية،

لأن الذي كان يوجد هم

الشيخو آنذاك؛ كان سيدي

عبد الرحمن بن موسى

يفتتح الإرسال ويختتمه،

أو الطيب كحل العيون، أو

الفقيه الحياتي. وكانوا اثنين

أو ثلاثة لا يخرج عنهم، فشاهد المشاهدون

فجأة طفلا في الأعياد ولمدة سنوات؛ الإرسال

يفتتح بهذه القراءة ويختتم بها، فكان هذا

عبارة عن تحول مهم في المغرب، وفي أن

هناك جيل جديد ربما يحمل هذا المشعل، أنا

أقرأها بهذه الرمزية، طبعا أمضيت تقريبا

خمس سنوات في دار القرآن، كما أكملت

دراستي الحكومية، ثم التحقت بشعبة اللغة

”
كان مساري معكوسا
مقارنة مع طه حسين،
أنا بدأت "بمونبلييه"
و"بول فاليري"، ثم
بعد ذلك التحقت
بجامعة "السوربون".

“

(École pratique des hautes études) ومدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية (École des hautes études en sciences sociales) كذلك، (Collège de France) و (Collège de philosophie). وهذه فتحت آفاقا كبيرة (أمامي)، في علوم مختلفة؛ في الفلسفة، في الآداب، وفي غيرها من المباحث ومن المجالات المعرفية، ودرسنا على كبار الأساتذة، أذكر أنه كان من بين أساتذتي «اومبيرتو إكو»..

• السيميائي الإيطالي؟

نعم.

• و«بول ريكور»، هل تلقيتم عنه؟ لا «ريكور» لم أحضر دروسه، ولكن قرأت له، كنا نقرأ له، لأنه كان هناك غليان فكري.

• ما السنة التي توجهتم فيها إلى

فرنسا؟

في سنة 1986. نعم في هذه السنوات طبعا في نهاية الثمانينات، كانت باريس شامخة شموخا كبيرا، وكانت الدراسات البنيوية في أوجها، وهي على وشك أن تنتقل إلى اتجاهات أخرى، فشاركت في هذا الجو الفكري إضافة إلى أنني كنت مدمنا، كذلك، على معهد العالم العربي الذي كان قد فتح أبوابه، وكان يستقبل قامات

حصلت على الإجازة وعلى شهادة الجدارة، التحقت بجامعة «السوربون»، وفي باريس طبعا الثقافة والمجتمع...

• إذن توجهتم إلى فرنسا من بعد الباكلوريا وليس بعد الإجازة؟

نعم من بعد الباكلوريا، أمضيت سنتين في «جامعة محمد الخامس»، أولا حصلت على دبلوم الدراسات الجامعية العامة (DEUG)، في الأدب العربي واللغة العربية وآدابها، وبعد ذلك التحقت «بمونبلييه»، ثم بعد «مونبلييه» التحقت بباريس.

”

في نهاية الثمانينات، كانت باريس شامخة شموخا كبيرا، وكانت الدراسات البنيوية في أوجها، وهي على وشك أن تنتقل إلى اتجاهات أخرى.

لكن طبعا أنا كنت أبحث عن حلقات العلم أينما كانت؛ فكنا نحضر دروسا في السوربون، وفي باريس هناك مجموعة من الجامعات، هناك «أساس» (Assas)، وهناك «باريس بانتيون» (Université)

(Panthéon- Assas Paris II)، و«السوربون الجديدة»، و«باريس السوربون» وهي جامعة باريس الرابعة، وهي الجامعة التاريخية، والمبنى التاريخي كذلك وبها كنت أدرس. ثم هناك جامعات أخرى.

وكنت إضافة إلى هذا التكوين في جامعة «السوربون»، كنت أحضر دروس المدرسة التطبيقية للدراسات العليا

الشرق والغرب أثناء تجوالي وأسفاري الكثيرة عبر العالم وعبر مكتبات العالم.

فإذن درست في باريس وتخرجت منها، درست في اللسانيات وتخصصت في علم الدلالة (Sémantique)، ورسالة الدكتوراه خصصتها لدراسة كيفية نشأة المفاهيم في اللغات، فهو مبحث مورفولوجي صرفي ودلالي في نفس الوقت، وهو مهم جدا.

• بناء المفاهيم أساسي جدا على مستوى العلم، كما على مستوى المعرفة بشكل عام.

نعم صحيح، وطبعت هذه الرسالة الجامعية في المنشورات الجامعية في فرنسا، مباشرة بعد تخرجي إذا بصفة عامة هذا هو المسار الجامعي.

دخلت، بعد ذلك، إلى المغرب، والتحقّت بجامعة مولاي إسماعيل بمكناس، درست هناك بضع سنوات، لكنني لم أكن مقتنعا بالطريقة التي

كانت عليها الجامعة المغربية، ولكن كانت لدي أنشطة ثقافية موازية. لقد كنت مع بعض الأصدقاء ندرس في باريس، نشكل مجموعة معينة، ونفس المجموعة رجعت إلى المغرب في نفس السنة وكنا ننشط في إطار ما يسمى «بموسميات مراكشية»، هذه الموسميات المراكشية كانت تعقد لقاء سنويا كبيرا في

فكرية ومفكرين سواء من العالم العربي أو من أوروبا، فكنا نحضر كثيرا مثل هذه الفعاليات ونشارك فيها.

وأذكر أنني حضرت حفلا في الموسيقى الأندلسية أحياء جوق المرحوم البريهي برئاسة المرحوم الحاج عبد الكريم الرايس في مسرح معهد العالم العربي، وكان الإقبال كبيرا، وخصصت جريدة لوموند الباريسية صفحة كاملة عن هذه الحفلة التاريخية.

كما أنني أذكر أنني حضرت حفلا ثانيا مرة أخرى في دار الأوبرا العريقة، وحفلا ثالثا في رمضان في مسرح الباتاكلان الذي عرف

الحوادث الإرهابية في 13 نونبر 2015 سنوات طويلة بعد هذا التاريخ الذي أحدثت عنه.

”

رسالة الدكتوراه

خصصتها لكيفية نشأة

المفاهيم في اللغات،

فهو مبحث مورفولوجي

صرفي ودلالي

في نفس الوقت.

“

كما كنت كثير الإدمان على المكتبات: خزانة السوربون، والمكتبة الوطنية في باريس؛ حيث المخطوطات العجيبة والغريبة، وأذكر أنني في هذه السنوات استطعت أن أحصل على نسخة من ديوان المعارف

الإلهية، وصورته بمبلغ كبير آنذاك، ربما ليس في مقدور طالب أن يدفعه، ولكن، مع ذلك، صورته واحتفظت به في مجلدين كبيرين، احتفظت بهذه النسخة، وهي من النسخ التي اعتمدت عليها في السنوات الأخيرة لما قمت بتحقيق الديوان الكبير لابن العربي، إضافة إلى مخطوطات أخرى غيرها جمعتها من

أخرى من اليابان وأمريكا وأوروبا... وشكلنا صداقات ولقاءات استمرت إلى اليوم، وكان لها دور بارز في إشعاع الدراسات الأكاديمية والعرفانية.

كل سنة، لقاء دوليا أو ندوة دولية أو مؤتمرا دوليا كبيرا، ويدعى إليه شخصيات كبيرة من مختلف أنحاء العالم.

• بعض الأسماء من زملائك؟

بالأساس كنا مجموعة صغيرة؛ الأستاذ «جعفر الكنسوسي»، والأستاذ محمد موهوب، والأستاذ خالد البوزيدي، وكلهم من مراكش، إضافة إلى أشخاص آخرين نساء ورجالا، لكنني كنت مع الأستاذ جعفر الكنسوسي أكثر نشاطاً، وطبعاً استدعي لهذه اللقاءات كبار الشخصيات، من أمثال عالم الإلهيات والعرفان الأستاذ أبي بكر سراج الدين (مارتن لينجز) وهو عالم بريطاني مسلم، وكان مهتماً بالشعر والتاريخ والتصوف والمخطوطات وله أعمال كبيرة جداً. ونظمنا ندوة كبيرة حول الحاج

(تيتوسبورخارت) وكتابه المعروف عن مدينة فاس، وكتابه حول الفن في الإسلام حاز شهرة عالمية ويعتبر حجة. ونظمنا كذلك ندوة حول الشيخ الأكبر، وكانت تحضر معنا «سعاد الحكيم»، ويحضر معنا داود غريل، وسيد حسين نصر، وشيخ الأزهر أحمد الطيب، والراحل جمال الفيطناني، ويونس جوفروا، وباولو بينيطو، والكاتب الإسباني المقيم في مراكش، خوان غويتيسولو... ومعنا شخصيات

• ما هو الإطار المؤسسي الرحاض لهذا النشاط؟

في الواقع لم يكن هناك أي إطار مؤسسي، كانت جمعية «ديوان الأدب»، وهي جمعية مكونة من مجموعة من الأساتذة نساء ورجالا من المتطوعين. ومن الأشياء الطريفة والتي ينبغي التنصيص عليها، هو أن مفهوم التراث الثقافي غير المادي نشأ في هذا الوسط خلال هذه الفترة. واقترحناه في ذلك الوقت، في نهاية التسعينيات، وتم تبنيه من طرف منظمة اليونسكو، وعلى إثر ذلك تم تسجيل «ساحة جامع الفنا» كأول موقع على لائحة التراث الثقافي غير المادي، فهذا المصطلح الذي هو الآن منتشر في التداول الثقافي العالمي نشأ في المغرب، ونشأ في هذا الوسط في مراكش مع هذه الزمرة من المثقفين، ومن هذه المجموعة. وكان معنا الكاتب الإسباني المشهور (خوان غويتيسولو)، وهو الذي تولى تقديم هذا المقترح إلى اليونسكو بحكم علاقته. وعلى موقع اليونسكو الإلكتروني هذا الأمر مثبت بحيث إنها تشير إلى مجموعة من

مفهوم التراث

الثقافي اللامادي

نشأ في مراكش

مع زمرة من

المثقفين المنضوين

تحت لواء جمعية

"ديوان الأدب".

المثقفين المغاربة الذين كانوا وراء وضع هذا المفهوم.

فهذه باختصار هي الحصيلة الثقافية، ويجب التأريخ لهذه المرحلة، لأنها مرحلة مهمة جدا، أنا أعطيك مثلا على نوعية هذه القضايا التي كانت تطرح في الموسميات، في وسط العقد التاسع من القرن الماضي،

مفهوم التصوف؛ أنت تعرف الأيديولوجية التي كانت سائدة آنذاك، من اليسار، وما يطلق عليه «الإسلام السياسي»، وكذلك أطراف في الحركة الوطنية ساهمت في هذا في فترة من الفترات، الاتهام بالرجعية والخرافة وغيرها، كانت تنظر إلى التصوف هذه النظرة

الإيديولوجية بحكم الصراعات التي نشأت في فترة الحماية وتمثيلية المغاربة بين منظومتين مختلفتين... نحن كنا مشبعين بهذا التكوين المزدوج في العلوم العربية الإسلامية الأصيلة، وبالثقافة الغربية وغير ذلك، ولم تكن لدينا هذه العقدة تجاه الغرب، ولا مركبات نقص، بالتالي بدأنا نشغل وكانت الجامعات في العالم تشتغل على هذه القضايا، ولم يكن فيها، بأي شكل من الأشكال، هذه النظرة الإيديولوجية للتصوف والتشكيك في هذا البعد الروحي لحضارة الإسلام، الذي هو بُعدٌ حقيقي وأساسي في حضارتنا، بعد ذلك أصبحنا نلاحظ أثر هذه التراكمات والتحولت

التي حصلت منذ أن انطلقت مع موسميات مراكشية منذ ذلك التاريخ حتى أصبحنا نتحدث عن هذه المهرجانات الصوفية في كل مكان، والفرق الموسيقية، والسماع، والكتب والأطاريح التي تناقش في هذه المواضيع... أما في تلك الحقبة فقد كان مغيبا، ويرجع الفضل، حقيقة، لهذه الحركية الثقافية التي انطلقت من مدينة مراكش، وبالموازاة بدأ مهرجان الموسيقى العريقة في فاس، ولكن كان توجهه مختلفا نوعا ما، لكنه كذلك ساهم في هذه الدينامية بشكل أو بآخر. لكن البعد الأكاديمي والفكري كان بالأساس حاضرا في مراكش مع هذه المجموعة، وبهذا البعد العرفاني الكبير، هذا لا بد من التنصيص عليه، لأنه جزء من تاريخنا ومن التاريخ الثقافي بشكل عام، ونحن كنا حاضرين وشاهدين عليه وساهمنا فيه، ولهذا لا بد الآن من قراءته واستيعابه واستحضاره، لأن هذا هو الذي يصنع طفرة فكرية ويفضي إلى التقدم بشكل عام.

• هل كانت هناك بعض المخرجات لهذه الأنشطة؟

نعم، كانت هناك إصدارات، أصدرنا مجموعة من الكتب، مثلا أعمال ندوة فنون الحكمة، هذا كان قد صدر، لأنه أنشئت دار كان اسمها: «دار القبة الزرقاء»، بمبادرة شخصية من

”
التحاقى بالعمل
الثقافي الدولي بدأ
في سنة 2003م،
وسمح لي بزيارة جل
أرجاء المعمور.

“

الرشدية أول ما ارتبطت به، أو بابن رشد نفسه الفقيه والقاضي والفيلسوف، فإن المرجعية الإسلامية الجامعة لديهما واضحة لا غبار عليها.

لا أعتقد أن الأستاذ عبد الرحمن طه كان يقصد حصريا المرحوم عابد الجابري بقوله ذلك في ندوة «ابن عربي في أفق ما بعد الحداثة» ولا أدري هل هناك شيء اسمه «عقدة الاضطهاد» لدى الأستاذ طه، وإنما هو اختلاف فكري بين مفكرين بارزين في الساحة المغربية والعربية والإسلامية. بل إن كثيراً من الأساتذة غير طه عبد الرحمن ذكروا لي هذا الأمر منهم المرحوم محمد بنشريفية، والدكتور عباس الجراري متعه الله بالصحة والعافية، وهما من أبرز العقول المغربية في مجال اختصاصهما في الساحة العربية والإسلامية. كانت هناك حرب إيديولوجية حقيقية بين عدة تيارات فكرية وسياسية، وصلت إلى حد العنف أحيانا.

• بالنسبة لالتحاقكم بالمؤسسة؟

التحاقى بالعمل الثقافى الدولى بدأ فى سنة 2003م، وسمح لى بزيارة كل أرجاء المعمور، وحاضرت فى عدة جامعات عالمية فى القارات الخمس. هى تجربة مميزة خصصت لها جزءاً من ذكرياتى.

هؤلاء الأفراد، كان فيها حتى الأستاذ عبد العزيز بن عبد الله، رحمة الله عليه، الذي دعمها..

كذلك من الأشياء التي تعد نتيجة لهذه الدينامية؛ الندوة الكبرى التي نظمتها جامعة محمد الخامس كلية الآداب سنة 2003م تحت عنوان: «ابن العربي في أفق ما بعد الحداثة»، وكان قد أشرف عليها الأستاذ المصباحي، وقد

قال الأستاذ طه عبد الرحمن في

افتتاح هذه الندوة: هذه القلعة

الرشدية كان يستحيل أن يتحدث

المحاضر عن شيء آخر غير ابن

رشد، أو أن يقول الإنسان: باسم

الله الرحمان الرحيم في بداية

محاضرتة، أنا أذكر هذا الكلام..

وقد حضر لفعالية هذه الندوة

كبار الشخصيات والأساتذة

والعلماء من العالم بأسره، ومن

بينهم مستشار الرئيس الأميركي آنذاك،

وكان متخصصا في الدراسات الأكبرية، فهذه

الدينامية حقيقة مهمة جدا، مهمة ولا بد من

التنصيص عليها.

• ألا يعكس هذا تجليا من تجليات

ما يعبر عنه البعض بـ «عقدة

الاضطهاد» من اليسار المبالغ فيها

لدى الدكتور طه؛ خاصة إذا ما

علمنا أنه سواء تعلق الأمر بالمرحوم

محمد عابد الجابري الذي ارتبطت

المعجمية، وأبحث في تاريخ كل لفظة، والتغيرات الدلالية التي تلحقها عبر الحقب الزمنية. مثلا من الأشياء التي اشتغلت عليها مفهوم الخوف في اللغة العربية، وكيف تشكل هذا المفهوم عبر القرون منذ الجاهلية إلى اليوم، أعطيك نموذجا، مثلا، اليوم نحن نتحدث عن إشكالية الإرهاب، هذه إشكالية عالمية والكل يهتم بها، هذا المفهوم، مفهوم الإرهاب، لم يدخل إلى اللغة العربية إلا سنة 1960م في معجم المنجد. حينما يهتم اليوم الإسلام والحضارة الإسلامية بالإرهاب وغير ذلك، هذه مغالطة كبيرة جدا، لأن هذا مفهوم دخيل أصلا، حتى في معناه، كيف دخل؟ أول من قام بذلك هي المعاجم المزدوجة، في بداية القرن التاسع عشر، كثير من الجاليات المسيحية العربية لما بدأت تترجم المفاهيم الغربية، وأنا رجعت إلى هذه المعاجم الأولى في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، وجدت أنها تضع المقابل لكلمة الإرهاب بالفرنسية (Terrorisme) عشر كلمات: الجزع والرعب وكذا وكذا.. وتذكر من بينها الإرهاب، لأنه لم يكن هناك تثبيت لمقابل هذا المفهوم في العربية، وهذا لزم قرنين من الزمن حتى 1960م، أول معجم يدخل هذا المفهوم هو المنجد، هذا المفهوم الجديد، الإرهاب، عندما تقول: (Terrorisme) مقابله هو

• **المحتم في سياق حديثكم عن المحطات الكبرى المفصلية لمساركم المعرفي، إلى الأطروحة الأساسية حول: «المفاهيم»، أنا لم أطلع للأسف الشديد على هذه الأطروحة. لكن، تعلمون الأهمية القصوى للمفاهيم، مدى حضورها وغيابها، عمقها أو هشاشتها كمؤشر على نضج المبحث المعرفي العلمي أو ضموره وضعفه، كيف تقيمون الاشتغال بالدراسات المفاهيمية؟ أو قل الاستشكال المفاهيمي، أو البناء المفاهيمي، في حقل العلوم الاجتماعية والإنسانية في المغرب خصوصا وفي العالم العربي عموما؟**

”
العلوم لا تتراكم
إلا إذا اتفقت
المجموعة العلمية،
أو الجماعة العلمية،
على المفاهيم التي
تتداولها في أي سياق
معرفي كان.“

هذا سؤال جوهري، سؤال مهم، وأظن أن هناك سوء فهم كبير في كثير من الأبحاث والدراسات بسبب عدم التدقيق في المفاهيم. فالمفاهيم لها تاريخ، لها ذاكرة، وهي حمالة أوجه، أو لها أوجه دلالة، فهذه الرسالة، رسالة الدكتوراه، لأن اشتغالي بالمجال اللغوي واللساني والدلالي هو الذي دفعني إلى هذا النوع من الاشتغال.

أنا لا أخفيك أنني اشتغلت كثيرا على المعاجم، وكنت أشتغل بشكل مكثف على الدراسات

الأحمر المعروفة بمنظمة بادر ماينهوف بألمانيا..

تماما، تماما، هذه التحولات لا بد وأن نفهمها، وهذا يدل على أهمية المفهوم، المفهوم له ذاكرة، ومن هنا أهمية أن يكون هناك معجم تاريخي، المعجم التاريخي يضبط كيف تنشأ المفاهيم، كل كلمة يتبناها، وكيف نخلع عليها الدلالات وكيف تتحول هذه الدلالات عبر القرون، والإسبقي في دوامة من سوء الفهم. فالعلوم لا تتراكم إلا إذا اتفقت المجموعة العلمية، أو الجماعة العلمية، على المفاهيم التي تتداولها في أي سياق معرفي كان، أنا أقصد بهذا كذا وكذا، وأنت تقصد به كذا وكذا. فإذا هذا لا بد منه.

نحن في العالم العربي نعاني، لأن هذه الأدوات التي نحتاج إليها ويحتاج إليها الباحثون ليست متوفرة الآن، لم نشغل بالشكل الكافي. طبعا هناك معجم تاريخي الآن يتم الاشتغال عليه، وقد ظهر، الآن إلا أنني لم أطلع عليه بعد، ولكن سيكون لبنة كبيرة في هذا البناء المفاهيمي.

• هل صدر هذا المعجم؟

يظهر لي بأن هناك فريق كبير وفيه الكثير من الباحثين المغاربة في الدوحة، على كل حال، في الدوحة يتحدثون عن هذا المعجم الذي سيكون

الإرهاب. إذا هنا الإرهاب» هو سياسة حكومة الثورة الفرنسية في سنوات الثورة.

كما تعلم، الكلمة لم تظهر في الفرنسية إلا سنة (1793م/1794م)، (Terrorisme/ terroriste)، كانت سياسة لحكومة، (روبيس بيير)، و(دانتون) وغيرهم، كانت سياسة، ومات فيها عشرة آلاف من الناس، كانت حقيقة واضحة المعالم، لكنها انتقلت بحمولتها، بعد ذلك، إلى اللغات الأخرى، أما في اللغة العربية فإنها لا تفيد شيئا سوى أنك تبعد الدابة عن مورد الماء، أربب الدابة إرهابا بمعنى أبعدها، نوع من التخويف ولكنه تخويف بسيط جدا.

• هش عليها.

نعم هَسُّ على الدابة ليعبدها عن مورد الماء حتى تترك المجال لغيرها كي ترد.

• لكن في السياق الغربي أستاذي، الشاهد على ما قاتموه هو أنها تحولت إلى منظمات إرهابية.

نعم، نعم، صحيح.

• مع إيتا الباسكية بإسبانيا، والألوية الحمراء بإيطاليا، ومنظمة الجيش

ولاحظناه. أنا أعطيك مثالا حتى نبقى في المجال الذي بدأنا منه، وهو التجويد، نقول: فلان يوجد القرآن، أو يرثل القرآن، حينما نترجمها بالفرنسية نقول: (Psalmodie) طبعا هناك فرق كبير بينهما، مع ما تحمله الترجمة من حمولة عقدية مسيحية. وحينما نتحدث عن الدين، الدين في العربية له مفهوم معروف. بالفرنسية المقابل هو (religion)، بمعنى أن فيه نوع من الصلة والربط، تربط الشيء، (relié quelque chose) هذا الربط، إذا حاولنا أن نترجمه ربما ستكون الصلاة أقرب إلى ترجمة الدين منها إلى الدين. لأن الصلاة هي الصلة، هي الربط كذلك. (تلاحظ هذا التفاوت في المصطلحات وفي المفاهيم) هذا يخلق نوعا ما التباس، ولهذا فالاشتغال على المفهوم وتفكيكه وتوضيحه؛ هذا ربما مهم في سياقتنا، وأظن أنه في المجال الأدبي الذي أعنتي به كذلك؛ الآن الترجمة تعتبر هي الهيئة العليا للتكريس الأدبي، ونحن أغفلنا هذا في نقاشات حوار الحضارات والثقافات، لأن الترجمة لها دور كبير جداً في هذا الحوار والتقريب بين الشعوب والثقافات.

• ليس فقط في الحوار، بل هي شرط واقف في السياق التاريخي الذي نعيشه لتحقيق النهضة، والخروج

في مجلدات، هو ضخم، وفيه صيغة أو نسخة إلكترونية، وهذا مهم جداً لأنه على الأقل، سيكون الانتفاع به من طرف باحثين كثيرين بإذنه تعالى.

فإذن المفاهيم شيء مهم جداً وأساسي جدا.

• أبرز المفكرين العرب المعاصرين ممن قدموا جهدا جيدا ونوعيا؛ الأستاذ «عبد الله العروي»، الذي اهتم بالمسألة المفاهيمية اهتماما كبيرا وأصيلا، وأصدر سلسلة مفاهيم؛ مفهوم الدولة، مفهوم الإيديولوجيا، مفهوم الحرية، مفهوم التاريخ، فأنا أعتقد أنه في صدارة المفكرين العرب من الصف الأول ممن اهتموا بالمسألة المفاهيمية ووعوا خطورتها، في صلتها بمسألة الترجمة كذلك.

نعم، نعم. فالمدرسة المغربية، بوجه عام، متميزة في هذا الاتجاه وبهذه الدقة، والأستاذ «عبد الله العروي» يعد، طبعا، في صدارة هؤلاء الذين اهتموا بالنظر المفاهيمي، وليس هو فقط، ولكن كذلك الأستاذ «طه عبد الرحمان»، في اشتغاله على الترجمة، أنت تعلم ما كتبه عن الترجمة وعن أنواع الترجمة، وعن الملابس التي تنتج عن الترجمة. الترجمة تخلق مشاكل كثيرة، وطبعا هذا شاهدناه

”
البركة لغة هي
الزيادة، ولا شك أن
الناس تريد الزيادة
في الخير، والأدب
خير كله، بل هو
الخير عينه.

“

إطلاقاً، كما أشرت، بدون لغة وطنية ولغة حضارية، وأن تكون لها السيادة والتمكين في سوقها ومجالها اللغوي.

نحن نوهم أنفسنا بأننا يمكن أن نحقق نهضة فقط باستساخ النماذج التقنية، الاشتغال على اللغة، لأن هذه التقنية تحتاج إلى اللغة، الآن جميع التطبيقات والبرمجيات الموجودة سواء في مجال الذكاء الاصطناعي أو في غيره، تشتغل على اللغة، واللغة في صلب اهتمامات وانشغالات التقنيين، والمهندسين، وأصحاب الخوارزميات.

وعدم الاهتمام باللغة وحشرها في الزاوية الضيقة، بسبب الفهم الإيديولوجية المغلقة أو المستلبة، هو انتحار حضاري، وانتحار ثقافي وفكري لا يمكن أن نوافق عليه ولا أن نقبله، ولهذا نحن نحتاج اليوم، حقيقة، إلى أن نعي خطورة هذه القضية وأهميتها في نفس الوقت، وأن نستثمر فيها، لأن مشكل الترجمة، كذلك، مشكل متعلق باللغة وبعدم الاهتمام باللغة.

وهذا الذي تفضلت به من هذا النكوص الحضاري، مسألة الترجمة بدأت قديماً، أنت كما تعلم؛ المأمون لما رأى تلك الرؤيا، بغض النظر عن كونها صحيحة أو غير صحيحة، رأى أرسطو في المنام، وسأله ثلاثة أسئلة: ماهو الحق؟ أو ما هو الخير؟ أو ما هو الحُسْن؟

من واقع التأخر؛ بحيث لا يمكنك أن تستوعب وتمثل المنجز الحدائي، ككسب كوني، إلا من خلال الترجمة كمشروع، ومصر كان لها مشروع تأسيسي وهو مشروع هيئة الكتاب، ولكن للأسف فقد اطلعت على جزء مهم منه، فوجدت أن الترجمات متفاوتة تفاوتاً كبيراً من حيث الجودة.

نفس الشيء بالنسبة لسلسلة عالم المعرفة. بعد التنويه بالدور الثقافي والعلمي الكبير الذي نهضت به هذه السلسلة إلى جانب غيرها من الدوريات الكويتية في إشاعة المعرفة على نطاق واسع على مستوى الوطن العربي من الماء إلى الماء، فلا بد من

تسجيل التراجم الذي حصل على مستوى جودة العديد من الترجمات المتأخرة. ألا ترون أنه قد آن الأوان لإعلان مشروع وطني للترجمة في المغرب يتلافى سلبيات التجارب والمشاريع السابقة؟

نحن نحتاج إلى هذا، وهذا في صلب الإشكالية، ونحتاج إلى الرفع من مستوى اللغة العربية. الآن المشكل هو أنه لا يمكن تحقيق أي نهضة،

” نحن متفقون في الجملة على أن مشروع الترجمة مشروع كبير، يجب أن تتضافر جميع جهود الأمة ومقدراتها لخدمته.

“

فلا بد من توسيع الدائرة، والآن الدوائر الحضارية متعددة، هناك الصين، هناك الهند، هناك العالم الإسلامي على تنوعه، هناك ماليزيا، أندونيسا، تركيا، وإيران، أمريكا اللاتينية، إفريقيا.. بمعنى هناك نماذج كثيرة جدا. وهذا الغنى من هذه النماذج يجب أن نستفيد منه كي نحقق هذه النهضة التي نتحدث عنها. الزبيدي في وقته، كذلك، اشتغل بهذه القضية، الخطيب البغدادي في وقته، اللغة في صلب النهوض الحضاري، الاهتمام باللغة، أساسي جدا.

”
يعد الأستاذ
"عبد الله العروي"
في صدارة من اهتموا
بالنظر المفاهيمي،
إلى جانب الأستاذ
"طه عبد الرحمان"،
الذي اشتغل
على الترجمة.

فأجابه أرسطو في المرة الأولى: كل ما هو خير وفق المنطق. فسأله في المرة الثانية: وأي شيء آخر؟ فأجاب: كل خير وفق الشريعة. فسأله للمرة الثالثة: وأي شيء آخر؟ فأجاب: كل ما يعتبره المجتمع خيرا. فسأله للمرة الرابعة: وأي شيء آخر؟ فأجاب: لا شيء آخر، بمعنى أن مصادر المعرفة ما بين الشرع والنقل والإجماع حضرت في هذه الرؤيا، مما قد يدل على أنها قد تكون ربما مصنوعة، ولكن كانت سببا في انطلاقة هذا المشروع الحضاري الكبير لترجمة التراث القديم، بكل أنواعه، سواء اليوناني أو غير اليوناني.

• وترجمة كل المعارف.

تماما، تماما، بمعنى أنه لا يمكنك أن تترجم إلا إذا كانت لديك لغة قوية، ولدينا هذه اللغة الحضارية التي تتطور رغمنا.. وهي تستطيع أن تستوعب هذه المعارف.

• وتشكل رافعة حضارية تسهم في خلق شروط النمو والتقدم.

تماما فهذا كله مهم جدا، وخصوصا اليوم من خلال تجربتي في الأسفار التي أسافرها لأحظ حقيقة هذا التقدم الكبير للغة العربية وللطلب المتزايد عليها، ليس فقط من طرف الشعوب الإسلامية، الآن هناك ملياران من المسلمين، وهذه سوق كبيرة، حتى اقتصاديا هناك

في نهاية القرن التاسع عشر كانت هناك محاولات أيضا، مثلا في النقاش السياسي الذي كان في الإمبراطورية العثمانية والخلافة العثمانية حول الدستور، حول ما كان يسمى آنذاك بـ«المشروطة»، ترجموا آنذاك جميع الدساتير التي كانت موجودة واشتغلوا عليها، أظن أنهم في المشروع القومي للترجمة في مصر كذلك ترجموا جميع القوانين العالمية، وهذا شيء إيجابي جدا، لأنه لا يمكن أن تحقق الطفرة والانتقال إلا بترجمة مثل هذه النصوص لأنها هي التي تمكن من المقارنة، أما أن تعتمد فقط مرجعية واحدة مثل القانون الفرنسي، كما فعل نحن عادة، حينما تغيب بوصلة الأفاق لنجأ إلى الضفة الشمالية.

صرفة، تحترم منطق الأولويات، بحيث لا يمكن أن تترجم كتابا يكون مرجوحا بكتب أهم وأنفع منه، وبالتالي يتعين أن يحترم الأولى فالأولى، بحيث أن لجنة الاختيار هاته لا تكون لجنة واحدة يتركز القرار عندها ولا يتعدها، وإنما يتوجب الانطلاق من لجان قطاعية حسب التخصصات، تحدد اختياراتها بناء على معايير موضوعية وترفعها

إلى لجنة وطنية متعددة التخصصات يتمتع أعضاؤها بكفاءة علمية وصدقية لا غبار عليها، هي التي تقوم بالحسم بعد الفرز؛ بحيث أن المشروع يترجم (العلوم الأساسية كلها).

طبعا هناك مشاريع كثيرة موجودة، وهناك أشياء قائمة أصلا، هناك مشروع كبير جدا لكتابة لغات الشعوب الإسلامية بالحرف القرآني المنمط، الحرف العربي، هناك لغات كانت شفوية لم تكن مكتوبة، الآن أصبحت مكتوبة، وأصبحت على الحاسوب وأصبحت لها إصدارات، وهذه الإصدارات وهذا مهم جدا، فمثلا إذا أخذنا الرقعة الجغرافية التي توجد فيها، والسياسة الإفريقية التي ينتهجها المغرب، فينبغي أن ترافقها حركة ثقافية

جدوى اقتصادية، أنت لا يمكن أن تتصور الطلب على اللغة العربية فقط من السلك الدبلوماسي والطلبة الأجانب هنا في المغرب، ورغم أننا لا نقدم لهم هذه الخدمة بالشكل الكافي، ونحن كثيرا ما تأتي إلينا طلبات بهذا الخصوص. ويمكن للتعليم عن بعد أن يلبي جزئيا مثل هذه الطلبات. فإذا هناك طلب يجب أن نلبي هذا الطلب، ويجب أن نشغل جديا عليه، هنا كجدوى اقتصادية، هناك عائدات اقتصادية يمكن أن نربح منه الشيء الكثير.

• انطلاقا من منطق الجدوى ألا ترون أنه قد أمسى من أولى الأولويات إعادة الروح والفاعلية لآليات العمل العربي والإسلامي الثقافى المشترك، توحيدا للجهود على مستوى الموارد وعلى مستوى المشاريع المقترحة.

نعم.

• وبالتالي يجري العمل على بلورة ورقة حول أهمية واستراتيجية هذه المسألة الخاصة بالترجمة، بحيث توضع لها ميزانية خاصة ترقى إلى مستوى أهميتها وحيويتها في تاريخ الأمة. وتشرف عليها لجنة وطنية بمعايير علمية موضوعية

الإسلامي، أنت تعرف. هناك تنوع ثقافي، وهذا التنوع لا يجب تميطة، ولهذا هناك أولويات في الترجمة، بالنسبة لكل منطقة، أولويات حضارية أو ثقافية أو... نحن تحدثنا الآن في المجال الديني مثلا، نحن عندنا أولويات، وعندنا مرجعيات خاصة ليست هي نفس المرجعيات في رقعة أخرى. أنت طبعا تتحدث عن الكتب وعن العلوم المؤسسة..

وهذا أمر استراتيجي ينبغي أن يترافق مع ما ذكرناه، فالعملية متكاملة... لكن لا تنس أن مشاريع الإرهاب تنشأ من انعدام المرجعية الثقافية والدينية الوسطية، والمغرب، ولله الحمد له حضور في إفريقيا وتأثير، وسياسته الإنمائية لها هذا البعد الديني الأساسي، فيجب تطوير هذه المشروع

من أجل تنمية إفريقيا دون خلفيات الاستعمار الاستغلالية.

- العلوم المؤسسة كالتب، والهندسة، والرياضيات، والفيزياء، والكيمياء، والعلوم الاجتماعية. ولكل دولة أن تترجم الأمور التي ترتبط بهويتها وبخصوصيتها، لكن المشترك! مثلا في علم الاجتماع؛ في الفلسفة، في الطب، في الهندسة، في الرياضيات، في

كبيرة باللغة العربية التي هي لغة الشعوب الإسلامية منذ قرون. إن الانفتاح على إفريقيا لا ينبغي أن يكون بالوسائط الثقافية الاستعمارية التي ستفشل حتماً؛ الآن بادرنا إلى طباعة كثير من المراجع التي تشكل البنية الثقافية الأصلية لهذه المنطقة، مثلا في الفقه المالكي، في العقيدة الأشعرية، في السلوك الجنيدي، بمعنى هذه المراجع التي كانت غير

متوفرة في هذه اللغات الآن أصبحت

متوفرة لهذه الشعوب وللباحثين من أبناء هذه المناطق، وهذه المنشورات بلغت أكثر من سبعين كتابا منشورا، هذا شيء مهم جدا، في غاية الأهمية، والتجربة الآن تنقل إلى آسيا، لأن هناك طلبات كثيرة، الحرف الجاوي وغير ذلك، فهناك طلب كبير على مثل هذه الإصدارات وتقنيات حوسبة هذه اللغات بالحرف العربي المنمط...

أنت تسأل عن منطقة من الصعب تعقلها، لكنها تتخلق في ذات المبدع في عوالم من الصعب الإمساك بها.

- على أهمية هذا العمل التأسيسي في جانب الترجمة وما له من أهمية أنثروبولوجية أساسية، إلا أنني أقصد ترجمة الأعمال التي تسعفنا في معالجة إشكالية التأخر التاريخي...

أنا فهمتك أستاذ، طبعا هذا لا يغني عن أن يكون هناك مشروع وطني في كل دولة من العالم الإسلامي خاص بالترجمة، مشروع وطني للترجمة. لأن هناك أولويات، والعالم

لكن نحن متفقون في الجملة على ما تفضلت به من أن هذا المشروع هو مشروع كبير، ويجب أن تتضافر جميع الجهود، جهود الأمة ومقدراتها لخدمة هذا المشروع، ولإتاحة كل المعارف والعلوم، ليس فقط باللغات الإنجليزية والفرنسية والإسبانية والألمانية، وإنما بالصينية والهندية... لأن العلم يتطور ولا يقف، والعلم يدور، والدوائر العلمية تدور من منطقة إلى منطقة، فهذه التراكمات نحتاج إليها بقدر ما نركز على تعلم اللغة العربية والتمكين لها بقدر ما ندعو إلى تعلم هذه اللغات والانفتاح عليها وعدم الانحصار في لغة بعينها.

• **السي عبد الإله** سوف أنتقل بكم مباشرة إلى تجربتكم الروائية وهي تجربة متأقنة. فمع أنه لم تتح لي الفرصة لقراءة المتن الروائي كله، إلا أن هذا يمثل طموحا وتطلعا سوف أسعى لتحقيقه، إن شاء الله تعالى، لكن قرأت بعض النصوص، طبعا أسستم ما اصطلحتم عليه «الأدب الجديد»، في أكثر من سياق، وقد تتبعت نشاطكم، انطلاقا من مشروعكم السردى العرفاني ذي المرجعية القرآنية، بناء على مفهوم مختلف للأدب، دائما فكرة

التكنولوجيا.. ليس هناك اختلاف، كي توحد الجهود.

هذا مفهوم سيدي الأستاذ الفاضل، فهمت سؤالك، لا شك في ذلك، ونحن نحتاج إلى هذا الجهد، هو طبعا يحتاج إلى أموال وإمكانيات جد ضخمة.

تحدثت عن الكتابة بالحال وقلت: إن كتابة بالحال تستدعي قراءة بالحال.

• **ولكن الإمكانيات المالية موجودة. خاصة وأن توطيد الأموال في البحث العلمي يعد استثماراً لا يقدر عائده الاقتصادي والحضاري بثمن.**

هناك مشاريع الآن، هناك مشاريع بدأت وهناك كذلك مشاريع رديفة للجامعات المفتوحة، للجامعة الافتراضية المفتوحة. هناك دروس، مثلا الآن، لكبار العلماء عبر العالم وتترجم، وموجودة حتى بالعربية، موجودة، مثلا أنت ليست لديك إمكانية كي تحضر درسا لأستاذ فائز بجائزة نوبل، أستاذ في الفيزياء النووية أو غير ذلك، فهناك اتفاق مع الجامعات العالمية، وتمت ترجمت بعض هذه الدروس إلى اللغة العربية، فهي متاحة إلكترونيا، فيمكن لأي طالب في أقصى نقطة أن يستفيد من هذه الدروس، وهذا شيء إيجابي في تكافؤ الفرص، وهذه المبادرات النوعية مهمة، مهمة للغاية ويجب التعريف بها والإخبار بها حتى يستفيد منها أكبر عدد.

ثم مفهومكم للعرفان، لأنني لمست أن هناك بصمة خاصة في تأويلكم وقرءاتكم للعرفان، وتمييزها عن التصوف على وجه الإجمال. ثم في المستوى الثالث، هذا المشروع الروائي الحضاري.

ما هي أهم أبعاده ودلالاته إلى غير ذلك؟

أولا شكرا على هذا السؤال المركب الذي يحتاج إلى بعض البسط.

أولا هذا المشروع الذي أسسته أصبحت له الآن هوية؛ له اسم وله عنوان، والناس تعرفه طبعاً.

• وأجريت حوله قراءات..

والناس تشتغل عليه، هناك أطاريح في الشرق وفي الغرب، المهم أن الناس تشتغل عليه الأهم أنه جدد في الحياة الأدبية وفي المتن السردي العربي هناك اهتمام كبير به في الجامعات، بل إن بعض الجامعات قد تخصصت في رواية معينة، وأصبح كثير من الطلبة ينجزون حولها أبحاثهم ورسائلهم الجامعية، لأن الناس متعطشة إلى المشاريع، الأدب اليوم، صورة الأدب كما نراها، هو أنها جزر عائمة ومتشظية وأرخبيل لا علاقة لهذه الجزر مع بعضها، لأن المشاريع غير موجودة هذه الجزر الأدبية لن تصنع الأدب والتراكم الأدبي

الاختلاف، أساسية في خطابكم، وهذا بعد أساسي؛ فليس هناك إبداع بدون اختلاف، بدون تميز وبدون فرادة، تتجلى مقاصده المعرفية في إنتاج أدب معرفي، لا يكتفي بتحقيق تحول في وجدان القارئ، على غرار المفهوم المتعارف عليه؛ المتعة، التوازن النفسي، الإشباع، وإنما يطمح للتأثير في معرفته وسلوكه، نتحدث هنا، إذا أردنا أن نستحضر التفسير الماركسي عن الانتقال من الفهم والتفسير إلى التغيير.

نعم العلم والعمل.

• نعم، كما دعوتهم إلى تأسيس مشروع روائي حضاري انطلاقاً من تراثنا وذاكرتنا وحضارتنا. طبعاً أنا لن أعود بكم إلى إشكالية علاقة الأدب بالإيديولوجيا، أبداً، فقد استوعبت بشكل واضح ما تقصدون إليه، ولكن أود أن تبسطوا القول، ولوقليلاً، حول هذه المسألة؛ مسألة الأدب الجديد، عنصر الجودة، لأن هذه تهم المتابع لإنتاجكم الروائي، عنصر الجودة من خلال تجربتكم الإبداعية الخاصة،

”
عدم الاهتمام باللغة العربية وإقصاؤها، بسبب الفهم الأيديولوجية المغلقة أو المستلبة انتحار ثقافي وحضاري.“

مسيوق وطنيا، أو عربيا أو دوليا، هذا شيء مهم جدا.

المطلوب إذا لم تتجمع ويتم البناء عليها، ومن مظاهر الجدة أن نبني مشاريع أدبية لتكوين رصيد أدبي ورأسمال ثقافي أدبي.

• ما علاقة هذا بالتاريخ العربي الإسلامي؟

العلاقة سألخصها لك بشكل موجز: أنا تأملت في هذه الحروف المقطعة..

• تقصدون فواتح السور القرآنية.

نعم، فواتح نورانية، فوجدتها بإزالة المكرر أربعة عشر حرفا، ورأيت لما عاينت هذا التاريخ العربي الإسلامي أنه ممتد لأربعة عشر قرنا، فلمعت في ذهني مباشرة أن هذه القرون يمكن أن تقرأ بهذه الفواتح، وأن كل فاتحة هي مدخل لقرن من القرون، وعنوان عليه، ثم استخلصت من هذا القرن مظهرا من مظاهر النبوغ والذكاء والمعرفة والفكر والروحانية،

جعلته عنوانا لهذه الفاتحة، لا لأنه استوعبها بالعكس؛ القول أسبق من اللسان؛ ﴿الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ ۖ خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ (الرحمان: 1-2). فالكلمة القرآنية هي الأساس، والوجود الإنساني تابع، وهو تجلي ومظهر من مظاهر هذه الكلمة القرآنية عبر هذه الفاتحة النورانية، فبالتالي أصبح لدينا هذا المشروع، والشخصية، مفهوم الشخصية الروائية، أنت تعرف بأن مسألة الشخصية

• منبثق عن رؤية.

رؤية ناظمة، أنا حينما أكتب رواية لا أكتب رواية منفصلة عن باقي الروايات، يمكن أن تُقرأ كرواية منفصلة عن باقي الروايات، لا شك في ذلك، لكن هي تتنظم كلبنة من لبنات بناء هذا المشروع، وبالتالي يجب أن نأخذ بعين الاعتبار هذا المعطى، والدليل على ذلك وهو دليل، ربما قد لا يكون مهما بالنسبة للمجال الفكري، ولكنه مؤثر؛ أصحاب المكتبات يقولون لي في كل مكان، بأن أي قارئ لهذه الأعمال حينما يقرأ أول عمل يعود، بعد ذلك، ليأخذ السلسلة، فهم يبيعون السلسلة ولا يبيعون روايات منفردة..

لابد من الانفتاح
على مختلف
الدوائر الحضارية
إلى جانب الغرب،
لترجمة أجد
وأففع ما تنتجه.

• استوعبوا المقصد استوعبوا أنها تشكل بنية.

نعم فهموا المقصد، وأن الروايات مرتبطة مع بعضها، وأنها متكاملة مع بعضها، وأن هذه تشكل مشروعا، عادة لدينا الثلاثيات، كأقصى ما يمكن إنجازها في أي رواية موجودة الآن. أما أن يكون هناك مشروع يتضمن أكثر من أربعة عشرة رواية، فهذا، وهذا شيء غير

وتسكت، هذا الارتباط بين الحرفية والمعنوية، ما هي أصول الحرفية في الإنسان؟ وما هي الأصول المعنوية فيه؟ وما هي العلاقة الجامعة بينهما؟

في هذه الأسئلة يكمن لباب هذا المشروع وحقيقته وفلسفته، فهي قراءة لهذا التاريخ.

• وكثافته الرمزية.

نعم؛ بل قد أقول لطافته النورانية، فهو مكثف في قول، ولكنه لطيف في تجنيحاته وفي زوغانه.

• في سبحة.

فالكثافة فيه كتابة متعددة المراتب، دائماً هناك ارتباط بين القول السردى والقول الشعري في هذه الأعمال، كل هذه الأعمال تبتدئ بقصيدة.

• جميل وفي هذا تجاوز لقيد التجنيس.

مسألة مهمة جداً، لماذا؟ ما هو الأصل والمصدر في كل هذا الإلهام؟ فهذا المشروع يتحدث عن تجربة روحية، والتجربة الروحية من الصعب الإمساك بها، ومن الصعب أن تقال، وأن تنقل، لهذا يتحدثون دائماً عن الشطحات ويقولون العبارة دون كذا، والعبارة للعامة والإشارة للخاصة، هذه

وهذا نقاش كبير، أيهما أسبق؟ حينما تريد أن تكتب رواية، هل تبدأ بالحبكة وتضع تصميمها أم تبدأ باختيار الشخصية؟ هذا نقاش لن ندخل فيه الآن، فهذا خلاف تقني، لكن أنا تصوري للشخصية مختلف تماماً عن التصور

المدرسي، لأنني لا أعتبر بأنني حينما أكتب عن الجنيد أو عن ابن حزم أو عن ابن الخطيب بأن الشخصية الرئيسة هو ابن حزم وهو ابن الخطيب، بل الشخصية الرئيسة غير ظاهرة في الأساس، وهي الفاتحة النورانية، ولهذا أسميها الشخصية العرفانية، أما ابن الخطيب وابن حزم.. ما هو إلا تجل أو مظهر لهذه الشخصية.

• فهو علامة عليها..

فهو الذي يظهر لك على الواجهة، هو اسم علم، مثل اسمك، مثلاً، السيد عبد السلام اسم دال على شخصية السيد عبد السلام.

• وهذا يدل على مدى الحضور الوظيفي لتخصصكم الأكاديمي.

نعم هي هذه العلاقة بين الدال والمدلول، فهذا المشروع له عنوان، أنا اخترت له عنواناً، عنوان موجز ولكنه يعطي فكرة، أنت حرف جاء لمعنى؟ أنت حرف لكن لا تقف عند: أنت حرف

• تأمل.

نعم، في خداع الحواس، في إشكالات النفس، في تردد العقل، بين الروحاني، بين اليقيني والشك، كل هذه الأشياء هي هذه الرحلة المعرفية التي تعطي هذه الرواية العرفانية، هو الفناء عن هذه الثنائيات بين العارف والمعروف، أن تفني هذه الثنائية بحيث يتوحد العارف مع المعروف، وهذا التوحد هو الذي ينتج العرفان، ويعطي ثمرة المعرفة فتشأ هذه الرواية، ولكن هي في الواقع هي أدب للسفر، وأدب للمعرفة، فيمكن أن نقول: هذا الأدب هو أدب للسفر، وأدب للحضور.

”
لما عاينت هذا التاريخ العربي الإسلامي لأربعة عشر قرناً، لمعت في ذهني أن هذه القرون يمكن أن تقرأ بهذه الفواتح.“

• هو سفر في عوالم مختلفة.

نعم في عوالم مختلفة، فأنا لا أقصد فقط السفر الحسي، فالسفر الحسي موجود، وإنما السفر المعنوي، في الروح وفي النفس وفي طباق النفس المتعددة، وفي النهاية يصل البطل إلى منتهى هذا السفر، وحينما يصل يعلم أنه لم يصل! يقع في هذه الحيرة لكنها الحيرة الإيجابية، لأنها حيرة المعرفة، لأن هذا الذي يريد أن يصل إليه، هو أصلاً متعذر الوصول إليه، وهو هذا المطلق، متعذر، «يَتَأَهَّلُ يَشْرِبُ لَا مَقَامَ لَكُمْ فَارْجِعُوا» (الأحزاب: 13). فيرجع إلى الخلق بعد أن كان مراده هو

الأقوال أنا وظفتها في الاشتغال النقدي على هذا المشروع، فهنا أميز ما بين الرواية الصوفية والرواية العرفانية؛ ما نجده في السوق في الغالب هو رواية صوفية، إما أن نستلهم شخصية من الشخصيات الصوفية،

أو نستلهم اللغة الصوفية أو غير ذلك، لكن الرواية العرفانية، كما أفهمها، هي أن تستطيع أن تنتج وتتشأ خطاباً حول هذه التجربة العرفانية، وهذا ليس متاحاً للجميع، التجربة الصوفية لا تستطيع أن تقول نفسها، تعجز عن قول نفسها، وتعجز عن إنشاء خطاب حول ذاتها، خطاباً انعكاسياً، لكن الرواية العرفانية بما أنها انعكاس معرفي لما يحصل في الذات، فهي تستطيع أن تخبر عن تجربتها وتقلها لغيرها عبر هذا الإبداع العرفاني الأدبي.

• وجمالي أصالة.

نعم وجمالي كذلك، فهي تستطيع أن تنتج هذا الخطاب حول هذه المعرفة، هذا التناظر المعرفي. ولهذا فالعرفان هنا لا علاقة له بالعرفان في الفصوص الشيعي ولا غيره، إطلاقاً، وإنما هي سفر في المعرفة، الرواية العرفانية هي سفر في المعرفة، في إشراقات الروح، في الانعتاق من وثوقيات النفس..

• وهنا، مع الفارق طبعا، نستحضر تجربة بيرجسون.

نعم هناك نوع من التداخل.

• التداخل مع الفارق بين الفضاءين، والتجربتين.

نعم صحيح، صحيح.

أنا سأجيبك، سأجيبك على هذا السؤال، هناك نظرية تعرف بنظرية الرجال الخمسة، هذه النظرية كتبها ابن سبعين، هو صاحبها، وهي تصدق في مجالات مثل المجال الذي نتحدث عنه، قال إن أصناف الطالبين خمسة:

هناك الفقيه، وهناك الأشعري، ويقصد به المتكلم، ولكن مادام الأشعري هو النموذج المتقدم يذكر هنا الأشعري، وهو من باب المجاز المرسل، من باب إطلاق الجزء وإرادة الكل. إذا الفقيه، والأشعري، والفيلسوف، والصوفي، والمحقق.

خمسة رجال، هؤلاء بينهم ارتباط، وليس بينهم تنافر؛ بحيث أن مرتبة الفقيه تكملها مرتبة الأشعري تكملها مرتبة الفيلسوف، تكملها مرتبة الصوفي، ثم تكملها مرتبة المحقق، ولهذا كان اسمه عبد الحق بن سبعين، فعلم التحقيق هو لباب الأمر، وهو الجامع لهذه الدوائر كلها..

وبالتالي فهذا يجيب عن سؤالك، بمعنى

الحق، فهذا المراد الذي تذهب إليه يجب أن تبنى فيه الأنا الداخلية التي عندك حتى تستطيع أن تسير في هذا المسار، ثم، بعد ذلك، ترجع إلى إنسانيتك وإلى كينونتك الإنسانية لتعانق الخلق من جديد وتعلم أن منتهى آدميتك هي أن تكون في هذه الآنية الحادثة، وأن كمال آدميتك هو في

”

**الفلسفة في غنى
عن النقد الأدبي،
لأنها قد أسست
لنظرتها الخاصة
للإبداع والفن.**

هذا الرجوع، في هذا البقاء على أصلك وفي وجودك وبكينونتك وفردتك، هذا المشروع أيضا له من الوسع والاستيعاب لهذا التاريخ الإسلامي العريض، فاشتغلت أولا على جميع الحواضر..

• أستاذكم، قبل الحديث عن هذا البعد التاريخي في اشتغالكم على سلسلتكم الروائية، من خلال قراءتي المتواضعة للمفهوم الروائي في تجربتكم الإبداعية؛ مثلما أن هذه التجربة تصدر ويمكن أن تصنف على أنها تجربة عرفانية بالمعنى الذي طرحتموه، ألا يمكن اعتبارها كذلك تجربة فلسفية؟

طبعا.

• بنفس المستوى.

صحيح، صحيح.

فأنا حينما أكتب عن الجنيد لا أكتب عنه كقرن ثالث مضى وانقضى، كما يكتب المؤرخ. لأن المؤرخ يقول أنه لم يكن حاضرا في تلك الأحداث فلكي يتكلم بموضوعية، ولكي يسميه زملاؤه بأنه مؤرخ يجب أن يتحدث عنها بهذه المسافة، وهو أن هذه الأحداث ليس شاهدا عليها، هي فقط أحداث مضت، والذي أتصوره أنا مختلف تماما.

الدليل على ذلك: لماذا الشعوب تطالب بتقديم الاعتذار عن جرائم حدثت منذ قرون، لأن الذاكرة مازالت موجودة، لأن هذه الشهادة بالحضور مازالت حاضرة، لو كانت الأحداث مضت وانقضت لما أصبح هناك مبرر لهذه المطالبة بالاعتذار. ولكن العلوم تحتاج إلى مثل هذه الاعتبارات، علم التاريخ يحتاج إلى هذه المسافة حتى يؤسس مقدماته المعرفية، لكن المجال

الذي نتحدث عنه الآن هو مجال أوسع وأرحب، وهو يلتقي مع الفلسفة الهایدغرية، فيما تسميه «بالدازاين»، هنا الآن، الأشياء تحدث هنا الآن، ليس هناك ماضي ومستقبل، هنا والآن..

ولكن هذا الآن هي كينونة واسعة، والذي يخلع عليها الزمن هو ذات الشاهد، هو الإنسان الشاهد، هو الذي يخلعه، ولهذا حينما نقرأ للجنيد، نحس بأنه قريب منا، لو ابن جارتنا أو ابن حينا، فتعاطف معه وتمناها معه، يحصل

أن الفلسفة هي دائرة ضمن الدوائر، وهذه الدائرة هي ضمن مبحث هذه الرحلة وهذا السفر نحو العرفان، فما هو الحق؟ سؤال غير محرر في هذا الشكل. منتهى ما نستطيع حده به أن نقول: هو طلب الحق، ولكل حق حقيقة، فحقيقة الحق هي التي تظهر في هذه الأبعاد، وأنا كتبت أحد البيانات عن هذا التمييز، وإن شاء الله ستطلعون عليه في رواية إدريس، بهذا التقسيم وهذا التمييز، هذا الحديث النبوي كيف وظفته في مجال النقد الأدبي العرفاني، بشكل ستراه، إن شاء الله، وهو

”

جميل وعميق جدا، حقيقة أن الحق يحتاج إلى دليل.

الكلمة القرآنية

هي الأساس،

والوجود الإنساني

تجلي من تجليات

الكلمة القرآنية.

“

• إلى برهان.

برهان نعم، والحقيقة تحتاج ليس إلى دليل بل إلى آية، إلى علامة.

• إلى إثبات.

إلى شهادة، فما حقيقة إيمانك، يسأله عن الآية ولا يسأله عن الدليل، لا يسأله عن الدليل لأننا لسنا في مجال التدليل على الحق، الحق لا يحتاج إلى دليل، هو ظاهر وظهوره يعم كل هذا الكون، فبالتالي نحن نحتاج إلى شهادة بحضورنا في هذا المشهد، فتخبر بذلك المشهد، وهنا تتضي هذه الأبعاد والكينونات الزمنية والمكانية، فيتوحد الإنسان في هذا البعد الزمني الذي أسميته بالآن الدائم؛

هذا التماهي معه، والإنسان الذي يقرأ هذا العمل يحس بهذا التماهي..

بناء على هذا التصور ستلاحظ كيف أن هذا المشروع مختلف كما ذكرنا، وهو أدب جديد بهذه المعاني التي تحدثنا عنها سواء في المفاهيم التي يطرحها في التداول النقدي، كمفاهيم جديدة؛ الكتابة بالنور، الكتابة بالحال، الكتابة بالسُر، الزمن العرفاني، البؤرة العرفانية، الحكمة العرفانية، الإمكان والاحتمال، وأنواع الإمكان والاحتمال، هذا أمر ممكن محتمل، وهذا ممكن غير محتمل، وهذا أمر ممكن جد محتمل، وهذا أمر ممكن شديد الاحتمال، وهكذا..

ضمن السياق السردى تحس بهذه الأشياء، هذه تفتح على عوالم كثيرة، هو يحتاج إلى مجهود كبير، واشتغال كبير، لكن هذه النورانية التي تحدثنا

عنها، هي التي تعطي هذه الدقة في هذه التوصيفات، وذلك بفضل بركة القرآن وبفضل هذه الحروف القرآنية النورانية، هي السبب في هذا، أنها تفسح لك القول في هذه الأشياء، فبالتالي هذه الفواتح هي مثل المفاتيح، تفتح القرن، وتفتح ذات الإنسان، تفتح الوجود، لأن الوجود كله بماذا كان؟ كان بحرف، بكلمة الحضرة كن، بكلمة كن، بحرفين، ولهذا أسيادنا يقولون وسره بين

الكاف والنون، بمعنى ما هو هذا السر؟ هو حرف الواو، بمعنى حينما تضيف ذلك الواو بين الكاف والنون يصبح كون، أي الوجود، هذا هو السر المختبئ..

ولهذا فالخط العثماني والخط العربي في المساجد والجوامع العثمانية يكتبون الواو بشكل كبير لأنه يدل على الإنسان الكامل، لأن حرف الواو ما هو؟ هو الرقم ستة، والمعارف من أين تأتي؟ من الجهات الستة، من الأمام والخلف واليمين والشمال والفوق والأسفل، بمعنى أن هوية الإنسان الذي يصنعها هو هاته المعارف التي تأتيه من هاته الجهات..

لكن الهوية العرفانية هي أسمى من ذلك، والدليل على ذلك قول النبي، صلى الله عليه وسلم، بإدماج هذه الستة وإضافة خمسة إليها، في دعاء يجب أن نتبته إليه، «اللهم اجعل في قلبي نورا، وفي

سمعي نورا، وفي بصري نورا، وعن يميني نورا وعن شمالي نورا، ومن أمامي نورا ومن خلفي نورا، ومن فوقني نورا ومن تحتي نورا، واجعل لي نورا، واجعلني نورا»؛ إحدى عشر، ستة من الجهات الحسية، وخمسة من داخلية الإنسان المعنوية، وهذه هي هوية الإنسان الكامل، الواحد في مقابل الواحد، إحدى عشر، الواحد الحق، ويقابله العبد الكامل، العبد الكامل سيدنا رسول الله، صلى الله عليه وسلم، هذه

”
العرفان، هنا،
لا علاقة له
بالعرفان في
الغنوص الشيعي
ولا غيره. الرواية
العرفانية سفر
في المعرفة، في
إشراقات الروح.

“

كان كل شيء مكتوباً، لأن القاف والنون هما؛ أول حرف في كلمة «قرآن» وآخر حرف هو النون، «قرآن»، وتشكيل هاذين الحرفين يعطي حقيقة هذا المشروع وهندسته الكاملة منذ البداية، فالقُنُّ هو الجبل، والقِنُّ هو العبد الخالص في العبودية، فكيف ما شكلت هاذين الحرفين الذين هما خلاصة القرآن، تعطيك الجبل: العلو، ﴿لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ﴾ (الحشر: 21)؛ أي على الإنسان، دع عنك الجبل الحجر الأسم، فهذا يفهمه السطحي الظاهري، ﴿لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَشِيعاً﴾؛ أي هذا العبد القِنُّ الخالص في العبودية، في اللغة العربية عندما نقول القِنُّ، هو الخالص في العبودية، من الجهتين الأب والأم، ﴿لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَشِيعاً مُتَّصِداً مِّنْ خَشِيعَةِ اللَّهِ﴾.

ففي هذا الارتباط الأولي منذ هذه اللحظة الفارقة تأسس المشروع، وبعد ذلك بدأ الوعي به، وأعطيك مثالا: القرآن نزل أول مرة على سيدنا رسول الله، صلى الله عليه وسلم، في ليلة واحدة، نزل في ليلة واحدة هي ليلة القدر، ثم نزل منجماً في ثلاثة وعشرون سنة، بمعنى أنه جاء إجمالاً في ليلة واحدة، وجاء تفصيلاً في ثلاثة وعشرون سنة التي هي تاريخ الإسلام وتاريخ البعثة النبوية،

هي الوترية التي يبحث عنها الإنسان، هذا هو المشروع العرفاني.

• هذا المشروع، كما يفصح عن نفسه، مشروع قَصْدِي، أي فيه القصد، فهو قاصد وله مقصد.

نعم فيه القصد، تماماً كما في الشعر، وبهذا سميت القصيدة.

• بالنظر إلى هذه القصيدة والوعي بها؛ هل تشكلت لديكم هندسة أولية للمشروع، ثم شرعتم في خوض التجربة بحيث أن العمل يفضي إلى عمل آخر، أم أن الهندسة، إن وجدت، قد انقضت أو انقذت في ذهنكم، أول ما انقذت وهي شبه مكتملة؟

أنا شخصياً أقول لك، أنا بدأت في كتابة هذا المشروع في نهاية القرن الماضي، في سنة 1999م، إثر رؤيا، ولا مجال للدخول في أبعاد وتفاصيل هذه الرؤيا ولكنني أشرت إليها في إهداء أول عمل، «ما اتصل الحرف بالحرف والمعنى بالمعنى» ومتى اتصل القاف بالقاف، والنون بالنون، في أول إهداء فيه هذه الإشارة. لم أكن على وعي، حينذاك، بما سيؤول إليه المشروع، لكن في الإهداء

”
الحق يحتاج إلى دليل، الحقيقة تحتاج ليس إلى دليل بل إلى آية، إلى علامة.

“

وهذا شرط أساسي؟

وأنا أقول لك كيف أبدأ، بعد هذه اللحظة أذهب إلى تلك الفاتحة النورانية، وأقرأ السورة كاملة، وتبدأ تسكنني تلك السورة، لمدة، وهي تسكنني، وأسكنها، وأقلب في منازلها، تحصل منازلات، علم المنازلات أول من تكلم فيه هو ميمون المصري، والحاتمي خصص له فصلا كبيرا سماه باب فصل المنازلات، من الفصول الستة من الفتوحات المكية، حينما تنزل سورة أو آية بين الحق والعبد، تحصل علوم، ويكتسب من خلالها أشياء، في تلك المنازلة.

لأن القرآن ما هو؟ هو تنزيل، ينزل، ويتنزل كيف؟ كنجوم على قلوب العباد، ولهذا فتلك السورة تكون كما لو أنها نزلت في تلك اللحظة، حديثة عهد بربها، فيحصل العلم بها في هذه الأفياء وفي هذه الأحياء فتتم

الكتابة انطلاقا منها، فهذه الرواية هي في الحقيقة ترجمة لتلك المنازلة التي حصلت في التاريخ، فتصبح متاحة، ولهذا أنا قلت لك في البداية: هو إنشاء خطاب حول هذه التجربة، وهنا تمتاز الرواية العرفانية عن الرواية الصوفية، لأن الآخر يقول لك في الرواية الصوفية يقول لك أنا لا أستطيع أن أعبر، العبارة للعامة، ويقول لك الإشارة للخاصة، لكنه ينسى أن الذي يشير هو البعيد، فحينما تقول هناك، فأنت بعيد، لست بعين القرب، والحقيقة أنك حينما تكتب هذه النوع فأنت في

قياسا على هذا، ولله المثل الأعلى، في هذه الرؤيا الأولى التي حبل بها هذا المشروع، جاء هذا المشروع، ثم توزع خلال هاته السنوات التي أكتب فيها، جاء مفصلا عبر هذه الفواصل، فربما هذا يجب على هذا السؤال، ولكنه بسرعة جاء الوعي بالمشروع كمشروع عام.

• بحر نون، بلاد صاد،
الحواميم، فواصل
الغزالي، الخطيب في
روضة طه، ياسين،
قلب الخلافة، طوق
سر المحبة، الجنيد،
خاتة، إدريس...
كيف تتمثلون هاته
العناوين؟ حينما
تتلقون هاته الدوال

هل تتلقونها وتتمثلونها تمثلا خاصا؟

الآن أنت تسأل عن منطقة من الصعب تعقلها، من الصعب تعقلها، لكنها تتخلق في ذات المبدع في عوالم من الصعب الإمساك بها، عادة تكون في ارتباط مع آية أو مشهد برزخي، ثم يأتيك شيء هكذا، كحقيقة لا تقبل الرد.

• نعم، تأخذك.

نعم، فتحس أنك ستكتب عن هذا الموضوع، أو عن هذا الشخص انطلاقا من هذه الفاتحة.

حضرة القرب.

مفاهيم جديدة وبكر، هذا مجال بكر، فهذه البيانات التي ترافق هذه الأعمال تحاول أن تقرب هذه الأحوال المتفلتة.

• **تقتحم، هذا اقتحام؛ ﴿قَلَا أِفْتَحَمَ
الْعَفَبَةَ﴾ (البلد: 11).**

• **القابلية تختلف كذلك.**
نعم، ليس كل الناس يستطيعها.

نعم هذا اقتحام، أنت في حضرة القرب، ولهذا أنت تستطيع أن تخبر عن هذه التجربة، وتستطيع أن تكتب عنها، والأكثر من ذلك، أنك

• **هذه البنية العرفانية للنص، إذا حصل التفاعل الكيميائي الروحي العرفاني، بين النص الذي هو التجربة الخام، وبين المتلقي، ستؤهله ليجد نفسه منخرطاً ومنسكباً في ذلك المسار.**
طبعا، تماما.

” تنقل تلك الأحوال إلى غيرك، ولهذا أنا تحدثت عن الكتابة بالحال وقلت: إن كتابة بالحال تستدعي قراءة بالحال. قد يقول قائل: أنت كتبتها بالحال والحال لا يدوم زمنين كما عُرّف، هو وارد يرد على القلب ثم ينطفئ، بمعنى أنه لا يستمر مدة طويلة.

”
هناك مستويات للفهم لأن هناك مستويات للحضور؛ فبقدر حضورك يكون فهمك، وبقدر غيابك يكون عدم الفهم.

• **وغير متاح للعامة.**

• **بمعنى أن النص لديه وظيفة، من خلال التأثير في معرفته وسلوكه، بمعنى إذا كانت عنده قابلية وجدانية، ونفسية، وروحية، فبمجرد أن يدخل في عوالم التجربة ستسحبه.**

فكيف يبني القارئ هذا الحال الذي حصل في الزمن (T.1) والزمن (T.2) الذي هو زمن القراءة. هنا أدخلنا مفهوم جديد الذي هو: «القراءة بالحال»، حينما يزوج نفسه في الأنا الدائم، يتوحد مع ذات إما السارد، أو الكاتب، أو الشخص الذي حصل له الحال، فيعيد بناء الأحوال، فتصبح خريطة الأحوال والطريق الواصل إليها هو الطريق العكسي، لأن هناك تناظر، الأول يحصل له الحال، والثاني يبني كيف حصل هذا الحال، إذن يأتي من النهاية إلى البداية، والأول من البداية إلى النهاية، فهي مفاهيم حتى في النقد الأدبي غير متاحة،

نعم يحصل له التحول، وهذا هو المؤشر، فالتحول هو المؤشر، حينما يحصل للقارئ تحول، يعلم، حينها، أنه حقيقة كان حاضرا، لأنني تحدثت عن الشهادة بالحضور، ليس فقط أن تحضر، وأن تشهد على حضورك،

والثقافية والاجتماعية، في العمارة، في الفنون، في الطبخ، في الأكل، في الأوضاع، كلها اشتغال، وهذا اشتغال المؤرخ والمدقق الباحث المتخصص، المعجم، الخريطة التي كانت عليها المدن في ذلك الوقت، وهذا عمل مضني وشاق، وهذا حقيقة يعطي شهادة الحضور لأنه يوثق توثيقا حقيقيا في حيز، هو حيز الرواية خلال قرن من الزمن، ولكن هذا ممكن، ممكن، لأنه إذا كان الحرف يستوعب الوجود فكذلك الرواية يمكن أن تستوعب قرنا باختلاف ما في هذا القرن من أشياء.

”
**النقد القوي إبداع
 في حد ذاته،
 ويجب أن يرتفع
 إلى مستوى الحوار
 مع الأعمال
 الأدبية الرائدة،
 حتى يؤسس
 لمشروعيتها.**

“

• من خلال متابعتي، وجدت بأن تجربتكم الإبداعية، قد لقيت قبولا طيبا، سواء على مستوى المقاربات النقدية أو حتى بعض المقاربات الأكاديمية على شكل أطاريح وغيرها. كيف تقيمون ما كتب عن تجربتكم الروائية؟ خاصة وأن لكم حكما نقديا جريئا في النقد، بدعوى عدم متابعتة ومواكبته الأعمال للإبداعية، طبعا هذا أمر ملحوظ؛ ليس هناك مواكبة نقدية للعمل الإبداعي. وفي هذا الإطار سبق أن صرحتم أن «النقد أصبح بطريقة مخجلة عاجزا عن متابعة

تقدم شهادة بأنك كنت حاضرا، في ذات الحدث، وفي ذات تلك الواقعة التي حصلت، حاضرا فيها وتقدم شهادة، وهذه الشهادة أنت مسؤول عليها، والمؤشر عليها، هو التحول الذي يحصل للإنسان، إذا استشعر من ذاته أن هناك تحول حصل؛ فيلزم الأمر ويقول هذا المؤشر صحيح وصادق، وهذا هو المطلوب الذي تحدث عنه صاحبنا حينما قال: القراءة بالحال، إذن فهو على حق في تلك القراءة، والنماذج كثيرة، أنا لا أستطيع أن أذكرها من قراء حصلت لهم أشياء عجيبة، سبحان الله، تحولات لدى قراءتهم، أشخاص من الشرق ومن الغرب، وهي طريفة جدا، إن شاء الله في مرة أخرى يمكن أن نقف عليها.

فالذي أريد أن أؤكد عليه، هو أن هذه الأعمال كذلك تشغل على حواضر، كل الحواضر الإسلامية الكبرى تم الاشتغال عليها، في المشرق والمغرب، كل الدول الكبرى التي مر منها العالم الإسلامي.

• وهذه الحواضر لها علاقة بالذاكرة، فهي فضاء ومادة للذاكرة.

طبعا، بمعنى هذا الاستيعاب ليس سهلا، هناك اشتغال أونثروبولوجي كبير على الأوضاع الاجتماعية والحضارية والفنية

يقولون أن النقد لم يعد يواكب حركة الإبداع. هناك الآن إنتاج كبير، إنتاج كبير طبعاً فيه الكثير من الغث، ولكن ليست هناك مواكبة إطلاقاً، حتى لتقويم هذا الغث. فالرواية تعرف الآن انفجاراً سديماً والنقد له دور بارز، وحتى يعطي مشروعية لوجوده يجب أن يتابع، على الأقل، توجهات معينة، وأن يقوم، وأن يصحح، وأن يتابع وينتقي، لا أن يبقى منشغلاً بالملقظيات النظرية، ويتغذى على النظرية.

• ويبقى شكلاً نياً.

نعم، النظرية تغذي النظرية، النقد لا مبرر لوجوده إلا مع الأدب، فإذا انعدم الأدب لم يعد أي مبرر لوجوده، وإلا ألحق بشيء آخر وأصبح فلسفة مفارقة، والفلسفة هي في غنى عن النقد

الأدبي، يمكن أن تؤسس لنظرتها الخاصة إلى العمل، وهذا موجود، الفلسفة لديها تصور عن الأدب، بل الفلسفة العميقة هي التي اشتغلت على الفن والإبداع.

• بل إن الجمال مبحث أصيل من مباحث الفلسفة.

تماماً، لكنه المبرر لوجود النقد، ولا يجب أن يغيب عن النقاد، أن الإبداع النقدي هو في ملازمة الإبداع الأدبي، وهذا الحوار بينهما هو الذي يعطينا التراكم الذي نطمح إليه ونريده.

الإبداعات الكثيفة»، سؤالي ربما ليس المقصود منه أنني سأحملك مسؤولية الإدانة، وإن كان الأمر يتضمن إدانة ظاهرة. بعيداً عن منطق الإدانة كيف تفسرون هذه الظاهرة موضوعياً؟ ظاهرة عجز النقد عن مواكبة العمل الإبداعي؟

النقد هو النقد القوي (بأسسه بقواعده بأدواته). النقد القوي الذي نحترمه هو إبداع في حد ذاته، ويجب أن يرتفع إلى مستوى هذا الحوار مع الأعمال الأدبية الرائدة، حتى يؤسس لمشروعيتها، لا أن يكون ذيلًا على نظريات مستجلبية، مهما كانت هذه النظريات، لأن هذه النظريات انبثت انطلاقاً من أعمال أدبية.

• من تجارب.

نعم من تجارب، وبالتالي ولدت هذه النظريات. إذا طرح مشروع جديد نفسه بهذا الشكل، يجب أن تكون هناك نظرية كذلك جديدة تواكب هذا العمل، لا أن يقرأ باختزال.

• قراءة برائية..

نعم، انطلاقاً من نظريات برائية بعيدة، وبأدوات مستخلصة من أعمال مفارقة، مهما كانت أهميتها في ذاتها؛ فالتنقاد أنفسهم

والنقدية المبكرة ومن خلال اطلاعي على المدارس الأدبية والفنية الكلاسيكية تولدت لدي قناعة بأن التجربة الإبداعية الحقيقية تظل عصية على القوالب والتميط.

تنتج منهجها.

• فوظيفة النقد أن يرصد البنية الخاصة بها (أي بالتجربة الإبداعية)، ليس بالمعنى البنيوي فحسب، بل في ذاتها؛ كيف تتشكل؟ كيف تتخلق؟ إذا استطعت بأدواتك أن تجعلنا نقف على المعالم أو المنطق العام الذي يحكم تشكل هذه التجربة، فهذا معطى أول.

المسألة الثانية؛ تتعلق بالقدرة على التمييز بين مظاهر الإبداع في هذه التجربة، ذلك أن اللغة الإبداعية تختلف عن اللغة العادية بكونها لغة مسبوكة بجمالية خاصة، لغة مبصومة. ووظيفة الناقد أن يمسك بعناصر التمييز والفرادة، وعناصر المفارقة والجمالية... ويرصد البنية العامة للتجربة وروحها..

وبهذا المعنى فإن تجربتكم، على غرار مختلف التجارب الإبداعية الحية، لا يمكن مقاربتها مقارنة

الآن أنت تلاحظ كثيرا نكر ما قيل عن أعمال نجيب محفوظ وعن فلان وعن فلان... أليس هناك جديد يكتب حتى نستأنف دومًا تكرار ما قاله الأساتذة والنقاد السابقون؟ ونفس الكلام حتى في الأبحاث الجامعية التي ينجزها الطلبة، نفس الكلام، وليس هناك أي جديد، بمعنى كلام مكرور مكرر بشكل كبير، مع الاستثناءات المقدره طبعًا.

”

دعوت إلى أن يفتح شعراؤنا عن هذه التجربة العرفانية التي بإمكانها أن تنقد الشعر من هذه أزمته الخائفة.

“

فالذي أدعو إليه؛ هو أن يستيقظ النقد من هذه الغفوة وهذه الغفلة، ونحن نحتاج كأدباء وكمبدعين، والقراء يحتاجون والسينما تحتاج... ليس فقط المشتغلين في الأدب، ولكن كذلك حقول ومجالات أخرى تحتاج إلى النقد الأدبي الرصين الذي يدخل في هذا الحوار مع العمل الأدبي الإبداعي.

• هناك نوع من التجارب الإبداعية لها نوع من الخصوصية، يجعلها تخرج عن التجنيس وعن القوالب الجاهزة وعن التتميط، وهو ما يجعلها تحتاج إضافة للعدة النقدية المتعارف عليها، إلى أفق خاص في تمثل العالم، في الإحساس باللغة نفسها.

نعم تماما.

• من خلال اهتماماتي الأدبية

القرآن، وإلى البركة التي حصلت لأبي حامد نفسه، لأنه على صغر سنه، فهو مات صغيراً، خمسة وخمسون (55) سنة تقريباً، ومع ذلك ترك ما ترك، فهذه البركة التي ظهرت في هذا الرجل العظيم.

• خاصة في ظل شروط إنتاج قاسية.

يبدو أن هذه الظروف القاسية وقد انعكست حتى على من يكتب عليه، فحضرت هذه البركة بالتعدي، فانتقلت هذه البركة. إن هناك شرائط علمية لا بد منها، وشرائط نفسية ووجدانية نحتاج إليها، وشهود روحي، هذه كلها ضرورية.

• على أن لا تكون هناك مسابقات.

تماماً يترك الإنسان المسائل والأحكام النقدية المدرسية، كذا وكذا.

• حتى المسابقات المذهبية.

طبعا حتى المسابقات المذهبية، كما أقول وأنا أعرف المحبة في «طوق سر المحبة»، مرحبا بك أيها المحب من حيث ما أتيت، ومن أين أتيت، فأنت مرحب بك، فيجب أن تأتي بدون هذه المسابقات، وهذه الشروط المسبقة، فأنت مرحب بك من دون ميعاد يمكنك أن تأتي، ونحن نستقبلك ونستضيفك في هذه

عميقة إلا انطلاقاً من ناقد له هذا الوعي، وبالتالي يبحث عن زخم بنيتها الداخلية كيف تشكلت؟ روافدها؟ بنيتها الرمزية؟... إلى غير ذلك. وعن عناصر التناقض والمفارقة فيها، وعن بنيتها وروحها الثاوية.

”

تطالب الشعوب بتقديم الاعتذار عن الجرائم التي اقترفت في حقها منذ قرون، لأن ذاكرتها مازالت حية.

“

صحيح ولهذا كنت على وعي بهذا الوضع، ومن هنا أتت أهمية تلك البيانات، الاشتغال النقدي الذي أقوم به على هذه التجربة، هو طبعا لترميم هذا الخصاص الذي لاحظته، والذي أرى أنه طبعا، كما تفضلت، وقلت: يحتاج إلى أن يستوعب الإنسان هذه الأبعاد كلها، لأنه ليس سهلاً أن تشتغل على الإمام الغزالي، الإحاطة بالإمام الغزالي كغزالي، وبمجمل ما أنتج، وبعصره وبكذا... وتكتب هذا في كتاب يجمع بين المعرفة والمتعة، علماً أن هذه الرواية قد كتبت في شهرين.

• يتعلق الأمر بانبثاق إبداعي حقيقي.

لو كان فقط كلاماً مرسلًا هكذا يمكن أن نتصور الأمر، ولكن أنت أمام معارف وعلوم وعصر بكامله تكتبه في هذه المدة الوجيزة بلغة جمالية وحبك روائياً.

• ما سر ذلك من وجهة نظرهم؟

أنا أرجع ذلك إلى أمرين اثنين: إلى بركة

بناء معالم هذه الجمالية العرفانية في مجالات متعددة ومختلفة، في الأدب، في الفلسفة، في العلوم الإنسانية، في التشكيل العرفاني.

أنا ذكرت هذه الأمور، وطبعاً لأنني أريد أن أعانق التجربة الإبداعية مع الآخرين، لأنها مطلقة وتفتح آفاق كبيرة، وكما تفضلت وقلت، هي تحتاج إلى هذا الشفوف، الشفوف الروحي مهم جداً، لا بد منه، وهذه الشرائط العلمية التي لا بد منها، لأن الرواية كذلك تحتفل بالمعرفة في أبهى صورها، ولهذا تحقق هذه المتعة وتحقق كذلك هذه الاستفادة، فيستفيد الإنسان ويعلم عن أشياء وأشياء وأشياء.

”
هناك حركة
جديدة في بناء
معالم هذه
الجمالية العرفانية
في مجالات
متعددة ومختلفة.“

الأفياء. كذلك الإنسان الذي يدخل إلى هذه الحضرة العرفانية الأدبية الإبداعية، يجب أن يأتي بدون هذه الأفكار المسبقة تشوش عليه، وتمنعه من الفهم ومن الوصول ومن الحضور في العمل، هناك مستويات للفهم لأن هناك مستويات للحضور، فبقدر حضورك في

هذا العمل يكون فهمك، وبقدر غيابك عن الحضور يكون عدم الفهم، فهي مرتبطة؛ بمعنى بقدر مستويات الحضور تكون مستويات الفهم، وكلما كانت مستويات الحضور أكبر وأعلى، كلما كانت مستويات الفهم أجلى وأسمى، فهي مرتبطة.

• متلازمة.

• أشرتكم لعلاقة تجربتكم الإبداعية بمفهوم «البركة» بكل أبعادها الدينية المتعالية؛ كمصدر مدد واستمداد وربما مصدر إلهام. وأتوقع أن القارئ من خارج المرجعية التي تصدرون عنها سوف يستشكل عليه أمر هذه العلاقة ليتساءل؛ وماذا عن كبار المبدعين العالميين من خلفيات ثقافية مختلفة بما فيها الدهرية ممن حققوا أعلى درجات الإبداع، بمعزل عن أي مفهوم متعالي كمفهوم البركة، لأنه لا يندرج لسبب بسيط ضمن مفردات

فلهذا أنا سميتُه أدب الحضور وأدب السفر، هذه من الأسماء التي أسميها كذلك في الرواية العرفانية ولكن أيضاً الأدب بصفة عامة، أدب الحضور وأدب السفر.

والآن والحمد لله من خلال هذه البيانات أنا تحدثت عن الشعر، الشعر العرفاني، ودعوت إلى أن يفتح شعراؤنا عن هذه التجربة العرفانية، وهي التي يمكن أن تتقد الشعر من هذه الأزمة الخائفة التي يعيشها اليوم، وهذا الانسداد الذي نلاحظه، والآن بدأ بعض الإخوان، صدر كتاب للصديق العزيز التهامي الحراق، سماه: «الجمالية العرفانية»، وهو كذلك يساهم، فإذاً هناك حركة جديدة في

التي نزل فيها مجملاً قرآنُ الفواتح النورانية التي نحن من بركتها وفيضها وجودها. والبركة لغةً هي الزيادة، ولا شك أن الناس تريد الزيادة في الخير، والأدب خير كله، بل هو الخير عينه، فإذا تحدثنا عن بركة الأدب بهذا المعنى فلا يبقى لأحد اعتراض لأننا نطلب الزيادة في الخير والنماء في الأدب والتزكية في الأخلاق. ومن منا لا يريد النماء والزيادة في الخير والأدب والأخلاق؟ ومن جهة ثانية جاء في القول الإلهي «فَتَبَرَكَ اللَّهُ أَحْسَنَ الْخَلْفَيْنِ»، فربط البركة بالخلقِ الحَسَنِ، وما الإبداع الأدبي إلا نوع من الخلق، فكيف لا يطلب فيه البركة والزيادة والتطهير؟ إن الأدب هو خلق وإبداع في الحياة، وزيادة فيها وتمكن في الوجود بها.

إن أعظم زيادة يطلبها هذا الأدب العرفاني هي الزيادة في الوجود، وهل هناك شيء أفضل من الزيادة في أمر هو أصل كل أمر؟ فبقدر تمكن الأديب في الوجود يكون أدبه على أعلى درجة من الأدبية.

• شكرا جزيلا اسي عبد الإله استمتعت كثيرا بهذا اللقاء.

بارك الله فيك أستاذ عبد السلام، وأنا كذلك استمتعت معك في هذا الحوار، وأشكرك كثيرا.

مرجعيتهم الثقافية والدينية؟

جاء في الخبر النبوي عن الخضر «ما قد على فروة إلا اهتزت تحته خضراء»، دليلاً على هذه البركة التي أشرنا إليها. معك حق في أن من لا يصدر عن مثل مرجعيتنا العرفانية يمكن أن ينكردور البركة في الإبداع، لكنه سيستدعي لا محالة شيئاً شبيهاً بها يسميه الإلهام أو الدفقة الشعورية التي لا تُكَيَّف ولا تُعرَّف إلا في قدرتها الهائلة على توليد المعنى والإبداع بشكل لا ينضب بمسار محدد، وإنما يختلف حسب كل مبدع كما هو حال السوداوية (Spleen) عند بودلير التي هي نوع من تعاسة العيش. كما قد يستدعي أسباباً حسية مدمومة مثل المخدرات والمنشطات، وقد كان، وهذا مما

ينكره العقلاء والفضلاء على هؤلاء المبدعين. فإذن لا مشاحة في الألفاظ ما دام أن مصدر الإلهام قد يكون معبد الأولمب عند اليونان، أو وادي عبقر عند شعراء العرب، أو غابة شيرود بالنسبة لأسطورة وقصة روبن هود؛ أو قل ما شئت من مثل هذه المصادر عند الأدباء والمبدعين المعاصرين. ونحن نصدر عن مرجعياتنا التي ذكرت لكم منها ذلك الخبر النبوي عن بركة أحد رجال الغيب وهو الخضر. كما أن أعظم ليلة في الوجود هي ليلة القدر «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَرَّكَةٍ»

”
عادة لدينا
الثلاثيات، أما أن
يكون هناك مشروع
يتضمن أكثر
من أربع عشرة
رواية، فهذا، شيء
غير مسبوق.

ملف العدد

نظرية المعرفة والفلسفة

دراسات الملف

- **بنية النظام المعرفي الإسلامي: الغزالية نسقاً؛**
د. كمال القصير
- **العلوم الإسلامية والتأصيل المعرفي: قراءة في إشكالية النهضة العلمية ونسقتها الفكري؛**
د. أبو بكر محمد أحمد محمد إبراهيم
- **الرؤية المعرفية في الفكر الإسلامي المعاصر والتأويل المفهومي المركب في بناء البارديغم الحضاري؛**
د. شراف شناف
- **المنهج التوحيدي للمعرفة؛**
د. محمد الناصري
- **تصورات المعرفة الإسلامية: قراءة في السياقات والتحويلات؛**
د. معتز الخطيب
- **العلوم الاجتماعية والدين.. ضرورة البحث عن مقاربة جديدة؛**
د. جيلفورد جيرتز، ترجمة د. عبد السلام طويل

بين الدين والاجتماع

محمد إبراهيم، فقد أسهم ببحث حول: "العلوم الإسلامية والتأصيل المعرفي.. قراءة في إشكالية النهضة العلمية ونسقتها الفكرية". تلتها دراسة استشكلت "الرؤية المعرفية في الفكر الإسلامي المعاصر والتأويل المفهومي المركب في بناء البارديغم الحضاري" للدكتور شراف شناف. أعقبها دراسة حاولت أن ترصد معالم "المنهج التوحيدي للمعرفة..". للدكتور محمد الناصري. وقد تم تنويع هذا الملف بدراسة للأثنربولوجي العالمي جيلفورد جيرتز حول موضوع: "العلوم الاجتماعية والدين.. ضرورة البحث عن مقاربة جديدة"، ترجمها الدكتور عبد السلام طویل.

تمحور ملف هذا العدد حول موضوع: "نظرية المعرفة بين الدين والفلسفة والاجتماع"، وقد انتظمت مواد هذا الملف بشكل يحاول المزاوجة بين محددات المعرفة الإسلامية في بعدها التكويني التأسيسي والتاريخي، ومحددات الفكر العربي الإسلامي الحديث والمعاصر في انفتاحه على ثمرات المعرفة والفكر الحديثين.

وقد افتتحت مواد هذا الملف بدراسة بعنوان: "بنية النظام المعرفي الإسلامي: الغزالية نسقا"؛ للدكتور كمال القصير. عضدتها دراسة تناولت "تصورات المعرفة الإسلامية: قراءة في السياقات والتحويلات" للدكتور معتز الخطيب، أما الدكتور أبو بكر

بنية النظام المعرفي الإسلامي

الغزالية نسقا

د. كمال القصير

باحث في الفكر الإسلامي (المغرب)

المفتاحي الذي قدّمه الحبابي لتحليل هذه النسقية، وفسح المجال للنصوص حتى تتحدث وتتناغم فيما بينها، ولكن قبل ذلك هنالك حاجة إلى الوقوف عند مفهوم ودلالة النسقية في عدد من الحقول المعرفية المختلفة لكونها تساعد على إيضاح المبتغى. في تحليل عناصر مفهوم النسقية في الفكر يتضح التمازج بين المعاني اللغوية والمضمون الدال على طبيعة الانتظام في سلك واحد متقارب، سواء في القضايا الحسية أو القضايا

الفيلسوف المغربي الراحل محمد عزيز الحبابي أبا حامد الغزالي وصفا علميا دقيقا بإبداعه مصطلح «الغزالية نسقا»^[1]، وهو المصطلح أو الوصف المركب الذي اخترت الاستناد إليه في هذه الدراسة، لكونه يعبر على وجه الحقيقة عن هذه الحالة العلمية التاريخية التي تتواصل راهنتها في تقديم نموذج نسقي داخل النظام المعرفي الإسلامي. ولذلك يستحق الأمر الانطلاق من هذا الوصف

وصف

معينة، بناء على عدد مترابط من الحجج»^[5].
 «لما كان النسق هو النظام الفكري الذي
 يجمع إجابات الفيلسوف أو المفكر عن
 الإشكالات والقضايا المعرفية والوجودية،
 فإنه ينبثق بالضرورة من الرؤية الكلية التي
 تسج تصوراتها عن الله والإنسان والكون

والحياة. والنسق الفكري
 هو الإناء الذي يحوي الرؤية
 الكلية، ومنهجية التفكير هي
 أدوات لتفعيل هذه الرؤية»^[6].

يستمد النسق قوته من الناحية
 الفلسفية من حججه البرهانية،
 وطرائقه الإقناعية، ومنهجه
 المنطقي الذي يسلكه العقل
 الفلسفي، بخلاف المذهب
 الذي يستمد قوته من أفكاره

الوثوقية. يخضع النسق للنقد والتأويل
 والقراءات المتعددة والمتباينة. وتتصف
 المفاهيم والمصطلحات التي يتكون منها
 بقابلية التأويل وإعادة إنتاجها في قراءات
 متباينة في مراحل زمنية مختلفة^[7]. ولأن
 «النسق الفلسفي موقف فكري أو رؤية خاصة
 للعالم»^[8]. فإنه يصعب في مجال العلوم
 الاجتماعية الفصل بين البنية والوظيفة
 والنسق؛ فالبنوية تستدعي الوظيفة وهذه
 الأخيرة لا تدرك إلا من خلال بنية تشغل
 فيها وعليها، ونفس الأمر بالنسبة للنسق

المفاهيمية، مع ما يفرضه ذلك من التركيب
 وخدمة القضايا بعضها بعضا. ففي
 «المصباح المنير» نجد نسقت الدرّ «نَسَقًا»:
 نظمته، و«نَسَقْتُ» الكلام «نَسَقًا»: عطفت
 بعضه على بعض، وكلام «نَسَقُ» أي على نظام
 واحد استعارة من الدرّ»^[2].

وفي تاج العروس عن ابن دريد:
 النَسَقُ: نَسَقُ الشَّيْءِ بَعْضُهُ فِي
 إِثْرِ بَعْضٍ. وقال الجوهري:
 النَسَقُ، مُحرَّكة: ما جاء من
 الكلام على نظام واحد. وقال
 الليث: النَسَقُ من كل شيء: ما
 كان على طريقة نظام واحد،
 عامٌ في الأشياء كلها»^[3]. ومثل
 ذلك في المعجم الوسيط،
 «النسق» ما كان على نظام
 واحد من كل شيء»^[4].

وهناك عدة مستويات لتحليل وبيان مفهوم
 النسقية بين الفلسفة وعلم الاجتماع، حيث
 «تعددت دلالاته بتعدد سياقات استعماله في
 مختلف المجالات المعرفية، كالفلسفة والعلوم
 الإنسانية والعلوم الطبيعية والرياضيات، إذ
 يدل اصطلاحه اللغوي في اللغتين العربية
 واللاتينية على النظام، غير أنه يدل بشكل
 أخص في المعجم الفلسفي على المذهب الذي
 تنتظم فيه مجموع نظريات فيلسوف أو مفكر
 ما، إذ تجيب كل نظرية عن مشكلة فلسفية

” النسق هو النظام الفكري الذي يجمع إجابات الفيلسوف أو المفكر عن الإشكالات والقضايا المعرفية والوجودية.

“

القيمي. حيث يرتبط نسق التوحيد مع كل من النسق القيمي والنسق المعرفي، ولكل منها خصائصه المميزة له. وقد كان النسق الغزالي مساهما كبيرا في عملية الحفاظ على النظام المعرفي الإسلامي التوحيدي الذي يستند إلى فكرة النموذج، خاصة عندما تعرّض للتحديات الفلسفية المتعلقة بمباحث الله والكون، حيث أعاد النسق الغزالي الله إلى عمق ومحور هذا النظام، بعد كل الإشكالات التي كانت الفلسفة قد أثارها حول طبيعة الخالق والقدرة والعلم والخلق، وغير ذلك من المباحث التي كانت ستؤول إلى استبعاد الله من محور الفعل الكوني تدريجيا..

وهو ما منح قاعدة فلسفية متينة للبناء الأشعري، خاصة ما يتعلق بالرؤية الأشعرية للفعل الإلهي وحدوده. ذلك أن الغزالي مفكر نسقي اجتمعت فيه صفات النسقية، فمن «سمات الكتابة النسقية استخدام العقل والمنطق والبرهان والاستنتاج وتقنييد الدعاوى المخالفة، وتمثّل القياس، فالكتابة النسقية كتابة منطقية حجاجية وجدالية وحوارية»^[12].

وإذا أخذنا بنظرية الأنساق المتعددة التي تؤمن بوجود أنساق فرعية متباينة ومتفاعلة

أو المنظومة (Système) فهو يحتوي البنية والوظيفة.

علما أن مفاهيم البنية والوظيفة والنسق تشكل عناصر رئيسة لمنهج تحليلي واحد هو التحليل البنوي الوظيفي في نسخته القديمة والحديثة النسقية. فالنسق ما هو إلا تلك الوظائف والتفاعلات التي تحدث داخل بنية ما^[9]. ولذلك فإن «الفكرة المركزية في النسقية تتمثل في بناء نموذج

”

يستمد النسق قوته من الناحية الفلسفية من حججه البرهانية، وطرائقه الإقناعية، ومنهجه المنطقي.

“

من التفكير يتسم بالشمولية، وقادر على دراسة التفاعلات الدينامية وليس السببية، وإدراك الأنساق ليس باعتبارها مجموعات ساكنة، بل مجموعات متحوّلة»^[10]. وتفسير ذلك أن الأنساق تخضع إلى عملية التطور والتغيّر والقطائع الإبيستيمولوجية والثورات العلمية المفاجئة، ويعني هذا أن الثقافة، بصفة عامة، تتغيّر بتغيّر النماذج والأنساق المعرفية والعلمية»^[11].

النسقية مرتكز للنظام المعرفي الإسلامي

يتشكّل النظام المعرفي الإسلامي من ثلاثة أنساق مترابطة؛ وهي النسق العقدي، والنسق المعرفي الإبيستيمولوجي، والنسق

للتقييم، فالكل ينتمي إلى نسق معرفي متراكم، حتى إن غاب الانسجام الكامل بين الأفكار والعناصر.

وإذا أردنا إيجاد مقارنة لمفهوم النسقية في المجال الإسلامي فإنها ليست مرادفاً للاجتهاد المطلق أو الدعوة له، لكنها مطلب لتكامل العلوم في مجال المعرفة. ذلك أن المنهج النسقي أصيل في الفكر الإسلامي إذا اعتبرنا أن النسق هو كل بناء فكري منظم ومتكامل، أو رؤية شمولية تربط بين دوائر المعرفة المختلفة، ومن هذا المنطلق يمكن تعريف العالم النسقي بأنه الفقيه أو الأصولي أو المتكلم أو المحدث أو المفكر أو الفيلسوف الذي يقدم منتجاً علمياً مترابط عناصره ومخرجاته بما يستقي من مصدري المعرفة والتجربة.

مكونات النسق..

يتم تقديم الغزالي في كثير من المراجع والمحافل العلمية خصماً للفلسفة أو صوفياً صاحب تجربة ذوقية فردية، اختلفوا في تقييم نتائجها ومدى إسهامها المعرفي، وكل ذلك بعيداً عن النظر إليه باعتباره يمثل نسقاً علمياً ساهم بلاشك في إعادة تموضع عدد من العلوم، وترتيب أولويات المعرفة

بأسلوب ديناميكي فيما بينها داخل نسق عام، أمكننا القول إن النسقية الغزالية نسقية عامة. فهناك نسق التصوف الفرعي، ونسق التفلسف الفرعي، والنسق الفقهي والأصولي والكلامي الفرعي. وإذا كانت نظرية الأنساق المتعددة تهدف إلى وصف الأنساق الثقافية والأدبية والمعرفية في تطورها وصراعاها بهدف تبيان الكيفية التي تشتغل بها^[13]،

أمكننا تفسير وجود درجات من التنافس والتصارع بين مختلف مستويات النسقية الغزالية العامة؛ فهناك نصوص ومقولات مركزية ومعيارية داخل النسق الغزالي، ومقولات أخرى فرعية، وكلما اقتربنا من النصوص المعيارية استطعنا ملامسة الإبداع الغزالي واستمراريته.

ويتيح النسق باعتباره أداة للتحليل فهم طبيعة الثقافة الإسلامية في مرحلة من المراحل. كما تتيح النسقية التعامل مع التراث الإسلامي باعتباره وحدة متكاملة، بعيداً عن منطوق الصراع بين القديم والجديد، وباعتباره تاريخاً من الإنتاج الإنساني حول مرتكز الوحي، بكل ما رافق الإنتاج الإسلامي من تاريخ ووقائع وخبرات متتالية، بما يجعل الاجتهاد العلمي القديم والحاضر مستويين من خلال تراجع البعد الزمني كأداة وحيدة

يتشكل النظام المعرفي الإسلامي من النسق العقدي، والنسق المعرفي الإبستمولوجي، والنسق القيمي.

وتبناها وتروّج لها فرق وطوائف ومجاميع تلك المرحلة الفكرية والعقدية كان يتم إلباسها بلبوس اليقين والمطلق، كما هو الحال مع الإسماعيلية والباطنية، التحدي الأكبر حينها للنسقية الغزالية.

لقد وفّرت وأتاحت الغزالية في تلك الظروف لمذهب أهل السنة فكراً وفقهاً وكلاماً وفلسفة، الأدوات والوسائل للتمدد ومواجهة التحدي الكبير الذي مثله انتشار الإسماعيلية والباطنية، وخطرهما على طبيعة المعرفة الإسلامية.

فقد تأقلم الغزالي مع زمنه منطلقاً من المدارس النظامية

التي أسسها الوزير السلجوقي نظام الملك في العراق وخراسان، وانتشرت في نيسابور وبلخ وأصبهان، وطبرستان، للحفاظ على المعرفة الإسلامية السنّية التي تمثّل عمق الفهم الصحيح للإسلام. فالنسقية الغزالية مثلت نقطة تحوّل هامّة في طبيعة المذهب السنّني ومساره ووجوده في ظل الصراع الفكري والسياسي الذي اجتاحت العالم الإسلامي آنذاك.

لقد شكلت الغزالية نسقاً معرفياً متكاملًا انعكس في نواحي الإنتاج المعرفي لدى أبي حامد، حيث يلقي الدارس نفسه إزاء نسق غني ذو طبيعة تراكمية. ويبدو أن هذه

الإسلامية. وهو ما زال يمثل أكبر الفائزة المنهجية للفكر الإسلامي المعاصر، نسقية عكسها إنتاج أبي حامد في تاريخ المعرفة.

وقد نقل الفيلسوف الراحل المحقق سليمان دنيا وصفاً دقيقاً للشيخ المراغي عن الغزالي، فإذا «ذكر ابن سينا والفارابي خطر بالبال فيلسوفان، وإذا ذكر ابن عربي خطر بالبال رجل صوفي له آراؤه، وإذا ذكر البخاري

ومسلم وأحمد خطر بالبال رجال لهم أقدارهم في الحفظ والصدق ومعرفة الرجال، أما إذا ذكر الغزالي فقد تشعبت النواحي، ولم يخطر بالبال رجل واحد بل رجال متعدّدون لكل واحد قدره وقيّمته»^[14]؛

فهو «فقيه أصولي بارع عندما تقرأ له الفقه والأصول، ومتكلم عندما تقرأ الاقتصاد في الاعتقاد وقواعد العقائد، وفيلسوف متحرر عندما تطالع له مقاصد الفلاسفة والتهافت، وصوفي كبير عالِم التصوف بالقرآن والسنة في كتابه المنقذ من الضلال، وإمام مجدّد عندما تقرأ له كتابه الضخم إحياء علوم الدين»^[15].

إن الحقيقة التي كان يسعى الغزالي خلفها سواءً أكانت دينية أم علمية، لم تكن لتقبل أن تكون حقيقة مهتزة أو شديدة الاحتمالية، خاصة أن الحقائق التي كانت تشدها

” الغزالي مفكر نسقي اجتمعت فيه صفات النسقية

“

إلى درك حقائق الأمور دأبي وديني من أول أمري وريعان عمري، غريزة وفطرة من الله وضعها في جبلي لا باختياري وحيلتي، حتى انحلت عني رابطة التقليد، وانكسرت على العقائد الموروثة على قرب عهد من الصبا»^[18].

وقد وقف المحقق الراحل سليمان دنيا عند مراحل تطور الحقيقة لدى الغزالي، حيث «شك أول ما شك على هذا النحو السماح الخفيف، فأخذ يبحث عن الحق من بين اضطرابات الفرق، معوّلا على العقل والحواس وظواهر القرآن والسنة والقضايا المشهورة، فهذه كانت موازين الحق في ذلك العهد وكان أن يجربها الغزالي ليحسّ بتضارب الأدلة، وكان طبيعياً أن تتضارب الأدلة؛

لأن درجتها من القوة والضعف ومن الحق والباطل ليست واحدة»^[19].

وهكذا فقد فحص هذه المعايير تاليا في ضوء العلم اليقيني مصرّحاً: «إنما مطلوب العلم بحقائق الأمور، فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هي؟ فظهر لي أن العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يفارقه إمكان الغلط والوهم، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك، بل الأمان من

النسقية كانت وراء تعدد منتقديه من فقهاء وأصوليين ومحدثين وفلاسفة، وسياسيين سعوا في إحراق كتبه.

وبالنسبة لبعض الباحثين في فكر الغزالي فإن «المشكل الأعوص أن جميع الاتجاهات مستمرة متساوقة في كل أطوار حياته، فلا يفيد التقسيم الزمني أو الحقبى لتحري تطور آرائه، وأنها محصورة في هذا الكتاب أو ذلك. والغزالي يتكلم في

”

الأوقات كلّها بجميع الألسن ولكل المريدين والطالبين والمحجوبين على حدّ مصطلحاته»^[16]؛ فهو «يؤلف لثلاث فئات؛ العامة، والنخب على اختلافها، ثم لنفسه ومن في طبقتة»^[17].

لم يواجه الغزالي كل الفلسفة، بل ما تعلق بجانب الإلهيات الذي اعتبره مخالفاً للرؤية الإسلامية.

“

لقد جاء هذا النسق المعرفي متمحوراً حول البحث عن «الحقيقة»، الحقيقة الإلهية والحقيقة العلمية التي تعكسها التجربة، وهي الحقيقة التي كانت مشكلته وينبوع قلقه المعرفي والعقلي والروحي، والتي لم يجدها في الفلسفة ووجدها في رحلته الروحية التي شكلت بالنسبة إليه حقيقة وتجربة عملية وعلمية. فقد تصدّى الغزالي لكل ما اعتبره مخالفاً للحقيقة الدينية أو العلمية.

وقد تحدث عن المنطلق الأول لرحلة بحث عن الحقيقة، حين قال «وقد كان التعطش

لقد «شكَّ في الحواس، وأكثر من الدوران حول العقل لأنه قوي لم ترهبه هجمته ولم تصب مقتله رميته، وإن نالت منه بعض الشيء، على العكس من الحواس التي نبذل أو نبلىن أرداها ثم تركها وانصرف. ونفض يده من العقل والحواس كليهما، وبقي له الشكَّ العنيف»^[21]. وهذا النص من كتابه «المنقذ من الضلال» يظهر مقصوده من العلم الذي يحقق الأمان؛ فلما خطرت لي هذه الخواطر وانقدحت في النفس، حاولت لذلك علاجا فلم يتيسر، إذ لم يكن دفعها إلا بالدليل، ولم يمكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية. فإذا لم تكن مسلمة لم يمكن تركيب الدليل، فأعضل الداء ودام قريبا من شهرين، أنا وفيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال، لا بحكم النطق والمقال، حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض، وعادت النفس

إلى الصحة والاعتدال»^[22].

إن التشكك المعرفي حالة إسلامية، وعنصر الشكَّ محوري في نسقية الغزالي، وكذلك محوري في ترتيب حياته وعطائه المعرفي، وحاجة الفكر الإسلامي إلى نمط ونموذج الشكَّ الغزالي قائمة لا تتقطع، ذلك الشكَّ العلمي الذي لا يتقضى الأسس والمرجعيات، ويدفع إلى تتبُّع الحقائق العلمية دونما

الخطأ ينبغي أن يكون مقارنا لليقين مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه من يقلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً، لم يورث ذلك شكاً وإنكاراً، فأني إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة فلو قال لي قائل لا بل الثلاثة أكثر، بدليل أنني أقلب هذه العصا ثعباناً وقلبها، وشاهدت ذلك منه، لم أشكَّ بسببه في معرفتي، ولم يحصل لي منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه، فأما الشكَّ بسببه فيما علمته فلا. ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ولا أتقننه هذا النوع

من اليقين، فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقيني»^[20].

لقد بحث، إذن، عن العلم اليقيني من خلال مفهوم الأمان الذي بدونه كان العلم مجرداً وناقصاً، ولا يخفى أن صفة الأمان ترجع إلى قضايا اليقين النفسي مثل رجوعها

إلى قضايا اليقين العلمي، كما أن نفي الغزالي لليقين عن العلم الذي لا أمان معه، وربطه بين مفهومي العلم اليقيني والأمان يمثل إشارة مهمة جداً لأهمية عنصر الأمان في استقرار المنظومات الفكرية والاجتماعية، فالمعرفة التي لا تؤدِّي إلى أمان المجتمعات والأفراد معرفة مهتزة ولا ثقة بها، مهما وصفت بأنها علم نظري.

فتح الغزالي الباب أمام المتكلمين الأشاعرة لتوظيف المفاهيم الفلسفية في صياغة قضايا مذهبهم.

حول الحقيقة تدريسا إيجابيا، وحتى في نقده للفلسفة لم يكن مستجيبا لداعي شكّه، لأن قارئ كتاب التهافت يلاحظ أن صاحبه لا يزاوّل عملية الهدم فحسب»^[24].

ومن داخل المنهج النسقي وضع الغزالي «كل الآراء التي وصل إليها علمه ولم ير واحدا أحقّ منها بالأخذ دون غيره ما لم يكن أهلا لهذا التفضيل، فشكّ في وسائل الحقيقة، حتى أتى عليه وقت كان فيه سفسطائيا، إنه لم يحتكم إلى العقل بل رآه أضعف من أن يفصل في مسائل ما وراء الطبيعة، لكن ليس العقل هو كل أداة الفيلسوف، إذ البصيرة وصفاءها والإلهام وفيوضاته وسيلة أخرى من وسائل التفلسف»^[25].

وينضاف إلى قيمة الشك في النسق الغزالي، قيمة أخرى موازية من الناحية البنائية، وهي المنهج النقدي الذي رسّخه في عمق المعرفة الإسلامية. وبات هذا المنهج أساسا هاما في نسقية الفكر الإسلامي، فقد أنضح هذا المنهج الذي تطور في سياق الاضطرابات السياسية والفوضى الفكرية وحرب المعتقدات، والحاجة إلى مواجهة كل ذلك. ويلخص هذا النص من المنقذ من الضلال المنحى المنهجي للنقد لدى الغزالي،

توقف، وهذا النص من المنقذ يفصح عن هذا التوجه: «فلم أزل في عنفوان شبابي منذ راهقت البلوغ قبل بلوغ العشرين إلى الآن، وقد أناف السن على الخمسين، أفتحم لجة هذا البحر العميق، وأخوض غمرته خوض الجسور لا خوض الجبان الحذور، وأتوغل في كل مظلمة وأتهجّم على كل مشكلة وأتحمم كل ورطة، وأتفحص عن عقيدة كل فرقة وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة، لأميز بين محقّ ومبطل ومتسنّن ومبتدع، لا أغادر باطنيا إلا وأحب أن أطلع على باطنيته، ولا ظاهريا إلا وأريد أن أعلم حاصل ظاهريته، ولا فلسفيا إلا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته، ولا متكلّما

إلا وأجتهد في الإطلاع على غاية كلامه ومجادلته، ولا صوفيا إلا وأحرص على العثور على سرّ صفوته، ولا متعبدا إلا وأترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته، ولا زنديقا معطلا إلا وأتحسّس ورائه للتنبّه لأسباب جرّأته في تعطيله وزندقته»^[23].

لقد طالت الفترة التي شك فيها والتي بدأت منذ سن الصبا وصولا إلى مرحلة التصوف. حيث درّس وألّف طيلة مرحلة الشك تواليف انتقد فيها الفلاسفة والمتكلمين والفرق. ومما يثير الدهشة أن شاكا في الحقيقة يصدر تأليف إيجابية حول الحقيقة، ويدرس

” أدخل الغزالي التصوف إلى قلب الإسلام من باب الرسمي الواسع، باب الفقه.

“

فكرية وسياسية دقيقة لزمته. وأهم ما كتب أبو حامد جاء في سياق كان فيه قريبا من دوائر الحكم، وحينها استجاب لضرورة مواجهة الإسماعيلية وإبطال آرائهم الدينية والفلسفية والسياسية.

ولذلك كان «تهافت الفلاسفة» و«فضائح الباطنية» يكملان بعضهما بعضا؛ حيث اعتمد عملية تفكيكية مستندا إلى أمرين: توظيف المنطق في مواجهة النظرية التعليمية الإسماعيلية وتفكيكها، ثم «تجريد التصوف الباطني من طابعه السياسي الذي طبعته به الشيعة الإمامية والإسماعيلية، وتوظيفه سنّيا، والمحصلة إعادة تأسيس «عقيدة» الدولة السلجوقية العباسية»^[28]. وذلك وفقا للحاجة والتحديات العقدية والفكرية والسياسية التي واجهت العالم السنّي.

إن العلاقة بالخلافة العباسية وعمقهما السلجوقي جعلت بنسالم حميش يعتبر أن «دفاع الغزالي عنها يأس مهزوز، بما أنه يرى شروط الإمامة وشرائطها مجتمعة في الخليفة المستظهر الورع حسب تصويره، والذي كان في واقع الأمر كغيره من الخلفاء العباسيين المتأخرين صورة بدون معنى وخليفة بلا سلطة»^[29].

حيث اعتبر أنه لا «يقف على فساد نوع من العلوم، من لا يقف على منتهى ذلك العلم، حتى يساوي أعلمهم في أصل ذلك العلم ثم يزيد عليه، ويجاوز درجته فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غوره وغائله، وإذ ذاك يمكن أن يكون ما يدّعيه من فساد حقا»^[26].

” العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب.“

والغزالي الذي انتقد مصادر المعرفة الحسية والعقلية قد عاب على كثير من العلماء تركهم المنهج النقدي. «ولم أر أحدا من علماء الإسلام صرف عنايته وهمته إلى ذلك، ولم يكن في كتب المتكلمين من كلامهم، حيث اشتغلوا بالردّ عليهم، إلا كلمات معقدة مبددة ظاهرة التناقض والفساد، لا يظن الاغترار بها بعقل عامي، فضلا عن يدعي دقائق العلم، فعلمت أن رد المذهب قبل فهمه والإطلاع على كنهه رمي في عماية»^[27].

ويمثّل عنصر الاستجابة للتحديات الفكرية أحد مكونات نسقية الغزالي، ودعوة للفكر الإسلامي المعاصر إلى تمثل الاستجابة الدائمة لتحديات التطور المعرفي. ذلك أن الغزالي لم يكن مفكرا نخبويا منعزلا عن حركية المجتمع. فقد انخرط باكرا في سلك رجال الدولة رفقة الوزير المشهور نظام الملك الذي كان يمتلك رؤية

وفهمه فكرا ومواقف بحاجة إل تحليل نسقي كذلك، وكان الفيلسوف المغربي الراحل محمد عزيز الحبابي يرى أن «الغزاليّة، تمتاز من بين ما تمتاز به من اضطرابات وتناقضات ومفارقات وإشكاليات، حيث تظهر كل تلك الجموع كأنها سلبيات مع أن منها تتكون عملاقية الغزالي، إنها مميزات دائمة الحضور في جميع ما يتعلق بالغزاليّة كمنسقى وكسلوك وكتجربة، من حيث التأثير والتأثير في ميدان الفلسفة، وفي ميدان التصوف وفي كل الميادين»^[31].

إن هذه التناقضات التي ظهرت لحميش والحبابي وجدت توجيهها مختلفا في رأي الفيلسوف الراحل محمد عابد الجابري، الذي اعتبر أن «الأطراف الثلاثة: الدعوة إلى التصوف، ومهاجمة الفلاسفة، والدعوة إلى اصطناع المنطق، تجسّم فعلا تناقضا واضحا، ولكن فقط على صعيد الفكر المجرد. أما على صعيد السياسة والأيدولوجيا السياسية فقد كانت في وقتها أسلحة ثلاثة متكاملة موجهة نحو خصم واحد»^[32].

ولذلك اعتبر الجابري أن «الحضور المستمر للغزالي في الفكر العربي الإسلامي دليل على أنه لم يكن مجرد واحد من أعلامه البارزين، بل هو برهان على أنه كان وما يزال أحد

وكان تقييم حميش سيكون صحيحا فقط في حال تم النظر إلى موقف الغزالي من الخلافة منفردا وبعيدا عن سياق الاضطرابات السياسية والفكرية في العالم لإسلامي، وخاصة المجال السنّي منه. وهي الاضطرابات والتحوّلات التي جعلت بلا شك عالما ومفكرا نسقيا مثل الغزالي يستحضر

في مواقفه وتنظيراته مستقبلا الخلافة وأهمية الحفاظ عليها وتجديدها، وهو العالم بالقوى السياسية والفكرية الصاعدة والمتصارعة التي كانت تعمل حينها على إنهاء ذلك الوجود السياسي الجامع بطابعه السنّي.

وهو الموقف الذي فرضته طبيعة التفكير الغزالي النسقي الذي تترابط بداخله المكونات وتتداخل المؤثرات. وربما هذا ما جعل حميش يرجع ويعيد الاعتراف، بعد ذلك، بأن الغزالي «لم يكن بمثابة الأداة المسخرة للطبّعة بين أيدي حكام العصر، بل كان بفضل فكره القلق والميال إلى النسق والقطيعات، يستقل عند الحاجة ويعصم نفسه بالخولة والتصوف عن الدنيا والطلبات السياسية المباشرة الملحة»^[30].

استبعاد التناقضات وفهم سياقها

إن نسقية الغزالي جعلت مهمة استيعابه

مكوناته، وإحدى سلطاته المرجعية التي لم تشخ بعد»^[33].

ذلك أن «فكر الغزالي ليس مجرد استمرار لما قبله، على الرغم من كل الروابط العضوية التي تشدّه إلى شخصيات ومذاهب سابقة، وإذن فهناك مكونات أخرى لفكر صاحبنا غير تلك التي يمكن الرجوع بها إلى ما قبله. ونكتشفها بوضوح إذا نظرنا إلى الغزالي لا بوصفه يمثل نقطة نهاية، بل بوصفه يجسّم نقطة بداية، ولا نستطيع أن نضع في مقابل نقطة البداية هذه نهاية محدّدة، فلقد بقي الغزالي حاضرا في ثقافتنا العربية الإسلامية»^[34].

ولاستكشاف عناصر ومكونات النسقية الغزالية طرح الجابري سؤالاً معاكساً، كيف سيكون الفكر العربي الإسلامي لو لم يوجد الغزالي؟ وماذا كانت الثقافة الإسلامية ستفقد لو لم يكتب الغزالي شيئاً؟ ويجب بأن مرتكزات فكر الغزالي ثلاثة كتب، لولاها كان وضع المعرفة الإسلامية سيكون مغايراً، وهي «إحياء علوم الدين»، و«تهافت الفلاسفة» و«معيار العلم»، واستثنى «المستصفى» باعتبار مادته ممكنة الوجود في مؤلفات أصولية سابقة. وهو الاستثناء

الذي يعتبر غير صحيح، وربما كان تكوين الجابري الفلسفي بعيداً عن علم أصول الفقه وراء هذا التقييم. ذلك أن قيمة المستصفى لا تتحدّد بتشابه مادته الأصولية مع ما سبق تأليفه في أصول الفقه، بل في بلوغه من خلاله قمة تجديد علم أصول الفقه باعتباره ركناً من أركان تجديد أداة الاستدلال الأولى للعقل الإسلامي، ولولا إدراك ابن رشد خصم الغزالي فلسفياً قيمة المستصفى ما جعله مصدراً يشتغل عليه تلخيصاً.

كما أن المستصفى حلقة هامة من حلقات ربط علم المنطق بالعلوم الإسلامية، أدخلت علم أصول الفقه مرحلة جديدة مثل ما يظهر في المقدمة لمنطقية التي ركّبها الغزالي وجعلها ضرورية للعلوم.

إن منهجية الغزالي ساهمت في استفادة أصول الفقه عمود الاستدلال في الخطاب الإسلامي، من تجدد المنهجية الاستدلالية بدخول علم المنطق. وهو القائل «وليست هذه المقدّمة من جملة علم الأصول ولا من مقدماته الخاصة به، بل هي مقدمة العلوم كلّها، ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلمه أصلاً»^[35]. وكذلك فإن «المنطقيات أكثرها على منهج الصواب والخطأ نادر فيها، إذ

مجدّ الغزالي القياس المنطقي وهاجم الاستقراء متّهما إياه بأنه مختل يصلح للظنيات دون القطعيّات.

بحث الغزالي عن الحقيقة الأصولية في ميدان أصول الفقه، و«مجدّ القياس المنطقي وهاجم الاستقراء متّهما إياه بأنه مختل يصلح للظنيات دون القطعيّات وبالقصور عن اليقين، لأنّ المقدمة الكبرى فيه غالبا ما تكون ظنية، لا تتصفح الجزئيات تصفّحا يشدّ عنه شيء»^[39].

ولسالم يفوت توجيهه يربط بين انفتاح الغزالي على المنطق الأرسطي والحاجة التي استشعرها المتأخرون وعلى رأسهم هو، لتطعيم الأساليب الجدالية المتّبعة في علم الكلام والمتأثرة بالأساليب الفقهية واللغوية. لقد كان الاتجاه إلى القياس المنطقي بدافع سجالي

جدالي في إطار التصدي لأعداء العقل والمعقول ممثلين في الباطنية الإسماعيلية أو التعليمية، المتحصنين بقلعة الموت، والذين صاروا يشكلون خطرا سياسيا يهدد الدولة العباسية في عقر دارها. فقد ألف إلى جانب كتاب «فضائح الباطنية» كتابا يهاجم فيه نظريتهم للمعرفة أسماه «القسطاس المستقيم»^[40].

لم يقف المنطق، وهو الأداة العقلية بالنسبة إلى الغزالي، عند حدود الحاجة العلمية المحضة، بل تعدى ذلك إلى الارتباط بالدوائر

غرضها تهذيب طرق الاستدلال، وذلك مما يشترك فيه النظار»^[36].

ولم يكن الغزالي أول من ربط المنطق بعلم أصول الفقه من حيث أصل العلاقة، فقد كانت عناصر علم المنطق مبنوثة كما في علم الكلام من قبل، وهو قد بيّن أن المقدمة المنطقية ليست مقدمة لعلم أصول الفقه، بل

مقدمة لكل العلوم، وأراد بذلك

”

**أهم ما كتب
أبو حامد جاء
في سياق كان
فيه قريبا من
دوائر الحكم.**

“

أن يكون المنطق جزءا من النسق المعرفي العام، وليست «هذه المقدمة من جملة علم الأصول، ولا من مقدماته الخاصة به، بل هي مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلمه أصلا، فمن شاء أن لا يكتب هذه المقدمة فليبدأ بالكتاب

من القطب الأول، فإن ذلك هو أول أصول الفقه»^[37].

وقد تمثلت إحدى الإضافات الهامة للغزالي في الاشتراط التأهيلي في تكوين الفقيه والمجتهد عبر الدعوة الصريحة لاعتماد المنطق كأداة منهجية في البحث الشرعي، ونزع الثقة عمن لا يمتلك الإدراك اللازم لهذا المنهج، ولا شك أن هذا الاشتراط التأهيلي الذي طالب به الغزالي له قيمة اعتبارية في صناعة مفهوم جديد للمجتهد والمتفقه في الوسط الشرعي»^[38].

المفضّل، الاستدلال بالشاهد على الغائب، وأيضا من المقدمات العقلية التي وضعوها لنصرة مذهبهم، وأخذها الأشاعرة ووظّفوها في بناء مذهب أهل السنة بناء عقليا، والنتيجة أن الغزالي قد فتح الباب أمام المتكلمين الأشاعرة لتوظيف المفاهيم الفلسفية في صياغة قضايا مذهبهم»^[43].

ومن بينهم لسبيل التمثيل المتكلم الأشعري المغربي أبو الحجاج يوسف المكلاطي (حوالي عام 550هـ، وتوفي عام 626هـ) وعاصر دولة الموحدين، وألف كتاب «لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول» وقد صرّح المكلاطي بسبب تأليفه قائلا: «فشنا على رؤوس الفلاسفة الغارة، وكلمناهم على موجب اصطلاحهم وأغراضهم»^[44].

ويقصد بهم اليونانيين والفلاسفة المسلمين كابن سينا والفارابي، حيث يعتبر الرد على الفلاسفة في علم الكلام أحد الأصناف المتأخرة لتطور علم الكلام عند الأشاعرة عقب انفتاح المسلمين على المقالات الفلسفية وذيوعها في الساحة الإسلامية.

لقد أصاب الراحل الجابري في تقييمه لدور إحياء علوم الدين القادم من داخل النسقية الغزالية، لأنه «لولا كتاب الإحياء لما كان للتصوف في الثقافة العربية الإسلامية ذلك

الخاصة والكشف عن حاجة المكاشفة والإلهام في ميدان التصوف إلى المنطق؛ «فما دام الكشف بحاجة إلى شرح العقل له حين يراد عرضه على الغير في صورة مقبولة، وما دام العقل لا يؤمن عليه العثار والزلل، إلا إذا اعتصم بالمنطق واهتدى بهديه، يصبح المنطق ضروريا للكشف والإلهام»^[41].

إن الغزالي قد جعل بين التصديق المنطقي والتصوف نسقا، وربط الذوق الصوفي بالبرهان المنطقي، وذكر في إحياء علوم الدين أنه «أثناء المجاهدة قد يفسد المزاج ويختلط العقل ويمرض البدن، وإذا لم تتقدم رياضة النفس وتهذيبها بحقائق العلوم نشبت بالقلب خيالات فاسدة تطمئن النفس إليها مدة طويلة، إلى أن يزول وينقضي العمر قبل النجاح فيها. فكم من صوفي سلك هذا الطريق ثم بقي في خيال واحد عشرين سنة، ولو كان قد أتقن العلم من قبل لانفتح له وجه التباس ذلك الخيال في الحال، فالاشتغال بطريق التعلم أوثق وأقرب إلى الغرض»^[42].

إن كتاب «معيان العلم» الكتاب الثالث الذي اختاره الجابري «قد مكّن علم الكلام الأشعري من التحرّر من منهج المعتزلة

بين الغزالي أن المقدمة المنطقية ليست مقدمة لعلم أصول الفقه، بل مقدمة لكل العلوم.

للرؤية الإسلامية. ولذلك يبدو وجهها الاعتراض الذي قدّمه الراحل عبد الرحمن بدوي حين اعتبر أنه «من السذاجة أن يقال إن كتابا من الكتب أو هجوما لمؤلف مهما كبر قدره، قد قضى على علم راسخ كالفلسفة، فكم من كتب وردود ومناقضات قد ألفت ضد الفلاسفة فلم تزعزع مكانتها.

فالحارث المحاسبي الصوفي الكبير، وأبو علي الجبائي أحد كبار رجال المعتزلة، وأبو الحسن الأشعري مؤسس مذهب الأشعرية، وأبو بكر الباقلاني، كل أولئك قد تصدّوا للرد على الفلاسفة بعامّة، ونحو هؤلاء كثيرون عاشوا وكتبوا قبل الفارابي وابن سينا، فلم يمنعوا من ظهور هذين العلمين الكبيرين في الفلسفة»^[47].

ويعضد بدوي رأيه بأن علماء كبارا بعد الغزالي لم يأتوا على ذكر كتابه تهافت الفلاسفة، من ضمن المشتغلين بالفلسفة في الشرق، أمثال الفخر الرازي والشهرستاني والتفتازاني والإيجي وأبو البركات البغدادي وملاً صدرا الشيرازي، وربما كان أثره عند المتكلمين أكبر^[48].

ومما يشوّش على رأي الجابري من حيث انتشار الفلسفة بعد الغزالي أن سبب تأليف

الشأن الخطير الذي كان له بعد الغزالي. إن قيمة الكتاب ليست في مادته وحدها، بل طريقة عرض تلك المادة وتوظيفها وكيفية استثمارها. حيث صنّف التصوف إلى علم المعاملة وعلم المكاشفة، وأدخل الغزالي التصوف إلى قلب الإسلام من بابه الرسمي الواسع، باب الفقه»^[45].

”

**إذا لم تتقدم
رياضة النفس
وتهذيبها بحقائق
العلوم، نشبت
بالقلب خيالات
فاسدة تطمئن
النفس إليها
مدة طويلة.**

“

وباختصار، حسب الجابري، فقد جعل الغزالي من التصوف فقها آخر.

أما تقييم الجابري لكتاب «تهافت الفلاسفة» كأحد مكونات فكر الغزالي فباعتبار الأثر الذي أحدثه، فتأثيره «في صدّ الفكر العربي الإسلامي عن الفلسفة لا يوازنه إلا تأثير كتابه الإحياء في توجيه نفس هذا الفكر نحو التصوف»^[46].

لكن تقييم الجابري لدور كتاب التهافت يبقى كذلك في حاجة إلى تقييم، ذلك أن منتجات الغزالي في التصوف لم تكن هي الموجه الوحيد للفكر العربي الإسلامي في هذا الميدان، بل إن القرنين السادس والسابع بعد أبي حامد حملا تأثيرا هائلا في عالم التصوف.

كما أن الغزالي لم يواجه كل الفلسفة، بل ما تعلق بجانب الإلهيات الذي اعتبره مخالفا

الفكري مع البنيات الثقافية المغايرة، وثالثا الانفتاح على التحولات المعرفية المحيطة، لذلك لا يمكن التعامل مع النسق الصوفي الغزالي على أنه بنية مغلقة بل بنية مفتحة على محيطها، في حاجة إلى تجديد في الأدوات والمفاهيم، وكذلك الحال مع النسق الفلسفي والأصولي، فليسا أبنية مغلقة. حيث تستمر هذه النسقية في إمداد العقل الإسلامي بأدوات ومناهج لتطوير المعرفة والربط بين العلم ومنظومة القيم، فلا تبقى المعرفة مفترقة إلى أبعادها القيمية الأخرى.

أبي الحجاج المكلاطي قريب العهد بالغزالي ومعاصر ابن رشد كتاب لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول «هو طلب أحد معاصريه ممن شاعت الفلسفة في قطره، أن يضع كتابا يدحض فيه آراء الفلاسفة، وأغلب الظن أن هذا كان في الأندلس حيث الغلبة للمدارس الفلسفية، خاصة أن المكلاطي قد توجه إلى الأندلس مرتين بصحبة يعقوب المنصور الموحي»^[49].

إن النسقية الغزالية توقّر للفكر الإسلامي المعاصر الاستفادة من ثلاث خصائص: أولا الديناميكية والوظيفية، باعتبار أن النسقية ليست مجالا مغلقا، وثانيا المثاقفة والتلاحح

1. إلى أي مدى أثر الغزالي في الفكر الأوروبي؟ محمد عزيز الحبابي، أبو حامد الغزالي، دراسات في فكره وعصره وتأثيره، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس 1988 ص217.
2. الفيومي، المصباح المنير، دراسة وتحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، ص311.
3. مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق مجموعة من المحققين، دار الهداية، 26/419.
4. إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار، المعجم الوسيط، دار الدعوة، 2/919.
5. إسماعيل الفاروقي وإسهاماته في الإصلاح الفكري الإسلامي المعاصر، تحرير: فتحي ملكاوي، رائد عكاشة، عبد الرحمن أبو صغيليك، المعهد العالمي للفكر الإسلامي 2014، ص270.
6. المصدر نفسه.
7. سليمان الزاهر، مفهوم النسق في الفلسفة: النسق: الإشكالات والخصائص، مجلة جامعة دمشق، العدد 3 و4، 2014، ص372.
8. المصدر نفسه، ص374.
9. إبراهيم أبراش، المنهج العلمي وتطبيقاته في العلوم الاجتماعية، دار الشروق 2008، ص114.
10. المصدر نفسه، ص126.
11. جميل حمداوي، نحو نظرية أدبية ونقدية جديدة، نظرية الأنساق المتعددة، مكتبة المثقف، ط1، 2006.

<http://www.damascusuniversity.edu.sy/mag/human/images/stories/3-2014/ar/367-400.pdf>

32. أبو حامد الغزالي، دراسات في فكره وعصره وتأثيره، مكونات فكر الغزالي محمد عابد الجابري، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس 1988، ص 68.
33. المصدر نفسه، ص: 59.
34. محمد عابد الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، ص 165.
35. أبو حامد الغزالي، المستصفى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، بيروت: دار الكتب العلمية، 1413هـ، ص 10.
36. الغزالي، مقاصد الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، ص 32.
37. أبو حامد الغزالي، المستصفى، م، س.
38. وائل الحارثي، علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق: مقارنة جدلية التاريخ والتأثير، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ط 1، 2012، ص 362.
39. سالم يفوت، أبو حامد الغزالي، دراسات في فكره وعصره وتأثيره، بين ابن حزم والغزالي: المنطق الأرسطي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس 1988، ص 77.
40. المصدر نفسه، ص 82.
41. الحقيقة عند الغزالي، م، س، ص 68.
42. الغزالي، إحياء علوم الدين، بيروت: دار المعرفة، 3/20.
43. التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، م، س، ص 171.
44. أبو الحجاج المكلاتي، لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول، من قسم التحقيق، تقديم وتحقيق: فوفية حسين، القاهرة: دار الأنصار، ط 1، 1977، ص 72.
45. التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، م، س، ص 169.
46. المصدر نفسه، ص 171.
47. عبد الرحمن بدوي؛ أبو حامد الغزالي.. دراسات في فكره وعصره وتأثيره، أوهام حول الغزالي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس 1988، ص 243.
48. المصدر نفسه، ص 242.
49. لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول، م، س، ص 74.
10. ص.
12. المصدر نفسه، ص 13.
13. المصدر نفسه، ص 20.
14. سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، دار المعارف، مصر، 1965، ص 9.
15. محمد إبراهيم الفيومي، الإمام الغزالي وعلاقة اليقين بالعقل، دار الفكر العربي، ص 10.
16. حسام الألوسي، أبو حامد الغزالي وأثره على الفكر الإنساني، أعمال ندوة علمية، بيت الحكمة العراق، 2011، ص 8.
- <https://drive.google.com/file/d/0BygaEqIpVAEdczh6bFphWm81MWM/view>
17. المصدر نفسه، ص 11.
18. أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، ط 2، دمشق، 1992، ص 31.
19. الحقيقة في نظر الغزالي، م، س، ص 26.
20. أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق: محمد محمد جابر، بيروت: المكتبة الثقافية/لبنان ص 7.
21. الحقيقة في نظر الغزالي، م، س، ص 28.
22. المنقذ من الضلال، م، س، ص 10.
23. المصدر نفسه، ص 5.
24. الحقيقة عند الغزالي، م، س، ص 57.
25. المصدر نفسه، ص 404.
26. المنقذ من الضلال، الغزالي، م، س، ص 17.
27. المصدر نفسه.
28. محمد عابد الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، 1991، ص 174.
29. أبو حامد الغزالي، دراسات في فكره وعصره وتأثيره. بنسالم حميش، الغزالي بين فكر القطيعات وسياسة الإقطاع، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس 1988، ص 49.
30. المصدر نفسه، ص 51.
31. إلى أي مدى أثر الغزالي في الفكر الأوروبي؟ محمد عزيز الحبابي، أبو حامد الغزالي، دراسات في فكره وعصره وتأثيره، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس 1988، ص 217.

تصورات المعرفة الإسلامية قراءة في السياقات والتحويلات

د. معتز الخطيب

باحث سوري، حاصل على دكتوراه في السنة وعلوم الحديث
وأستاذ زائر للحديث وعلوم القرآن في جامعتي قطر وبيروت الإسلامية

على سبيل التقديم

نظرية

المعرفة مبحث قديم قديم قدم
التفلسف، وإن لم تُفرد له
الأبحاث المستقلة إلا منذ الفيلسوف
الإنجليزي جون لوك (ت1704م)،
الذي كان أول من حاول وضع هذا
المبحث في صورة العلم المستقل في
نهاية القرن السابع عشر (1690م) في
كتابه «مبحث في الفهم الإنساني»^[1]،
ومع ذلك لم يظهر مصطلح «نظرية
المعرفة» إلا في القرن التاسع عشر،
وأقدم تاريخ يقدمه الباحثون في هذا
الصدد يرجع إلى عام 1832م حيث
أشار إلى هذا المصطلح راينهولد في
كتاب له بعنوان «نظرية ملكة المعرفة

الإنسانية والميتافيزيقا»، ثم توالى
الدراسات بعدها وتعمق البحث في
المعرفة في الفكر الغربي^[2].
وعادة ما تتوجه الأبحاث حول نظرية
المعرفة إلى التقسيمات المعروفة
في الفلسفة الغربية الحديثة والتي
تشتمل على محاور ثلاثة هي: إمكان
المعرفة، وطبيعة المعرفة، وطرق
المعرفة أو مصادر المعرفة وأدواتها،
وهي تقسيمات مرتبطة بظهور مشكلة
المعرفة في العصر الحديث.
ففي إمكان المعرفة يتم بحث السؤال
التالي: هل المعرفة ممكنة أو غير
ممكنة؟ وهنا يتم التعرض، عادة،
لمسألة الشك واليقين في المعرفة لتقرير

هذه المعرفة نسبية أم مطلقة؟ وما مقاييس صواب المعرفة؟

ثم يأتي، بعد ذلك، كله البحث في المحور الثالث وهو طرق المعرفة وأنواعها؛ كالعقل والحس والحدس وغيرها، والبعض يضيف إلى ذلك الحديث عن أصل المعرفة ومنبعها خاصة من وجهة نظر البحث الديني.

لكن لا بد من القول إن القدماء أثاروا مسائل مختلفة حول المعرفة، وقد استمرت النقاشات المختلفة حول تلك المسائل وصولاً إلى العصر الحديث الذي شهد إفراد مشكلة المعرفة بالبحث والتأليف وفق مسالك مختلفة، بعضها مقاربات فلسفية عامة^[3]، أو خاصة بعلم من الأعلام، كأرسطو وابن سينا وابن رشد وغيرهم^[4]، وبعضها مقاربات عُنيت باستخراج أصول المعرفة من القرآن الكريم، في سياق الحديث عما سُمي بأسلمة المعرفة^[5].

أولاً: الصياغة الإسلامية لنظرية المعرفة
ذكر أبو هلال العسكري أن واصل بن عطاء (131هـ) المعتزلي هو «أول من قال: الحق يُعرف من وجوه أربعة؛ كتاب ناطق، وخبر مجتمَع عليه، وحجة عقل، وإجماع»، و«أول من قال: الخبر خبران، خاص وعام، فلو جاز

أن المعرفة ممكنة ومركوزة في فطرة الإنسان وعنها نشأت الرغبة في المعرفة والبحث عن الحق، بخلاف من أنكر إمكانها ممن عُرفوا في تاريخ الفلسفة باسم السوفسطائيين أو الشكّاك.

وبعد أن يتم تقرير أن المعرفة ممكنة وقائمة على اليقين، يتم بحث المحور الثاني من نظرية المعرفة وهو طبيعة تلك المعرفة من

”

**نظرية المعرفة
مبحث قديم قديم
التفلسف، وإن لم
تُفرد له الأبحاث
المستقلة إلا
منذ الفيلسوف
الإنجليزي جون لوك
(ت1704م).**

“

خلال تحديد العلاقة الفكرية والعلمية بين الشخص العارف والشيء المعروف، وتفسير عملية المعرفة، عن طريق بحث جملة من التساؤلات من قبيل هل تلك الأفكار التي لديه عن الأشياء أصيلة وفطرية أم أنها طارئة عليه ومكتسبة؟ فإذا كانت فطرية فما العلاقة بين وجود تلك الأفكار ووجود الأشياء؟ أي علاقة المعرفة بالوجود؟ وإذا كانت مكتسبة فما مصدر تلك

الأفكار؟ ثم إن تلك المعرفة الفطرية والمكتسبة هل هي معرفة بماهيات وحقائق أم معرفة بصورة عنها ومثال وشبيه؟ وهل هي معرفة بكليات الأشياء أم بجزئياتها؟ وكيف نكتسب تلك المعرفة؟ وهل الذات العارفة هي محور العلاقة المعرفية بالأشياء (كما هو مذهب المثاليين)، أم الواقع والوجود الخارجي هو محور المعرفة ونحن نتصل به من خلال الإدراك (كما هو مذهب الواقعيين)؟ ثم هل

رسالته المعروفة التي يقول فيها: «جهة العلم الخبر: في الكتاب، أو السنة، أو الإجماع، أو القياس»^[9]، وجادل فيها طويلاً في حجية خبر الواحد في مقابل الخبر المجتمع عليه لدى واصل. وأحسب أن «السنة» في كلام عبيد الله العنبري هي السنة العملية أو ما عليه العمل؛ فتكاد تقترب من الخبر المجتمع عليه، لينفرد الشافعي بمسألة الدفاع عن خبر الواحد وحجيته.

وقد قرأ بعض الباحثين^[10] الخبر المجتمع عليه هنا على أنه «التجربة التاريخية للأمة»؛ لأنه يُحيل إلى السنة العملية التي يأتّم بها آلاف الناس ويطبّقونها في حياتهم بحيث تصبح عادةً اجتماعية، ومن هنا رجحها مالك على الحديث فيما إذا خالفت عمل أهل المدينة.

لم تتوقف هموم البحث عن مصادر تشكيل المعرفة عند هذا الحد؛ لأن مقالة بل مقالات واصل بن عطاء تركت أثراً كبيراً، فيما يبدو، على المناقشات فيما بعد، فنحن نعرف أنه مؤسس فرقة المعتزلة في النصف الأول من القرن الثاني، وأن مذهب الاعتزال تَوَزَّع على فترتين؛ فترة غير فلسفية وفترة فلسفية، ففي الفترة الأولى السابقة على التأثر بالفلسفة استخدم المعتزلة مناهج توصف بأنها «مناهج الكلام»، ذلك أنه وُجد منهج كلامي في الاستدلال قبل نشأة الاعتزال مؤلّف

أن يكون العام خاصاً جاز أن يكون الخاص عامّاً، ولو جاز ذلك لجاز أن يكون الكل بعضاً والبعض كلاً، والأمر خبراً والخبر أمراً، وأول من قال: إن النسخ يكون في الأمر والنهي دون الأخبار»^[6]، وإذا صحّ كلام العسكري فإن هذا النص شديد الأهمية؛ لجهة أنه «أول محاولة عربية إسلامية لصياغة نظرية في المعرفة، أو بالأحرى في مصادر المعرفة، إذا رأينا تغاضيها عن تحديد ماهية المعرفة نقصاً مؤثراً»^[7].

قدم القاضي عبد الجبار، في موسوعته "المفني في أبواب العدل والتوحيد" تصوراً شاملاً يرقى إلى بناء نظرية في المعرفة.

ومع أن واصل أول من نعرفه قال هذا، لا يمكن التسليم بكون همّ تأسيس تصوّر للمعرفة وبنائها همّاً شخصياً بعيداً عن هموم ذلك العصر في القرن الثاني الهجري؛ فنحن نعرف أن عبيد الله بن الحسن العنبري (168هـ) قاضي البصرة قال

في كتابٍ طويلٍ إلى المهديّ: «فأما الأحكام فإن الحكم بما في كتاب الله، ثم بما في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم إن لم يوجد ذلك في كتاب الله، ثم ما أجمع عليه الأئمة الفقهاء إن لم يوجد ذلك في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم اجتهاد الحاكم، فإنه لا يألو إذا ولاه الإمام ذلك مع مشاورة أهل العلم»^[8].

وهو ما يُعتبر أول نصّ نقف عليه في تحديد مصادر التشريع والأحكام، فقد كانت تلك انشغالاتٍ وهموم علماء القرن الثاني الهجري التي توجّها الإمام الشافعي (204هـ) في وضع

فالقِياس الفقهي صار اسمه التمثيل، واستأثر القياس الفلسفي بمصطلح «القياس»، ولهذا نجد ابن سينا (428هـ) حين أشار إلى القياس والاستقراء والتمثيل قال: «أصناف ما يُحتج به في إثبات شيء لا مرجع فيه إلى القبول والتسليم، أو فيه مرجع إليه لكنه لم يرجع إليه، ثلاثة: أحدها القياس، والثاني الاستقراء وما معه، والثالث التمثيل وما معه»، ثم قال: «وأما التمثيل فهو الذي يعرفه أهل زماننا بالقياس»^[12]، ثم جاء الغزالي (505هـ) فقال: «الحجة إما قياس وإما استقراء وإما تمثيل، واعتبار الغائب بالشاهد يسمى مثلاً ويدخل فيه»^[13] وذكر أن التمثيل هو الذي يسميه شيوخ الفقه وشيوخ الكلام القياس.

ثانياً: نظرية المعرفة وتعدد المقتربات؛ الاعتزال، والتصوف، وعلم الكلام والأصول.

وفي مقابل التوجه الاعتزالي قدّم الحارث المحاسبي (243هـ) أطروحة نقدية وضع فيها ماهية العقل ووظيفته وحدود عمله؛ لأنه أساس الحديث عن «الحجة» أو «حجة العقل»، فالعقل عنده «غريزة يؤلّد العبد بها ثم يزيد فيه، معنى بعد معنى، بالمعرفة بالأسباب الدالة على المعقول، وقد زعم قوم أن العقل معرفةً نظمها الله ووضعها في عباده، يزيد ويتسع

من المنهج القياسي الفقهي (وقياس النظير في الفقه يعني التشابه في جانب أو جوانب بين أشياء غير متشابهة في سائر الجوانب)، الذي طُبّق في بادئ الأمر على آيات التشبيه في القرآن بتأويلها على مقتضى صيغة «جسم لا كالأجسام».

أما الفترة الفلسفية فقد بدأت مع أبي الهذيل العلاف (135-226هـ) الذي اتبع رأي الفلاسفة، كما يقول ابن خلدون، وكذلك النظام الذي «طالع كتب الفلاسفة». وهذه المرحلة، أعني الكلام الاعتزالي الفلسفي، بدأت مع ترجمة الأعمال الفلسفية اليونانية إلى العربية، التي تعلّم منها المعتزلة منهج القياس المنطقي، كما تعلموا استخداماً جديداً لمنهج القياس

التمثيلي، وكان هذان المنهجان الفلسفيان في الاستدلال مختلفين عن المنهج الكلامي القائم على قياس الشبّه، في أن كليهما يقيمان استدلالتهما على معطيات فلسفية، على حين أن النهج الكلامي القياسي يقيم استدلاله على معطيات دينية، وفيما يتعلق بالاستخدام الفلسفي للقياس، بمعنى التمثيل، فإنه كان مختلفاً عن الاستخدام الكلامي له في أنه كان قائماً على أساس التساوي في النسب على حين قام الاستخدام الكلامي للقياس على مجرد التشابه بين الأشياء^[11].

”
**يحصل العلم بالعادة
عند الأشعري،
لا بالتوليد كما
ذهب المعتزلة،
ولا بالاستعداد
والفيض كما
يرى الحكماء.**

داخله حتى يتم تسديده بالعقل كما يرى واصل بن عطاء، فكون العقل غريزة سارية في نفسه يجعل منه إنساناً منسجماً في عالمه الداخلي ويجعل الإشكاليات إنما ترد عليه من الخارج من الخبر القاهر (القرآن) والعيان (العالم المشاهد)، وهنا يجب عليه أن يقيم ويثبت هذا الانسجام في الخارج حتى يتحقق التواصل المطلوب بين الداخل والخارج.

تُحيل تلك الأسماء الثلاثة التي تعرضنا لها إلى ثلاثة أنماط من التفكير والتوجه الذي برز مبكراً، فواصل بن عطاء كان صاحب أول محاولة مذهبية عقلية في أمور الدين، وهي المحاولة الاعتزالية التي استأثرت بعد ذلك بلقب «المتكلمين»، على حين تمثل محاولة الشافعي مذهب «الفقهاء» وطريقتهم، أما محاولة المحاسبي فتشكل طريقة في التصوف العقلي الذي نشأ مبكراً ثم تَبَلُّور مع المحاسبي^[18]، وقد جعلوا العقل موضوعاً غير منفصل عن الدين، سواء من حيث غريزية العقل في التفرقة البديهية بين الخير والشر، أم في العقل عن الله وأمره ونواهيته.

تطورت الصياغة الإسلامية للمعرفة مع تَبَلُّور صناعتي الكلام والأصول خاصة، ومع تَعَمُّق أثر التراث اليوناني وجدل الفرق المختلفة، ولعل أهم مَنْ أفرد هذا الموضوع بالبحث والتفصيل وخصّه بمجلد كبير هو القاضي عبد الجبار

العلمُ بالمكتسب الدالّ على المنافع والمضارّ، ثم يقرر المحاسبي أن «الذي هو عندنا أنه غريزة والمعرفة عنه تكون»^[14].

وهي محاولة نقدية لصياغة رؤية مختلفة للمعرفة المتولدة عن العقل، فإذا «كان العقل سارياً في الإنسان لا ينفصل عنه فما الحاجة إلى فصله عن سياقه الجمعي، وما الحاجة إلى الحديث عن خبر آحاد أو خبر مجتمَع عليه أو

حتى إجماع؟. إن القضية في حالة

كهذه وفي سياق فهم كهذا لا بد أن تستوي للنظر من مستوى مختلف تماماً»^[15]، ولهذا نجد المحاسبي يقرر بشكل حاصر أن «الحجة حجتان؛ عيان ظاهر، أو خبر قاهر، والعقل مُضْمَنٌ بالدليل، والدليل مُضْمَنٌ بالعقل، والعقل هو المستدلّ، والعيان والخبر هما علة الاستدلال وأصله»^[16]. فالمحاسبي

يقرر، إذن، مصدرين للمعرفة؛ الحواس ومدركاتها والقرآن، وهناك علاقة جدلية بين المصدرين يقوم بها الإنسان بغريزته العقلية عن طريق الاستدلال.

إن أطروحة المحاسبي تختلف عن أطروحتي واصل بن عطاء والشافعي^[17] بدءاً من تفسير العقل الذي عنه تتولد المعرفة، فالمحاسبي حين يفسر العقل بالغريزة يعني أن الإنسان ليس شريراً بطبيعته حتى يتم تقييده بالقيود التي يذكرها الشافعي من القرآن والحديث والقياس والإجماع، كما أنه ليس متناقضاً في

” الحق يُعرف من وجوه أربعة؛ كتاب ناطق، وخبر مجتمَع عليه، وحجة عقل، وإجماع“.

“

أن ينكر ذلك، والعلم والمعرفة عند القاضي لا يختلفان، فهما معاً وليدا النظر، والعلم، عنده، بالنسبة للعباد تَبَيَّنٌ وَتَحَقَّقٌ، ويسمى فهماً وَتَفَقُّهاً وَفِطْنَةً، وهو على كل حال ما تسكن إليه نفس العالم، فليس من العلم في شيء ما لا يطمئن إليه المرء ويعتقده، والعلوم والمعارف تنقسم إلى ضرورية ومكتسبة، وطريقها جميعاً الإدراك، سواء أكان حسيّاً أم ذهنيّاً، فالحقائق لا تصير علماً إلا بعد أن تُدرَك، وما الحواس إلا أبواب للمعرفة^[22].

لم يكن القاضي المعتزلي وحيداً في ذلك، فمعاصره المتكلم الأشعري القاضي الباقلاني (403هـ) خصص باباً للعلم وأقسامه وطرقه من كتابه «التمهيد»^[23]، فكانه بهذا «سنّ سنة سلكها علماء الكلام من بعده، وأخذوا يقدمون

لكتبهم بمقدمة هي أشبه ما يكون بنظرية في المعرفة أو دراسة في الفلسفة العامة»^[24]، كما فعل فخر الدين الرازي (605هـ) الذي خصص الركن الأول من «مُحَصَّل أفكار المتقدمين والمتأخرين» للحديث عن مقدمات منها: أحكام النظر والفكر المفيد للعلم، وكيفية حصول العلم عُقِبَ النظر الصحيح: هل هو حصولٌ عادة أم تولدٌ أو وجوباً؟^[25]

وكذلك فعل عَضُد الدين الإيجي (756هـ)، فقد عَقَدَ الموقفَ الأول من كتابه «المواقف» للحديث في مسائل العلم^[26]، أوضح فيه أن العلم هو

المعتزلي (415هـ)، إذ خصص جزءاً من موسوعته «المغني في أبواب العدل والتوحيد» لبحث موضوع «النظر والمعارف»^[19]، قدّم فيه تصوراً شاملاً يرقى إلى بناء نظرية في المعرفة، تتلخص في أن النظر المراد هنا نظراً القلب؛ لأنه يقوم على التفكير الذي يكشف الحقيقة، وهو واجب لأن العقل سابق على السمع عند المعتزلة، ومن ثم

”

**قرأ رضوان السيد
الخبر المجتمع**

عليه، على

أنه "التجربة

التاريخية للأمة"؛

لأنه يُحيل إلى

السنة العملية.

“

فالتقليد فاسد؛ لأنه يؤدي إلى جحد الضرورة، والنظر لا بد له من موضوع يتعلق به وهو المنظور فهو كالاكتفاء يتعلق بغيره، وللنظر دواعٍ وخواطرٌ تبعث النفس نحوه، ومن لطف الله أن جعل المكلف بحيث ترد عليه الخواطر فيعمل بمقتضاها، والخواطر هنا، عند القاضي عبد الجبار، معنى يقوم في النفس^[20].

والنظر فعلٌ كسائر الأفعال يصدر عن إرادة العبد وقدرته، ويتولد عنه فعل آخر هو عمل الإنسان، ومن حقه أن يولد العلم، وكلُّ قيمته في هذا التوليد، وهو يولد العلم متى كان نظراً من عاقل في دليل معلوم على الوجه المطلوب، وتكثر العلوم بكثرة النظر وتقل بقلته. وفي تولد العلم عن النظر إشكالاتٌ كثيرة^[21] يستفيض فيها القاضي عبد الجبار؛ لأن من النظر ما لا يولد علماً بل يولد جهلاً أو ظناً أو شكاً، ومنه ما لا يولد شيئاً مطلقاً، ومن العلم ما يتم عن طريق الوحي والإلهام ولا سبيل لمؤمن

من التعرض لمسائل العلم والمعرفة، وأن في نطاق بيان الحدود والتعريفات، فإننا نجدهم يعرضون لتعريف العلم وأقسامه وأقسام النظر، وطرق العلوم^[27]، واستمر الأمر على هذا الحال في كتب الأصول فيما بعد^[28].

وكأنهم يشيرون، بذلك، إلى أن المعرفة هي إحدى أركان الاعتقاد والتصور الكلي، سواء في علم الكلام أم في علم الأصول، إلى جانب نظريتي الوجود والقيم، بل إننا نجد أن علماء الكلام والتصوف يتحدثون عن المعرفة الواجبة، وهي معرفة الله، ما يعني أن المعرفة أساس الوجود، وأساس وظيفة الإنسان كما تشير إليها النصوص، ثم إنهم، بعد ذلك، يتحدثون في مسألة اليقين الذي لا يمكن دفعه أو يجب التسليم به تسليمًا مطلقًا، وفي الظن، كما أن البحث في أصل المعرفة بالعقل أم بالشرع/النص، وفي مسائل التحسين والتقييح، هل هما شرعيان أم عقليان، وكذلك تعارض العقل والنقل، هي مسائل تقع في صلب نظرية المعرفة عند القدماء، وهي نقاشات استمرت طويلاً وشغلت مساحات كبيرة من التفكير الكلامي والأصولي.

معرفة المعلوم على ما هو عليه، كما ارتضاه الباقلاني، وهو منقسم إلى تصور وتصديق، والعلم الحادث ضروري ومكتسب، فالضروري لا سبيل للانفكاك عنه، والمكتسب ما يمكن تحصيله، والضروريات وجدانيات، وحسيات، وبدهييات، وقد أنكرت فرقة (هي السُّمْنِيَّة) الحسيات، وأنكرت أخرى (هي السوفسطائية) الحسيات والبدهييات معًا. والنظر، فيما يرى الباقلاني، ما يُطلب به علم أو غلبة ظن، وقيل: هو اكتساب المجهول بالمعلوم. ومنه ما هو صحيح ومنه ما هو باطل، وصحته بصحة مادته وصورته، والنظر الصحيح فقط هو الذي يُفيد العلم، وإنما يحصل العلم بالعادة عند الأشعري، لا بالتوليد كما ذهب المعتزلة، ولا بالاستعداد والفيض كما يرى الحكماء، وشرطه، على كل حال، أن يكتمل عقل الناظر، وأن يتوفر له موضوعٌ ينظر فيه.

ولم يقف الأمر عند حدود علم الكلام، فلم يكن علم أصول الفقه بمعزل عن تأثيرات علم الكلام، فقد تبع القاضي الباقلاني كثير من علماء أصول الفقه فيما بعد، حتى إن أصوليي الحنابلة المعاصرين له لم يجدوا بُدًا

1. انظر: مصطفى سامي النشار، نظرية المعرفة عند أرسطو، مصر: دار المعارف، ط3، 1995م، ص27.
2. انظر: محمود حمدي زقزوق، تمهيد للفلسفة، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1986م، ص109.
3. مثل: ج. ف. لبيبتز، أبحاث جديدة في الفهم الإنساني، تقديم وترجمة وتعليق أحمد فؤاد كامل، مصر:

1. دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1983م، ورودرك م. تشيزهولم، نظرية المعرفة، تعريب نجيب الحصادي، مصر: الدار الدولية للنشر والتوزيع، 1995م.
2. مثل: مصطفى النشار، نظرية المعرفة عند أرسطو، (مرجع سابق)، ومحمود قاسم، نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني، مصر: مكتبة

- الأنجلو مصرية، [د.ت].
5. مثل: راجح الكردى، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، السعودية: مكتبة المؤيد، 1992م، وعبد الرحمن الزيندى، مصادر المعرفة في الفكر الدينى والفلسفى، السعودية: مكتبة المؤيد، 1992.
6. أبو هلال العسكري، الأوائل، تحقيق محمد السيد الوكيل، القاهرة: دار البشير للثقافة والعلوم الإسلامية، 1987م، ص374.
7. رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة، بيروت: دار اقرأ، ص148.
8. وكيع: محمد بن خلف، أخبار القضاة، بيروت: عالم الكتب، [د.ت]، ج2، ص101.
9. الشافعى، الرسالة، تحقيق أحمد شاكرا، مصر: مكتبة الحلبي، 1940م، ص34.
10. انظر: رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة، ص149.
11. انظر: هاري أ. ولفسون، فلسفة المتكلمين، ترجمة مصطفى لبيب عبد الفنى، القاهرة: المشروع القومي للترجمة، 2005م، ج1، ص65، 77-78.
12. أبو علي بن سينا، الإشارات والتبهيها (مع شرح نصير الدين الطوسي)، تحقيق سليمان دنيا، ط3، القاهرة: دار المعارف، [د.ت]، ج1، ص365، و368.
13. الغزالي، مقاصد الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، 1961م، ص66.
14. الحارث المحاسبى، العقل وفهم القرآن، تحقيق حسين القوتلى، ، بيروت: دار الكندي للطباعة والتوزيع، ط3، 1982م، ص205.
15. رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة، ص151.
16. الحارث المحاسبى، العقل وفهم القرآن، ص232.
17. انظر: رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة، ص152.
18. انظر حول التصوي في العقلي: حسين القوتلى، مقدمة تحقيقه لكتاب: العقل وفهم القرآن، ص131-133.
19. القاضي عبد الجبار الأسد آبادى، المغنى في أبواب التوحيد والعدل: النظر والمعارف، تحقيق إبراهيم مدكور، إشراف طه حسين، مصر: [د.م]، [د.ت]، مجلد 12.
20. اختلف المعتزلة في معنى الخاطر، فذهب أبو علي الجبائي إلى أنه ظن واعتقاد، وذهب ابنه أبو هاشم إلى أنه كلامٌ. انظر: القاضي عبد الجبار، المغنى، ج12، ص403، و410.
21. توسع بشر بن المعتد (210هـ) رئيس معتزلة بغداد في فكرة تولد العلم عن النظر، وذهب الجاحظ (255هـ) وهو من المعتزلة إلى القول بالطبائع، فليس للعباد من فعل سوى الإرادة، وما عاها إنما يقع طبعاً لا اختياراً، فالعلم ليس فعلاً للعبد ولا متولداً عن فعل آخر، وإنما يتم بالطبع والضرورة. انظر: القاضي عبد الجبار، المغنى، ج12، ص306.
22. انظر: القاضي عبد الجبار، المغنى، ج12، ص4-115. وانظر مقدمة المحقق، ص د - ز.
23. محمد بن الطيب الباقلائي، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق عماد الدين حيدر، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1987م.
24. إبراهيم مدكور، مقدمة تحقيق كتاب: المغنى للقاضي عبد الجبار، ج12، ص: ط.
25. فخر الدين الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، راجعه وقدم له طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، [د.ت]، وابن خلدون، لباب المحصل في أصول الدين، دراسة وتحقيق عباس محمد سليمان، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1996.
26. عضد الدين عبد الرحمن الإيجي، المواقف في علم الكلام، بيروت: عالم الكتب، [د.ت].
27. انظر مثلاً: أبو يعلى (458هـ)، العدة في أصول الفقه، تحقيق أحمد المبارك، ط2، السعودية: [د.ن]، 1990م، وأبو الخطاب الكلؤذاني (510هـ)، التمهيد في أصول الفقه، تحقيق مفيد أبو عمشة، السعودية: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، 1985م، وابن عقيل الحنبلي (513هـ)، الواضح في أصول الفقه، تحقيق عبد الله التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1999م. وقد انفرد ابن عقيل ببحث طرق العلوم في ج1، ص20.
28. كما نجد - مثلاً - لدى: فخر الدين الرازي، (606هـ)، المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق طه جابر العلواني، بيروت: مؤسسة الرسالة.

العلوم الإسلامية والتأصيل المعرفي

قراءة في إشكالية النهضة العلمية ونسقتها الفكري

د. أبوبكر محمد أحمد محمد إبراهيم
أستاذ مشارك في الدراسات الإسلامية ومنهجية التعليم
المنسق الأكاديمي لبرنامج البكالوريوس في الدراسات الإسلامية
قسم العقيدة والدعوة، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة قطر

وقد بلغت تلك العلوم، بصنفيها، قمة ازدهارها في العصر العباسي؛ فهو يمثل، وفقاً لأطروحة يُعبر عنها عنوان كتاب مونتمغري واط (The formative Period of Islamic Thought)^[4] الفترة التي اكتمل فيها تشكُّل الفكر الإسلامي، حيث اتضحت معالمه ونضجت مناهجه. ولعل لهذا السبب وُصف بأنه عصر الثورة العلمية في الإسلام في شتى مجالات المعرفة وضروبها، غير أن هذا الوصف

المقدمة

مصطلح العلوم الإسلامية إلى تلك العلوم التي طُورت في الحضارة الإسلامية، والتي غطت، بحسب التقسيم الخلدوني^[1]، نوعين من النشاط الفكري، هما: المعرفة العقلية الفلسفية التي «يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره ويهتدي بمداركه البشرية إلى موضوعاتها ومسائلها وبراهينها ووجوه تعلمها»^[2]، والمعرفة النقلية «المستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي»^[3].

أن ثمة تفاعل حضاري وقع بين المسلمين والبيزنطيين أفضى إلى تلك الترجمة؛ حيث أظهرت الدراسات المتخصصة^[7] أن العمران وما صاحبه من نمط حضاري جديد في مدن الإسلام وحواضره كان وراء عملية الترجمة تلك منذ أيام الأمويين، لدوافع وأغراض عملية في الأساس.

ومن ناحية ثالثة، يبدو أن ما شاع من ادعاءات حول أثر حجة الإسلام أبو حامد في إعاقة النهضة العلمية وتوقف

مسيرتها في الازدهار والتطور ما هو إلا «أوهام حول الغزالي»^[8]، فلا النهضة العلمية توقفت بعده كما قيل، ولا الحركة العقلية الفلسفية تأثرت بكتابه «تهافت الفلاسفة»، كما سيتضح.

بناءً على ما سبق، تتخذ الدراسة الحالية من الموقف الذي انتهى إليه عدد من الباحثين من تراث الإمام أبي حامد الغزالي، خاصة من كتابه «تهافت الفلاسفة»

و«إحياء علوم الدين»، وما كتب حولها من مراجعات وإضافات، مع تنويه خاص بالمراجعات التي تربط بين ازدهار العلوم بالعمران وفقاً لنظرية ابن خلدون، نقطة انطلاق لوصل عملية تقييم النهضة العلمية الإسلامية المبكرة وما تلاها من انقطاع بجهود ومساعي تيار في الفكر الإسلامي المعاصر اتخذ من التأصيل المعرفي، بمسماياته

يقابله اختلاف حول تقييم نوعية تلك النقلة العلمية، وتفسير نشأتها، ومآلاتها.

فمن جهة أولى، يبدو أن القول بأن العلوم الإسلامية بلغت نضجها المنهجي والعلمي في عصور ازدهارها على يد الأئمة الأعلام^[5]، قول رغم صحته لا يعني بالضرورة أن «أكثر أفهامنا المنظمة عن الإسلام شيوعاً في العصر الحالي يرجع إلى ما صاغه مفكرو الإسلام في تلك الحقبة على وجه التحديد»^[6]؛

”

**بناء نظرية معرفة
يتكامل فيها
العلم والإيمان،
يقتضي وتطوير
العلوم الاجتماعية
والإنسانية الحديثة
من جهة، وتجديد
العلوم التقليدية.**

“

ذلك أن كل المقاربات التي تمت يومها هي مقاربات جزئية، في العقائد الإسلامية (علم الكلام) أو الأحكام الفقهية العملية (علم الفقه) وأسسها النظرية (علم الأصول) أو في الفلسفة والتصوف، وهي كلها مجالات تخصصية، مما يعني أنها لا تعبر عن الحالة الشاملة للإسلام. بالإضافة إلى ذلك فإن الثقافة الدينية والعلمية

الإسلامية اليوم لا تعود كلها إلى الصورة المذهبية التي صاحبت تلك الحقبة التاريخية على أهميتها.

ومن ناحية ثانية، تُظهر عدد من الوقائع التاريخية ضعف حجج السرد التقليدي، للحركة الاستشراقية، الذي يُفسر نشأة العلوم الإسلامية بظاهرة الترجمة التي تمت في عصر العباسيين، بل وتكذب افتراض

وكتاباته البنائية في مجال التعليم والتدريس، سوف تعالج الدراسة شروط النهضة العلمية بالتوقف عند المبادئ التي نوه إليها ابن خلدون في مباحث عنون لها في مقدمته بعنوانين ذات دلالة مثل: «العلوم تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة»^[12]، و«التعليم من جملة الصنائع»^[13]، و«حملة العلم في الإسلام أكثرهم من العجم»^[14].

والغاية من بحث تلك الشروط هي فهم تلك القواعد والقوانين العامة في سياقها المجتمعي والحضاري الذي عناه صاحب المقدمة، واستخلاص مقومات النهضة العلمية بوصفها مدخلاً للنهضة الحضارية الشاملة، وفهم ما نوه إليه المصلحون من علاقة تأخر العلوم بتأخر المسلمين فهماً مفصلاً^[15].

وبعد الفراغ من دراسة تلك المبادئ العامة واستجلاء العلاقة التفاعلية بين الحضارة والعلوم نعود مرة أخرى لسيرة الإمام الغزالي العلمية لتعيد قراءتها على ضوء تلك المبادئ ذاتها، التي نوه إليها ابن خلدون. على أن إعادة القراءة هنا ستشغل بتتبع أثر معرفة الغزالي بعلوم اليونان ومنطقهم، عبر نقولات الفلاسفة المسلمين، على منهجيته في التعامل مع التراث العلمي الوافد، لا بغرض تبين السبب الذي دفعه لت نقد الفلاسفة وقبول

المختلفة: (إسلامية المعرفة^[9]، والتكامل المعرفي^[10]، والتحيز المنهجي^[11])، غايةً لجهود مؤسسية منظمة، تقاطعت مع مشاريع فردية لمفكرين احتلت كتاباتهم مكانتها لدى المشتغلين بالفكر والمعرفة الإسلامية من المعاصرين، تحاول جاهدة استئناف نهضة علمية في سياق معاصر.

وقد بدأت الدراسة بمراجعة وتقييم ما كتب حول أثر الإمام الغزالي السالب في مسار النهضة العلمية الإسلامية. ولما كان هذا الادعاء قد شاع نتيجة السرد التقليدي لنشأة

العلوم في الإسلام وافترض أن ثمة تفاعل حضاري بين المسلمين والبيزنطيين قد وقع إبان تشكل الحضارة وعلوم العمران في الإسلام، وأن ذلك التفاعل أفضى إلى عمليات ترجمة منظمة عجلت من ازدهار العلوم الإسلامية، فإن الباحث اعتمد على الدراسات التي عملت على تفنيد هذا السرد للبحث عن مكانة كتابات الغزالي وتقييم إضافته في مجالي الفكر النقدي

والتناقص مع الآخر والتأليف لأغراض التعليم النظامي الذي يُعنى بتهديب العلوم وترتيب مباحثها وتطورها.

ثم على ضوء محاولة التمييز بين كتابات الغزالي في مؤلفاته النقدية، والتي كان إصلاح مناهج التفكير محور اهتمامها،

”
العلوم الاجتماعية
ليست علوماً
وصفية خالصة،
بل تتضمن
مقولات قيمية،
كما أن الفقه
لا يخلو من بعض
المقولات الوصفية.“

القضية المعرفية أولوية الأولويات، باختزالها لعلة النهوض في العالم الإسلامي في أزمة الفكر من جهة أخرى، يثير سؤال لماذا أبو حامد الغزالي تحديداً؟

في الواقع، فإن النتائج التي انتهت إليها العديد من الدراسات في مجال تاريخ العلوم العربية الإسلامية وفي مجال تقييم تراث الغزالي، بالإضافة إلى تزايد الحاجة إلى المراجعات في مجال مشاريع الإصلاح والنهضة التي يعبر عنها الفكر الإسلامي المعاصر، كل ذلك يعزز أهمية إعادة قراءة إشكالية النهضة العلمية الإسلامية من منظور علاقة العلوم بالحضارة ودور الأخيرة في صناعة التعليم الذي تقعد مؤسساته العلوم تقعيدياً منهجياً وفتياً يمكنها من المساهمة في فضاء كوني أوسع.

فقد قدم صليبا، على سبيل المثال، سرداً بديلاً لما هو شائع من تفسيرات للتقدم العلمي الذي شهدته الحضارة الإسلامية في عصرها الذهبي. حيث صاغ مجموعة اعتراضات، مشفوعة بحجج وأدلة، على السرد التقليدي الذي لا يزال يمثل نظرية في تفسير اهتمام المسلمين تاريخياً بالفكر العلمي بظاهرة الاحتكاك مع الحضارات القديمة، واستملاك علومها عبر عملية الترجمة.^[16] فهذا السرد، كما

منطقتهم، بل بغرض استكشاف منهجه أساساً في مجالي تقعيد أدوات النظر العقلي في العلوم الشرعية من جهة، وتقوية الثقافة الدينية من جهة ثانية.

ولأن الدافع الأول لهذه القراءة في الموقف من تراث الإمام الغزالي هو محاولة إعادة صياغة إشكالية النهضة العلمية الإسلامية، فإن الدراسة اعتنت أخيراً باستخلاص بعض الموجهات لفهم المسألة المعرفية/الفكرية في سياق العصر الراهن، بهدف تنبيه المشتغلين بالتأصيل المعرفي إلى حدود المقاربات الفكرية الناقدة لعلوم الآخر/الغير وفلسفاته، وتمييزها عن المعالجات البنائية التي تشرى الاجتهاد العلمي الأصيل وتنمي المعارف التطبيقية، التي عليها قوام العمران. إذ يبدو أن بدون هذا التمييز ستظل جهود التأصيل المعرفي الإسلامي تراوح مكانها.

لماذا تراث الإمام الغزالي؟

إن البدء بمراجعة الموقف من تراث الإمام الغزالي واتخاذها إحالة مرجعية لتصحيح ما شاع من تفسير للانقطاع الحضاري في مجال العلوم الإسلامية من جهة، ولتفسير أزمة المؤسسات المعاصرة التي اتخذت من

”
نقد نتائج
العلوم الحديثة،
واجتهادات
العلماء عندما
تم بمعزل عن
عمليات التنمية
والنهضة، فإنها لا
تفتح آفاقاً للتفكير
العلمي المتجدد،
بل قد تعوقه.“

الغزالي (505هـ 1111م) حتى خوجة زادة (توفى 893هـ 1488م) صاحب كتاب تهافت الفلاسفة الذي رد فيه على الغزالي، ثم يؤكد أن «إغفالهم لكتاب الغزالي يدل على أنهم لم يحفلوا به، ولم يكن له التأثير المزعوم في صرف الناس عن الفلسفة والفلاسفة، وربما كان تأثيره على المتكلمين أكبر. لكن، يقول بدوي، هذا موضوع آخر يحتاج إلى بحث قائم برأسه»^[21].

وإن لم يقطع بدوي بشيء من أثر كتاب التهافت على المتكلمين، فإن سليمان دنيا يذهب إلى أن هذا الكتاب، بمقدار ما فيه من النزعة الإيجابية، «ينضاف إلى ما ألفه الغزالي في علم الكلام.. [فقد كان الغزالي في حال شكه] يبحث عن الحقيقة التي يدين بها، ويلقى الله عليها»^[22]. فغاية عمل الغزالي في التهافت تتمثل في «إظهار العقل بمظهر العاجز عن اقتناص الحقائق الإلهية، ولهذا، يحاول الغزالي فيه أن ينتزع ثقة الناس من العقل كمصدر تتعرف منه المسائل الإلهية»^[23].

اتساقاً مع ما انتهى إليه سليمان دنيا، فإن عمل الغزالي في التهافت قد يصدق عليه وصف المرزوقي الذي يرى فيه محاولة أخلاقية «تقابل بين مفهوم العلم النافع دنوباً وأخروباً ومفهوم العمل الذي ينفع».

يصفه صليبا، «بتجاهل حقيقة أن علوم تلك الحضارة، والتي أصبحت عن طريق الترجمة بين يدي العلماء المسلمين، كانت ناقصة ومليئة بالتناقضات. وهو تناقض لا يؤسس لتقدم، فلا بد إذاً من البحث عن علة أخرى لما حدث فعلياً من نهضة علمية شاملة»^[17].

كما ينبه إلى ضعف التصور السائد في الربط بين تفسير تراجع الثورة العلمية الإسلامية لاحقاً، وبعد ازدهار سريع،

وبروز فئة من العلماء يصفهم

السرد الاستشراقي التقليدي

بالمتشددين الدينيين، إذ يحتل

من وجهة النظر هذه العمل

الشهير لأبي حامد الغزالي

الموسوم بتهافت الفلاسفة ذروة

سنام هذا التشدد^[18]. فهذا

السرد الاستشراقي لا تدعمه

وقائع التاريخ، ف«بالنظر إلى

الوثائق المحفوظة، يمكننا

أن نؤرخ جلياً لنشاط مزدهر

جداً في جميع تلك المجالات

تقريباً، وبالضبط خلال القرون اللاحقة

للغزالي»^[19].

يعزز هذه النتيجة ما انتهى إليه عبد الرحمن

بدوي من قبل، في مقاله «أوهام حول

الغزالي»^[20] ولكن من زاوية نظر أخرى. حيث

ذهب بدوي إلى أن «كتاب تهافت الفلاسفة

لا يرد له ذكر عند المشتغلين بالفلسفة في

المشرق في القرون الأربعة التالية لوفاة

” العلوم الإسلامية أوسع دلالة من علوم الشريعة وأصول الدين، فللإسلام تصوره الذي يمتد ليفضي أو يتقاطع مع العلوم المختلفة.

“

بين عملية الإصلاح الفكري الثقافي مقابل النهضة العلمية في التاريخ الإسلامي، وهي المسألة التي نرى أهمية استصحابها عند تقييم موقع جهود التأصيل المعرفي في النهضة العلمية الإسلامية المأمولة في هذا العصر.

ذهب المرزوقي، إضافة لتمييزه بين جهود الغزالي وابن خلدون، إلى وصف كتاب الإحياء بأنه عمل إصلاحي يهدف إلى تنقية الثقافة في أبعادها الدينية والفقهية والروحية، والتي انعكست، لا على العامة فقط، بل في سلوك العلماء ومؤسسات التكوين العلمي وفي العلوم الموجهة للاجتماع الديني والسياسي. والحال كذلك، فإنه ليس من المستغرب أن يُعد الغزالي ممثلاً لحركة إحياء قوية في الإسلام «كافحت حركة [أخرى] مضادة قامت باسم الإسلام أيضاً وكانت تتجه بأصحابها نحو الهاوية، تلك هي حركة الجمود والقسر التي وعدت المجتمع بمصير مظلم.

وإنه لأمر جدير بالتنويه، هنا، أن نلاحظ أن حركة الجمود هذه لم تتجسد فقط على مستوى الوجود الفاعل أو القابل في التاريخ، وإنما تبلورت أيضاً في حقل العلم والمعرفة أو بتعبير أدق وأوسع في أن واحد في حقل

وهي محاولة تسلم بـ«ضرورة الفصل بين العلم وإطلاق نتائجه وفرضياته إطلاقاتاً ميتافيزيقياً»، نقضاً «للفلسفة الحلولية المستندة إلى الإدراك الجحودي»، التي تحكي تاريخ «تعثر طويل وتلعثم شديد [للفكر الديني الاستخلافي] في علاقته بالأفلاطونية التوراتية المحدثه الهلنستية». فهذا الفصل «لم يصل إلى الصياغة الدقيقة إلا عند الغزالي، قبل وقوعه في فخ التصوف المتفلسف، عندما استند إلى معايير معرفية للتمييز بين العلم وإطلاقه الميتافيزيقي، وذلك في مقدمات التهافت»^[24].

وفي المقابل، بحسب المرزوقي، فإن العلم الذي يمكن أن يصبح مدخلاً إلى الإدراك الشهودي، «إذا فهم حقَّ الفهم فتحلص من هذا الإطلاق الذي يحوله إلى ميتافيزيقا» قد «صيغ صياغة أولى تقابل معرفياً بين العقل وطور ما بعد العقل. و[لكنه] لم يصل هذا الأمر إلى الصياغة الدقيقة إلا عند ابن خلدون عندما استند إلى علة عقلية في التمييز بين المعرفة السببية

والمعرفة التوحيدية، أو بين الإدراك الأول والإدراك الثاني المتمثل في إدراك حدود الإدراك بصفته أساس التوحيد»^[25].

وهذا التمييز بين صنيع الغزالي وابن خلدون تمييز مهم من منظور معرفة الفرق

**تجربة التأصيل
المعرفي اليوم
تطرح، مشكلات
معرفية أساسية،
لا يجري في أغلب
تجاربه المعاصرة
وفق مطالب العلم،
وإنما تكتنفه
العاطفة والأمانى
واغفال الواقع.**

الثقافة»^[26].

التمييز بين مسار تطوير العلوم الطبيعية والإسهام فيها ومسار تقييم فلسفتها ونقد نظرياتها ومناقشة تحيزاتها.

بين إصلاح مناهج التفكير وشروط النهضة العلمية

يبدو، بالفعل، أن التاريخ يتصف «ببعض الثوابت التي تحدد بناءه مهما كان من تغير ظرفياته ومضامنيه»^[28]، ف«البحث في ثوابت الأثر الذي برز في خصائص الفعل التأسيسي الأول من الحضارة العربية الإسلامية»^[29] يُعد مقدمة لفهم شروط النهضة العربية الإسلامية مجدداً.

ذلك أن بحث تلك الثوابت يساعدنا على تجاوز «وضعيتنا الحالية؛ وضعية ما يوصف بكونه دالاً على التعثر والإخفاق في الانخراط ضمن هذه الحضارة التي بلغت إلى أزدل العمر فصار فيها أقصى الماضي غاية لأقصى المستقبل روحياً (البوذية والزانية Zenism مثلاً أعلى للروحانية المتأزمة) ومادياً (الاشتراكية والرأسمالية الشرقيتان مثلاً أعلى للوجود الاجتماعي الاقتصادي المتأزم)»^[30].

فهذا التعثر الذي يصفه المرزوقي يذكرنا بالحال التي كان عليها العرب في معركة

يُضاف إلى ما تقدم أن الغزالي، كما يستفاد من سيرته ومؤلفاته، لم ينكر أهمية العلوم التي عليها قوام الحضارة والعمران؛ كالرياضيات والفلك والمنطق وعلوم الطبيعة والسياسة والأخلاق، «بل اعترف بمساهمات من اشتغل بها من الفلاسفة الذين أنكر عليهم أخطاءهم في فلسفة ما وراء الطبيعة، مثل: الفارابي وابن سينا»^[27]. ولعل في اعتراف الغزالي، كسائر علماء الإسلام، بتلك العلوم إشارة إلى ضرورة الفصل بين العلوم البحتة التي تزدهر وتكثر باطراد مع الحضارة، بحسب ابن خلدون، والميتافيزيقا التي تحتمل مباحثها أقوالاً تتعارض مع ما جاء به الدين الحق، كما أوضح الغزالي نفسه في التهافت.

ولما كان الشيء بالشيء يذكر، فإن الاشتغال بالعلوم الكونية، والتي لا تخص أمة بعينها، بقصد المشاركة في الإسهام فيها، يظل الحلقة الأضعف في

مؤسسات التعليم والبحث العلمي بالعالم الإسلامي اليوم؛ حيث اكتفت معظم دوله باستيراد العلوم التقنية، بدلاً عن الرهان على توطين بيئات وبرامج بحث علمي على غرار ما تم في عصور النهضة الإسلامية الذهبية. ويبدو أن هذه الظاهرة سببها عدم

ما لم يتم الوعي

الصحيح بالتاريخ

العلمي في

الإسلام، فإن عدداً

من الإشكالات

ستظل تبرك

الساحة الإسلامية

في المجالين

الفكري والعلمي.

ووجودنا فيه اليوم وجودان غير متساويان ولا سويان، فضلاً عما تتسم به صورة كل منهما عن الآخر من العتامة والتشويه. فالأول حضور لا تبرز منه إلا العجرفة المادية القاهرة، والحالات الشعورية السطحية، مما جعل أثره فينا يرتدُّ إلى القسر أو إلى المحاكاة، لأنه لم يبلغ بعد درجة التلقيح الناجح»^[34].

وعلى نحو قريب مما ذهب إليه المرزوقي، يرى زروق أن «كل نهضة وكل تغيير اجتماعي، وحضاري، ينبغي أن يقوم على نهضة علمية؛ وكل نهضة علمية يجب أن تقوم على أسس وأصول معرفية ثابتة، على أساسها يمكن إنتاج المعارف والعلوم في شتى المجالات والميادين»^[35].

وهذا الرأي، فيما يبدو، هو عين ما بشر به مالك بن نبي، حيث كان يرى أن المسألة الفكرية وإن كانت ذات صلة بأوضاع العالم الإسلامي في جانب من جوانبها، إلا أن نهضة المسلمين من منظور مشكلات الثقافة لا تقتصر على الجانب الفكري فحسب، فهناك أشياء أخرى أعم من ذلك كثيراً «تخص الحياة في مجتمع معين من ناحية، كما تخص السلوك الاجتماعي الذي يطبع تصرفات الفرد من ناحية أخرى»^[36]؛ فعلى الرغم من ظاهر هذا التحفظ، إلا أن

الشرق-الغرب المحتضر عند بزوغ فجر الإسلام، «فلا فارس وتوابعها (والروحانية الدينية الطبيعية) ولا الحضارة» البزنطية وتوابعها (والروحانية الدينية المنزلة) استطاعتا ابتلاع الوجود العربي الجامح، على الرغم من السيطرة المادية والروحية المؤقتة في أطراف الجزيرة، بل وأحياناً في قلبها.

فقد تأجل إدماجهما في الوجود العربي إلى أن تم للعرب تحقيق الشروط التي تجعل هذا الإدماج يتم من موقف السيادة الروحية والقوة المادية»^[31]. على أن فعل الاستيعاب الذي تم في الماضي «ينبغي أن يفهم في أعماقه النظرية والإرادية العملية حتى تتمكن من إدراك التوافق العجيب بين هذه الأحداث التي تبدو عرضيةً وتاريخياً، و[بصفة خاصة] أحداث التاريخ العقلي والروحي

للإنسانية في اللقاء الصدامي بين الشرق والغرب ومهمة «الوسط-الوسيط» الشاهد عليه والمخلص منه»^[32].

في الاقتباس السابق، يبدو جلياً أن المرزوقي لا يتفق مع ما انتهى إليه رضوان السيد من أن «الثقافة الغربية هي ثقافة العالم وثقافتنا نحن أيضاً لأننا جزء منه»^[33]؛ إذ يبدو أن في ذلك تبسيط يتجاهل أن «وجود الغرب فينا

”
ترتبط العلوم
(نشأة وازدهاراً، أو
تراجعاً وانكماشاً)
بمحيطها الفكري
العام، وبمقومات
اجتماعية
وسياسية وتعليمية
تسند عملية
الإنتاج العلمي.

“

الإنجليزية للمقدمة، أن ذكر ابن خلدون للعلوم تأخر في مقدمته الشهيرة إلى الفصل الأخير منها، وكان تعليقه على ذلك: «ليس لأنها؛ [أي العلوم] غير مهمة أو ثانوية عند النخبة المسلمة [التي يمثلها ابن خلدون] ولكن لأن العلوم لم تكن تمثل جزءاً مكوناً للحياة البدوية»، ويستنتج من ذلك «أن مكانة العلوم، كما الفصل بينها والصنائع/المهن، ألهمتا ابن خلدون رؤية وطريقة لتنظيم علمه»^[40] الجديد، علم العمران.

يبدو أن لملاحظة لورنس هذه دلالاتها بالفعل، فحركة ترجمة علوم اليونان في الإسلام، سواء أُرُخ لها بصنيع عبد الملك بن مروان في الديوان، وجهود خالد بن يزيد بن معاوية في صناعة الكيمياء، أو بجهود العباسيين والمأمون في بيت الحكمة، ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بالحاجة العملية لـ«علوم الأوائل» التي عمل المسلمون على إتقانها وتطويرها، وحسن توظيفها في مجتمع له نموذجه الثقافي والقيمي؛ فلولا ذلك السياق الحضاري التمدني الجديد لما أصبح المجتمع الإسلامي، في المدن والحواضر، واعياً بتحدياته العلمية العملية المستجدة.

إذاً، فإن الحاجة العملية، وفقاً لابن خلدون، تقدم تفسيراً (من بين تفسيرات أخرى) لظاهرة ازدهار العلوم، فملكة الإحاطة

مالك بن نبي رأى أن ظروف العالم الإسلامي والبلاد العربية توفر مسوغاً لدراسة «الأفكار»، «فهي إما أن تؤثر بوصفها عوامل نهوض بالحياة الاجتماعية، وإما أن تؤثر على عكس ذلك بوصفها عوامل ممرضة، تجعل النمو الاجتماعي صعباً أو مستحيلاً»^[37].

وفقاً لهذه الرؤية، فإن الذي يفصل المسلمين عن ركب الحضارة والتقدم لا يعود إلى نطاق الأشياء (كالتقص في مجال المدافع والطائرات والمصارف)، بل إلى مستوى الأفكار، ولكن من جهة أن

نقص الأشياء ينتهي من الوجهة النفسية إلى التشاؤم، ومن الوجهة الاجتماعية إلى التكديس، وكلاهما يفقد المسلم فاعليته الاجتماعية^[38]، وهي فاعلية لا مرد إليها إلا بالفكر فـ«الفكرة قيمة»^[39] في ذاتها؛ ذلك متى ما توفرت الشروط الضرورية التي تمكن الأفكار من أن تثمر فتؤثر إيجاباً في حركة المجتمع.

إذاً، فإن مالك بن نبي خلص إلى تحديد مكانة الأفكار في صناعة الفاعلية الحضارية بتنبهه إلى أهميتها بالمقارنة بعالم الأشياء، فامتلاك المجتمع للمعارف وتطويره للأفكار التي تناسبه أولى من استيراد التقنيات التي تيسر له حياته. وهي خلاصة، فيما يبدو، تعبر عن رؤية ابن خلدون في هذا الصدد. فقد لاحظ لورنس، في مقدمته للترجمة

”
العلم به تعالى
ليس أبداً
معرفة بذاته،
بل بمشيئته
جل شأنه.

“

في غياب صناعة التعليم، فهو شرط ضروري لاتساع دائرة من يتوافر على ملكة الإحاطة بمبادئ تلك العلوم وقواعد استثمارها.

إن التاريخ الحقيقي للعلوم، وفقاً للتحفظات المذكورة أعلاه، يطرح مسائل هامة ترتبط مباشرة بالعوامل المجتمعية التي كانت إما معيقة لحركة انتقال العلوم وتطبيقاتها أو

مشجعة لها^[46]. وفي هذا الصدد

يقترح صليبا إعادة قراءة

نصوص فهرست ابن النديم

(الذي يعود تأليفه إلى العام

377هـ، 987-988م)، وأعمال

ابن قتيبة (المتوفى 879م)،

والجشيهاري (المتوفى 942م)،

حيث يُستفاد منها أن الجزم

بنقل العنصر الفارسي في

العصر العباسي للعلوم اليونانية

إلى العربية «يرتكز بالأصل على

قصة أسطورية، تعود جذورها

إلى منجم فارسي»^[47]، كان همه

ترسيخ الاعتقاد في تلك القصة الأسطورية

«ليؤمن بواسطته عملاً له ولسلالته من

بعده»^[48]. كما تُفيد تلك المصادر الأولية

ذاتها أن افتراض الاحتكاك المتبادل بين

المسلمين والبيزنطيين افتراض لا ينهض

له دليل، فقد ظلت بيزنطة، كما أورد ابن

النديم، «تمارس اضطهاد الفلاسفة وتكتنز

علوم اليونان في معابد مقفلة وما شابه حتى

منتصف القرن العاشر... [ف] لم يكن هناك

بالعلوم والتفنن فيها مسألة تتصل بصناعة

التعليم التي تكثر حيث يكثر العمران وتعظم

الحضارة^[41]، كما أن الاشتغال بالعلوم أمر

زائد عن المعاش. و«متى فضلت أعمال أهل

العمران على معاشهم انصرفت إلى ما وراء

المعاش من التصرف في خاصية الإنسان

وهي العلوم والصنائع»^[42].

والمعنى، أن الإسهام الذي

تُحدثه أمة من الأمم في المجالات

العلمية والتطبيقية المختلفة

مرهون باستقرارها، وقدرتها

على التخطيط والتنظيم بأفق

وخيال واسع، «لا يقدر عليه

المنشغلون بالمحافظة على

ضروريات الحياة، العاجزون

عما فوقها»^[43].

إذا كان الأمر كذلك، فإن فهم

نشأة العلوم الإسلامية بشكل

جدي، على ضوء تفسير الوقائع

التاريخية التي كانت تمر بها دولة

الخلافة الإسلامية، لا بد وأن يتحفظ على

قبول فكرة أن انتقال علوم اليونان إلى عالم

الإسلام تم في الخفاء^[44]، فالعلوم لا تزدهر

في أجواء كهذه، ولا يمكن أن يكون لها أساس

إذا دُرست في الخفية ولم تناقش مسالكها

علانية، ف«مصادقية أي علم ليست ممكنة

ما لم ينتشر هذا العلم ويخضع للنقاش»^[45]

المعمق بين أفراد المجتمع العلمي والمجتمع

الأوسع. هذا بجانب أن إتقان العلوم لا يتم

” بنية التفكير العلمي تتضمن القدرة الذاتية على اكتشاف الخطأ فيه، وطرح فرضيات جديدة كلما اقتضى الموقف العلمي ذلك.“

لازدهار العلوم في الإسلام. فقد أدى تعريب الديوان إلى «إقصاء المجموعات الناطقة آنذاك بالفارسية واليونانية عن الأعمال الإدارية، وقد كان أغلبهم من الزرادشتيين أو المسيحيين»^[53]، الذين كانوا يمثلون عليّة مجتمع البيروقراطيين، ممن كانوا من قبل التعريب يشعرون بالاستقرار في مراكزهم الإدارية، بسبب «احتكارهم بكل طمأنينة مراكز السلطة في الحكم لسنوات عديدة، لأنهم فقط كانوا يحتكرون لغة ما أو علماً ما»^[54] في دولة كانت دائماً سوقاً مزدهرة^[55]. غير أن القلق بدأ حين اتهم أفراد هذا المجتمع بعضهم بعضاً بالخيانة، في ظروف تهميش طرأت فجأة مع تعريب الديوان^[56].

هكذا ولدت تلك الظروف روحاً تنافسية غير مسبوقة، همها الأول «اكتساب الاختصاصات الأكثر تطوراً في العلوم التي كانت الدولة بأمس الحاجة إليها لتصريف أعمالها»^[57]، فاستخدم الفرس «معرفتهم في اللغة اليونانية والعلوم الابتدائية التي كانوا يستخدمونها في الديوان، ليحاولوا أن يعلموا أنفسهم أو أولادهم العلوم الأكثر تطوراً التي أشارت إليها [كتب] العلوم الأساسية من أجل المزيد من الدقة والتعقيد»^[58]، كما اضطروا لتعلم اللغة العربية التي أصبحت

مثقّفون بيزنطيون قادرين على التحكم بالمصادر الكلاسيكية اليونانية، ونقلها إلى الحضارة الإسلامية»^[49].

إذاً، فثمة ظروف إدارية واجتماعية واقتصادية وسياسية أدت إلى حركة علمية في العهد الأموي لأغراض عملية، مع خالد بن يزيد بن معاوية الذي «بدأت معه الترجمة»، إبان حكم عبد الملك بن مروان، حيث ارتبطت الترجمة في أول أمرها بالديوان فهما (الترجمة والديوان) «عملان لا يتجزآن»^[50].

من المهم إعادة قراءة إشكالية النهضة العلمية الإسلامية من منظور علاقة العلوم بالحضارة ودور الأخيرة في صناعة التعليم.

وقد كان خالد مهتماً بصناعة الكيمياء، وهي علم له فائدة كبرى بالنسبة للخليفة الذي «كان مهتماً بسك نقود ذهبية جديدة»^[51]. ف«من غير الكيميائي كان مؤهلاً لتمييز الذهب الخالص عن المعادن الأخرى؟ ومن غير الكيميائي كان ضليعاً في كشف المزوج والمتشابهة...»

إن أهل الصنعة كانوا هم الذين يمتلكون الخبرة الكافية لسك الدنانير الجديدة»^[52].

إضافة إلى الحاجة العملية الملحة في دولة الخلافة، فإن الربط بين الترجمة وتعريب الديوان يقسر بعداً آخرًا يمكن اختزاله في مبدأ المنافسة، وما تبعه من هندسة اجتماعية في مجالات ذات صلة بالمهن. إذ يبدو أن روح المنافسة، التي زكّتها عملية تعريب الديوان، تكشف الأسباب الحقيقية

على تفكير أكثر إبداعاً»^[63].

التعليم والتطور الداخلي للعلوم

على ضوء العرض السابق، وبنوع من الاختزال، يمكننا تلخيص العوامل التي دفعت المسلمين للاهتمام بالعلوم والمساهمة فيها في النقاط التالية:

1. وعي المجتمع بحاجاته العملية التي بها قوام العمران؛ (نموذج احتياجات الخلافة؛ في الدواوين، والحسبة، وخرط الطرق والمدن، وحصر الأراضي والتركات... إلخ)؛ وذلك على اعتبار أن العباسيين أصبحوا من حيث لا يدرون ورثة للإصلاحات الإدارية التي أجازها الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان، والتي اقتضت إحراز المزيد من التقدم. وبالفعل تقدمت تلك العلوم بفضل الذين كانوا يعملون عند الخلفاء المتعاقبين في القرن الأول من الحكم العباسي، فقد كانوا أكفاء مؤهلين لتحقيق أي مشروع يحلم الخليفة بإنجازه، ولهذا وصف عصرهم بالعصر الذهبي في الحضارة الإسلامية^[64].

2. نوع من الهندسة الاجتماعية (لأصحاب المهن والصنائع) موصول بحراك مجتمعي تنافسي؛ فقد زعزت الإصلاحات الإدارية تلك فئات في المجتمع كانت تعمل في الديوان وأجبرتها على تأمين رزقها

لغة المناظرة في مجال الخدمة البيروقراطية وفي العلوم الرفيعة المستوى في آن واحد^[59].

بمثل هذه الترتيبات تمكنت «عائلات بأكملها من العودة لتشغل أعلى المراكز في البلاط العباسي... وتمكنت من شغل المراكز التي كانت أكثر حساسية من وظائف الديوان القديمة؛ لقد تمكنوا أن يصبحوا هم المستشارين المقربين إلى الخليفة نفسه»^[60]. وقد أدى كل ذلك إلى بروز «طبقة جديدة من الناس، عملت على استحداث نوع جديد من الاحتكار وفي أعلى مستويات الدولة»^[61].

لقد نتج عن هذا الجو من المناظرة، المشار إليه أعلاه، «أرقى طبقة من العمال الذين خدموا البيروقراطية العباسية، إذ تميزوا بكفاءتهم العالية، وساهموا في دفع حركة الترجمة والمعرفة العميقة بعلوم الأوائل وتعديلها «وفقاً للحاجات الموجودة آنذاك... ف«حركة الترجمة لم تكن حركة تقوم بتقليد

ثقافة أرقى، قائم هناك، يتنافس مع الثقافة الأم. بل كان على الثقافة الأم استخراج النصوص الملائمة فعلاً والتي أهملت تماماً في الثقافة الأخرى، في أقبية لسنوات عديدة حتى تم إخراجها بسبب الحاجة إليها في بغداد حيث لاقت تقديراً أفضل»^[62]. ف«بعض النشاطات الإبداعية كانت قد سبقت تراجم النصوص الأولى، كما أن هذه النشاطات تطلبت المزيد من التراجم من أجل التركيز

”
العلم واحد
في نفسه وإن
تباينت فلسفاته
ونظرياته.

“

الإنسانية.

لقد ارتبط التعليم بالكتاب، بعد أن عرف الناس التدوين، فصنفت العلوم وهذبت لغاية اختصار الوقت وعرض نتائج العلماء وتوثيقها وحفظها لمن يخلفهم ويأتي بعدهم، فالخلف إما أن يستحسنها أو ينبذها، بحسب عبارة ابن عاشور، إلى أحسن منها وأوضح. فالعلوم ما دونت إلا لترقية الأفكار، وصقل مراقبي العقول. وبمقدار ما يفيد العلم من ذلك ينبغي أن يُزاد في اعتباره، فما القصد من كل علم إلا إيجاد الملكة التي استخدم لإصلاحها. ونعني بالملكة أن يصير العمل بتعليمات العلم كسجية للمتعلم، لا يحتاج معها إلى مشايعة القواعد إياه»^[67].

في هذا الصدد، توثق دراسات المؤرخين ما كان يقوم به طالب العلم الشرعي من تدوين لملاحظاته على دروس أستاذه وكتبه ومؤلفاته فيما عرف بـ«التعليق»، التي كانت شائعة في مجال دراسة الفقه. وهي ممارسة الغرض منها إظهار تمكن الطالب من العلم المعين، تمهيداً لاختباره وإجازته فيه^[68]. وقد ينشر تلك التعليقات في مصنف «يكون بمثابة أول إصدار له»^[69]. كما أن الطالب الذي يطمح أن يصبح مدرساً كان عليه أن يقدم شرحاً لكتاب من الكتب المعتمدة في مجال تخصصه العلمي، وأن يُحاضر فيه أو

بأساليب أخرى، حيث «لجأت هذه الفئات إلى المعارف المتخصصة التي كانت تحصل عليها من خلال ترجمة العلوم الأكثر تقدماً. وهذا مكنها من الدخول في إطار المنافسة الجديدة»^[65].

3. **العلاقة الجدلية بين العلوم والمهن:** فالتعليم نفسه صناعة، والمهنة تقتضي تعلم أسرارها والاطلاع على المزيد من الكتب العلمية الأكثر تقدماً.

”

4. **مناخ مهني نشط تحرسه القيم الإسلامية والمهنية:** حيث مثلت قيم الدين الإسلامي معياراً لتحديد الموقف من التراث اليوناني الوافد يومها، كما مثلت قيم المهن معياراً للجودة وأساساً للحسبة على أصحاب المهن والحرف.

ولعلنا لإضاءة تلك النقاط أكثر نفترض مع ابن خلدون أن

التفنن في العلوم وإتقانها والإسهام في ترقيتها يرتبط بالتعليم^[66]، وأن البيئة التعليمية الفريدة والمناخ العلمي الذي توفر للعلماء في التاريخ الإسلامي المبكر أفضيا إلى نوع من الممارسات التعليمية اليومية كان لها كبير الأثر في تقنين عملية الاجتهاد العلمي وإشاعة روح الإتيقان والإبداع والابتكار، حيث امتدت أثار تلك الروح «العلمية» خارج نطاق مؤسسات التعليم فلامست الحياة الإسلامية العامة على نحو ارتقى بها في سلم الحضارة

“

المعرفة في الإسلام لا تقوم دون بنى تحتية، وشروط موضوعية، في الاجتماع والاقتصاد كما في السياسة والتعليم.

علم الأصول» مقارنة بما أنجزه في «مقاصد الفلاسفة» و«تهافت الفلاسفة»، وتوضيح دلالة ذلك من الناحيتين العلمية والفكرية.

نقصد بالناحية العلمية الطريقة التي سار عليها الغزالي في تحصيل العلم وتدريسه، حيث ذهب إلى أن العلوم ثلاثة أقسام، عقلي محض: لا يحدّث الشرع عليه ولا يندب إليه كالحساب والهندسة والنجوم، ونقله محض: كالأحاديث والتفاسير وهذه يستوي في الاستقلال بها الصغير

والكبير لأن قوة الحفظ كافية

في النقل فليس فيه مجال للعقل،

وما ازدوج فيه العقل والسمع،

واصطحب فيه الرأي والشرع،

وهو أشرف العلوم^[73]، وعلم

أصول الفقه من هذا القبيل؛

«فإنه يأخذ من صفو الشرع

والعقل سواء السبيل، فلا هو

تصرف بمحض العقول بحيث

لا يتلقاه الشرع بالقبول، ولا هو مبني على

محض التقليد الذي لا يشهد له العقل

بالتأييد والتسديد»^[74].

وهو هنا، كما هو بين، لا يكتفي بتصنيف

العلوم إلى عقلي ونقله ومزدوج فحسب،

بل يتعدى ذلك ليفاضل بينها على أساس

الصدق والثمرة، فالعلوم منها ما هو «ظنون

كاذبة لا ثقة بها» كعلم التنجيم، ومنها

«علوم صادقة لا منفعة منها» وعلوماً ليس

فيها مجال للعقل؛ وهي مفاضلة غائية في

يشترك في مناظرة علمية يجمع فيها لنفسه مجموعة واسعة من المسائل والردود عليها والأدلة المضادة، فقد كان الطابع الغالب على

التدريس هو «المسألة» أو «المشكلة»، والتي

تعني أن يكون لدى الطالب جواب حاضر لكل

مسألة منها^[70]، وأن يُصنّف المسائل بنفسه

ليتدرب على المناظرة ويستعد لاقتحامها،

فالمناظرة كانت تمثل في عصر النهضة

العلمية الإسلامية «لب التدريس العلمي

وقمته»^[71]. حيث كان من أسلوب

ذلك العصر أن يطرح الطالب

«قضية أو قضايا إشكالية مع

القدرة على حلها»، كما يقوم

بإعداد «التعليقة، وهي تقرير

أو تعليق علمي»، وأن يمارس

«المناظرة: تأييداً أو معارضة»

ويحسن طريقة «الخلاف»^[72].

بمثل تلك الممارسات والتقاليد

كان يُعدّ العلماء ويتم تكوينهم

علمياً، ابتداءً باكتساب مهارات الجدل،

والقدرة على التحليل والتأليف، للوصول إلى

أفضل الآراء الفقهية، ثم الدفاع عن تلك

الآراء، التي يلزم أن يتم إقرارها في نهاية

المطاف بإجماع العلماء، كفاية يطمح لها كل

فقيه مجتهد.

بطبيعة الحال، لسنا هنا بصدد التوثيق لتلك

التقاليد الإسلامية في التعليم، إذ يشغل فكرنا

التعليق على منهج الغزالي وطريقته في تأليف

«المنحول من علم الأصول» و«المستصفي من

لم ينشئ المسلمون

علماء، ولم يقتبسوا

علماء إلا لغرض

خدمة حقيقة

دينية عقديّة

أو شرعية.

الأصوليين، والذي يعني، عندهم، قابلية يستدعي المرء بموجبها معرفة مقاصد الشريعة، فيطبقونها على ما يعرض لهم من مشكلات قضائية/فقهية، فبنى عليه مسالك في النظر والاستدلال^[76]. كما استخدم مصطلح التواتر المعنوي للاستدراك على الاستقراء المنطقي الناقص والزعم بأن تظافر الأخبار مع القرائن يؤدي إلى اليقين^[77]، وبذلك انتهى إلى مزج المنطق اليوناني بعلوم المسلمين، بحجة أن علوم اليونان في المنطق «أكثرها على منهج الصواب، والخطأ نادر فيها، وأن فلاسفة اليونان يخالفون أهل الحق بالاصطلاحات والإيرادات دون المعاني والمقاصد»^[78].

إن الغاية من مسعاه في هذا المزج عبر عنها في كتابه مقاصد الفلاسفة بقوله: «غرضنا تهذيب طرق الاستدلالات وذلك مما يشترك فيه النظار»^[79]. ولذلك تجده كثير الاستشهاد بأمثلة فقهية ليقرر أن المنطق تتسع جدواه لتشمل العلوم النظرية العقلية منها والفقهية، ف«النظر في الفقهيات لا يبين النظر في العقليات في ترتيبه وشروطه، بل في مأخذ المقدمات فقط»، أي أن النظر في الفقهيات لا يختلف عن النظر في العقليات من حيث الصورة، ولكن الخلاف من حيث المادة فقط^[80].

الأساس تبحث عن العلم النافع كما تشدد اليقين العلمي، حيث يتكامل العلم والإيمان، فلا ينفصل الفقه عن الآخرة.

بناءً عليه، فإن اطلاع الإمام الغزالي على علوم عديدة في الفقهيات والعقليات والروحانيات، ومزجه للعلوم الأصيلة التي نشأت في الإسلام بدافع داخلي، بعلوم وافدة لها منطقتها وإشكالاتها، جعله مدركاً للتناقض بين تلك العلوم بل ومدركاً لجوانب التلاقي الممكنة، على أن هذا التوتر والقلق الفكري شكل عند الغزالي حالة من الشك المنظم الذي ينشد «اليقين»، لذلك مارس النقد وعول على العقل، ولكن «بعد أن يستضيء الوعي بنور الإيمان الذي يمنحه الله لمن يخلص في طلبه»^[75]. وبدافع من هذا التوتر، فيما يبدو، ظل معنياً بتحديد غايات العلم الذي

يبحث فيه، والدقيق في مصطلحه ومفاهيمه، والتأصيل لمنهجها وتحديد أدوات النظر التي تناسب كل مبحث من مباحثه.

إذاً، فإن حسن التكوين العلمي الذي توفر له بجانب الطموح الشخصي والنبوغ الذهني الذي اتصف به مكن الغزالي من تطوير مصطلحات وأدوات منهجية وظفها باقتدار عند الاشتباك (نقداً وتصحيحاً) مع ما استقرت عليه علوم زمانه. فقد استعار، على سبيل المثال، مصطلح الذوق من القضاة

” غاية عمل الغزالي في التهافت تتمثل في إظهار العقل بمظهر العاجز عن اقتناص الحقائق الإلهية.

“

وهذه العبارة الموجزة في منهج تأليف المستصفي تلخص مبدأين مهمين: الأول؛ أن التأليف لأغراض التعليم مبناه على المعرفة بتاريخ العلم وقضاياها وموضوعاته، والثاني؛ أن ابتكار طريقة في التأليف ومعالجة الموضوعات يعتمد على التوسع في الاطلاع على العلوم البيئية الأخرى ومناهجها. وهما، في تقديرنا، يمثلان أهم شروط تأليف ما يصطلح عليه في عصرنا هذا بالكتاب المنهجي.

أما فيما يخص الناحية الفكرية، فقد اشتهر الغزالي بقدرته على المحاكمة العقلية والمحاورة المنطقية لما تمتع به من «تمكن وسيطرة شاملة وأصالة وابتكار وفطنة واختبار وهضم وتمثيل»^[83]، بالإضافة إلى الالتزام بالصرامة في التحليل والنقد لأقوال الفلاسفة

وآرائهم، حيث طفق يشكك في المؤلف القار «قصد تجاوزه ورد، أو إقراره وتوكيده»^[84]. يقول عن نفسه في مقدمة التهافت: «فعلمت يقيناً أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم حتى يساوي أعلمهم في أصل العلم، ثم يزيد عليه ويجاوز درجته فيطلع على ما يطلع عليه صاحب العلم من غور وغائلة»^[85]. وهو بذلك يؤكد أن الإحاطة بمدارك أهل العلم ومذاهبهم فيه تتطلب صبراً وأناة وتحليلاً دقيقاً

يبدو أن الذي دفع الغزالي للتفكير في أدلة النظر الإسلامية من منظور علاقتها بالمنطق المأخوذ عن اليونان؛ أن علماء الأصول في زمانه كانوا «يخرجون حدودهم على طريقة المنطق الأرسططاليسي، ويحاولون تحديد مصطلحاتهم على هذا الأساس، ويضعون لها تعريفات واضحة»، ومدلولات ثابتة محددة من الناحيتين اللغوية والأصولية الفقهية، بل حتى المتكلمين ضبطوا حججهم وخرجوها على أساس هذا التوجه الجديد، ف«نشأت عن هذا حركة فكرية كانت شديدة الأثر في الفكر الإسلامي»^[81] اللاحق.

”

ليس من المستغرب أن يُعد الغزالي ممثلاً لحركة إحياء قوية في الإسلام.

“

أياً كان الدفع، فإن الغزالي، وهو يمزج على طريقته بين المنطق وعلم أصول الفقه، التزم في تأليف المستصفي بطريقة التأليف البنائي الإيجابي، الذي يناسب التدريس والتكوين العلمي، فجمع فيه «بين الترتيب والتحقيق؛ الترتيب للحفاظ، والتحقيق لفهم المعاني، فلا مندوحة لأحدهما عن الثاني. فصنفته، يقول الغزالي، وأتيت فيه بترتيب لطيف عجيب، يُطلع الناظر في أول وهلة على جميع مقاصد هذا العلم، ويُفِيدُهُ الاحتواء على جميع مسarach النظر فيه. فكل علم لا يستوفي الطالب في ابتداء نظره على مجامعه ولا مبادئه، فلا مطمع له في الظفر بأسراره ومباغيه»^[82].

الفلسفي وطريقة التأليف المناسبة له. فالتدريس عملية بنائية منهجية تقتضي التدرج في عرض الأفكار وترتيبها وتنظيمها وتصميمها وإخراجها حال التأليف بذات خصائص ومقومات هذه المنهجية البنائية، أما نقد الأفكار ودحضها فهي عملية سلبية تنفذ مباشرة لإضعاف المسوغ الذي تقوم عليه حجة الفكر المخالف والانتصار للرأي الذي يراه الناقد، وهذه الطريقة لا تناسب التدريس لكن قد تقضي إلى طريقة في النظر ومنهجية في التفكير لها أصول وقواعد. وقتها قد تشكل تلك الطريقة في النظر اتجاهاً مدرسياً يمكن تدريب أجيال من الدارسين عليه. أما النقد ذاته فهو عملية تتبع أخطاء الفكر لتقويمه.

يفهم من ذلك أن الإحاطة بالمعرفة، أيًا كانت طبيعة تحصيلها وتعلمها، مسألة

مرتبطة بمدى توافر نوع من الملكات الذهنية والعقلية لدى المشتغلين بها بجانب المعرفة العلمية العميقة في المجال الذي يشتغلون عليه. وفي المقابل يتضح أن التجريد ونقد الأفكار والمناهج يأتي في مرحلة لاحقة للمعرفة العميقة بالحقل العلمي، حيث لا يقدر عليه إلا من أجاد ملكة التنظير وأتقنها مثلما أتقن العلم، كما أن النقد والتمحيص لا يحسنه إلا من تدرب على مناهجه. فالمعرفة

لعناصر الرأي، والتزاماً بالصدق التام في النقل عنهم، والنزاهة والحياد التام، وعدم التهور وسوى ذلك من مستلزمات الموقف العلمي^[86].

لقد لاحظ سلمان دنيا، محقق كتاب تهافت الفلاسفة، أن الغزالي أُلّف في علم الكلام، وأُلّف في نقد الفلسفة، وفي نقد مذهب الباطنية، وكان يقوم بالتدريس في مدرستي «نيسابور» و«بغداد»، فعقب على ذلك

بقوله: «ومما يثير الدهشة أن شاكاً في الحقيقة يصدر تأليف إيجابية حول الحقيقة، ويدرس تدريساً إيجابياً. وأعني بالتأليف والتدريس الإيجابيين التقرير والشرح دون النقد والتزييف. نعم ليس من الغريب أن يصدر عن الشاك تأليف وتدريس سلبيان، وأعني بالتأليف والتدريس السلبيين النقد والتزييف، لأن الشاك باحث لم تسلم لديه أدلة

الدعوى، إذ قامت لديه حولها شبه، فهو إذا سطر لنا تلك الشبه في كتب أو ألقاها في دروس، كان مستجيباً لداعي له، وكان منطقياً مع نفسه، لذلك لم يكن غريباً من الغزالي أن ينتقد الفلسفة ومذهب التعليم»^[87].

وكأن محقق التهافت يلفت أنظارنا إلى مسألتين منفصلتين عادة ما يقع الخلط بينهما لدى المعاصرين، وهما: التدريس وطريقة التأليف الخاصة به، والنقد

”
لم ينكر الغزالي،
كما يستفاد من
سيرته ومؤلفاته،
أهمية العلوم
التي عليها
قوام الحضارة
والعمران.“

“

حاولنا فيما انتهينا منه أعلاه، أن نؤكد أن المعرفة في الإسلام وإن كانت تتصل بالدين والثقافة والتاريخ، إلا أنها لا تقوم دون بنى تحتية وشروط موضوعية، في الاجتماع والاقتصاد كما في السياسة والتعليم، فإصلاح تلك البنى من شأنه أن يوفر مناخاً للبحث والتفكير العلمي تزدهر بسببه العلوم والمعارف. لكن لا يفهم من هذا كله أن تطور نظريات العلم مسألة تتعلق فقط بتلك العوامل الخارجية، بل من الأرجح أن ثمة عوامل أخرى أهم تتصل بالتفكير العلمي ذاته وبمسيرته ومصطلحاته ومناهجه التي يُعبر بها العلماء عن قضاياهم ومناهجهم ونظرياتهم، وغير ذلك من أمور قد يفيد التوقف عندها لفهم العلاقة بين التطور الداخلي للعلوم واكتشاف نظامها المعرفي ونسقتها الفكري في ظل عمليات الاستمداد الثقافي والانفتاح على ميراث الحضارات الأخرى في مجالات العلم والمعرفة والفكر.

وقبل الإشارة إلى دلالات تراث الغزالي في هذا الخصوص، نبدأ بالتبويه إلى الاقتباس الذي صدرنا به هذه الدراسة، والمتعلق بتمييز ابن خلدون للعلوم الإسلامية لنوعين من العلوم، هما: العلوم العقلية والعلوم الشرعية. فهو وإن لاحظ تباين موضوعاتها ومناهجها،

بموضوعات الحقل المعرفي المعين وقضاياها، أو بنظريات من ساهموا في تطويرها لا تكفي إذا لم يكن بمقدور من همه طرح مقاربات بديلة للاشتباك معها؛ بالتنقيح والتطوير أو بالنقض والتفنيد، وفتح آفاق جديدة.

وعند التدقيق، يبدو أن تنمية المعرفة مسألة زائدة عن المعالجة التخصصية المحدودة، ويشترط لتحقيقها، فيما يبدو، أمران:

الأول؛ توفر مساهمات رائدة، يقود أصحابها تلك المسالك الجديدة، بإرساء مقاربات بديلة في الحقل المعرفي المعين؛

والثاني؛ أن يتم تعليم تلك المساهمات الرائدة والمقاربات البديلة لعدد أكبر، بحيث تتسع دائرة المشتغلين عليها، وتوضح معالم الاتجاه الفكري الذي يبشرون به، ويبرهنون على جدواه. ويتوقع أن يفضي اتساع

تلك الدائرة إلى تباين وتنوع واختلاف في المفاهيم والنظريات في إطار الحقل المعرفي المعني، ف«العلم واحد في نفسه»^[88] وإن تباينت فلسفاته ونظرياته.

المنحى النقدي عند الغزالي وصلته بمساعي صياغة نسق فكري إسلامي لدى المعاصرين

كل تغيير

اجتماعي،

وحضاري، ينبغي

أن يقوم على

نهضة علمية،

وكل نهضة علمية

يجب أن تقوم على

أسس وأصول

معرفية ثابتة.

وعند المتلقين بغض النظر عن أثرها على درجة الموضوعية والنزاهة العلمية عندهم حال اشتغالهم بقضايا المعرفة والعلم. وهي رؤية تشكلها الثقافة والتنشئة، وقد يكون لها حضورها لدى العلماء والباحثين، إلا أن بنية التفكير العلمي عادة، وهذا هو الأهم، تتضمن القدرة الذاتية على اكتشاف الخطأ فيه، وطرح فرضيات جديدة كلما اقتضى الموقف العلمي ذلك، قد تثبت صحتها وقد يتم تخطئتها كذلك، فمبدأ المراجعة الفردية والجماعية، والتصحيح الذاتي للعلم يظل قائماً ليمثل أهم حماية للمبدأ العلمي.

لا شك، إن مرجعية الوحي في عمليات التفكير إسلامياً قد تهتم في سياقات مختلفة، على نحو صحيح أو خاطئ، ولكنها في نهاية المطاف تمثل نقطة الانطلاق الأبرز عند البحث عن نسق تفكير إسلامي، كونها تؤكد على مبدأ وحدة الحقيقة ووحدة المعرفة، وتقوي الاعتراض على مبدأ تعدد المرجعيات العلمية التي تحاصر كل نوع من أنواع النشاط الفكري في دائرة مخصوصة، بالشكل الذي يكون فيه للعلم الديني والشرعي دائرته، وللعلم الطبيعي دائرته، وهكذا في حالة العلم الاجتماعي، والعلم الإنساني؛ كما توحى برفض منهج المقاربات والمقارنات التجزيئية التي لا تميز بين الكل والجزء، وتغرق في

فضلاً عن مصادرها لم يقطع بعدم تلاقي هذين الصنفين من المعرفة. ولعل ميزة هذا التصنيف الخلدوني، في مقابل الوجهة التقليدية، التي سارت الطريقة اليونانية، في تصنيف العلوم عند الفارابي وإخوان الصفا وابن سينا^[89]، هي قدرته على إدراك الخاصية الإسلامية في نشأة العلوم الأصيلة الخاصة بالأمة وفي اقتباس العلوم من الأمم الأخرى، أقصد «خاصية الالتزام بخدمة العقيدة الدينية في العلوم»^[90] بصنفيها على حد سواء، حيث «لم ينشئ المسلمون علماء، ولم يقتبسوا علماء إلا لغرض خدمة حقيقة دينية

عقدية أو شرعية بصفة مباشرة أو غير مباشرة»^[91]. وهو تصور في الفكر الإسلامي يجعل «معارف الوحي هي المقياس والمحك الذي تُرد إليه العلوم الإنسانية ليرفدها بالرؤية الإسلامية الكلية»^[92].

وتجنباً لنقاشات وجدل قد لا ينتهي، فإننا نكتفي بالتنويه إلى أن القصد من مرجعية معارف الوحي في هذا السياق هي التأكيد على ضبط التفكير في القضايا المعرفية الكلية، الغائية والنهائية، حيث يكون الاهتمام بالغايات الأخلاقية لعملية المعرفة والمعاني المستفادة منها في إطار الرؤية الإسلامية للحياة والإنسان والكون.

فتلك الرؤية تظل قائمة وواردة عند العلماء

”
**الحاجة العملية،
 وفقاً لابن خلدون،
 تقدم تفسيراً
 (من بين تفسيرات
 أخرى) لظاهرة
 ازدهار العلوم.**

“

الدينية»^[95]، فلا بد من هذا العلم، ولكن كوسيلة لا غاية. وعندما يصرح الغزالي، في معرض حديثه عن علماء الكلام، بقوله «لما لم يكن ذلك مقصود علمهم»، فمراده هنا أن هؤلاء العلماء لم يطلبوا حقائق الأمور في ذاتها، ولكنهم فعلوا ذلك للذب عن العقيدة. وقد كان عملهم «مشوباً بالتقليد في بعض الأمور التي ليست من الأوليات».

وهذا يعني أن علم الكلام، كما يفهم من السياق، لم يمنح الغزالي اليقين العلمي الذي يطلبه^[96]. ومع ذلك فإنه قدم آراءه بوصفه متكلماً، همه الأول تبين تعاليم المذهب الأشعري والدعوة إليه، وذلك بتصنيفه كتابي الاقتصاد في الاعتقاد، وقواعد العقائد، حيث ضمنهما أقولاً إيجابية حول علم الكلام تضع هذا العلم ضمن إطار نظري أوسع لعلم العقائد^[97].

وفي نقده للمتصوفة، رفض الغزالي ادعاءهم بأن المرء في الحالة الصوفية يبلغ الحلول أو الاتحاد بالوجود الإلهي، فإدراك الله حقاً هو دوماً إدراك حضور العلي بوصفه وجوداً آمراً، والعلم به تعالى ليس أبداً معرفة بذاته، بل بمشيئته جل شأنه^[98]. أما في مجال الفلسفة، فقد ذهب إلى أن أكبر أخطائهم جاءت في فلسفة ما وراء الطبيعة، ومن بينها إنكارهم بعث الجسد يوم القيامة، وتحديد

تفاصيل الأجزاء دون أن تعي موقع هذه الأجزاء من الصورة الكلية^[93].

وبالعودة إلى الغزالي، فإن الاستدراكات والانتقادات التي اشتملت عليها مؤلفاته، التي لم يكتبها لأغراض التدريس، كالتهافت والمنقذ والإحياء، يبدو أنها جاءت معبرة عن الأصول الكلية التي استمد منها نسق تفكيره في القضايا الكلامية والدينية والفلسفية. فقد رأى أن المتكلمين، لكونهم دافعوا عن الدين بوجه أعدائه الذين أسأؤوا تفسيره، حددوا مبادئ الدين ومباحثه لتكون في متناول الاستعمال والفهم تحت وطأة التقليد أو إجماع الأمة أو مجرد القبول من القرآن والأخبار. وقد ترتب على ذلك أنهم «في المحصلة لم يستطيعوا بلوغ صخرة المعرفة الحاسمة، التي هي هدف المعرفة جميعاً»^[94].

لا يفهم من ذلك أن للغزالي موقف سالب من علم الكلام، كما هو شائع، فهو وإن كان شديد الانتقاد لهذا العلم إلا أن «وراء هذا الانتقاد أطروحة أساسية وهي أن الوظيفة الأساسية لعلم الكلام هي حماية العقيدة، التي تقوم على دعائم من القرآن الكريم والسنة، ضد البدع. فالكلام ليس نهاية في ذاته، بل من الخطأ أن نعتقد أن الاشتغال بهذا الفن هو عين التجربة

”
الإسهام الذي
تحدثه أمة
من الأمم في
المجالات العلمية
والتطبيقية
المختلفة مرهون
باستقرارها،
وقدرتها على
التخطيط والتنظيم
بأفق وخيال واسع.“
“

ضرورة في السبب تدفع إلى نتيجته^[101].

إن مثل هذه القضايا التي تتبعها الغزالي، أثناء بحثه عن الحقيقة في حقول معرفية مختلفة ومتباينة، «لا نجد فيها ما هو جديد ويستقل به تماماً، بالمعنى الدقيق للجدة، وإن كانت فيه إسهامات لامعة في مجالات تفصيلية عديدة، مما يجعل خطاب الغزالي خطاباً ذا جدة وأصالة حقيقية بالإعجاب، من مثل تدوينه التصوف كعلم بعد أن كان قائماً في صدور الرجال، ومثل معالجته

لقضية السببية، وتقصي الحالات الوجدانية، والتحليق في المجال الذوقي، ورصد دور الخيال في المعرفة»^[102]. بل في الواقع بلغت سلطة خطاب الغزالي وتأثيره في الثقافة

العربية الإسلامية مبلغاً عظيماً نتيجة مراعاته لما اسماه أنور الزعبي بسياسة العلم، التي تهدف إلى إقناع المخاطب للعمل بمقتضى الخطاب، «وهي مسألة تهتم أساساً بتدبر كيفية استيعاب وتشغيل الخطاب في الأوساط المختلفة»^[103]، وفي المحصلة فإن خطاب الغزالي تمتع بجملة خصائص بارزة، أهمها: أنه «ينطلق من مراجعة نقدية جادة لأعمال سابقة، فضلاً عن مراجعة الفكر السائد في عصره، وأنه يدل على سلامة التوجهات البديلة أو المطورة التي يسير هو فيها، وذلك بتسويغها وبيان سلامتها المنطقية، كي يحمل متلقي الخطاب على

معرفة الله بالعموميات دون التفصيلات، ودعواهم أن العالم أزلي وغير مخلوق. وهو في رده عليهم، بعبارة الفاروقي، «أقام نظام أفكاره الفلسفية على أن الله هو البدء والأساس، خلافاً للفلاسفة الذين بدأوا بالحواس أو بالعقل»^[99]. فهو قد ربط العقل بالإيمان، ومنه استقى فرضياته المطلقة، ثم أعطاه الحرية أن يمارس النقد كيف يشاء. ومن دون هذا الربط يكون العقل عرضة للخطأ ولا يمكن الاعتماد عليه.

”

إتقان العلوم لا يتم في غياب صناعة التعليم.

“

على أساس من هذه التصورات عبر عن نقده لمبدأ السببية عند الفلاسفة الذين حسبوا أن الإدراك البسيط هو الحقيقة، فاعترفوا بضرورة ما هو غير ضروري. إذ يرى الغزالي أن «ما يصدر بعد»؛ أي النتيجة، لا يعني أبداً «ما يصدر عن»، أي السبب. فثمة حاجة إلى نوع مختلف من البرهان ليثبت أن السبب المزعوم كان السبب الحقيقي الوحيد لتلك النتيجة^[100].

وهو بذلك يؤكد أن العادة وحدها هي ما يقع في الأساس من تفكيرنا، وليس الدليل العقلي. ثم يصر الغزالي أن ما يربط النتيجة بسببها هو فعل الله الذي علينا أن نؤمن أنه يتكرر في أنساق، لأن الله لا يريد أن يخدعنا أو يضلنا. وإذا كانت الأسباب فاعلة ويمكن تحديدها من خلال العلم، فذلك لأن فعل الله يجري على نسق، لا كما زعم الفلاسفة أن ثمة قوة

جمعه ومعالجته «للطرق الفقهية التي وسمت بأنها ظنية، وطرق الفلاسفة والمتكلمين الموسومة بالبرهانية، وطريقة المتصوفة الموسومة بالذوقية»^[106]. فإن فلسفة العلوم تكشف عن النسق الكلي لتلك العلوم التي تباينت طرقها وتعددت موضوعاتها.

في إطار هذا البحث عن نسق فكري وفلسفة علمية إسلامية للعلوم يأتي اهتمام المفكرين المعاصرين بمبحث المفاهيم الإسلامية واستدراكهم على المفاهيم والمصطلحات المستخدمة في دائرة فقهية أضيق من المعنى الإسلامي الواسع الذي يمكن أن تعبر عنه. «ذلك لأن علماء المسلمين وقد كانوا منشغلين بالحقائق الدينية أو الشرعية كانوا يحرصون على هذه الألفاظ والمفاهيم فيما يسمونه المعنى الشرعي. فالمعنى الشرعي ليس خروجاً عن المعاني الإسلامية الواسعة، ولكنه تحديد لمتعلق اللفظ وترتيب من حيث الأهمية لمتعلقات هذه الألفاظ.

وعندما ننطلق من القرآن والسنة في معرفة معاني ألفاظنا ومفاهيمنا سنجد أن تلك المعاني الإسلامية التي أسميت شرعية هي نفسها المعاني المطلوبة في المجالات التي لم تحظ ببحثٍ كثير في المجالات العلمية الكونية والاجتماعية والإنسانية، وذلك سبب مهم في توحيد العلوم وإسلاميتها. وبهذا يكون

تمثله تمثلاً جيداً، ثم الاعتقاد به والانصياع لمقتضاه. هذا بالإضافة إلى أن صاحب الخطاب يصدر عن منهجية متماسكة، لها عناصرها ومقوماتها»^[104].

على ضوء ما سبق، يبدو أن بالإمكان تأويل تراث الغزالي في مجال المساعي الإسلامية المعاصرة في فلسفة العلوم، التي تدعو إلى ضبط كل مجالات المعرفة في نسق تفكير إسلامي، واستنباط الدروس المستفادة من حقائقها المتناثرة في المجالات المختلفة، ونسجها في أنساق ونظم تُشكل ما يمكن تسميته «الفلسفة العلمية الإسلامية». «فنظرية الاتساق، كما يقول زروق، ترفض القول بأن هناك معتقدات لا تحتاج إلى تبرير، إذ ينبغي أن نجد لكل قضية تبريراً. ويتم هذا التبرير

ببيان أنها تتسق مع مجموعة قضايا تمثل نظاماً أو بنية، أو أنها تلزم من قضايا هذا النظام.

فغاية التبرير عند استخدام الدليل في منهج الاتساق ليست نقل مرتبة الإبيستيمولوجية من معتقد إلى معتقد، ولكن نقل مرتبة الإبيستيمولوجية التي يمتاز بها كل المعتقد إلى المعتقد المعين»^[105]، وهي قضية فلسفية في الأساس تعنى بالجمع بين طرق معرفية قد يبدو أنها متعارضة أو متصارعة عندما تدرس منفصلة، تماماً كما فعل الغزالي عند

” المناظرة كانت تمثل في عصر النهضة العلمية الإسلامية لب التدريس العلمي وقمته.

“

الغزالي، الذي سبقت الإشارة إليه آنفاً. فالعلوم الاجتماعية ليست علوماً وصفية خالصة، بل تتضمن مقولات قيمية، «كما أن الفقه لا يخلو من بعض المقولات الوصفية التي ترد عند تعليل الأحكام أو بيان حكمتها»^[110].

كما أن موضوعات علم السياسة التي يشغل عليها المعاصرون هي ذاتها موضوعات علم السياسة الإسلامية، غير أن علم السياسة في التراث الإسلامي لم ينشأ علماً مستقلاً عن الفقه، في أبواب الإمامة والجهاد. فقد كان الفقهاء الذين يتصدون لها هم علماء الأحكام من أصحاب النظرة القانونية التشريعية، تقريراً للأحكام السلطانية والعلاقات النظامية التي تشهد لها النصوص ويسير عليها المجتمع من الناحية العلمية.

وقد جرى الحكم على هذه المنهجية الأصولية بالقصور في مجالات علم السياسة والعلوم الاجتماعية لعدة أسباب، منها: أولاً، تقصي المفاهيم والمعاني والأوصاف التي لا تشتمل على أحكام، وهي مفاهيم وأوصاف ذات مضامين أخلاقية مهمة يبني عليها الفعل السياسي/الاجتماعي. كما أنها، ثانياً، تؤسس النظام السياسي على الإجماع، ولكنها تحول الإجماع إلى مسألة قانونية شكلية، وتغفل عملية التراضي التي تسبقه. كما أنها، ثالثاً، تركز على الإنسان الفرد،

المعنى الإسلامي للفظ هو المعنى العام للفظ الذي تستعمله الأصول الإسلامية. وفي المجالات المعينة يتعين معنى اللفظ أي يكون معنى اللفظ أعياناً مدركة. وهذا يوضح أن استخلاص المعاني العامة للألفاظ يفتح الباب على مصراعيه أمام توحيد العلوم الإسلامية، وبالتالي أمام إسلامية العلوم التي أغفلت في ماضي السنين»^[107].

”

النظر في الفقهيات

لا يباين النظر

في العقليات في

ترتيبه وشروطه،

بل في مأخذ

المقدمات فقط.

“

إن الحديث عن نظرية معرفة يتكامل فيها العلم والإيمان، وعن منظور معرفي يعول فيه على معارف الوحي، يرتبط بشكل مباشر بنقد وتطوير العلوم الاجتماعية والإنسانية الحديثة من جهة، وبتجديد العلوم الإسلامية التقليدية، علوم الشريعة وأصول الدين. فالتمييز بين هذه العلوم وإن ظل

يؤطر حدود التخصص في مجالاتها المختلفة، إلا أنه لا يمنع من إضافة الوحي مصدراً للمعرفة في المجال الاجتماعي، وهي المسألة التي تباينت حولها رؤى المعاصرين^[108]. حيث فهم المرزوقي أن ربط الوحي بالعلوم الاجتماعية «مقايسة للعلم على الفقه في الاستناد إلى الوحي»^[109]، في الوقت الذي دافع فيه آخرون عن فكرة التداخل بين علوم الشريعة والعلوم الاجتماعية، وهي فكرة قريبة الشبه بتلك التي أشرنا إليها آنفاً في الصنف الثالث من العلوم وفقاً لتقسيم

الإسلامية أوسع دلالة من علوم الشريعة وأصول الدين، فللإسلام تصويره الذي يمتد ليغطي أو يتقاطع مع العلوم المختلفة. وهو تصور لن يتولد عنه إضرار بالتفكير العلمي، أياً كان منطلق الحكم على ما يترتب على تلك المحاولات من نتائج، لأن أثر رؤى الإسلام وتصوراتها على التجارب والاستنتاجات العلمية التي يُعبر عنها عالم من العلماء أو باحث في مجالات المعرفة الحديث المختلفة سيجري تقييمها من قبل المجتمع العلمي والتدقيق فيها، فإذا كانت خاطئة ستكشف ويجري نقدها ومحاولة تصحيحها.

ملاحظات ختامية

إن محاولة المساهمة في دفع النقاش حول مكانة «المعريف» في سؤال النهضة العلمية والحضارية من خانة الإيديولوجيا المنغلقة إلى الدراسة العلمية المعرفية الهادفة قادتنا، في هذه الدراسة، إلى البحث في علاقة أفكار الغزالي في «التهافت» و«الإحياء» بظاهرة ازدهار العلوم في الحضارة الإسلامية. وهو بحث قصد منه استثمار فهم تاريخ العلم في الإسلام في مراجعة مسارات التأصيل المعرفي والتحيز المنهجي، وتقييم جدواها في تطوير العلوم وازدهارها بمؤسسات البحث والمعرفة والتعليم بالعالم الإسلامي. وفي هذه المراجعة،

وعلى الخصائص الذاتية له، وتغفل المحيط الاجتماعي الذي يتحرك فيه ويتفاعل معه^[111].

إن هذا الذي يقرره المشتغلون بالعلوم الاجتماعية من أهمية المزاوجة بين علوم الشريعة والعلوم الاجتماعية الحديثة، وتفكيك بناها ونماذجها على ضوء مرجعية معارف الوحي ومفاهيمه، يؤكد على جانب منه علماء الطبيعة، حيثما يعتبرون «أن البحث العلمي، على مستوى التفاعلات الأساسية، كان دائماً مقترناً بفرضيات فلسفية أو مواقف عقديّة، لا تقتضيها بالضرورة التجارب العملية. وهذا الاقتران مهم لأنه يعطي

امتداداً فكرياً وحضارياً للمجهود البحثي في العلم الطبيعي، ويمكنه من الإسهام، ليس فقط في مجال التطبيقات التقنية، وإنما أيضاً في مجال الفكر الإنساني الذي يطمح في التعمق في فهم الحياة وتنظيمها. ولذلك فإننا نجد أن صياغة كثير من القوانين العلمية الأساسية تجنح لشمولية واسعة، وتقرر مبادئ فوق أبعاد التجربة، فتحدد بذلك مواقف فلسفية معينة، وتترك انطباعاً واضحاً بأن هذه المبادئ الفلسفية بعينها هي ثمرة العلم التجريبي وما عداها باطل»^[112].

وهكذا يمكن أن تفهم هذه الإفادات جميعها على أنها محاولات لتأكيد أن العلوم

”
الإحاطة بمدارك
أهل العلم
ومذاهبهم فيه
تتطلب صبراً وأناة
وتحليلاً دقيقاً
لعناصر الرأي.“

في تقديرنا، استجلاء هذه المسألة من غير تحرير الهدف من التأسيس المعرفي وغاياته، ومناقشة حدود التداخل والتباين بين «إعادة بناء علوم الأمة»^[116]، ومسألة التمسك بالهوية^[117].

وقد كان من ثمار المراجعة الحالية إبراز أهمية البحث في شروط النهضة العلمية التاريخية، وتصحيح ما شاع عن الإمام الغزالي والتعليق على جانب من إسهاماته المنهجية التي تقرد بها. لكونها إسهامات جاءت بعد توترات تسببت فيها المنظورات المتقابلة، بين المشتغلين بالعلوم العقلية، كما عرفها اليونانيون، وعلماء الإسلام المشتغلين بالمباحث التقليدية. حيث أوضحت الدراسة أن استيعاب

تراث الأمم الأخرى والموقف منه لهما؛ (أي الاستيعاب وتشكيل الموقف) صلة بالفاعلية الحضارية والنهضة العلمية وحاضنتهما الثقافية. فنبهنا إلى أن الإشكال، هاهنا، سببه أن جهود الباحثين تحتفي، عادة، بالعلامة ابن خلدون وتنتقل من طريقته في تقييم عملية استيعاب التراث اليوناني إبان نهضة المسلمين العلمية تاريخياً، فيما تمزج الموقف السالب من تراث الأمم الأخرى والمنتكر له بصنيع الإمام أبي حامد الغزالي؛ ولهذا أولينا اهتماماً خاصاً لدحض مقولة أن ما قام به صاحب التهافت يمثل

التي قصد منها صاحب هذه الدراسة فهم موقعه من مشروع التأسيس المعرفي، أكدنا على أهمية إصلاح طرق التفكير ومناهج بناء العلوم، لما لها، في تقديرنا، من أهمية في تجاوز الأزمة الحضارية الراهنة وبلوغ الفاعلية الإسلامية. وهي لهذا السبب يجب حمايتها من الوقوع في الإيديولوجية الخالصة، إذا قصد بالإيديولوجية تلك المعالجة التي تشغل بمطالب

”

**العمران وما
صاحبه من نمط
حضاري جديد
في مدن الإسلام
وحواضره كان وراء
عملية الترجمة.**

“

سياسية ودوافع عملية تتطلب فعلاً غائباً لا شأن له بالنظر العلمي^[113]، بل تتقلب في «فضاء المثل المفارقة للواقع»، في حين أن «منطق الواقع هو الذي ينبغي أن يسود ويغلب، لأن الواقع نفسه هو الذي يفرض الطرق الناجعة والمناهج المجدية لحل المشكلات والقضايا التي تهدد مصيره ونهاياته»^[114].

نقول ذلك لأن تجربة التأسيس المعرفي اليوم تطرح، بالفعل، مشكلات معرفية أساسية، فالتأسيس وإن كان، في تصوره المرتجى، يتصل بالمعرفة لأنه يُعنى باللغة وبالدين وبالعلوم وبالثقافة، فإنه، في المقابل، لا يجري في أغلب تجاربه المعاصرة وفق مطالب العلم، وإنما تكتنفه العاطفة والهوى والرغبة والأمني وإغفال الواقع والحقائق المشخصة، وكأن «الهوى الإيديولوجي يتلبس جملة أشكال النظر فيه»^[115]. ولا يمكن،

فهمت في سياق العصور الحديثة. ولعله من المفيد الإشارة إلى أن خطة (أو بالأحرى خطط) إسلامية المعرفة، التي قصد بها أن تعبر عن رؤية عدد من مثقفي الأمة وأساتذة الجامعات وموقفهم من عملية الإحياء والبعث والإصلاح والنهوض الحضاري في العالم الإسلامي، انتهت، إلا نادراً، إلى وثيقة يرتبط استدعاؤها في الذاكرة بجماعة عرفت نفسها باهتمامها بالإصلاح الفكري، ونظرت لموقعها على أنه يمثل «ثغرة مهمة من ثغور العمل الإسلامي»، تتطلب «العمل المؤسسي لإصلاح الفكر الإسلامي معرفياً ومنهجياً، إدراكاً [من أصحاب هذا الرأي] لما للمعرفة في ذاتها من أثر في توجيه الحياة الإنسانية، مما يجعلها جديرة بجهود علمية وفكرية منظمة ودؤوبة»^[120].

وهذا العمل المؤسسي غايته «تطوير منظور معرفي جديد والسعي لتكوين علماء ومفكرين مسلمين ذوي أصالة إسلامية راسخة وفهم عميق ومواكب لحقائق العصر وأوضاعه»^[121]، فهؤلاء العلماء والمفكرين يُعول عليهم، من وجهة النظر هذه، في تعويض إخفاقات جهود الإسلام السياسي التي عجزت عن «بلورة رؤية كلية كونية للإسلام، تبرز علاقته بكل لحظة من حياة

«تفاعلاً قاتلاً»^[118]، أو أنه يعكس صراعاً مريراً بين المتكلمين وطوائف من أهل العلم، وواداً للتفكير الفلسفي جسد «بداية انهيار الجانب العلمي التطبيقي والمعرفي النظري [ف]شمل الفلسفة والعلوم التطبيقية [معاً]، واعتبارها علوماً دخيلة ومهددة للدين، فتم خلق هذه العلوم بدعوى حماية الدين»^[119].

فمثل هذا الحكم بجانب أنه يُظهر تعجلاً في تقييم ما انتهى إليه الغزالي في التهافت، يغيب إمكانية إعادة قراءة إضافة ابن خلدون في سياق مكمل لمشروع الإمام الغزالي.

كما قادنا البحث إلى الاطمئنان إلى أن التفسير الخاطئ لظاهرة ازدهار العلوم في الحضارة الإسلامية ساهم، في الغالب، في تشكيل موقف إسلامي مرتبك من التراث العلمي والحضاري للأمم الأخرى، وما لم يتم الوعي الصحيح بالتاريخ العلمي في الإسلام، فإن عدداً من الإشكالات ستظل تترك الساحة الإسلامية في المجالين الفكري والعلمي، ولعل أهم تلك الإشكالات الثلاث التالية:

أولاً؛ تغيب دراسة الشروط الموضوعية للنهضة العلمية لصالح مراجعات فكرية وفلسفية نظرية، والاعتقاد في أولية الإصلاح الفكري على غيره عند الحديث عن كيفية تجاوز الأزمة الإسلامية الحضارية كما

امتلاك المجتمع للمعارف وتطويره للأفكار التي تناسبه أولى من استيراد التقنيات التي تيسر له حياته.

الشرعية والمقاربات الدينية. ولا يخفى أن مثل هذه المقاربات يمكن أن تنتهي بأنصارها إلى عائق نفسي يحول دون تواصلهم الخلاق مع الفكر الإنساني عموماً، والغربي على وجه الخصوص.

لا شك أن مثل تلك الظاهرة، المشار إليها أعلاه، قد تعود أسبابها إلى التكوين العلمي الأحادي في مجال العلوم الشرعية عندما يغفل الباحث ذات الصلة بها في العلوم الاجتماعية، أو إلى الموقف من العلوم الاجتماعية والإنسانية الحديثة في بعض الجامعات ومعاهد العلم الشرعي. بيد أن هذا كله يتطلب رسم سياسات تعليمية وحركة علمية دؤوبة تدفع بأصحاب التكوين الأحادي إلى مزيد من الاستفادة وفق منهجية مدروسة من المعارف والعلوم ذات الصلة بالقضايا العلمية التي يشغلون عليها.

صحيح أن التجربة التاريخية لازدهار العلوم الإسلامية تفيد أن شيئاً من التفاعل الخلاق بين الأصيل والوافد من العلوم قد حدث بشكل تلقائي سلسل، إلا أن الواقع الراهن يتطلب الوعي المؤسسي بإمكانية اصطناع أوضاع تعيد تلك الممارسات التراثية في سياقات معاصرة. فلولا المواقف المتباينة من تراث اليونان، بين مؤيدي لها ملتسمين فيها معرفة فنية تقرّبهم من السلطان بالخدمة في مؤسسة الخلافة، وفريق آخر عمل على بلوغ غاية الوصول

البشر، وبكل أطراف النشاط الإنساني المعاصر»^[122].

وإذا كانت تلك هي الغاية فإن هذا التركيز على تطوير نموذج معرفي بديل، من خلال مراجعات نقدية في الفكرين الإسلامي الموروث والغربي الوافد، ظل يغفل الشروط الموضوعية للتكوين العلمي، التي تقتضي توفر البيئة العلمية من حريات ودافعية وإمكانات مادية وسند مجتمعي وغيرها من شروط شبيهة بما توفر للنهضة العلمية في العصر الذهبي للحضارة الإسلامية. فقد ركزت مؤسسات التأصيل المعاصرة على نقد الفكر الغربي أكثر من تركيزها على مسألة تقديم مساهمة نوعية تذكر في العلوم التي عليها قوام العمران. ويبدو، كذلك، أن تجربة العقود القريبة الماضية تعزز الاعتقاد في أن نقد نتائج العلوم الحديثة واجتهادات العلماء التي حوتها

كتب التراث عندما تتم بمعزل عن عمليات التنمية والنهضة بالمجتمع والاستجابة لحاجاته العملية، فإنها لا تفتح آفاقاً للتفكير العلمي المتجدد، بل قد تعوقه.

ثانياً؛ شيوع تصور لدى بعض المشتغلين بموضوعات العلوم الاجتماعية والإنسانية من المسلمين المعاصرين يختزل المقاربة التأصيلية في حدود المعالجة الفقهية التي تُعنى بضبط الأحكام وتقييد أصولها ودراسة مقاصدها، وكأن التأصيل المعرفي يدور في فلك الفقهيات

”
مصادقية أي علم
ليست ممكنة ما لم
ينتشر هذا العلم
ويخضع للنقاش.“

“

الحافز هو عمليات المراجعة والنقد والاشتباك مع نتائج العلوم، ورصد أخطائها إن وجدت. فالرصد عادة يحفز الباحثين أو الجماعة العلمية لبذل مزيد من الجهد والصبر للوصول إلى نتائج جديدة، تكون أصدق من تلك التي تم نقدها. ويبدو أن شيئاً من ذلك بالفعل قد وقع في تاريخ العلوم في الإسلام، عندما كشف العلماء عن أخطاء علوم اليونان وطوروها لأغراضهم الحضارية الخاصة. وفي حال التأكد من صحة نتائج العلوم التي انتهت إليها أمم أخرى فليس ثمة داعٍ علمي أو ديني يقتضي رفضها أو التكرار إلى نسبتها لأصحابها، بل الأولى السعادة بها وتوطئتها في النسق الفكري الإسلامي.

2. إن استفاد الطاقات في مراجعات لا تتصل بهموم التنمية المباشرة، في مجالات الاجتماع والسياسة والاقتصاد، يولد الإحساس بأن مشروع التأسيس المعرفي يعيد ما انتقد من قبل على الحركة الفلسفية في الإسلام من تقصير، حيث مال ممثلوها يومئذ «إلى التفكير المجرد على طريقة اليونان وظلوا يدورون في حلقة القضايا الميتافيزيقية والطبيعية التي طُرحت على اليونان أو طرحها اليونان على أنفسهم. فابتعدوا، إلا لما، عن الحياة العامة الحقيقية»^[125]. ومثل هذا التفكير قد يعكس مقاربات تتسبب إلى الفلسفة أو إلى الحجاج الديني على طريقة الغزالي في «التهافت» لكنه، في

للسلطان بإجادته للغة العربية التي نقلت لها علوم الأوائل، فكتبت بلغة جعلت من ارتباطها بعلوم الدين أمراً يقتضي مراجعة النص المترجم وتصحيح أخطائه العلمية والنظرية الفلسفية جنباً إلى جنب. لولا ذلك لما أثمر ذلك الجدل حول الموقف من علوم اليونان يوماً نقداً وشكوكاً علمية ودينية وفلسفية في الأساس، فولدت حقولاً جديدة من المعرفة،

”

افتراض الاحتكاك المتبادل بين المسلمين والبيزنطيين افتراض لا ينهض له دليل.

مثل: علوم الهيئة، والفرائض، والميقات»^[123] اتساقاً مع ميول أصحاب التفكير الديني. «وقد استطاعت هذه الحقول أن تثبت تفوقها العلمي بجانب مكانتها الدينية»^[124].

ثالثاً: في غياب تشكل الحقول المعرفية الجديدة أو البديلة، التي كانت تأملها حركة التأسيس، والمشار إليها أعلاه، سيظل

النقاش النظري يضخم أهمية البحث حول الموقف من التراث العلمي الغربي، في العلوم الاجتماعية والإنسانيات خاصة، وفي ظل هكذا وضع فإن المؤسسات العلمية والبحثية ستظل تعنى بنقد نتائج العلوم، وإبراز عقائد من صاغوا نظرياتها وقوانينها. وهي مناقشات، كما أوردنا في هذه الدراسة، على قدر من الأهمية الحضارية لولا أنها أغضت بعدين مهمين في تقديرنا، وهما:

1. كشف مسلمات العلماء وإن كان يفيد في معرفة التحيزات وتفسيرها، إلا أنها لا توفر حافزاً قوياً للإسهام في العلوم. ما يوفر هذا

وسياسية وتعليمية تسند عملية الإنتاج العلمي. وبمثل تلك المقومات والشروط يمكن إعادة التعبير عن التصور العام لقضية التأصيل المعرفي من خلال استحضار سؤال دورها في النهضة العلمية التي ظلت تشغل أنظار المسلمين منذ عصر النهضة العربي بحثاً عن أسس التقدم والفاعلية الحضارية. وما لم تضبط (بوصلة) التأصيل المعرفي وتوضح النهايات التي ينشدها فإن جهوده ستظل تراوح مكانها.

المقابل، لا ينشغل بالمساهمة في العلوم التي عليها قوام الحضارة وال عمران.

وبعد، فإن النتائج التي انتهت إليها الدراسة تعزز من أهمية إعادة التفكير مجدداً في أس الإشكال الأول الذي تعاطى معه مشروع التأصيل الإسلامي للمعرفة، إشكال النهضة والتقدم والفاعلية الحضارية في الأزمنة الراهنة؛ حيث اتضح أن العلوم (نشأة وازدهاراً، أو تراجعاً وانكماشاً) ترتبط بمحيطها الفكري العام، وبمقومات اجتماعية

1. هذه المؤسسة، يُمكن مراجعة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي: إسلامية المعرفة: المبادئ وخطة العمل والإنجازات، (فيرجينيا: الولايات المتحدة الأمريكية، 1987م). أما إسلام المعرفة فهو الشعار الذي اتخذت منه جامعة الجزيرة بالسودان رؤية المؤسسة أنشأتها، بذات المسمى (معهد إسلام المعرفة)، بغرض تقديم «الأبحاث المتقدمة في مجال العلوم الاجتماعية وفلسفة العلوم»؛ للاطلاع على الرؤية التأسيسية لهذه المؤسسة يمكن مراجعة ورقة محمد الحسن بريمة إبراهيم: نحو برنامج للبحث العلمي في إسلام العلوم، معهد إسلام المعرفة بجامعة الجزيرة، 1994.
10. انظر في ذلك: أبو بكر محمد أحمد محمد إبراهيم، التكامل المعرفي وتطبيقاته في المناهج الجامعية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ فيرجينيا، 2007.
11. عبد الوهاب المسيري (تحرير)، إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995. انظر تصدير الكتاب ومقدمة المحرر.
12. عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، م، س، ص 458.
13. المرجع نفسه، ص 454.
14. المرجع نفسه، ص 614.
15. عبارة ابن عاشور في ذلك: «وأيقنت أن لأسباب تأخر المسلمين عموماً رابطة وثيقة بأسباب تأخر العلوم». محمد الطاهر بن عاشور: أليس الصبح بقريب-التعليم العربي الإسلامي: دراسة تاريخية وآراء إصلاحية، قرأه ووثقه وقدم له: محمد الطاهر الميساوي، الخرطوم: دار الملتقى للطباعة والنشر والتوزيع؛ دمشق، وهيئة الأعمال

1. عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، تقديم وتحقيق: إيهاب محمد إبراهيم، القاهرة: مكتبة ابن سينا للطباعة والنشر والتوزيع؛ 2009، ص 459.
2. المرجع نفسه.
3. المرجع نفسه.
4. W. Montgomery watt: The formative Period of Islamic thought, (OneWorld Publication; London, 2008; Reprinted 2009).
5. فقد حفلت هذه الفترة بالإسهامات التأسيسية في مجالات الأصول الكلامية والفقهية واللغة والحديث والتفسير. انظر: محمد أبو زهرة، الإعلام بأعلام الإسلام: مقالات العلامة الشيخ محمد أبو زهرة في مجلة العربي، كتاب العربي، الكويت، 2015.
6. فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، عمان: دار الشروق للنشر والتوزيع؛ 1988، ص 56.
7. جورج صليباً مثلاً مهماً في هذا الصدد كما سترد الإشارة له بالتفصيل لاحقاً.
8. عنوان مقال لعبد الرحمن بدوي، انظر عبد الرحمن بدوي: أوام حول الغزالي، مؤتمر الغزالي دراسات في فكره وعصره وتأثيره، الرباط: كلية الآداب بجامعة محمد الخامس 1988. متاح على الرابط التالي: <http://www.ghazali.org/site-ar/gz-default-ar.htm>
9. إسلامية المعرفة عنوان وشعار لأنشطة المعهد العالمي للفكر الإسلامي وبرامجه منذ تأسيسه في العام 1981م؛ للوقوف على الفكرة الأولى التي انطلقت منها

- الفكرية، ط1، 2010، ص313.
16. جورج صليبيا، العلوم الإسلامية وقيام النهضة الأوروبية، ترجمة: محمود حداد، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، كلمة، 2011م، ص16.
17. المرجع نفسه.
18. المرجع نفسه.
19. كما حدث في علم الحيل (أي في الميكانيكا). مع أعمال الجزري (المتوفي حوالي 1205م)، أو في علم المنطق والرياضيات وعلم الفلك مع أعمال أثير الدين الأبهري، (المتوفي 1240م) ومؤيد الدين العدضي (المتوفي 1266م) ونصر الدين الطوسي (المتوفي 1274) وقطب الدين الشيرازي (المتوفي 1311م) وابن الشاطر (المتوفي 1375) والقوشجي (المتوفي 1474م) وشمس الدين الخفري (المتوفي 1550م)، أو في علم البصريات، أو علم الصيدلة، وفي الطب، مع أعمال ابن النفيس (المتوفي 1288م)، فقد شهد كل مجال من هذه المجالات إنتاجاً حقيقياً مبتكراً وثنوياً ظهر بعد وفاة الغزالي ومهاجمته الفلاسفة، وكان ينتج هذا الفكر أحياناً حتى داخل أحضان المؤسسات الدينية. انظر المرجع السابق، ص43-44.
20. عبد الرحمن بدوي: أوام حول الغزالي، م، س.
21. المرجع نفسه، ص2 في النسخة الإلكترونية. ويضاف في ص3 (في ذات النسخة) «ثم أنه لمن الغاية في السذاجة أن يقال إن كتاباً من الكتب أو هجومًا لمؤلف -مهما كبر قدره- قد قضى على علم راسخ كالفلسفة».
22. أبو حامد الغزالي: تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف المصرية، ط4، ص64.
23. المرجع نفسه، ص24.
24. أبو يعرب المرزوقي، شروط نهضة العرب والمسلمين، م، س، ص129-130.
25. المرجع نفسه، ص130.
26. فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، م، س، ص33.
27. إسماعيل الفاروقي ولياء الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، ترجمة عبد الواحد لؤلؤة، مكتبة العبيكان: الرياض، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1418هـ، ص432.
28. أبو يعرب المرزوقي، شروط نهضة العرب والمسلمين، دمشق: دار الفكر المعاصر؛ لبنان، ودار الفكر، 2001، ص249.
29. المرجع نفسه.
30. المرجع نفسه.
31. المرجع نفسه.
32. المرجع نفسه.
33. رضوان السيد: عبد الوهاب المسيري ولعنة الغرب (8 يوليو 2008)، متوفر إلكترونياً على الرابط التالي: <http://www.voltairenet.org/article157654.html>.
34. أبو يعرب المرزوقي: شروط نهضة العرب والمسلمين، م، س، ص252. (بتصرف)
35. عبد الله حسن زروق، نظرية المعرفة عند إمام الحرمين الجويني، ضمن كتاب ندوة الذكرى الألفية لإمام الحرمين الجويني، قطر: كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية، جامعة/الدوحة، 6-8 أبريل 1999، ص165.
36. مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ط17، 2015، ص13.
37. المرجع نفسه، ص14.
38. المرجع نفسه، ص15.
39. المرجع نفسه، ص14.
40. دون ذلك في تصديره لترجمة مقدمة ابن خلدون في نسخة 2005. انظر:
- Ibn Khaldun: the Muqaddimah: an Introduction to history, Translated and introduced by Franz Rosenthal, abridged and edited by N. J Dawood, with an introduction by Bruce B. Lawrence, (Princeton University; New Jersey 08540, USA), 2015, p. xii.
41. المقدمة، م، س، ص458.
42. المقدمة، م، س، ص484.
43. بتصرف من عبارة ابن خلدون «البدو هم المقتصرون على الضروري في أحوالهم، العاجزون عما فوقه، وأن الحضار [هم] المعتنون بجاجات الترف والكمال في أحوالهم وعوائدهم». ابن خلدون: المقدمة، م، س، ص131.
44. جورج مقدسي، الكليات: نشأة معاهد العلم في الإسلام والغرب المسيحي، نقله إلى العربية: محمود سيد محمد، القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، ط1، 2015، ص436.
45. جورج صليبيا، العلوم الإسلامية وقيام النهضة الأوروبية، م، س، ص81.
46. المرجع نفسه، ص83.
47. المرجع نفسه، ص94.

48. المرجع نفسه.
49. المرجع نفسه.
50. المرجع نفسه، ص 97.
51. المرجع نفسه، ص 96.
52. المرجع نفسه.
53. المرجع نفسه، ص 106.
54. المرجع نفسه.
55. المرجع نفسه.
56. المرجع نفسه، ص 107.
57. المرجع نفسه، ص 107-108.
58. المرجع نفسه، ص 109.
59. المرجع نفسه، ص 110.
60. كعائلة بختيشوع التي أنجبت عدة أطباء مرموقين للبلاد العباسي، والتي توارث أفرادها وظائفهم أبا عن جد على مر قرن تقريباً. كما أن عائلة نويخت بلغت هي الأخرى أعلى المناصب بين منجمي البلاط، وعلى مر أجيال عدة يعقب فيها الابن الأب»، م، س، ص 110.
61. جورج صليبا، م، س، ص 112.
62. المرجع نفسه، ص 117.
63. المرجع نفسه، ص 118.
64. المرجع نفسه، ص 115.
65. المرجع نفسه.
66. عبارته في ذلك: «الحدق في العلم والتفنن فيه والاستيلاء عليه إنما هو بحصول ملكة في الإحاطة بمبادئه وقواعده والوقوف على مسأله واستنباط فروعه من أصوله». عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، م، س، ص 454.
67. محمد الطاهر بن عاشور: أليس الصبح بقريب، مرجع سابق، ص 314.
68. جورج مقدسي: الكليات: نشأة معاهد العلم في الإسلامي والغرب المسيحي، م، س، ص 198.
69. توضح سيرة الغزالي أن أستاذه الجويني عندما قرأ تعليقاته صاح قائلاً: «دفنتي وأنا حي! هلا صبرت حتى أموت». حيث يفهم من ذلك أن إمام الحرمين أدرك أن تلميذه بدأ، وهو في هذه المرحلة من طلب العلم، في «تجاوز» أستاذه في بعض مسائل العلم، «فتد علق بإخلاص على درس أستاذه، مع معارضته أيضاً في عدة مواضع، وإعطاء أجوبته الخاصة عن المسائل»، كما نوه إلى ذلك المحققين. المرجع نفسه.
70. جورج مقدسي، م، س، ص 386.
71. المرجع نفسه، ص 387.
72. راجع مبحث المجتمع العلمي في المرجع نفسه.
73. أبو حامد الغزالي: المستصفى من علم الأصول، دراسة وتحقيق: أحمد زكي حماد، (دار الميمان للنشر والتوزيع: الرياض، والشركة العالمية للنشر والترجمة والتدريب: القاهرة)، ط1: 2009، ج1، ص4.
74. المرجع نفسه.
75. إسماعيل راجي الفاروقي ولوس لمياء الفاروقي: أطلس الحضارة الإسلامية، ترجمة عبد الواحد لؤلؤة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ومكتبة العبيكان: الرياض، 1998، ص431-436.
76. إسماعيل راجي الفاروقي ولوس لمياء الفاروقي: أطلس الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص432.
77. إبراهيم محمد زين: الاستقراء عند الشاطبي ومنهج النظر في مدوناتنا الأصولية، مجلة إسلامية المعرفة، السنة 8، العدد 30، خريف 2002م ص32.
78. علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، (دار النهضة العربية: بيروت، 2016)، ص149.
79. المرجع نفسه.
80. المرجع نفسه.
81. المرجع السابق، ص159.
82. أبو حامد الغزالي: المستصفى من علم الأصول، مرجع سابق، ص5.
83. عرفان عبد الحميد فتاح: الإمام الغزالي: دراسة في المنهج، (مجلة المجمع العلمي العراقي، ع3-4: أكتوبر 1981)، ص585.
84. المرجع السابق، ص589.
85. المرجع نفسه.
86. المرجع نفسه (بتصرف).
87. أبو حامد الغزالي: تهافت الفلاسفة، تحقيق سلمان دنيا، ص63.
88. عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، مرجع سابق، ص454.
89. أوبوكر محمد أحمد محمد إبراهيم: التكامل المعرفي وتطبيقاته في المناهج الجامعية، م، س، ص214.
90. عبد المجيد النجار: تصنيف العلوم في الفكر الإسلامي بين التقليد والتأصيل، ضمن: الطيب زين العابدين (تحرير): المنهجية الإسلامية في العلوم السلوكية والتربوية، (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، 1990)، ج1، ص256.
91. المرجع نفسه.

92. إبراهيم محمد زين: تدريس الفقه وأصوله من وجهة نظر معارف الوحي، مجلة تفكر، (معهد إسلام المعرفة بجامعة الجزيرة بالسودان، ود مدني، مج1، ع1، 1999)، ص127.
93. المرجع السابق، ص135.
94. المرجع السابق، ص432.
95. ميشيل مرمره: إعادة النظر في علاقة الغزالي بالأشعرية، ضمن رشدي راشد (إشراف): دراسات في تاريخ علم الكلام والفلسفة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2014، ص287.
96. المرجع السابق، ص291.
97. المرجع السابق، ص288-289. (بتصرف)
98. إسماعيل راجي الفاروقي ولوس منياء الفاروقي: أطلس الحضارة الإسلامية، م، س، ص432.
99. المرجع السابق، ص435.
100. المرجع نفسه.
101. المرجع السابق، ص436.
102. أنور الزعبي: مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي، (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ودار الفكر بدمشق)، ص35.
103. المرجع نفسه.
104. المرجع السابق، ص37.
105. عبد الله حسن زروق: نظرية المعرفة عند إمام الحرمين الجويني، ص166.
106. أنور الزعبي، م، س، ص49. (بتصرف)
107. إبراهيم أحمد عمر: العلم والإيمان: مدخل إلى نظرية المعرفة في الإسلام، ص62. (بتصرف)
108. انظر في مناقشة هذه المسألة بتوسع، أبو بكر محمد أحمد محمد إبراهيم: التكامل المعرفي وتطبيقاته في المناهج الجامعية، م، س، ص94-96.
109. أبو يعرب المرزوقي: إسلامية المعرفة: رؤية مغايرة، مجلة إسلامية المعرفة، (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، كولمبور، خريف 1998)، س4، ع14، ص148.
110. محمد أنس الزرقا: تحقيق إسلامية علم الاقتصاد: المفهوم والمنهج، ضمن: IIIT: Toward Islamization of Disciplines, (international Islamic Publishing House; Riyadh & international Institute for Islamic Thought; Herndon), 1995, p.317.
111. التجاني عبد القادر حامد، التفسير التأويلي وعلم السياسة: دراسة في المفهوم القرآني والمتغير السياسي، مجلة إسلامية المعرفة، (المعهد العالمي للفكر الإسلامي،
- كولمبور، خريف 1997)، س3، ع10، ص52. (بتصرف)
112. مجحوب عبيد طه: عقائد فلسفية خلف صياغة القوانين الطبيعية، ضمن: عبد الوهاب المسيري (تحرير): إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، م، س، ص551.
113. هذا الاقتباس مأخوذ بتصرف عن برنامج الأمم المتحدة الإنمائي: تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2003م: نحو إقامة مجتمع المعرفة، عمان، ص114.
114. فهمي جدعان: في الخلاص النهائي: مقال في وعود النظم الفكرية المعاصرة، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط2، 2012، ص235.
115. التعبير مقتبس من المرجع السابق.
116. هذا طرف من عنوان كتاب لطفه جابر العلواني بالاشتراك مع منى أبو الفضل: نحو إعادة بناء علوم الأمة الاجتماعية والشرعية: مراجعات منهجية وتاريخية، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، 2009.
117. على سبيل المثال، يرى رضوان السيد، رأي لا يوافق الباحث عليه، أن التأصيل «مهمة تطهيرية للثقافة العربية والإسلامية من أضرار الغرب وشروره». رضوان السيد: ثقافة العالم الإسلامي والبحث عن هوية، (مجلة العربي، يونيو 1998). والمقال متوفر على هذا الرابط: <http://www.3rbi.info/Article.asp?ID=6651>
118. جاسم سلطان: نحو وعي استراتيجي بالتاريخ، بيروت-القاهرة-الدار البيضاء: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2015، ص127.
119. المرجع نفسه.
120. يراجع محمد الطاهر الميساوي (تقرير): مستشارو المعهد العالمي للفكر الإسلامي في لقاءهم الرابع بكولمبور باماليزيا في ديسمبر 1996، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الثانية، العدد الثامن، ص202.
121. المرجع نفسه.
122. إسماعيل راجي الفاروقي: التوحيد: مضامينه على الفكر والحياة، ترجمة: السيد عمر، القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، ط2، 2014، ص36.
123. جورج صليبيا: العلوم الإسلامية وقيام النهضة الأوربية، م، س، ص207.
124. المرجع نفسه.
125. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام، م، س، ص44.

الرؤية المعرفية في الفكر الإسلامي المعاصر والتأويل المفهومي المركب في بناء البارديغم الحضاري

د. شراف شناف

قسم اللغة العربية وآدابها

جامعة الحاج لخضر باتنة / الجزائر

وينبغي أن تكون له نظرية في المفاهيم،
أكانت مظهرة أم مضمرة»^[1].

وفي الفترة المعاصرة تمّ الانتقال من
«التوصيف الخفيف» للمفاهيم إلى
«التوصيف الكثيف»، وهي مرحلة
الارتقاء بالفكر من منهجية التعريفات
المعجمية والربط الميكانيكي بين
المفاهيم كوحدات فكرية إلى منهجية
المفهمة المعقدة والمركبة، فليست
المفاهيم المعزولة هي التي تحدّد
علاقة الإنسان بالعالم أو بالقضايا
والموضوعات التي تواجهه، ولكن

مدخل:

الخطابات المعرفية
المعاصرة عن حسّ
مفاهيمي ينبئ عن تحوّل في طبيعة
الوعي الفكري العربي؛ إذ أصبح
المفكرون العرب مقتنعون باستحالة
إنتاج معرفة من دون بناء منظومة
مفاهيمية، تقوم على نظرية كلية
في إبداع المفاهيم ونحتها وتشعيبها
وتأثيلها واختبارها تداوليا ومساءلتها
أنطولوجيا وإعادة بنائها وصيانتها
باستمرار. فما «من (مفكر) جادّ إلا

تتشرف

بعدم تقديسها أو توثيقها، بحيث يجب أن تُفتح على إمكاناتها المتعددة وتُقلَّب على وجوهها المختلفة، وتختبر حنكتها بعرضها على أفكار/ مفاهيم تخالفها، ومن ثم يُعاد بناؤها من جديد حتى لا تتكلس ولا تتحطت.

هذه السياسة المفهومية للحياة هي مدار الخطاب الفكري لمالك بن نبي، وهي التي يجب أن تتركس لها كل الجهود، فلا يمكن أن ننتج البراديفم^[3] الحضاري كنظام معرفي يؤطر حراك الإنسان في الحياة من دون أن نعيد إبداع العلاقات الإيجابية الفعالة والموجهة بين الإنسان والتراب والزمن، أو بين عالم الأشخاص وعالم الأشياء وعالم الأفكار. يقول «ابن نبي» موضحا هذا الأمر: «إنه من المقتضيات الملحة

أن نعيد التفكير في مشاكل البلاد، على ضوء إدراكنا لكون المشاكل القائمة في مرحلة ما بعد الثورة إنما هي مشاكل (البنية القاعدية) أعني مشاكل: الإنسان، والتراب، والزمن، وأنها هي التي يجب أن تثار قبل غيرها؛ كما يجب أن نوجد (القاسم المشترك) لحلولها؛ وهذا القاسم المشترك إنما يتمثل في المفهومية التي يجب أن تكون (حلفا) بين الأشخاص، و(فتا) صياغيا تجاه الأشياء، و(منهجا) على صعيد (الأفكار)^[4].

وهو الأمر الذي يستدعي كفاءة تأويلية عالية المستوى لا تقف عند حدود فك الشفرات

الأنساق والأنماط والنماذج المفاهيمية هي التي تكشف عن طبيعة هذه العلاقة؛ «من هنا تظل مشكلة البشر ليست مع الأفكار بما هي، أفكار مجردة، بل هي مشكلة مع الأنساق والمركبات وأنماط التفكير».

فالمشكلة هنا مضاعفة؛ فكلما تركنا الفكرة/ المفهوم بمعزل عن النسق انفلتت وتاهت، وكلما حاصرناها بالنسق أزهقنا روحها وحولناها إلى قطعة غيار

”

في محرك. وهذا هو المدخل الأساس لقراءة النظرية الفكرية المفهومية لـ«مالك بن نبي»؛ فالرجل يرى أنه من الخطر أن نترك الفكرة لوحدها.. ولا يكفي أن نبدع أفكارا، بل يجب أن نؤمن لها الحياة. هنا تكمن المسألة كلها^[2].

تحتاج مجتمعاتنا إلى النموذج الثقافي والحضاري المتوازن الذي يعيد لها روحها وقيمتها الكونية.

“

وتأمين حياة الفكرة/المفهوم ليس معناه وضعها تحت الحراسة المشددة، بل تشييد سياسة/إستراتيجية معرفية خبيرة في تخطيط وتديير وتنمية الرساميل المعرفية والرمزية، وذات كفاءة عالية بكيفيات ادخارها وصرفها وتحويلها، فحياة الفكرة/المفهوم رهينة أولا بمحضنها المرجعي النسقي الذي يربطها بجذورها العقدية والمعرفية واللغوية ويمدّها بنسقتها التداولي، وثانيا بحمايتها من كل أصناف القوارض التي تقرض روح الأفكار في صمت فتبددها وتذرها قاعا صفصفا، مستغلة إهمال الإنسان لرأسماله الفكري. وثالثا؛

التي يتم عبرها، هنا والآن، فك رموز الأحداث والوضعيات، ومن جهة أخرى... فهم ما يمنح معنى سام للوجود^[6]. فهو يبدأ من لحظة تعقل الأحداث والقضايا والمشكلات في بعدها الموضوعي الملموس إلى غاية الوصول إلى إدراك بعدها الروحي الكلي وتجريد نموذج التفكير الكامن وراءها.

أولاً: السياق الكوسموبوليتي لانبثاق المفهومية

تعد المفهومية بالنسبة لـ«مالك بن نبي» مشكلة جذرية تعيشها الأمم في كل العصور، وهي التي تقف وراء كل الصراعات السياسية والسوسيوثقافية عبر توالي الحقب التاريخية. ولكنها ظلّت، ردحا من الزمن، توجّه الإنسان والعالم بطريقة مضمرة غير مباشرة؛ إذ كانت بمثابة لاداعي تاريخي حضاري، إلى أن جاءت اللحظة التي تحوّلت فيها إلى وعي ابستيمولوجي بالوجود. وهو ما يكشف عنه

العقل التحليلي التأويلي لـ«ابن نبي»؛ إذ بين أن المفهومية ظاهرة معقّدة يصعب تقديم تصوّر نهائي لها، ولا يمكن فهمها إلا وفق منظور علائقي. وهذا ما يشي بأن الرجل يفكر وفق براديفم الابستيمولوجيا التركيبية الذي يقوم على فكرة أنّ «العالم [يوجد] داخل فكرنا الذي يوجد داخل العالم، [و] الذات والموضوع،

الفردية فقط، وإنما تتجاوز هذا إلى فقه الروابط والشبكات وامتلاك القدرة على فك الارتباطات الدوغمائية بالأفكار والأشياء والأشخاص والمشاريع والنماذج، والكشف عن طاقات الانفتاح والاستنطاق والتمثّل والاستيعاب والصّهر والدمج والتجاوز، خاصة وأنّ التأويل أصبح سياسة سوسيو معرفية عالمية تتيح للإنسان فهم موقعه في العالم وتدبّر أشكال التوقعات الاجتماعية والتنظيمات الثقافية والصراعات الحضارية.

فالتأويل، كما نفهمه اليوم، ينطبق ليس فقط على النصوص أو التراث الشفهي، وإنما أيضا على كل ما وصل إلينا عبر التاريخ: لتتكلم مثلا عن تأويل سلوك معين، إلخ. ما نريد قوله هنا هو أن معنى «المعطى» الذي يعرض نفسه لتأويلنا لا ينكشف دون «وساطة»، وأنه من الضروري أن نرى وراء المعنى المباشر لنكشف الدلالة «الفعلية» المتوارية^[5]. فالتأويل أداة التحرير الكلية للإنسان التي

تتيح له التمرد من جميع أشكال المشروطيات والاحتميات، ولكنه هو الخطر بعينه أيضا حينما لا توظّره مفهومية معينة، ولا يوجّهه براديفم معين.

ومن خلال استقراءنا لمعالم المشروع التحليلي الحضاري لـ«مالك بن نبي» يظهر أنه يستخدم التأويل كأداة معرفية كلية تتيح له فهم الكيفية

”
البراديفم ينمو
ويتطور وينتج
عبر الفهم العميق
لتفاصيل الواقع،
وتفاعلات المجتمع،
وحركية التاريخ.“

الكوسموبوليتي؛ ف«المفهومية بصورة عامة جزء من ظاهرة القرن العشرين الذي تمّ تعميده عند ميلاده، باسم: قرن البخار... [ثمّ] قرن الكهرباء، ثم الطاقة الذرية، وأخيراً: قرن الفضاء. ولكن هذا القرن كان يولّد تحت جميع تلك المظاهر الفنيّة حقيقة بشرية كبرى: فمفعول القوة الذي أطلق عنان الحربين العالميتين قد تمّ وقفه بمفعوله المضاد، نتيجة إبرازه لبؤرة حرب عالمية ثالثة.

وحيثُ تخلّت علاقات القوة عن مكانها لعلاقات جديدة، راضخة لمعايير الأفكار؛ بحيث أصبحت الديمقراطية، والاشتراكية، والسلام، تمثل فواتح لجميع الدساتير الوطنية، وتطبع بميسمها القبلة التي تتّجه صوبها تطوّر البشرية.

ويبدو أن هذه الأفكار الثلاثة، تصوّر مقدّما عناصر دستور شامل، وتكوّن... مبادئ مفهومية عالمية، لكي تتوّج عمل الإنسان وهو ينخرط في العهد العالمي».^[8]

إن تحوّل البراديفم الحضاري من منطق القوة^[9] المادّية/ الوسائلية/ التقنية التي طوّرها العقل العلمي الوضعي، إلى منطق القوة الفكرية الناعمة لم يتمّ إلا عبر حصاد سوسيوثقافي مثير أتلّف البنية الأخلاقية والقيمية والروحية للإنسان الغربي. وهذه النقلة الفلسفية الحضارية في البرنامج

في هذه المواجهة، متعاقبين، ومتداخلين في بعضهما البعض. لا يمكننا الإفلات من مبدأ اللايقين المعمم. وكما هو عليه الحال تماما في الميكروفيزياء، حيث يشوّش الملاحظ على الموضوع الذي يشوّش على إدراك الملاحظ له، فإن مقولتي الموضوع والذات تشوّش إحداهم على الأخرى بشكل عميق، كل واحدة تفتح ثغرة في الأخرى. لا يقين أساسي وأنطولوجي يحوم حول العلاقة بين الذات والمحيط، بحيث وحده القرار الأنطولوجي المطلق (الخاطئ) حول حقيقة الموضوع أو الذات يمكن الحسم فيه.

”

ينبثق تصوّر جديد للعلاقة المركّبة بين الذات والموضوع وللخاصية الناقصة وغير المكتملة لهاتين المقولتين يجب أن تظل الذات مفتوحة وينقصها مبدأ البتّة، كما يجب أن يظل الموضوع هو نفسه مفتوحا، من جهة على الذات، ومن جهة أخرى على محيطه الذي يفتح بدوره بالضرورة، ويواصل

لقد كرّس "ابن نبي" جهده التفكيكي والتحليلي والتأويلي لتقديم البديل الحضاري الاستراتيجي للأمة العربية الإسلامية.

“

الانفتاح إلى ما وراء حدود فهمنا... إذ تتسع رؤيتنا ونصبح قادرين على ربط الظواهر بعضها ببعض، هناك حيث كان بالإمكان أن تبدو في السابق متناقضة».^[7]

وعلى هذا الأساس يرى «ابن نبي» أن الوعي الاستيمولوجي الكوني ب«المفهومية» لا بد أن ينطلق من إدراجها ضمن سياقها

يُقَصي مبدئياً تلك الأسئلة بالذات التي تُعتبر هي الأسئلة الملحة بالنسبة للإنسان المعرّض في أزمته المشؤومة لتحوّلات مصيرية: الأسئلة المتعلقة بمعنى الوجود البشري بأكمله أو لا معناه. ألا تتطلّب هذه الأسئلة، بسبب عموميتها وضرورتها لكل الناس، تمعّناً عامة وإجابة تعتمد على بدهة عقلية؟ إنها تتعلق في آخر المطاف بالإنسان من حيث إنه، في تصرّفه إزاء العالم المحيط البشري وغير البشري، يتخذ قراراته بحريّة، من حيث إنه حرّ في إمكانياته لتشكيل ذاته وعالمه المحيط بكيفية عقلية»^[11].

فهوسرل يريد أن ينقل العقل الأوروبي من التمرکز حول عالم الأشياء، إلى تمرکز حول الأشخاص حول عالم الأفكار وإعادة الاعتبار لمفهومية الإنسان. ولكن ليس مطلق الإنسان، بقدر ما هو الإنسان الأوروبي الغربي. ولذلك لم تتحقق المفهومية بمعناها العالمي الذي يشمل

كل البشرية، كما يرى مالك بن نبي، بقدر ما حوّلت العالم إلى مناطق صراع ونفوذ جديدة توطّرها قوى مفهومية متنافرة، أو كما يقول «مطاع صفدي» الانتقال من طور «الاستعمار الجيوسياسي» إلى «الاستعمار الجيوفلسفي». وهذا الانتقال في الحقيقة هو انتقال إجرائي فقط، لأن فلسفة التاريخ

الوجودي الغربي-العالمي أسهم فيها عديد من المفكرين والفلاسفة الكبار الذين وقفوا مسائلين ومستشكيلين ومعالجين لمعضلاتها المعرفية والسياسية. فلقد كان الفيلسوف الألماني «إدموند هوسرل» Edmund Husserl [1859، 1938] من الفلاسفة الغربيين ذوي الأصول اليهودية الذين أعادوا النظر جذرياً في وضعية الإنسان الغربي الحديث، ووقفوا عند «أزمة العلم كفقدان لدلالته بالنسبة للحياة»^[10].

ومن ثم لا بد من تفكيك مرتكزات الرؤية المعرفية الحديثة للعالم وإعادة بنائها بما

يخدم روح الإنسان الأوروبي الحديث. يقول «هوسرل»: «إن رؤية الإنسان الحديث للعالم تحدّدت كلها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر من قبل العلوم الوضعية وحدها، وانبهرت بالازدهار الناجم عن هذه العلوم، وهذا ما أدى إلى الإعراض في لامبالاة عن الأسئلة الحاسمة بالنسبة لكل بشرية

حقّة. إن علوماً لا تهتمّ إلا بالوقائع تصنع بشراً لا يعرفون إلا الوقائع. كان انقلاب التقويم العمومي للعلوم أمراً لا مفرّ منه خاصة بعد الحرب؛ وقد تحوّل هذا التقويم أخيراً عند الجيل الجديد، كما نعرف، إلى شعور عدائي إزاء العلم. كثيراً ما نسمع بأن العلم ليس له ما يقوله لنا في المحنة التي تُلمّ بحياتنا. إنه

” التأويل أداة التحرير الكلية للإنسان التي تتيح له التمرد على جميع أشكال المشروطيات والحتميات.“

يسمى بالعالم الجديد مقابل العالم القديم الذي تمثله القارة الأوروبية»^[12].

وهو الأمر الذي كان «ابن نبي» قد أكدّه حين تحدّث عن الانشقاقات المفهومية العالمية يقول: «... ولكن هذه المفهومية لما تحقق بعد شروط وحدتها داخل العالم، إذ يبدو في الواقع أن هناك ثلاث جبهات؛ جبهة الديمقراطية مع مواقعها الإستراتيجية في أوروبا الغربية وفي أمريكا؛ وجبهة الاشتراكية التي يقع مركز جاذبيتها بالمعسكر الشرقي؛ وأخيرا جبهة السلام التي جمعت أركانها ذات مرّة في مؤتمر باندونغ.

وتحت هذا المظهر العام بالذات توضع مشكلة المفهومية في العالم، مع تلك المناطق البيضاء المنبّئة هنا وهناك للبلدان التي توجد في حالة تقاعد بالنسبة للمعركة المفاهيمية، أعني البلدان المتغيّبة فعلا عن مأساة البشرية الكبرى لعصرنا»^[13].

فالإشكالية الكبرى بالنسبة لـ«ابن نبي» هو أن هناك دولا كبرى سيطرت على مجالات حيوية في العالم عسكريا واقتصاديا ومفهوميا، ولا تتي تبكر إيديولوجياتها المفهومية وتطمح إلى خلق «الإمبراطورية الإيديولوجية الكبرى» تحت شعار «طريقة الحياة الأمريكية Amaricain way of life»، كما يعبر مطاع صفدي، وهناك دول مازالت مهزوزة الأرض والعقل والوجدان؛ بمعنى أن الإنسانية ضحية

الغربي، ككل، محكومة دوما بمفهوم المفاهيم وهو «القوة»؛ فمنذ «أن وضع هيجل أول فلسفة للتاريخ متكاملة بين النظر والممارسة لم يستطع المشروع الثقافي الغربي أن يتحرر من، أو ينفك عن الاعتقاد الراسخ بأنه وليد التوأمين اليوناني والروماني. فهما يشكلان أركيولوجيا التراث بقطبيها: الجيوفلسفي (اليونان) والجيوسياسي (الرومان). أي أن كلا من الفكر والعنف المنظم بقوة الحرب خارجيا، وجبروت الدولة وقانونها (المدني) داخليا، تعاونوا دائما على بناء براديفم المشروع الثقافي الغربي، وإعطاء عناوين التحقيب، الحضاري التي تلاحت

”

إن علوما لا تهتم
إلا بالوقائع تصنع
بشرا لا يعرفون
إلا الوقائع.

“

وتتابعت على تكوين شخصيته المفهومية عبر تحولاتها الكبرى، من القروسطية إلى عصر الأنوار وقيام الدولة الأمة، ثم الشروع في مواجهة انعطافات النقلة العظمى الحاسمة من تاريخ الحضارة: الفكر/العنف، وفقه نموذجها:

الأمة الدولة/الدولة الأمة، إلى ما بعدية التاريخ مع استهلال مدنية الإنسوية النقدية .La civilité de l'humanisme critique. لكن هذا لا يعني أن المشروع الثقافي الغربي ظل يحافظ على وحدته الجغرافية في أوروبا الغربية وحدها. فقد أصابه الانشقاق البنوي مع انتقال حضارته إلى القارة الأمريكية، حينما تشكل هناك ما سوف

التاريخ وتوجيهه، وفي إدارة المجتمع والتحكّم فيه. إنّ وراءها إرادة قوة ورغبة في التحكّم. وهذا هو ما يعكس صلب الذاتية الإنسانية كإرادة، بل «كإرادة قوة وتحكّم»^[16]. فهي بهذا تجسّد «ميتافيزيقا العصور الحديثة، معتقدات «روحية» من الخلاص الدنيوي»^[17].

إن هذا الوعي الإيديولوجي/المفهومي/الميتافيزيقي/الدنيوي الذي كدح العقل الغربي في سبيل تكوينه قرونا متعدّدة يهتز داخل أوروبا وخارجها واضعا الترسانة المفاهيمية القيمة الغربية في مفارقات عدّة، أساسها مصارعاته العنيدة للغيب. وما تفرّضه المعرفة الغربية على العالم هو وعي مفارق للمعرفة الفطرية الإنسانية الكونية يكشف عن اختلالات كبرى في الرؤية والمنهج، مما يجعله ينعكس انعكاسا مرضيا خطيرا على الحياة القيمية والأخلاقية للبشر^[18].

وهذه الباتولوجيا المركّبة لا يعود إثمها على العقل الغربي فقط، وإنما أيضا على العقل العربي والمسلم الذي استقال استقالة تاريخية جماعية، ودخل في دائرة الكلاله الوجودية ملقيا باللوم، كل اللوم على الغرب.

فالمرضية التي تعرضت لها المفهومية العالمية البشرية تتقاسمها جميع الأطراف، وفق درجات ومستويات معيّنة. وبالتالي، لا بد من منهج تحليلي تأويلي مرّكب لتشخيص

التكالب والتخاذل، وتبقى دائما تحتاج إلى النموذج الثقافي والحضاري المتوازن الذي يعيد لها روحها وقيمتها الكونية.

إن هذه المفهوميّات الكبرى، أو الإيديولوجيات السياسية تعد في العمق تعبيرات عن رؤى مختلفة للعالم... منظومات ذوات نزعة أنثروبولوجية واضحة، لأنها تعبّر بالضبط عن الموقع/الموقف الأساسي الذي يشغله

الإنسان ضمن شتات المخلوقات في جملته^[14]. ثم إنّ «التحول أو

المنعطف الأساسي الذي حدث في الفكر الغربي على مراحل (القرن الخامس عشر مع مارتن لوتر - القرن السادس عشر مع ديكارت - القرن التاسع عشر مع هيجل ونيتشه...)، والذي يضرب بجذوره في الفكر اليوناني نفسه مع الانعطاف الذي سجلته

فلسفة أفلاطون في الانتقال من مفهوم الكائن التلقائي المنفتح إلى مفهوم الصورة والمثال، هو الذي هيأ لإقامة العالم كصورة مدرّكة في الوعي، وبذلك أطلق العنان للإيديولوجيات كأوجه مختلفة ينظر من خلالها الناس للعالم ويتخذون منها مواقف ومسلّيات انطلاقا منها، وهي أوجه تفرّض نفسها على الأفراد والجماعات والطبقات والفئات وتجعلها تنظر للعالم وتقيّمه وتبني مواقفها من خلالها»^[15].

ويكشف التوغّل في البنية العميقة لهذه الإيديولوجيات عن الإرادة البشرية في تنظيم

المفهومية ظاهرة

معقّدة يصعب

تقديم تصوّر نهائي

لها، ولا يمكن

فهمها إلا وفق

منظور علائقي.

المتاحة في ذلك الحين بالذات، أي في نفس الأوان الذي يواكب عملية إنجازه.

وهذا الحكم المسبق يجب أن نجعله قابلاً للإدراك بتطبيق طريقة التقسيم، والتحليل؛ ومن هنا يتعيّن علينا أن نحلّل التاريخ إلى أجزائه الذريّة، فالنشاط الفردي يمثل ضمن بعض الشروط المعيّنة: (ذرة من التاريخ)، ويمكننا أن نمثله ضمن أكثر أشكاله بساطة، في صورة نشاط الصانع اليدوي المنكبّ على عمله والمقصّ في يُمناه؛ أو في صورة نشاط الجندي المسلّح ببندقيته في ميدان القتال. فهذان الأدميان يصنعان التاريخ إذا تحقق لهما توفّر الشروط العادية. ونحن نلاحظ في كلا

الحالتين، أن نشاط العمل اليدوي أو الفلاحي أو الحربي، إنما يتمّ إنجازه ابتداءً من حدّين مشاهدين هما: الإنسان وأداته؛ وإن كان الواقع أنّ هذين الحدّين المشاهدين يخفيان واقعا أشدّ تعقيداً، لأنّ النشاط لا يتمّ إنجازه فعلياً إلا ضمن شروط من شأنها أن تقدّم بالضرورة جواباً عن سؤالين هما «كيف» يكون ذلك؟ و«لماذا» يكون؟ فالإنسان لا يتصرف كيفما اتفق، ولا دونما أسباب، وإلا جازف بالاضطّلاع بمهمة مستحيلة أو لا معقولة»^[22]. ثم إن «النشاط لا يمكنه أن يحدث بمعزل عن الطرائق التي تشرط إنجازه العملي، ولا بمعزل

الوضعيات الباتولوجية أنطولوجياً، كما يرى مالك بن نبي، والقيام بمراجعة موقفنا العقلي تجاه الوضع المحليّ والعالمي، ومعاودة مراجعة سياستنا من جديد^[19]. بل أكثر من هذا، فإن الوعي السوسيوولوجي اليقظ

يجب أن يضع المشاكل ضمن حدود جديدة، ويعيد استكمال المواقف والقضايا من جديد^[20]، لأنّ الإشكاليات تتعقد في كل مرّة، وتفتح على إشكاليات أخرى، والموضوعات تتشعب حين اندراجها في وضعيات أنطولوجية وسوسيوثقافية جديدة، وهو ما ينفي كل إمكانيات التسطّيح والابتدال والاختزال للقضايا^[21].

ثانياً: تحليل المفهومية

يظهر التحليل كإجراء أوّلي أساسي في منهج «ابن نبي» في بناء رؤيته للمفهومية، ليصل، في الأخير، إلى لحظة التركيب والتأويل كسياسة معرفية تستهدف إعادة بناء البراديفم الحضاري، كما أشرنا إلى ذلك في البداية، فمشكلة المجتمع هي مشكلة فرد، ومشكلة الفرد هي مشكلة المجتمع وفق تداخلات وتخرجات جدّ معقّدة؛ يقول «ابن نبي» موضعاً هذا الأمر: «التاريخ، في أي مستوى من الحضارة يتمّ إنجازه، إنما يمثل النشاط المشترك للأشياء، والأشخاص، والأفكار

يعلم بوجود الموت ويرفضها، ينتج الأسطورة والسحر ولكن أيضا العلم والفلسفة. إنه كائن يعبد الآلهة والأفكار ويشك في الوقت ذاته في الآلهة وينتقد الأفكار. إنه يوظف ويمتدح من أفكار متحقق منها ولكن أيضا من أوهام وخرافات. وعندما تتوقف المراقبة العقلانية والثقافية والمادية، يقع الخلط بين الموضوعي والذاتي، والواقعي والخيالي، وعندما تهيمن الأوهام والتهور الجامح، يُخضع الإنسان الجنوني الإنسان العاقل ويوظف مهارة العقل في خدمة أوهامه»^[25].

ومن ثم إذا أردنا أن نحقق فهما كلياً للإنسان ينبغي «أن نتخلى عن الرؤية الأحادية التي تنظر إلى الإنسان من وجهة نظر عقلانية (الإنسان العاقل) وتقنية (الإنسان الصانع)، ونفعية (الإنسان الاقتصادي)، ومن وجهة نظر حاجاته الضرورية (الإنسان النثري). إنَّ الإنسان

كائن مركَّب يتشكل من أزواج من الخصائص المتعارضة»^[26].

ولكن «مالك بن نبي» في تحليله لظاهرة الإنسان لا يبقى عند هذا الحدّ التقعيدي فقط، بل يتجه نحو إعادة التركيب والتأويل المفهومي وفق ناظرية الباعث المعلل الذي يجسّد عنده الفكرة الروحية أو الدينية التي تمثل الخيط الرفيع الناظم للعناصر والوحدات والمضامين البشرية، لأنّ تشكيل البراديفم الحضاري

عن بواعثه المعللة ses motivation. ولذا فهو يتضمن بالضرورة محتوى فكريا يتلخّص فيه كل التقدم الفني والاجتماعي، والأخلاقي في مجتمع ما»^[23]. وهذا «الباعث المعلل بالذات هو الذي يحدّد على وجه الدقّة الطابع الاجتماعي أو اللاجتماعي (Anti-social) للنشاط؛ فالصانع اليدوي ومقصدّه يمكنهما أن ينجزا عملا فنيًا، أو أن يقوما بتعطيمه، والإنسان وبنديقيته يمكنهما أن يدافعا عن المجتمع، أو أن يهدّدا أمنه... فمشكلة الباعث المعلل داخلة بالضرورة ضمن مشكلة النشاط

الفردى أو الجماعي. ففي إمكان

النشاط أن يصنع المجتمع أو

أن يقوم بتقويضه، وذلك حسب العلامة المقترنة بباعثه المعلل»^[24].

وهذا النوع من الفهم لوضعيات الإنسان وأنماط حراكه في الحياة يتجاوز الرؤية الاختزالية التي تحصر الإنسان في بعد واحد، ليقدمّ فهما مركّبا للإنسان. فالإنسان

كما يقول «إدغار موران»: «كائن عاقل وأخرق، وقادر، في الوقت ذاته، على الرزانة والتهور.

إنه كائن يتوفر على طاقة وجدانية كثيفة وغير قارة. إنه كائن يضحك ويبتسم ويكي بقدر ما أنه قادر على المعرفة موضوعيا. وهو أيضا جادّ ومخطّط بقدر ما هو متوجّس وقلق وعباش ونشوان وشطحي. إنه كائن منذور للعنف وللحنان، ولحب والكرهية. إنه كائن متخيل بقدر ما هو قادر على الالتصاق بالواقع،

”
لكي يتكلم المرء
لغة شعب معين
يجب أن يقاسمه
معتقداته
ورؤيته للعالم.

“

الفاتيكان للبحث عن مفهومية مسيحية، يعني تطوّر الوضعية الدولية التي تنتقل من طور التسلّح الذريّ إلى طور التسلّح المفاهيمي»^[27]. وهو ما يعني بالنسبة لنا، نحن المسلمين، تعقّد الأمور أكثر، كوننا لم نعد نجابه عدوّاً يمتلك ترسانات مادية وعسكرية وتكنولوجية متطورة فقط، وإنما أصبحنا فرائس جاهزة للشبكات والترسانات المفهومية التي تتسلح بالأركيولوجيا والجينيلوجيا والأنثروبولوجيا والاسكاتولوجيا وكل أشكال وأطياف اللوغوس التي تتدفق بقوة لا نظير لها، لا تملك موسوعتنا الثقافية الضحلة، التي مازالت تجابه بلغة الغزو الفكري والمؤامرة والإلحاد الساذج، أن تصمد أمامها، إلا بموسوعة قرآنية كونية، تحتاج إلى من يثورها، وهذا ما نتنظره أن يحدث.

ثالثاً: الفراغ المفاهيمي وخراب الثقافة
يعدّ «مالك بن نبي» من أوائل المفكرين العرب الذين استغفروا المأساة الأنطولوجية للإنسان العربي المسلم، فقد أكد الرجل في مجمل مشروعه الفكري الحضاري على خطورة التسيّب الفكري، ليس لدى الفئة المثقفة فقط، وإنما لدى عامة الجماهير بالمعنى الاجتماعي الواسع، فالتسيّب الفكري أو الهشاشة المفهومية، كما يقول، هي التي

المفهومي ليس مجرد جمع ميكانيكي لنشاط الأفراد أو للوضعيات البشرية الفاعلة في الحياة. يقول: «إلا أنّ نشاط المجتمع المشترك لا يتكوّن في بساطة من مجرد مجموع النشاطات الفردية، حتى ولو كانت هذه الأخيرة من نفس الجنس، وحتى ولو كانت متّحدة كلها في نفس الاتجاه؛ إذ يجب أيضاً أن يتم تنظيمها في كنف النشاط الإجمالي حسب مخطط تنظيمي (Organigramme) يتولّى تحديد فعالية

هذا النشاط. فهذا (التنظيم) للنشاطات الفردية بالذات في كنف نشاط إجمالي مشترك هو الذي يحدّد على وجه الدقة مشكلة المفهومية. لأن (العمل الصالح) و(العمل الصالح) لا يضافان إلى بعضهما البعض بالضرورة، بل ويمكنهما في بعض الحالات المعينة حتّى أن يلغيا بعضهما البعض... فالعمل

المشترك يستلزم بالضرورة: تنظيم وتنسيق جميع المعطيات، وخاصة جميع الأفكار التي تهض بالنشاطات الفردية. وهذا هو السبب الذي يجعلنا نرى... في الميدان الديني، على سبيل المثال، انعقاد مجمع في (روما) يتمثل موضوعه في تنظيم (النشاط المسيحي) بطريقة لا تؤدّي (بنشاط صالح بروتستانتي) و(نشاط صالح كاثوليكي) إلى أن يلغيا بعضهما البعض.

والواقع أن هذا الموقف المتخذ من طرف

أونطولوجية/سوسيو معرفية (للإنسان العربي المسلم/الجزائري بالخصوص) ملتبسة وجدّ معقّدة نُسجت وُحِبكت وقائِعها وفق معطيات كثيرة ومتعدّدة؛ داخلية وخارجية، قديمة وحديثة، مادية ونفسية تراكمت عبر التاريخ وأحكمت عُقَدَها بحيث يصعب حلّ وثاقها.

فخطورة الفراغ المفاهيمي تكمن في اللحظة التي لم يعد يَح فيها الفرد/المجتمع/الشعب بما فيه الكفاية البواعث المعلّلة الجديدة لنشاطه المشترك، أو بصورة أصرح في الحدّ الذي لم تجد فيه بعدُ المهام المعدّدة في برامجه، إن وُجدت، جذورها داخل «روحه» بصورة كافية^[32].

الأمر الذي يؤدّي إلى انفجار «الوحدة المعنوية» للأمة، ويقود إلى «تفتيت» و«تذير» الجهود والمشاريع في مضمار السباق على المنفعة الشخصية، وتضاؤل

كل القيم اللّاحمة لوحدة المجتمع والصناعة لثوراته المجيدة، وزوال مفعول القدسية الاجتماعية بفعل تأثير طوفان جرّاف من انتهاك الحرمات وتدنيس المقدّسات^[33].

وأشدّ الفراغات المفاهيمية خطورة وتدميرا للمجتمعات والأمم هي التي تسود بعد مرحلة الثورة والانتصار، لأن الشعوب تكون قد استنفدت طاقتها، وتتنظر لحظة المكاسب والراحة، وإذا لم تجد ما كانت تطمح له، ستتهار حتما. خاصة وأن فئة النخبة التي كان

تتسبب في تمزيق لحمة المعرفة الاجتماعية والمجتمع المعرفي، أي تحقيق الطلاق البائن بين المعرفة/العلم والمجتمع، فتصبح المعرفة مغتربة في أبراج عاجية، أو ضالة متسرّدة في شوارع المدينة، أو مجرد سقط متاع كما يقال.. والمجتمع تنهشه مختلف أشكال الجهل، وصنوف الأمراض، والجريمة. وهو ما ينذر بخراب المنظومة الثقافية، في الأخير، وتتحكم اللا-ثقافة في مصير المجتمع، فتصرفه عن وجهته الحضارية الحقيقية التي يجب أن يؤولها.

”

**في إمكان
النشاط أن يصنع
المجتمع أو
أن يقوم بتقويضه،
وذلك حسب
العلامة المقترنة
بباعثه المعلّل.**

“

إنّ مصطلح «الفراغ المفاهيمي/ الأيديولوجي» الذي بلوره «ابن نبي» ينبئ عن حسّ أركيولوجي عميق، يستدعي فهم الأغوار الثقافية، وربطها ربطا جديا بطبيعة الذهنيات كما تشكّلت عبر رسوبيات الذاكرة والمتخيّل. فالفراغ المفاهيمي ليس معناه أنّ

الإنسان أو المجتمع أو الأمة لا تمتلك مفاهيمها، على الإطلاق، تواجه بها رعب الوجود، وإنما هو مصطلح إشكالي مركّب مشحون بعدّة دلالات تتراوح بين «الشح المفاهيمي وندرة إبداع المفاهيم»^[28]، و«تحريف المفاهيم وتمييعها»^[29]، و«الاهتراء والابتذال المفهومي»^[30]، و«التيه المفهومي أو الفتنة المفهومية الكبرى»^[31].

(الفراغ المفاهيمي) مصطلح يسعى من خلاله «ابن نبي» إلى توصيف وضعية

عن طريق المماثلة باستنادنا إلى المناهج المفاهيمية القائمة، فلا يزيد ذلك من تقديمنا في شيء، لأنه توجد بلدان يبدو لنا منها أنها لا تمتلك سياسة، ومع ذلك فهي تمتلك مفهومية؛ وهذا المظهر من شأنه أن يخدعنا في البلدان ذات الحضارة الموطّدة؛ فإنك لترا على سبيل المثال، تمثّل بلادا تبدو فيها السياسة مستوحاة دائما من اعتبارات عملية، بدلا من أن تكون مستوحاة من اعتبارات مفاهيمية؛ ومع ذلك فقد تساوق نمو سياستها منذ قرون بمقتضى مفهومية إمبراطورية، وجدت في شخص كبلنغ (Kipling) حاديها... والذي يجب أن نقوله هو أن هذه الشروط ليست هي ذاتها في بلاد سبق لها أن أصبحت في حالة حركة، وفي بلاد يتعين عليها أن تنتج الحركة الضرورية لكي تتغلب على جميع ضروب العطالة (inertias) الخاصة بمرحلة الانتقال...، أعني عندما يتعين الانطلاق من الصفر، فكل شعب يجب أن يصنع تاريخه بوسائله الخاصة، وبأيديه ذاتها»^[34].

فالمفهمة الحقيقية والعميقة للبراديفم الحضاري لا تُستورد أو لا تُوضع جاهزة، بقدر ما تولّدها الأزمات التاريخية، وفهم منطوق هذه الأزمات ومحاولة الخروج منها بسواعد الإنسان/الشعب نفسه.

فالبراديفم يُبنى بالتدرّج عبر استشكال مختلف الوضعيات الأنطولوجية والسوسيو تاريخية

يُنْتَظر منها التخطيط المحكم والاستشراق الإيجابي لفترة المابعد تخلّت عن مهامها الحضارية. ومن ثم تغيب الفلسفة الاجتماعية التي توجّه وجهة تاريخ المجتمع، وتختطّ له منهجه في الحياة.

رابعا: عوائق تشكّل البراديفم الحضاري

لم يفكر «مالك بن نبي» في البراديفم كصيفة فلسفية تجريدية، يبني من خلالها نسقه المفاهيمي، ويحكم عبرها نسج مقولاته. فالبراديفم الحضاري هو نتاج المفاهيم والمقولات الكلية: الإنسان والتراب والزمن، أو عالم الأشخاص وعالم الأشياء وعالم الأفكار، وكيفية ترابط هذه المقولات وإنتاجها للرؤية المعرفية الوجودية. فلم يدّخر «ابن نبي» جهدا في تحليل هذه البنية التجريدية للبراديفم الحضاري.

ولكنه كان شديد الحرص على أن يجعل البراديفم ينمو ويتطور وينتج عبر الفهم العميق لتفاصيل الواقع، وتفاعلات المجتمع، وحركية التاريخ. ولذلك، كانت عملية المفهمة الماقبلية والجاهزة لكثير من القضايا والظواهر لا تعني له الشيء الكثير، لنصغي له وهو يحدثنا عن «المفهومية»: «و(المفهومية): ما عساها تكون إذن؟ إنه في إمكاننا أن نعطيها تعريفا حرفيا لا يقدمنا في شيء. كما يمكننا أن نعطيها تعريفا

إذا أردنا أن نحقق
فهما كلياً للإنسان
ينبغي أن نتخلى عن
الرؤية الأحادية.

رهيبة لتخريب الذاكرة الجمعية وبرمجة اللاشعور الثقافي، ومشروع كبير للإذلال المعرفي قبل الإذلال العسكري والاقتصادي وما جاورهما، لأن الإذلال المعرفي هو تبيد كلي لعبقرية الإنسان والقطرة البشرية والمشروع الاستخلافي الرباني للإنسان في الحياة الدنيا. وتظهر خطورة الاستعمار الكبرى حينما يتحوّل إلى ميتافيزيقا تتلبّس كيان الإنسان المستعمر وترخي سدولها عليه بحيث يصبح قابلا جذريا لكل أشكال الاستتباع والاستفراغ والاستمساخ^[36]، ومن ثم لا

يتعرض ابن نبي كثيرا لتحليل «ظاهرة الاستعمار»^[37]

بقدر ما كرّس كل طاقته التحليلية لظاهرة «القابلية للاستعمار»^[38]. لأن القضية في جوهرها تمسّ الرسوبيات المرضية التي حرّض المستعمر على تركيبها وتميئتها أكثر؛ ف«لقد ورثت الجزائر عن العهد

الاستعماري ما لا يستهان به [من العقد]؛ وإنه لمن الحكمة أن نذكر في أنّ ضرور الارتكاس إلى (الجريمة)، ووجوه المغالاة الاعباطية المؤذية، تظلّ ممكنة الحدوث ما لم تتمّ تصفية العقد المخجلة داخل مجتمعنا. ويمكننا القول بأن هذه العقد هي التي كوّنت (رأس المال) الذي استثمره الاستعمار في جهازنا الإداري لكي يستبقي داخله ثغرات ملائمة لنشاطه المباشر، وأسبابا للاختلال يمكنها أن تبلور

ومعالجة المستحكمة في القلوب والذهنيات عبر تداعي الحقب، ومحاولة ربط أعراضها بجذورها الأولى.

وهذا مرّبط الرهان الأساسي لـ «مالك بن نبي» لإحداث النقلة التاريخية النوعية من (البوليتيك)^[35] إلى السياسة، ومن العقل الصبباني/الشيئي/الفرداني/الشيذوفرييني إلى العقل المفهومي الحضاري، ومن الثقافة الإسلامية الذرية/الهشة إلى السياسة المعرفية الحضارية القرآنية.

ولقد كرّس «ابن نبي» جهده التفكيكي والتحليلي والتأويلي لاجتثاث جذور هذه المرضيات ومن ثم تقديم البديل الحضاري الاستراتيجي التركيبي للأمة العربية الإسلامية. وقد حاولنا نحن، بدورنا، أن نرصد معظم العوائق التي وقف عندها وفق مقولات تحليلية، حتى نستطيع استيعاب قواعد منهجه أكثر، وهذه المقولات هي:

1. العائق الاستعماري

لا ينظر «ابن نبي» للاستعمار نظرة سياسية ساذجة في ضوء مفاهيم: العدو، المصلحة، الثورة، المقاومة... ولا نظرة تاريخية جغرافية تربطه بحقبة معينة تتعرض فيها البلاد لاحتلال جغرافيتها، ثم تستردّها بالقوة وينتهي الأمر! وإنما الاستعمار عند الرجل هو «قوة مفهومية» تمتلك استراتيجيات

”
يعدّ "مالك بن نبي"
من أوائل المفكرين
العرب الذين
استفغروا المأساة
الأنطولوجية للإنسان
العربي المسلم.

“

وناطقين باسمها أينما حلّوا وارتحلوا. وهذه الظاهرة هي التي تستحق، حسب «ابن نبي»، جهودا معرفية كبيرة لفضحها والكشف عن خيوط شبكاتها التي تسج نفسها باستمرار وتعشّش في كل ثنايا المجتمع. وهذه الفئة من الناس تدّعي بأنّها تنتج سياسة ولكنها بعيدة كل البعد عنها، فهي تخطئ بين «البوليتيك» و«السياسة»، وبين «الثقافة» و«ضد-الثقافة» وبين «العلم والجهل». وبالتالي، فهي تجذّر عائقا كبيرا في طريق تشييد البراديفم الحضاري يتمثل في: «فصل الفكرة عن النشاط بطريقة تظل بها الأولى عاجزة، ويظل الثاني أعمى فاقدًا للبصيرة والبصر»^[41].

هذه الفئة هو أخطر بكثير من جهل العامة، وهذا هو الجهل الجديد La nouvelle ignorance الذي حذّر منه «توماس دوكونانك» Tomas dekoninck في كتابه «الجهل الجديد ومشكلة الثقافة»، فهو يرى أن هذا النوع من الجهل «يحيى في الوهم أننا نفهم في حين أننا لا نفهم وينتمي إلى ما سمّاه أفلاطون «الجهل المزدوج»، وقد عاد اليوم، وقد شهّر به سقراط في ذلك الوقت وحاربه في شكله الأولي، بقوة، على غرار هذه الأمراض القديمة المعدية التي توصلت الجراثيم إلى التكيّف معها ومقاومة العلاجات الأقوى والتي نتحقق اليوم من

استيلاء من تتولى الإدارة شؤونهم». وهذه الثغرات والاختلالات البنيوية والوظيفية، إن لم ترحم وتُرأب ستتحوّل، بمرور الزمن، إلى هوّات سحيقة بين الإنسان والحضارة!

2. العائق الثقافي

حينما لا يكتمل النسق الثقافي بشرطيه الأساسيين؛ التوجيه والتوازن^[39] تتحوّل الثقافة من منهج متكامل لسلوك الإنسان في الحياة، وأسلوب وأنطولوجي يكشف عن استراتيجية روحية لمجتمع بأكمله من علمائه إلى فلاحيه^[40]، إلى ثقافة مضادة Anti-culture تقرض عبقرية المجتمع في صمت وتحوّله بمرور الزمن إلى مزق وأشلاء متناثرة هنا وهنا.

فمشكلة «ابن نبي» مع مفهومية الثقافة هي دائما مشكلة مركبة

من عدة أبعاد متداخلة؛ فهمّه هو التفكير في الثقافة كبراديفم/ طريقة عيش تعبّر عن فهم كلي للوجود، والتفكير في الثقافة كباتولوجيا؛ حينما يفقد الإنسان اتصاله الروحي بالنموذج المعرفي الموجه والمرشد له والذي يستمدّ منه مختلف أشكال التوازنات ويوطّد به عراه. وهمّه، أيضا، وهو بيت القصيد، التفكير في ثقافة «بين-بين» التي ينتجها كما أسماهم: «مفترسو الأفكار Idiophages»، و«المصابون بالهوس الفكري Les intellectomanes»، هؤلاء الذين يقدّمون أنفسهم كأدعياء للثقافة،

”
الاستعمار "قوة
مفهومية" تمتلك
استراتيجيات رهيبه
لتخريب الذاكرة
الجمعية وبرمجة
اللاشعور الثقافي.

“

والعلوم والمعلومات الجزئية أو بطرق الإدراك والتفكير الفردية فقط، وإنما يتجاوز هذا إلى الأفق الذهني الأونطولوجي الذي يُدبر شأن طرائق التفكير والتعبير، ويخلق الانسجام والاتساق والتناغم بين منطق الفكرة ومنطق العبارة ومنطق الواقع. ف«المعريفُ بمعناه العريض يعني «الكلّي والنهائي»، و«الكلّي» مقابل «الجزئي» هو ما يُنسب إلى الكل، و«الكل» في اللغة اسم لمجموع أجزاء الشيء، وكلمة «كلّي» تعيد الشمول والعموم، وهي لا تعني الكليات بالمعنى الفلسفي، أي الحقائق التي لا تقع تحت حكم الحواس، بل تُدرك بالعقل والمنطق وحسب. وإنما تشمل كلمة «كلّي» كل شيء في جوانبه كافة؛ ما يقع منها تحت حكم الحواس وما لا يقع، أما كلمة «نهائي» فهي كلمة منسوبة إلى «نهاية»، ونهاية الشيء غايته وآخره وأقصى ما يمكن أن يبلغه الشيء، فالنهائي يحوي في طياته الغائي»^[46].

والمعريفُ بهذا المعنى هو لبّ المفهومية لدى «مالك بن نبي». وبالتالي، فغياب المفهومية معناه بقاء المعريف عند حدود «الجزئي» و«الذري» و«المفكك»، بحيث تحجب الحقيقة الكلية عن الناس، وتصبح المعرفة عائقاً في طريقهم بدل أن تكون المنارة التي تهديهم في الظلمات. ولذلك، فأعتى مشكلة تواجه

«عودتها الكبرى»^[42].

إن مشكلة هؤلاء، كما يقول توماس، أنهم لا يجهلون الأشياء الأهم، بل يدعون أنهم يعرفونها أيضاً^[43].

إن هذا الجهل الجديد هو الذي وُلد كثيرا من الأعراض الخبيثة في البنية الذهنية للمجتمع، بحيث أصبح يعيش شروخا نفسية ثقافية لأُمها؛ فخط سير النشاط الشخصي أو الجماعي أصبح محكوماً بذهانين Deux psychoses؛ ذهان (الشيء

”

تشمل كلمة "كلّي" كل شيء في جوانبه كافة؛ ما يقع منها تحت حكم الحواس وما لا يقع.

“

السهل)، الذي لا يستدعي أي مجهود، والذي يسلم إلى الكسل، وذهان (الشيء المستحيل) الذي يجعلنا نحكم مسبقاً ومن أوّل وهلة بأنّ النشاط فوق مستوى وسائلنا، مما يفضي، بنا على هذا المنوال، إلى الشلل التام^[44].

كما أنه أيضاً، محكوم بحديّة المبالغة في التهويل أو التهوين؛ كأن يقال: «كل الدنيا تعلم بذلك» لتأييد رأي معين، أو «لا أحد يصدق ذلك» للانتقاص من قيمة رأي آخر لا يُراد له أن يسود^[45].

وهذه الأعراض، في مجملها، تقود إلى تفكيك المواقف، وتشظي الرؤى والمنظورات، ومن ثمّ غياب المفهومية.

3. العائق المعرفي

لا يرتبط «المعريف» عند «ابن نبي» بالمعارف

4. العائق التواصلية

هذا العائق هو نتيجة حتمية لما سبقه من عوائق. ولقد كان العائق الاستعماري من أشد العوائق وطأة/لموسة على نفسية الإنسان الجزائري بالخصوص، إذ أفقده الثقة في كل الناس، وفي كل الأشياء وحتى في ذاته، بحيث أصيب بما أسماه «مالك بن نبي»: داء «فوبيا التواصل» أو «خوف رهاب الاحتكاك بالآخرين» Phobie de contact، مما جعله يقضي على نفسه بالانعزال

والانزواء، بل أكثر من هذا، الانقطاع الاجتماعي التام. وهكذا تم تجريده من إنسانيته، وانتزع منه حتى مجرد الانتواء للاحتكاك بالبشر. فمات المجتمع في قرارة قلبه^[50].

وهذه هي سياسة المستعمر الحداثية التي انقلبت عليه، من باب انقلاب السحر على الساحر، كما يقال، وهو ما يوضحه السوسيولوجي الفرنسي «ألان تورين Alain touraine» في قوله: «ما نعيشه هو تهدم المجتمع، أي تهدم الرؤية الاجتماعية للحياة الاجتماعية ومجموع المقولات التي نتحصن وراءها منذ أكثر من قرن. إننا نرى مجتمعات إنتاج تنهار من حولنا، وصراعات اجتماعية تتلاشى بعدما أعطتنا ديناميتها. عدّة قرون من التقدم على سائر العالم. من الطبيعي ألا يرى كثيرون سوى أنقاض

واقع الأمة العربية الإسلامية، والجزائر بالخصوص، هي مشكلة «قلب منطق التسمية»؛ بحيث لا يسمى القط قطًا، والأسد أسداً، ويصبح المثقف الزائف مثقفاً حقيقياً، ويتكاثر الأبطال المصطنعون، وتفتعل المشاكل وهي ليست من المشاكل في شيء، ويظهر التشبث البيوتوبي بالمفاهيم الزائفة المهترئة، والارتباط الوثني بالأشخاص، والفهم/ الإدراك اللمسي للأفكار (في مقابل الإدراك العقلي الكلي)^[47].

”

غياب المفهومية معناه بقاء المعرفي عند حدود "الجزئي" و"الذري" و"المفكك".

“

وهذه المعرفة المرضية هي التي تولد الحدية في المجتمع، وتجعل الذهنيات تترنح بين الإسراف في التزمّت الذي يدّعي أنه يمثل الإسلام، وبين الإلحاد الذي يعتقد أنه يمثل التقدم^[48]. وهذا الواقع، في الأخير، هو حصاد «عالم ما بعد العهد الموحدّي» الذي يمثل عالماً ذا

بعدين؛ الشيء، والشخص؛ فهو عالم ينتقد لبعد الفكرة، وما يقدّم على أساس أنه أفكار هو مجرد تصوّرات مشيئة تكتب بلغة الأشياء الجاهزة والمنظمة التي تتناقل بطريقة دوغمائية بين الناس. الأمر الذي شجع المستشرقين للتجرؤ على الفكر الإسلامي ووسمه بـ«الذرية» دون أن يحتزوا من الفرق الجوهرية بين الفكر الإسلامي التوحدي القرآني، وبين التفكير التاريخي للمسلمين في حقب معينة^[49].

الذي يوجّه ويؤطر ويعطي معنى للتفاعلات السوسيوثقافية بين مكونات البراديفم؛ الإنسان، التراب، الزمن. ف«لكي نتوصل إلى التركيب الضروري حلاً للمشكلة الإسلامية، أعني مزج الإنسان والتراب والوقت، يجب أن يتوقّر لدينا مؤثر الدين الذي يغيّر النفس الإسلامية، أو كما يقول كسرلنج: «يمنح النفس مبدأ الشعور»^[52].

ف«الحضارة لا تتبع إلا بالعقيدة الدينية، وينبغي أن نبحث في حضارة من الحضارات عن أصلها الديني الذي بعثها، ولعله ليس من الغلوّ في شيء أن يجد التاريخ في البوذية بذور الحضارة البوذية، وفي البرهمية نواة الحضارة البرهمية؛ فالحضارة لا تظهر في أمة من الأمم إلا في صورة وحي يهبط من السماء،

يكون للناس شرعة ومنهاجا، أو هي على الأقل تقوم أسسها في توجيه الناس نحو معبود غيبي بالمعنى العام، فكأنما كان قدر الإنسان ألا تشرق عليه شمس الحضارة إلا حيث يمتد نظره إلى ما وراء حياته الأرضية أو بعيدا عن حقيقته، إذ حينما يكشف حقيقة حياته الكاملة، يكتشف معها أسمى معاني الأشياء التي تهيم عليها عبقريته وتتفاعل معها»^[53].

فالدين، لدى «ابن نبي» سواء كان بدائيا أو ساميا، إلهيا أم مخترعا بشريا، سحر

بناء عظيم جدا، وأنا نفسي لا أفتأ أشدّد على عودة العنف والحرب، وقد أشرت إلى انتصار السوق على العمل والخلق. إلا إنني، من خلال هذه الغيوم الدكناء التي تغطي رقعة كبيرة من سمائنا، ألمح أيضا ذلك الحضور الذي يزداد إشراقا لحدائث تتوطّد مبادئها على أنقاض الأنظمة الاجتماعية، متمثلة في الإيمان بالعقل والاعتراف بالحقوق

الفردية الشاملة. لسنا غارقين في عالم قد لا يتبقى منه إلا المصلحة واللذة، بل موضوعون أكثر فأكثر بوضوح أمام مسؤولياتنا الخاصة ككائنات حرّة... لم يعد تاريخنا يتحدّد بوجهة سيره ونقطة وصوله المحتملة ولا بروح عصر أو شعب، بل بتصارع قوى طبيعية هي قوى الأسواق والحروب والكوارث مع الحدائث، مع الذات الفاعلة»^[51].

وهذا ما كان يحذر منه «مالك بن نبي» جذريا، وهو طغيان الفردانية الكاسح، وظهور إنسان الحق على حساب إنسان الواجب؛ مما يعني أن منطق القوة هو الذي مازال يحكم العالم وليس منطق التعارف والتراحم.

خامسا : ما بعد مفهومية «فرانز قانون» أو استعادة البراديفم الإسلامي

إن المسلمة المحورية الأساسية التي يبني على أساسها «مالك بن نبي» رؤيته للبراديفم الحضاري هي أن الدين هو الناظم المحوري

الحضارة لا تظهر في أمة من الأمم إلا في صورة وحي يهبط من السماء، يكون للناس شرعة ومنهاجا.

الذي يدير دواليبها. «ف عندما استحدثت دو غول (De Gaulle) الفرنك الجديد، فإنه من العسير أن تؤوّل مبادرته هذه، باعتبارها مجرد إجراء بسيط متعلّق بالاقتصاد أو بالنظام المالي، إذ هو يمثل على النقيض من ذلك مبادرة مستوحاة بصورة مشاهدة من مفهومية العظمة»^[54].

ولقد كانت للمجتمع الإسلامي الفتي مفهومية العظمة في صنعه لحضارته، ولكنها ليست العظمة التي تقود إلى الهيمنة والتسيّد واستضعاف الآخرين، إنها العظمة التي تذكر الإنسان بتساؤله أمام قوة ربّه؛ إنها عظمة العدل والحق، وليست عظمة البطش والتكبر. ف قوة التدين التي تنتج البراديفمات الحضارية العادلة تظهر في «الأديان التبصيرية» التي تربط الإنسان بالله، عز وجل، وبشرائعه التي يتلقاها منه بواسطة رسل معصومين، متوسّلاً بها في صلاحه الدنيوي وفلاحه الأخروي، وهي وحدها التي ينبغي اعتبارها في تحديد قوة التدين؛ ولا أدل على صفتها التبصيرية من كونها تقوم على مبدأ التشهد [من عالم الشهود]؛ ولا تشهد بغير اجتماع قوتين متفاوتتين؛ «الإبصار» الذي هو فعل البصر والعقل و«الاستبصار» الذي هو فعل البصيرة؛

أم غيبيا، هو الذي يحرك الإنسان ويصنع الحضارات. لذلك كان تحليله للمفهومية تحليلاً نفسياً تاريخياً، يكشف عن مصادرها الدينية الإلهامية المرتبطة بقرارة نفس الفرد ثم كيف تتراكم عبر التاريخ لتنتج الروح الكلية التي تحدث التغيير في حياة الإنسان.

ويتحدّث «ابن نبي» عن مفهوميات قومية كثيرة، كنماذج تمثيلية لتوضيح منهجه التحليلي؛ كالمفهومية الإنجليزية والمفهومية الألمانية والمفهومية الفرنسية، والمفهومية الصينية، والهندية، والإفريقية، والجزائرية، وهي كلّها مفهوميات بشرية تاريخية محكومة بطبيعة العقيدة واللغة والتقاليد الثقافية.. ولكنها تتفاوت في منطلقاتها وأهدافها ومآلاتها، ويمكن لها أن تتفاعل حضارياً، وتستفيد بين بعضها البعض، لا أن تتحول إلى نماذج لمحاكاتها محاكاة كلية تطابقية.

ومن خلال هذه النماذج التمثيلية للمفهومية نكتشف أن «ابن نبي» يفرّق بين مفهوميتين كبيرتين؛ مفهومية تقديس العظمة، ومفهومية عظمة القداسة. فهناك مفهومية مصدرها الذات أو ما جاورها من مقولات تجري مجراها، ومفهومية مصدرها الإله الواحد الأحد.

إنّ كل مفهومية لها سياقها ولها منطقتها

البراديفم يُبنى بالتدرّج عبر استشكال مختلف الوضعيات الأنطولوجية والسوسيو تاريخية.

فإذا كان التبصير لا يزيد، عند العلمانيين، عن كونه عبارة عن استعمال قوة الإبصار التي تمحو آثار السحير [من السحر]، فإن التشهيد لا يكتفي بالإبصار الذي يذهب بالسحير، بل يضيف له قوة الاستبصار، بحيث يدرك الإنسان ببصيرته، فيما أدركه

”

البصر من مشاهد والعقل من حقائق، معاني وأسرارا تتجاوز قدرتهما؛ فكما أن العقل يرى ما لا يراه البصر، فكذلك البصيرة ترى ما لا يراه العقل؛ وعلى هذا، فإن قوة التدين لا تُقاس باتساع التعلّق بالغيب، وإنما بصحة التعلق به، ولا صحة له إلا في الدين التبصيري»^[55].

وهذا هو الأساس الاستيمولوجي، المقصود قوة التدين وسلامته وارتباط روحانيته بمصدرها المعرفي الحقيقي، الذي جعل «مالك بن نبي» ينتقد طريقة ارتباط بعض المفكرين والسياسيين والمؤرخين بـ«فهمية فرانز فانون»؛ إذ وصل بهم الأمر إلى اعتباره صانعا للثورة التحريرية (في الجزائر). يقول «ابن نبي» موضحا هذا: «ويتعين عليّ أن أشير هنا إلى قضية فرانز فانون (F. Fanon)، مع كل التأثير والتقدير اللذين يستشعرهما كل جزائري عند ذكر هذا الاسم. فعمل فانون، الذي سوف يبقى في نظرنا ذا قيمة لا تُقدّر، لا يقدم نشيد

النضال والعمل للشعب الجزائري، لأنه لا يغوص إلى الجذور العميقة من ذاتيته هذا الشعب، ولا هو يُعانق كَلِيّة موضوعيته الاجتماعية والتاريخية؛ فالنشيد الذي يحشد طاقة الشعب، كما يحشد المكثّف الشحنة الكهربائية، لا يمكنه أن يتشكل على

سجّل أجنبي، حتى في مجرّد تعبيره الفنّي أو الموسيقي أو الأدبي؛ لأن عملية تركيبه تتم داخل روح الشعب أولا، لكي يُترجم فيما بعد ضمن فكر إنسان يُكوّن جزءا من تلك الروح الجماعية»^[56].

فالعبرة، عند مالك بن نبي، ليست بالوقوف إلى جانب الثورة أو بالدفاع عنها أو

بالتعاطف معها ومع أبنائها، وإنما العبارة بكيفية فهم منطقتها والمرجعيات المؤطرة لها واستفوار روحها العميقة. فالموكّد، كما يقول، «أن (فانون) يمثّل الموسيقي العظيم القادر على استخراج أصفى النبرات الثورية من الروح الإفريقية، فقد كان فنّه رائع الحميّة، كما كانت شيبابته تقدم أحيانا أشجى الألحان الثورية وأشدّها إثارة للعواطف؛ ولكن سجّلّه الشخصي، البالغ الخصب من جوانب أخرى، كان يفقد اللمسة التي تهزّ الروح الجزائرية، وتصلها بذلك الرعش المقدّس الذي دفع بالشعب الجزائري إلى النضال المحرّر، والذي

**لقد كانت للمجتمع
الإسلامي الفتى
مفهومية العظمة
في صنعه لحضارته؛
عظمة العدل والحق،
وليست عظمة
البطش والتكبّر.**

“

وتظهر النزعة المعرفية التوحيدية بعمق في آليات الدمج والصهر والتصفية والتركيب والتجاوز التي يدعو «ابن نبي» إلى تفعيلها أكثر في واقعنا العربي الإسلامي، للتخلص من سياسات العجز والخذلان واللافعالية، وسياسات التبعية للآخر وتحويله إلى ناطق رسمي باسم هويتنا وقيمنا. كما يدعو، أيضا، إلى تجاوز نقد الآخر فقط وإلقاء اللوم على الاستعمار كليا، إلى ممارسة التطهير النفسي، أو التزكية الروحية^[58] بلغة طه عبد الرحمن، والنقد الذاتي، لإعادة استدماج الفرد ومكاملته أخلاقيا في قلب الجماعة المؤمنة.^[59] والسعي، بعد ذلك، إلى استعادة الروح الكلية للدين، دون التشبث النهائي بحرفيته؛ «فالمسألة لا تتمثل في تلقين أو إعادة تلقين المسلم عقيدته؛ ولكنها تتمثل في إعادة تلقينه استخدامها وفعاليتها في الحياة»^[60]. وهي الإشارة الكبرى التي تفتحننا على ضرورة امتلاك مفاتيح التأويل بكفاءة معرفية وثقافية عالية المستوى، تجعلنا نأخذ الكتاب بقوة؛ ليست قوة البطش والاستعلاء والهيمنة، وإنما قوة القراءة والإقراء، التي تجعلنا نكتشف أسمى معاني حياتنا، وحياة الآخرين، وإحداث الكاملة التعارفية الأخلاقية الكونية المرجوة.

يتعين اليوم أن يدعم انطلاقته الثورية إلى حظائر الشغل والعمل.

وإننا لنظلم (فانون) نفسه، عندما نجعله، كما أريد به ذلك، يلعب دور صاحب النظرية الثورية الجزائرية؛ فلكي يتكلم المرء لغة شعب معين يجب أن يقاسمه معتقداته ورأيته للعالم؛ وقد كان (فانون) إنسانا مُلحدا.

”

**لا تشهيد بغير
اجتماع قوتين
متفاوتتين؛
"الإبصار"
الذي هو فعل
البصر والعقل،
و"الاستبصار" الذي
هو فعل البصيرة.**

“

ولكننا سنظلمه كذلك إذا ما نسينا أو قللنا من قيمة دوره في تشييد مفهومية إفريقية، ففي هذا الميدان يمثل (فانون) كلاً متكاملاً، لأنه يحمل في روحه؛ كل روح إفريقيا، وكل تاريخها، وكل مأساتها»^[57].

هنا يتجلى التأويل المفهومي المركب في رؤيته الاستيمولوجية العميقة، وفي ممارساته الأونطولوجية الواعية، وفي حسّه الفني الجمالي؛ فالقضية قضية مبدأ كلي نظامي تتمحور حوله الأطراف والجزئيات والتفاصيل، والقضية قضية مواقع، وتموقعات ومقامات وسياقات، وهو كله يندرج ضمن حقل «لفقه الحضاري» الذي يفتح العقول على الخلفيات، والاستراتيجيات، والتمايزات والاختلافات لا لأجل تحقيق القطائع والانفصالات، وإنما لأجل ممارسة التواصل والتفاعل الواعي والفاعل وليس اللاواعي والمنفعل.

1. محمد الشيخ، بناء المفاهيم وإعادة بنائها (مفهوم الميتافيزيقا) نموذجاً: من أرسطو إلى هيدجر، مجلة عالم الفكر (مج41/2ع) ديسمبر 2012، ص10.
2. ينظر: مالك بن نبي، من أجل التغيير، تر: بسام بركة وعمر مسقاوي، دار الفكر المعاصر، بيروت: دار الفكر (دمشق)، ط7 (2010)، ص43.
3. يعد مصطلح البراديغم من المصطلحات الإجرائية في الفكر المعاصر، ويعدّ مفتاحاً أساسياً للولوج إلى طبيعة الظواهر المعقدة والمنظومات الفكرية المركبة، وقد تبلور مع «توماس كوهن» في كتابه (بنية الثورات العلمية) كنموذج مفاهيمي رؤيوي يعبر عن رؤية جديدة تتجاوز رؤية سابقة لجماعة علمية. وقد انتشر هذا المصطلح ووظف عند سوسيولوجيين كثر من أمثال: ميشال دوبوا، ماكس فيبر، آلان توران، إدغار موران. وقد استعمل المفكر العربي الراحل «عبد الوهاب المسيري» مصطلح النموذج المعرفي في قراءاته لظاهرة الصهيونية والحدثة وما بعد الحدثة، ليتجاوز النزعة القياسية القطائعية التي تحكم البراديغم .
4. مالك بن نبي ، القضايا الكبرى، تر: عمر مسقاوي، دار الفكر المعاصر، بيروت: دار الفكر (دمشق) ط6، (2007)، ص118 .
5. هانس غيورغ غادامير، فلسفة التأويل (الأصول، المبادئ، الأهداف)، تر: محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم (بيروت)، منشورات الاختلاف (الجزائر)، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط2، (2006)، ص150.
6. فيليب ديريبان، التفكير في تنوع العالم ، تر: محمد الهلالي، دار توبقال (المغرب)، ط1 (2011)، ص108.
7. إدغار موران، الفكر والمستقبل (مدخل إلى الفكر المركب)، تر: أحمد القصور ومنير الحجوجي، دار توبقال (المغرب)، ط1، (2004)، ص45-46.
8. مالك بن نبي، القضايا الكبرى، م، س، ص93.
9. يعد مفهوم القوة مفهوماً أساسياً ومحورياً قامت عليه كل الحضارات الغربية، وتعود جذوره إلى النزعة البروميثيوسية التي ترتبط فيها المعرفة بالقوة والسلطة، وتمتد إلى نظرية نيتشه في إرادة القوة كحلّ شامل لمجمل الظواهر، ونظرية السوبرمان (الإنسان الأعلى). وحتى إن تمّ الانتقال إلى المرحلة المفاهيمية الفكرية، فإن هذا الانتقال هو دائماً محكوم بفلسفة القوة والتسلح
10. ينظر: بيار مونتييلو، نيتشه وإرادة القوة، تر وتو: جمال مفرج، الدار العربية للعلوم، بيروت: منشورات الاختلاف (الجزائر)، ط1 (2010)، ص68-69.
11. وينظر كذلك: مطاع صفدي، نقد العقل الغربي (الحدثة وما بعد الحدثة)، بيروت: مركز الإنماء القومي، ط1، (1990)، القسم الثاني: القوة القويّة.
12. إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفيثوميتولوجيا الترانسندنطالية، تر: إسماعيل المصدق، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط1، (2008)، ص43.
13. المرجع السابق، ص44-45.
14. مطاع صفدي، نظرية القطيعة الكارثية (بين حضارة العنف والمدنية الإنسانية)، بيروت: مركز الإنماء القومي، ط1، (2005)، ص180.
15. مالك بن نبي، القضايا الكبرى، م، س، ص93-94.
16. محمد سبيلا، للسياسة، بالسياسة (في التشریح السياسي)، دار أفريقيا الشرق (المغرب)، ط2، (2010)، ص27.
17. المرجع نفسه، ص28.
18. المرجع نفسه، ص28.
19. المرجع نفسه، ص28.
20. ينظر: محمد أبو القاسم حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، بيروت: دار الهادي، ط1 (2004)، ص31-32.
21. ينظر: مالك بن نبي، القضايا الكبرى، م، س، ص97.
22. ينظر: المصدر نفسه، ص105.
23. ينظر: ميشال دوبوا، مدخل إلى علم اجتماع العلوم، تر: سعود المولى، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط1، (2008)، ص16.
24. مالك بن نبي، القضايا الكبرى، م، س، ص99.
25. المصدر نفسه، ص99، 100.
26. المصدر نفسه، ص100.
27. إدغار موران، تربية المستقبل (المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل)، تر: عزيز لزرقي ومنير الحجوجي، دار توبقال (المغرب)، منشورات اليونسكو (فرنسا)، ط1 (2002)، ص55.
28. المرجع نفسه، ص54.
29. مالك بن نبي، القضايا الكبرى، م، س، ص100-101.

28. إدريس هاني، ما وراء المفاهيم، ص13.
29. المرجع نفسه، ص15.
30. مالك بن نبي، القضايا الكبرى، م، س، ص118.
31. طه عبد الرحمن، روح الحداثة (المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية)، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط1، (2006)، ص11.
32. ينظر: مالك بن نبي، القضايا الكبرى، م، س، ص103.
33. ينظر: المصدر نفسه، ص116، 117.
34. المصدر نفسه، ص97-98.
35. البوليتيك كلمة بالعامية الجزائرية استخلصت من تحريف كلمة poiltique ويقصد بها «ابن نبي» السياسة العقيمة التي تغيب فيها الفعالية وتُبنى على الكذب والخداع والدجل، يحترفها المرتزقة والمشبهون والجهلة، ويفرق بينها وبين السياسة كعلم يرسم أهدافا وغايات استراتيجية، ينظر: مالك بن نبي، العفن (مذكرات/ج1)، تر: نور الدين خندودي، دار الأمة (الجزائر)، ط1، (2007)، ص111 (الهامش).
36. حاولنا نحت هذه الأوصاف للتعبير عن القوة المفهومية القهريه للمستعمر؛ إذ يقوم منهجه على هذا التدرج، فيورث الذات المستعمرة شعورا بالنقص ليحولها إلى تابع أبدي له، ثم يستفرغها من روحها وعقيدها وكل مضامينها القيمة إيهاما لها بالتغير والتقدم والتحضر، ثم بعد ذلك يمسح هويتها ويجعلها كائنا هجينا لا شكل له ولا مفهومية له، لأنه لا يريد لهذه الذات أصلا أن تكون مشابهة لها أو منافسة له.
37. مارس «ابن نبي» نوعا من التحليل الأركيولوجي الكلي للظاهرة الاستعمارية كظاهرة متجذرة في الوعي الأوروبي الغربي نموذجها الإمبراطوري الأرفع هو المدينة الرومانية، وصولا إلى الاستعمار الحديث. وأشار ضمنا إلى الوعي الحضاري الإسلامي ضد الاستعماري كاشفا عن الاختلاف الجذري بين الروح القيصرية والروح الإنسانية.
38. يؤكد مالك بن نبي أننا لم ندرس الاستعمار دراسة علمية مركبة، وإنما نتعامل معه بطريقة إيديولوجية سطحية، في الوقت الذي درسنا هو بطريقة شمولية، فعرف طبيعة نفسيتنا وذهنيتنا لذلك أورتنا القابلية للاستعمار. ينظر مالك بن نبي، شروط النهضة، تر: عمر مسقاوي وعبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ط5، (2004)، ص149-160.
39. للتوسع أكثر في مفهوم الثقافة ونظريتها، ينظر مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، تر: عبد الصبور شاهين، الجزائر: دار الفكر، دمشق: دار الفكر، ط4، (1984).
40. ينظر المصدر نفسه، ص138.
41. مالك بن نبي، القضايا الكبرى، م، س، ص96.
42. توما دوكونانك، الجهل الجديد ومشكلة الثقافة، تر: منصور القاضي، مجد (بيروت)، ط1، (2004)، ص5-6.
43. ينظر المرجع نفسه، ص6.
44. ينظر: مالك بن نبي، القضايا الكبرى، م، س، ص111.
45. ينظر: مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، تر: بسام بركة وأحمد شعيبو، الجزائر: دار الفكر، دمشق: دار الفكر، ط1، (1992)، ص67.
46. عبد الوهاب المسيري، في أهمية الدرس المعرفي، ضمن كتاب: نحو نظام معرفي إسلامي، تحرير: فتحي ملكاوي، الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، (2000)، ص41-42.
47. ينظر: مالك بن نبي، القضايا الكبرى، م، س، ص108.
48. المصدر نفسه، ص124.
49. ينظر: المصدر نفسه، ص125.
50. ينظر، المصدر نفسه، ص113.
51. آلان تورين، براديفما جديدة لفهم عالم اليوم، تر: جورج سليمان، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط1، (2011)، ص140-141.
52. مالك بن نبي، شروط النهضة، م، س، ص65.
53. المصدر نفسه، ص56.
54. مالك بن نبي، القضايا الكبرى، م، س، ص98.
55. طه عبد الرحمن، روح الدين (من ضيق العلمانية إلى سعة الاثمانية)، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط2، (2012)، ص186.
56. مالك بن نبي، القضايا الكبرى، م، س، ص108.
57. المصدر نفسه، ص108-109.
58. ينظر: طه عبد الرحمن، روح الدين، م، س، ص268-269.
59. ينظر: مالك بن نبي، القضايا الكبرى، م، س، ص113.
60. المصدر نفسه، ص123.

المنهج التوحيدي للمعرفة وتأسيس الإيستيمولوجيا المعاصرة

د. محمد الناصري

أستاذ الفكر الإسلامي وحوار الأديان والحضارات،
كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة السلطان مولاي سليمان، بني ملال.

عدم وضوحه الكافي، وحاجته الدائمة إلى تحدييدات إضافية. ومرد ذلك أن البحث في المعرفة ومنهجها والعلوم المتصلة بها، يعدّ بحثاً جنينياً نسبياً. إذا ما قورن بعلوم ومعارف أخرى كالفلسفة والمنطق.

ثم ما لبثت نظرية المعرفة أن اتخذت وضعاً جديداً يتفق واستقلالها بموضوعها الخاص، واهتمت بمسائل جديدة؛ مثل العلاقة بين الذات العارفة والموضوع المعروف، وبين العقل والشيء الخارجي، وأثر كل منها في عملية

على سبيل التقديم:

أو «نظرية المعرفة»
الإيستيمولوجيا
مصطلح إشكالي
مختلف فيه، ابتداء من تعريفه ومرورا بتحديد ميدانه وموضوعه وغايته، وانتهاء بعلاقته الملتبسة أو المتداخلة مع فلسفات العلوم. إن اختلاط وتداخل مفهوم «نظرية المعرفة» مع غيره من الحقول المعرفية وتراوح مدلولات المصطلح سعة وضيقا بين لغة وأخرى، وتباين وجهات النظر في تحديد موضوعاته يعد مؤشراً على

مما أورث علومًا مأزومةً إبستمولوجيًا. الأمر الذي بات يقتضي تجديد منهج النظر في الصلة الممزقة بين القيم والمعرفة. خصوصًا وأن السند الديني في بناء المعرفة، في صفته التوحيدية الخاتمة، قد أثبت أنه قادر على تجاوز القطيعة بين المرجعيتين الدينية والعقلية، وعلى استيعاب المنظور الصراعي والتقابلي في نسق تكاملي تعارفي. وفي جملة على اقتراح منظورات معرفية ومنهجية بديلة للعلوم والقيم في اتجاه نزع فتيل الخصومة والصراع الناشئين من سوء التداول التاريخي.

ولقد رصدت في فكرنا الإسلامي المعاصر لهذا الموضوع كتابات على قدر كبير جدا من الأهمية والجدة، بيد أنها لم تتل حظها من العناية، وذلك بسبب عدم احتلال موضوع المعرفة ومناهجها وعلاقتها بالعلوم والسياسات النظرية المتجددة، محلها المطلوب في مدونات ومقررات البحث ولدى كثير من الباحثين.

وسيكون من جملة أهداف هذه المقالة الإسهام في التعريف بمحاولة، نحسبها رائدة في التأسيس لنظرية معرفية توحيدية. وهي محاولة طه جابر العلواني. أما الهدف الرئيسي فعلاوة على أنه يخدم نفس القضية فهو أكثر طموحا: إن التحليل الذي قدمه العلواني في منته الفكرية عن المعرفة وأنواعها، والعلوم

الإدراك، وكذلك العلاقة بين الماهية والوجود، والنظر في حدود المعرفة الإنسانية، وأهمية الأدوات التي تحصل بها المعرفة، كالحواس والعقل والحدس والذوق، ومن ثم كانت أبحاث نظرية المعرفة الرئيسية تتمثل في: إمكان المعرفة؛ أي البحث في مدى قدرة الإنسان على تحصيل المعرفة، ومصادر المعرفة المتمثلة في الحواس والعقل والوحي والعلاقات القائمة

فيما بينها؛ وطبيعة المعرفة التي تقوم أبحاثها على بيان طبيعة العلاقة بين الذات العارفة والشيء المعروف قيمة المعرفة؛ ووظائفها وحدودها.

وبالرغم من أن مفهوم المعرفة يمتد ويتشعب في مختلف حقول وأنساق الكسب البشري من فلسفة، وعلوم اجتماعية وإنسانية، وطبيعية، وأديان، وفنون، وجماليات، فإن الدارس

يلحظ المكانة المركزية التي تحتلها القيم، ويحتلها الدين، في نظرية المعرفة ومناهج بنائها لحاجة الإنسان الدائمة إليهما، وللنزاع والاختلاف الدائر فيهما وحولهما.

وفي ظل التغيرات التي يعرفها المجتمع المعاصر، وسيولة المعلومات التي تؤثت حياتنا فوق هذا الكوكب، تطالعنا المادة التحليلية بهيمنة نموذج الفصل بين القيم والدين والمعرفة لأسباب ترتبط بالنموذج الحدائي الذي قام على مبدأ عزل القيم والأخلاق عن العلوم والمعارف،

أبحاث نظرية المعرفة الرئيسية تتمثل في؛

**إمكان المعرفة؛
ومصادر المعرفة؛
وطبيعة المعرفة
وظائفها وحدودها.**

والفقه، أو موقفه من الدراسات القرآنية كالنسخ، والمحكم، والمتشابه، ولسان القرآن، والوحدة البنائية...

ومما يدل على الوعي الإستمولوجي للعلواني؛ تأسيس مقاربتة لإشكالية المنهجية المعرفية بنقده للنظريات المعرفية

السائدة في الحضارة المعاصرة، معتبرا أن المنهاج العلمي لحياة البشر أو الذي كرست الحضارة الأوربية تطبيقه حياتيا، قد أدى ويؤدي وسيؤدي إلى نتائج وخيمة؛ أقلها انسحاق الإنسان في عالم الأشياء وارتباطه بالجبرية المادية. وتحوله إلى كائن بلا تاريخ وبلا حاضر وبلا مستقبل، كائنا مستلبا ومنفعلا.

ويحتل هذا الاستنتاج أو بالأحرى التفكير النظري النقدي حول المعرفة مكانة مركزية ضمن المتن الفكري لطله جابر العلواني. إذ يؤكد، في مناسبات عدة، أن الحضارة الغربية لازالت أسيرة التقدم التكنولوجي، وهي، نتيجة ذلك، «تعاني تدهورا اجتماعيا وحضاريا وقيميا بشكل متواصل، فالرقي التقني لم يؤد إلى رقي إنساني بل قابله ولا يزال يقابله انهيار إنساني. ولم تستطع الحضارة الغربية، حتى الآن، حل هذا الذي يبدو لها وكأنه لغز حضاري؛ فالتقدم الحضاري كان يجب أن يكون أفقيا ومتصاعدا، وبذات الوقت يفترض أن يتطور

وأصنافها، ينطوي في نظرنا على ابستمولوجيا كاملة، بالمعنى الحديث للكلمة بوصفها نظرية في العلوم، وبعبارة أوضح بوصفها: «دراسة نقدية لمبادئ العلوم وفروضها ونتائجها وأصنافها لبيان أسسها المنطقية وحصيلتها الموضوعية»^[1].

”

مفهوم المعرفة يمتد ويتشعب في مختلف حقول وأنساق الكسب البشري من فلسفة، وعلوم اجتماعية وإنسانية، وطبيعية، وأديان، وفنون، وجماليات.

“

إن الخطاب الإستمولوجي للعلواني منظورا إليه من هذه الزوايا سيكون بالضرورة خطابا يسعى من خلاله إلى التأسيس لنظرية معرفية توحيدية، قادرة على إعادة الاعتبار للإنسان باعتباره إنسانا، وإنقاذه بإخراجه من حياة الاغتراب واللامعنى إلى حياة الغائية والقصدية.

أولا: الوعي الإستمولوجي في المتن الفكري لطله جابر العلواني.

أود في بداية هذه المقالة الحديث عن جانب مهم في فكر طه جابر العلواني، إنه الجانب المتعلق بأرائه في العلوم والمعرفة، وهو جانب يكتسي عنده أهمية كبيرة. حيث إن آراء العلواني في العلوم والمعرفة وأصنافها، لم تكن مجرد استطرادات ولا مجرد أفكار جاءت نتيجة تداعي المعاني، بل إنها جزء لا يتجزأ من مشروع العلواني ككل، يكتسي من الأهمية داخل مشروعه مثل ما يكتسيه أي جانب آخر منه، كنظرياته في الاجتهاد والتجديد الأصولي

يجيب «العقل العلمي»: إن التجربة هي التي يمكن أن تقدم لطالبي المعرفة دلالات معرفية منضبطة؛ ولا تكفي التجربة لإعطاء ذلك إلا إذا تمّ نقدها. فإن «التجربة» التي يتم نقدها واختبارها هي التي تعطي لنا «قواعد مشتركة» تستطيع البشرية أن تلتقي عليها.

وهنا نجد انفصالا بين العقليين؛ الفطري الوضعي، والوضعي المجرد. فالأول استسلم «للتجربة» وأخذ يقوم بتأويل ما توصل إليه أو مقاربتة، أو قياسه إلى مسلماته الفطرية التي تشبث بها، والعقل الوضعي سار مع «التجربة» بدون تأويل أو تعطيل حتى بلغ الوضعية المحضة وتبنّاها وتقبّل النتائج^[5].

إن اطلاع العلواني الواسع على الفكر الفلسفي الغربي، وامتلاكه لأدوات النظر والاجتهاد وأساليب الفهم والتحليل والتفسير، مكنه من إدراك تطور دلالات مفهوم العقل في الفكر الغربي، وكيف

انعدت الغلبة في الفلسفة الغربية للعقل الوضعي الذي أنتج مذهب الوضعية، وكيف أن الوضعية، فتحت الباب على مصراعيه نحو العقلية العلمية، عبر عمليات هدم وتفكيك أدت إلى بروز العقلية العلمية، التي قادت البشرية نحو القواعد المنهجية المشتركة للتفكير، ثم تكّرس انتصار العقلية العلمية ونجحت وبهرت الناس في منتجاتها القائمة على هذه القواعد المنهجية المشتركة، فكل من يستعمل هذه

الإنسان بموجبه قيما وأخلاقيا كما تتطور تقنيته بقدر حاجته إلى ذلك التطور. غير أن الذي يحدث في الحضارة الغربية هو العكس تماما العلوم تتقدم والإنسان ينهار، وقيمه تتلاشى وعذابه واستلابه ومآسيه تتزايد^[2].

ولأن إشكالية المنهجية المعرفية لا بد أن تتجاوز أساسا بمنهج مطلق، فإن اهتماما مضاعفا بنقد سياقات المنهج الغربي المعاصر كان لا بد أن يجد سعته من البسط والتفسير والتحليل في مختلف أبحاث ودراسات العلواني، وأهم

هذه الانتقادات ما أثاره عن العقل الفطري والعقل الوضعي، أو عن ملابسات التطور والتحكم في العلوم الطبيعية والرياضية، أو عن طبيعة التفكير والعقل والانحياز المادي^[3]، كما أنه وجه نقدا مهما لأزمة الانحراف في تسخير العلم والمعرفة، وأزمة المنهج العلمي التجريبي^[4].

وبهذا الصدد يشير العلواني

إلى أن «العقل الوضعي» قام بتهميش «العقل الوضعي الفطري» وتحديد دوره، فهو عقل يأخذ مدركاته بواسطة الحواس؛ فأثبت له «العقل الوضعي» أولا، عدم سلامة هذا الاتجاه. ثم أكد ذلك العقل العلمي لأن الحواس تعرض لها عوارض لا تسمح لها بإعطاء دلالات معرفية دقيقة مضبوطة، وأمّا المقولات الفطرية القبلية أو «مسلمات ما قبل المنهج» فلا ترقى إلى مستوى المدركات الحسية فما الحل إذن؟

لا أحد ينكر المكانة المركزية التي تحتلها القيم، ويحتلها الدين، في نظرية المعرفة ومناهج بنائها.

الطبيعي التجريبي، واعتبار ذلك وسيلة وحيدة للكشف عن الحقائق العلمية في مجال الطبيعة أو مجالات الإنسان وإبعاد الفكر الديني الميتافيزيقي عن المنهج في الإطار المعرفي الوضعي إبعادا تاما.

ومنذ ذلك التاريخ والوضعية تعني المقابل المضاد أو النافي لوجهة النظر الدينية بصفة عامة، فالدين بكل ما يمثل ومصادره الموحاة من كتاب ونبوة يفترض أن تبعد عن مصادر المعرفة؛ وقد أدى ذلك إلى استبعاد منظومات القيم الدينية من المجالات العلمية والمعرفية، وحاولت الوضعية أن تقدم نظرية معرفة بديلة، وعلوم أخلاق وجمال، ورؤية للإنسان والكون، وتفسيرا للعقل الإنساني ومهامه الإدراكية، وتفسيرا للواقع وما إلى ذلك؛ لتعلق سائر المجالات في وجه التصورات الدينية وتقدم بدائل عنها.

لا غرابة في ذلك فإن الموضوعية قد ظهرت في إطار مجموعة من التناقضات الفكرية، والصراعات التي برزت بين النزعات الإنسانية والمنظوم الفكري الكنسي؛ فاستمت أطروحات كثيرة مما قدمته الوضعية بردود الأفعال أكثر من اتسامها بخطوات علمية مدروسة بعيدة عن المؤثرات السلبية.

ومع أن المنهجية الوضعية قد قدمت إنجازات كثيرة في مجالات عديدة؛ لكن هذه السمة

القواعد يحصل على نفس النتائج، ودونما أثر للعقائد أو المسلمات القبليّة أو الأجناس أو الألوان^[6].

ينفي العلواني وجود منهج علمي محايد مستقل عن الفلسفة التي انبثق عنها؛ فمناهج البحث قد تم توظيفها لدى المذاهب المعاصرة لتكرس تصوراتها وتعبر عن رؤيتها الكلية حول العالم والإنسان والحياة، والمناهج السائدة كلها قد استبعدت الوحي والدين ولم تسمح بحال أن تكون للرؤية الدينية، ظاهريا،

”

أي تأثير على المنهج؛ وإن كنا نؤمن، عن خبرة وتجربة، بالتأثير غير المباشر للتصورات والرؤى التوراتية والتلمودية في مناهج العلوم الاجتماعية المعاصرة؛ فهي في نظرنا وفي خبرتنا وتجاربنا إسرائيليات العصر الراهن التي لا يسهل اكتشافها؛ وإن كانت تجري في العلوم الاجتماعية مجرى

الابستيمولوجيا دراسة نقدية لمبادئ العلوم وفروضها ونتائجها وأصنافها ليبان أسسها المنطقية وحصيلتها الموضوعية.

“

الدم خاصة في علوم مثل التاريخ والجغرافيا والاجتماع والأنثروبولوجيا وفي علم النفس وما إليها.

تعبير الوضعية عن نظرة فلسفية متكاملة إلى الكون والحياة والإنسان، وقد اتسمت الوضعية بتكريس العلمانية وتكريس مبدأ عزل التصورات والمفاهيم الدينية عن القضايا العلمية؛ ولذلك فقد أكدت على ضرورة ارتباط المنهج في العلوم الإنسانية بالنموذج

الشامل بالعالم الثالث بدل أن يفسح المجال فيه أمام أسلحة مضادة للفقر والجهل والجوع والمرض والحروب والصراعات وما إليها^[7].

يظهر من خلال تتبع المتن الفكري للعلواني أن مجهوده لم يقف عند حدود التقاط عناصر الانسداد الفلسفي والوجودي الذي تعيشه الحضارة الغربية، ومنهجيتها المعرفية، بل حاول تقديم بديل حضاري، يتجاوز التأويل الفلسفي للعلم الذي كرسه الحضارة الغربية، وجنة الجحيم التي اندحر إليها الوجود الشخصي للإنسان الأوربي. هذا البديل يشكل القرآن الكريم جوهره ومنطلقه؛ إذ يعتبر القرآن الكريم وحده يملك التصور المنهجي والمعرفي البديل على

مستوى كوني، وهو «وحده الكتاب الكوني الذي يستطيع أن يستوعب المنهجية العلمية، ويقوم بتنقيتها وترقيتها، ووضعها باتجاه «المنهجية الكونية»، وهو وحده الذي يستوعب المنهج العلمي ويستطيع أن يقوم بتنقيته وترقيته وإخراجه من أزمته، ويحميه من تهديدات ومخاطر النسبية والاحتمالية والنهايات»^[8].

أكثر من ذلك، فالعلواني يعتبر «أن منهجية القرآن من شأنها أن تسهم في حل «إشكاليات العلم المعاصر» نفسه، وترقية لبحوثه المنهجية، وجعلها قادرة على أن تنتج فهما كونيا جديدا

السلبية كانت من أسباب بروز كثير من الأعراض الجانبية لهذه المنهجية؛ لعل منها أو في مقدمتها الانحصار والتوقف والعجز عن الامتداد عند الوصول إلى قضايا معينة.

فالعلمية التي أدى إليها التقدم العلمي والتقني السريع والهائل، بدأت تتوقف عند النهايات والإحساس بالعجز عن الامتداد فتبدأ أطروحات نهاية التاريخ،

”

نهاية الله، نهاية الدين، نهاية الإنسان، نهاية الحياة، ومع وجود افتراض أن هذه النهايات لو استفادت من البعد الغيبي ومن الدين لاستطاع الإنسان أن يخرج من الجدل المحصور بين الإنسان والطبيعة، إلى جدل يفتح أمامه مجالا واسعا لسلوك سبيل الكونية والامتداد فيها بإضافة جدل الغيب.

بحيث لو حدث هذا لما حدث الانحصار والتوقف عن سلوك سبيل العالمية في اتجاه الكونية، والارتداد إلى حالة عولة قاصرة تتطوي على عولة الاقتصاد والشركات المتعددة الجنسيات وفرض الديموقراطيات المصطنعة لفتح الأسواق على مستوى العالم والحصول على أرخص الخامات وأرخص الأيدي؛ لينتحر الإنسان في العالم المقسم إلى عالم أول وثاني وثالث، وينحصر إن لم ينته فيه الفقر والجوع والمرض والجهل والأمية والصراع والتمييز بكل أنواعه وتجارب ونفايات أسلحة الدمار

**”التجربة“ التي يتم
نقدها واختبارها
هي التي تعطي لنا
”قواعد مشتركة“
تستطيع البشرية
أن تلتقي عليها.**

“

وإطارا مرجعيا لحركته، بما يكفل له تجديد نفسه دوماً، وشحذها بطاقات تفسيرية خلاقة. وبما يمكن من الهيمنة على المناهج المعرفية المعاصرة، وتجاوزها.

لقد استهدف العلواني الكشف عن منهج القرآن الكريم ومنهجيته، إيماناً منه بأن القرآن الكريم ليس كتاباً دينياً يمكن أن يتعلم الناس منه العقيدة والشريعة وأخبار الماضيين من الأنبياء وأمهم وأخبار الآخرة فحسب؛ بل هو كتاب يمثل مصدراً لمنهج علمي يقود حركة الفكر الإنساني في مجالات الفكر المختلفة، وفي البحث العلمي الجاد انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿كُلَّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: 48].

يعترف العلواني بخطورة ومشاق مهمته، إذ يشير إلى أن الشريعة مبسوبة مفصلة في سور كثيرة من القرآن المجيد. وكذلك الأمر بالنسبة إلى المنهاج، لكن العثور على معالم المنهج القرآني، وتحديد صفات الآيات الكريمة التي تحملها في ثنايا القرآن المجيد يتطلب جهداً واجتهاداً كبيرين، وذلك الجهد والاجتهاد أشق وأعمق بكثير من الجهد والاجتهاد للذين يقتضيهما البحث عن الشريعة، فعلماء أصول الفقه قد قدموا لنا أدوات ووسائل كثيرة لتقود حركتنا ونحن نتدبر لبلوغ آيات الشريعة، ولكن فيما يتعلق بالبحث عن المنهج لم نجد طريقاً ممهداً كتلك الطريق التي مهدها علماء

لفلسفة العلوم الطبيعية، فهما يرتبط من خلال العلم بعقيدة التوحيد حيث يتأهل ويتضح معنى الآية: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [فاطر: 28]^[9]. إذ لا تقتصر منهجية القرآن على دراسة الظواهر الطبيعية التي تستمد مؤشرات الكونية من القرآن، إنما تمضي لتمد نطاق البحث إلى الظواهر الإنسانية التي تتفاعل مع الظواهر الطبيعية.

”

ينفي العلواني وجود منهج علمي محايد مستقل عن الفلسفة التي انبثق عنها.

“

فإذا كان العلم المعاصر يتفادى البحث في هذا الإطار الكوني أو يتفادى البحث في الظواهر المعقدة، فإن مهمة «منهجية القرآن» من خلال جهود العلماء والباحثين المسلمين الواعين بها كسر هذا الحاجز. وبهذا تصل إلى البشرية بالطريق العلمي في

دائرة النسق الحضاري، فهذا الدين قائم على كتاب منهجي مطلق، ودعوة شاملة^[10].

ثانياً: المحددات الابستمولوجية للمنهج المعرفي التوحيدي وإعادة بناء الوعي الإنساني عند العلواني؛

تقتضي هذه النقطة؛ البحث عن التأسيس؛ أي إيجاد المعالم النظرية والمنهجية والأفق المعرفي، الذي على ضوئه يتم تحديد المعالم الابستمولوجية للمنهج المعرفي التوحيدي، بما يمكن من تأسيس نظرية شاملة توازن بين الثوابت والمتغيرات عبر الزمان والمكان، وتضع أسساً وقواعد لمسار تفكير العقل المسلم،

وإنما تجاوزه إلى محاولة بلورة منظور منهجي معرفي مختلف. لقد أفضى نقد العلواني لواقع الحضارة المعاصرة، وكذا نقده للمناهج المعرفية الغربية إلى بلورة معالم منهجية معرفية إنسانية استنباطا من المنهجية المعرفية القرآنية. وهي منهجية لا تغفل عن اللحظة التاريخية التي يمر بها الإنسان العربي، ولكنه واثق من أنها المرحلة التي سيكشف فيها القرآن عن مكونات المنهج الإلهي الكلي في الحركة والطبيعة والتاريخ البشري، وهي العملية التي ستحمل للإنسان كله البديل الحضاري الذي يرسى دعائم السلام كما هي حقائقه الكونية الإلهية والعلمية والفلسفية، بديلا عن فلسفة الصراع التي يفرق فيها العالم اليوم.

لقد شكلت هذه النتيجة منطلق العلواني؛ إذ يعتبر منهجية القرآن المعرفية دعامة أساسية وضرورة معرفية وحضارية لا على المستوى الإسلامي وحده، بل على المستوى العالمي كله للخروج من المأزق المعرفي المعاصر والأزمة الفكرية العالمية المعاصرة^[14] ^[15].

ويعني العلواني بـ «منهجية القرآن المعرفية»؛ المنهج الذي يقدمه لنا القرآن المجيد في شكل محددات وسن قوانين يمكن استنباطها من استقراء آيات الكتاب الكريم؛ تلاوة، وتدبرا،

أصول الفقه للوصول إلى شريعة القرآن؛ فكان لا بد من العمل على رسم منهج للوصول إلى «معالم المنهج القرآني» ودلائله فيه. وهو الأمر الخطير على حد تعبير العلواني^[11].

وفي استهدافه الكشف عن معالم المنهج القرآني يرفض إضافة مسعاه إلى ما شاع مؤخرا من وجود «إعجاز علمي في القرآن»، فإن ذلك خلاف ما يرمي الباحث إليه؛ لأن قصارى ما يمكن أن يقدمه «الإعجاز العلمي والتفسير العلمي»، هو إسقاط ثقافة العصر على القرآن المجيد، وتحكيمها عليه، وتحويلها شواهد على صحته وعلو قدره. وهذا أمر يرفضه ولا يتبناه^[12].

إن الهدف الأساسي الذي يتفيا العلواني تحقيقه عبر ممتة الفكرية المتنوع، هو التدليل

على قدرة المنهج القرآني في تحدي المناهج المعاصرة، والإقرار بأن المنهج العلمي التجريبي ذاته في أزمة، وفي حالة بحث عن مخارج تتجاوز هذه الأزمة. لهذا يقدم العلواني القرآن المجيد ومعالم منهجه التوحيدي، ليستوعب بها أزمة المنهج العلمي ويتجاوز بها تلك الأزمة، والتهديدات التي تنذر بها لو استمرت «أزمة المنهج» بدون علاج^[13].

كما جرى التنويه، فإن العلواني، لم يقف عند مستوى النقد المنهجي للحضارة الغربية،

”
يعني العلواني
بـ"منهجية القرآن
المعرفية"؛ المنهج
الذي يقدمه لنا القرآن
المجيد في شكل
محددات وسن قوانين
يمكن استنباطها
من استقراء آيات
الكتاب الكريم.

“

والتوحيد في المتن الفكري للعلواني، إضافة إلى أنه تجربة دينية، يشغل فيها الخالق وضعا مركزيا، فإنه كذلك تصور عام للحقيقة، بما فيها الدنيا والحياة والتاريخ، والتوحيد يوضح حدود وأبعاد الدور الإنساني في الكون والحياة، وفي الوقت نفسه يحقق قدرة كبيرة على صياغة المفاهيم الضرورية لبناء فاعلية الإنسان، وتشكيل دافعية العمران والتسامي فيه، وإيجاد المنطلقات المعرفية والثقافية السليمة لدى الإنسان^[18].

وفق هذا الفهم؛ تصيح المعرفة التوحيدية مشروعا منهجيا طموحا يستهدف استعادة الذاكرة الإنسانية، لتصحيح مسيرة العلوم والمعرفة، كما تعد تريباقا يمنع العلوم والمعرفة من مسار الانحراف والبغي.

المحدد الثاني: الجمع بين القراءتين؛ قراءة الوحي، وقراءة الكون، وهو محدد يربط بين الغيب والواقع ويمكن من استخلاص محددات يقرأ الواقع بها، ويمكن من الصياغة الدقيقة لإشكاليات الواقع والعروج بها إلى القرآن المجيد في «وحدته البنائية» للوصول إلى هديه في معالجتها^[19]. ويعتبر العلواني أن الجمع بين القراءتين أهم خطوة منهجية وأبرز محدد منهاجي يساعد على كشف وتحديد بقية المحددات المنهاجية القرآنية^[20].

المحدد الثالث: الوحدة البنائية للقرآن الكريم والاستيعاب الكوني؛ ومن هذا المنطلق يدعو

وترتيلا، وتزيلا، وتفكرا، وتعقلا، وتذكرا، ثم التعامل مع هذه المحددات تعاملًا يسمح لنا بأن نجعل منها محددات تصديق وهيمنة، وضبط لسائر خطواتنا المعرفية، ومنها: تصحيح مسار المنهج العلمي، وإخراج فلسفة العلوم الطبيعية والاجتماعية من مضايق النهايات التي تتوقف عندها الآن^[16].

ويأتي في مقدمة هذه المحددات؛ التوحيد، فالجمع بين القراءتين، ثم الوحدة البنائية للقرآن.

الفارق الجوهرى بين النظامين المعرفيين الإسلامى والغربى هو بالأساس الرؤية العقديّة لكل نظام ولكل معرفة.

المحدد الأول: التوحيد؛ يعتقد العلواني أن الفارق الجوهرى بين النظامين المعرفيين الإسلامى والغربى هو بالأساس الرؤية العقديّة لكل نظام ولكل معرفة، معتبرا التوحيد محور الرؤية الكلية القرآنية، وهو

عنده: «مدخل تفسيري ذو قابليات هائلة، وقدرات متنوعة لتفسير آلاف الظواهر النفسية والسلوكية والنظمية والمعرفية في مختلف المستويات، والتفسير الذي يقدمه القرآن المجيد يؤدي إلى الفهم العميق لتلك الظواهر، ويمكن من صياغة الأسئلة المعرفية، وتعليم الإنسان طرق الإجابة عنها، كما يمكنه من وضع المقدمات بأدق ما يستطيعه العقل البشري، وتجنبيه الخطأ؛ فتصبح عملية الوصول إلى النتيجة منضبطة تستوعب «التنبؤ المنهجي» وتتجاوزة... وبذلك أسس القرآن للعقلانية التوحيدية^[17].

إن القرآن يتبنى عالمية الانتماء والتفاعل والتداخل بين البشر، والقرآن المجيد بوصفه كتابا كونيا أكد ذلك بكل الصيغ، وعالمية القواعد المشتركة للتفكير الإنساني كانت ولا تزال هدفا ثابتا من أهدافه التي سعى ويسعى إلى تحقيقها، والمنهج القرآني قادر على ترشيد العلم وإنقاذ البشرية، وتصحيح مساريها العلمي والعملية، بل لا منهج سواه يستطيع تحقيق ذلك لأنه منهج كوني منبثق من كتاب كوني.

إن القرآن المجيد قد أوجد ضوابط وقواعد لتأسيس الفهم المشترك بين البشر، وفسر بها كل التجارب التاريخية التي تناولها، كما أن القواعد المشتركة تؤدي إلى تأسيس إطار عالمي للفكر الإنساني تصب فيه جهود الإنسان في إطار الوفاء بمهمة الاستخلاف وتسخير عالم المشيئة. والمسخرات خاصة لتحقيق العمران، وبهذه القواعد يمكن أن تؤسس قواعد العمران المختلفة، فتؤدي إلى عمران حقيقي لا إلى تأسيس حضارات للدمار واستلاب الإنسان والطبيعة معا، وتزعم أنها لا تتجاهل اللاهوت.

بحسب العلواني، فإذا لم نقدم الخطاب القرآني العالمي في مستوى يستوعب هذه الثلاثية: «المنطق والمنهج وقواعد الفهم والتفكير الإنساني المشترك» التي فرضت أن

العلواني إلى اعتبار القرآن الكريم «مصدر المنهجية الكونية، فلا تجوز تجزئته بحال، ولا يجري تجاوز شيء منه»^[21].

مؤكدًا أن المنهجية المعرفية القرآنية المستندة إلى المحددات الثلاثة، بإمكانها بناء وتأسيس «الإطار الكوني الشامل للفكر الإنساني»، ويصدق على العلم ومنهجه ومنطقه، ويهيمن ويوجه الجهود الإنسانية بشكل جماعي لتطوير الأرض وإعمارها وإنماء ما فيها، ويمكنها من مواجهة الأزمات العالمية الراهنة»^[22].

”

**التوحيد في المتن
الفكري للعلواني،
إضافة إلى أنه تجربة
دينية، يشغل فيها
الخالق وضعا مركزيا،
فإنه كذلك تصور
عام للحقيقة.**

“

والمنهجية القرآنية سوف تعيد صياغة فلسفة العلوم الطبيعية في بعدها الكوني الذي يتضمن غاية الحق من الخلق في الوجود وفي الحركة، وبذلك يحرر القرآن «المنهجية المعاصرة والعلوم» التي انبثقت عنها من التأويلات الوضعية والمادية التي أصابها بقصور مناقض للأصول التي تكونت بمقتضاها وبنيت عليها بحيث صارت الحتمية العلمية

سبيلا إلى الاغتراب الإنساني، فالقرآن المجيد بمنهجيته الكونية سوف يساعد البشرية على إعادة بناء منهجيتها بعد أن يخرج هذه المنهجية من أزمتها، كما سوف يساعدها على إعادة فهم مدلولات القوانين الطبيعية وهذه قضايا أساسية إذا لم تعالج بدقة وبمنهج كوني، فإن الإنجازات التي بلغتها البشرية تصبح في خطر حقيقي.

يكون الخطاب المفيد خطابا عالميا، والعالمي، هنا، ليس الخطاب المصدرب: «يا أيها الناس» عند الأصوليين أو: «يا عمال العالم» كما نادى «الماركسيون»؛ بل الخطاب المستوعب للعناصر الثلاثة المتقدمة: «المنطق والمنهج، وأصول وقواعد الفهم، والتفكير المشترك بين

البشر»، وإلا فسيكون خطابا حصريا خاصا بشعبك أو أمتك أو قومك أو إقليمك، وهو على بلاغته وفصاحته وعمومه اللغوي وادعاء عالميته، فإنه لا يمكن تقديمه باعتباره خطابا عالميا، لأنه سيعد خطابا نابعا عن عقل فطري ومسلمات قبلية تم تجاوزها، وإذا بدا عليها شيء من «الموضوعية» فهي انعكاس ناجم عن مقاربات وقياسات إلى وضعية تم تجاوزها كذلك.

ومن هنا، فإنه لا بد من مرور الخطاب بالأقتية الثلاثة الضابطة لقضايا المعرفة التي ذكرناها، ومضامين الخطاب، أي كان ذلك الخطاب، وما من خطاب غير الخطاب القرآني مؤهل لذلك؛ لكونيته، واشتماله على الأصول الثلاثة المذكورة.

ثالثا: مداخل المنهجية المعرفية التوحيدية في ابستمولوجيا العلواني.

تعد دراسة «الجمع بين القراءتين» جهدا فكريا معاصرا لفهم مداخل المنهجية

المعرفية التوحيدية عند العلواني؛ من خلال تأكيده على بعدين اثنين في الجهاز المعرفي، بعد يتحدد بالوحي، كتاب منزل متلو معجز وهو القرآن. وبعد ثان يتحدد بالكون: مخلوق مفتوح وهو الخلق والكون والتجارب البشرية فيه ومنه التعامل مع الإنسان نفسه، فهو جزء من الخلق وابن شرعي للطبيعة. والعقل بينهما وسيلة وأداة معرفة واستنباط وحس وإدراك بل وتوليد لأبعاد أخرى في الوقت ذاته^[23].

وبذلك تكون القراءة المأمور بها قراءتين: قراءة في الكون المخلوق، وكل ما يتعلق به من عالم الخلق، والتشبيؤ بما في ذلك تراث الأمم الذي دونته وآثارها، وقراءة في الكتاب المسطور

الوحي المنزل المتمثل في الكتاب الكريم، المحدد لغاية الحق من الخلق، والمنبه على السنن الحاكمة لهذا الوجود الموضح للمنهج والشرعة والحقائق الأساسية.

فبالقراءتين تدرك الفروق بين الأمم التي استفادت بالوحي واتبعته، واستنارت به، وبين الأمم التي تجاهلته، وتعاملت مع الطبيعة أو الكون - وحده - دون استنارة بهداية الوحي، أو أهملت الكون أو التجارب البشرية وعبر التاريخ ودروسه.

وفي هاتين القراءتين تتمحور القوامة المعرفية للمنهج القرآني حول قراءة الوحي وقراءة

” المعرفة التوحيدية مشروع منهجي طموح يستهدف استعادة الذاكرة الإنسانية، لتصحيح مسيرة العلوم والمعرفة.“

الحقيقة الواحدة لها جوانب مختلفة؛ طبيعية واجتماعية ونفسية، وأن دراسة هذه الجوانب تقتضي مثل هذه التقسيمات الإجرائية.

فما قد نراه من العلوم والمعارف المستقلة في الظاهر بعضها عن بعض، ليس في الواقع إلا أجزاء وأعضاء مترابطة؛ فهي في الحقيقة ليست مستقلة عن بعضها البعض، حتى إنه بوسع كل من أراد أن يتجه الى واحد منها بالدراسة والاختصاص دون أن يعبا بالعلوم الأخرى. بل إن بينها من التمازج والتداخل ما يجعل الباحث لا يحيط علماً بأي منها إلا بمقدار ما يبصره المجموع الكلي للهيكـل الكوني الشامل.

والمبدأ الثاني: يقول إن وحدة المعرفة تعنى بترجمة مبادئ التوحيد في المجال المعرفي، إذ

يناط بها تحويل التوحيد من مجرد علاقة تصورية لثنائية عالمي الخالق والمخلوق، الى محتوى معرفي يصل الإنسان بربه. فمبدأ الثنائية في نظام الخلق والتكوين (كمثل: عالمي الغيب والشهادة، والروح والجسم والعقل والقلب)، اقتضى أن تستمد المعرفة من مصدرين مختلفين هما: الوحي الإلهي، وعالم الخلق.

غير أن هذه الثنائية في مصادر المعرفة ليست ثنائية تضاد، وبمقدور الإنسان تصور الوحدة الكلية التي تعكسها وإحداث تكامل

الكون. وهما قراءتان تتأسس أحدهما على الأخرى، لكن الأمر بينهما دائماً ما يستلزم نوعاً من الاعتدال والموضوعية والتوازن ولا يتطلب طغيان إحداهما على الأخرى، أو الاكتفاء بواحدة منهما، وإلا أحدث ذلك خللاً وقصوراً حاداً في طرائق الفكر يعد منبثقاً من نقصان المعطيات المعرفية. لكن ظهور الاثنتين مجتمعتين إنما يعني وجود حضارة حقة.

”

**الجمع بين القراءتين
أهم خطوة منهجية
وأبرز محدد منهجي
يساعد على كشف
وتحديد بقية
المحددات المنهجية
القرآنية.**

“

لقد صمم العلواني دراسته بحيث تستجيب لتغطية موضوعات في التاريخ والأخلاق والاجتماع والمعرفة، جاعلاً من القراءة باسم الله، من أهم المحركات الموضوعية المؤثرة في اتجاه وإفراز الدواعي والقوى المحركة للمعرفة وتحديد مضمونها.

تتمثل أهمية الجمع بين القراءتين في إبستيمولوجيا العلواني؛ في أن المعرفة سيعاد صياغتها في ضوء المبادئ الآتية:

المبدأ الأول: يتعلق بوحدة المعرفة والصورة التي تظهر عليها المعرفة، فالمعرفة في حقيقتها واحدة، لأن الحقيقة واحدة، ولكنها غالباً ما تظهر في مجالات وحقول معرفية وفروع، فهناك مثلاً: علم السياسة، وعلم الاجتماع، وعلم التربية، وعلم الفيزياء، وكل هذه حقول، ومجالات معرفية تكونت بسبب أن المعرفة تتعلق بظاهرة أو حقيقة، وهذه الظاهرة أو

الأولى في الوحي النازل إلى النبيين، واستغرق استغراقا كلياً في القراءة الثانية التي تمثل علم الكون أو معارف الطبيعة، منقطعة عن الله، تعالى، فقد العلاقة بالله، وتجاهل الغيب، وانطلق بفلسفة إنسانية مستقلة وضعية منبته عن الله، عوراء قاصرة في مصادرها، تحاول أن توحد بين الإنسان والطبيعة بإطلاق. وتعد الخالق والغيب كله مجرد ما ورائيات أو ميتافيزيقا تجهلها أو تجاوزها.

فيتخذ الوجود شكل القوى المتصارعة المتنابهة، ويتخذ الإنسان الغافل، من نفسه وهواه، شكل المتأله المسيطر بالعلم على كل شيء، فيمجد ذاته ويتخذ إلهه هواه، ويتوهم أن له أن يستمد قيمة من ذاته ومن الطبيعة. والدين والإيمان، نفسه، قد

يتحول في إطار هذه القراءة المنفردة العوراء إلى شيء يوظفه من شاء ساعة لتلبية رغبة، أو لأداء خدمة. وهنا يحق عليه القول، فيقع في الاستبداد والطفغان على أخيه الإنسان. وتحدث كوارث البيئة، ويختل التوازن وتظهر أمراض الانحراف والشذوذ في المعمورة، فقارات يعمها الجوع وأخرى تعمها الأمراض بكل أشكالها، والجرائم بكل أنواعها، وتسود المعيشة الضنكة: «وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى» [طه: 124].

أما إهمال القراءة الثانية في الكون والطبيعة

بين طرفيها، وذلك عن طريق تعقله للوحي واكتشافه لسنن الخلق بشرط انقياده لأمر الله سبحانه.

أما المبدأ الثالث: فيتعلق بالغاية من اكتساب المعرفة، التي تفسح مجالاً واسعاً لربط المعرفة بالأخلاق، في إطار التفاضل القائم، بين القيم الأخلاقية والقيم النفعية.

والمبدأ الرابع: يتعلق بتطبيقات المعرفة وانعكاسات العلم على السلوك الإنساني،

بحيث لا ينظر للمعرفة فقط من زوايا الإدراك الحريفي المهني البحث الذي يحصر المعرفة في حدود التخصص الضيقة، فيتم استيعاب المعرفة الإنسانية ضمن مهام الاستخلاف والأمانة.

ووفقاً لهذه المبادئ العامة، فإن المعرفة كي يتسنى لها تجاوز

الإحالات الوضعية التي التصقت بها حديثاً، وكي يتم بناؤها في ضوء التحديات الفكرية، والعقدية المعاصرة، لا بد لها أن تتشكل وفقاً للمبادئ الآتية الذكر على المستويين النظري والتطبيقي. إذ لا يكفي التأصيل النظري لفكرة التكامل المعرفي، بل لا بد من صياغة المعرفة والسير بتطبيقاتها في ضوء تلك المبادئ، حتى تظهر نتائج عملية التكامل المعرفي كما يراد لها أن تظهر.

وفي سعيه لتأكيد أهمية الجمع بين القراءتين؛ يقدم لنا العلواني أخطاء القراءة المنفردة وسليباتها، إذ يقول: «فمن تجاوز القراءة

المعرفة في

حقيقتها

واحدة، لأن

الحقيقة واحدة.

فالقُرآن وحي إلهي نتعلل به ونتفهم به هذا الوجود انطلاقاً من أن القرآن مطلق، ومحيط شامل. وبقدر ما تتسع معرفتنا للاثين معاً، بقدر ما تتكون لدينا القدرة على «الجمع بين القراءتين»، واكتشاف التداخل المنهجي بين منهجي الوحي والكون، فمنهجية القرآن موازية لمنهجية الوجود، ولا ينبغي الاقتصار على قول ذلك نظرياً أو إدراجه في دائرة «فضائل القرآن»، ولكن ينبغي اكتشاف ذلك تطبيقياً.

فالقول النظري قد لا يتجاوز حالة تسيير بفرضية قد تكون غير صحيحة أو مما يمكن الطعن فيه، ولهذا يكون التحدي الأول والأهم للمسلم المعاصر وهو الكشف عن التداخل المنهجي بالجمع بين القراءتين؛ أي بين الوحي الإلهي والعلوم الطبيعية والإنسانية القائمة على السنن الإلهية في الكون والحياة والإنسان، أما

الحديث عن عظمة القرآن وفضائله، فإن القرآن عظيم حقاً ومعجز فعلاً وذو فضائل لا يمكن حصرها، وقد كتب الناس عن عظمتهم وإعجازه وفضائله الآف الصفحات، بل ملايينها، لكن تلك الكتابات لم تستطع أن تكتشف للناس عن منهجيته المستوعبة للكون وحركته، والمتجاوزة لها، والقادرة على إقامته على قواعد الهدى ودين الحق.

المسخرة، أي إهمال قراءة الوجود والكون والاقتصار على قراءة الوحي وحده منقطعاً منبثاً عن الوجود، فإنه يؤدي إلى نفور من الدنيا، واستقذار لها ولما فيها، يشل طاقات الإنسان العمرانية والحضارية، ويعطله عن أداء مهام الخلافة والأمانة والعمران، ويحول بينه وبين التمتع بنعمة التسخير. ويعطل فكره، وينقض من قيمة فعله، بل قد يلغي إدراكه لفعله فلا يرى الإنسان نفسه فاعلاً في شيء، ولا يرى لوجوده في الحياة معنى عمرانياً، وكل هذه الأفكار منافية تماماً لمنهج القرآن العظيم.

”

**مبدأ الثنائية
في نظام الخلق
والتكوين، اقتضى أن
تستمد المعرفة من
مصدرين مختلفين
هما؛ الوحي الإلهي،
وعالم الخلق.**

“

إذن لا بد من الجمع بين القراءتين؛ قراءة الوحي، وقراءة الوجود، وبناء العقل الإنساني بهما، معاً، لثلاً يقع الإنسان في أي من ذينك الطرفين الذميمين^[24].

ما يميز العلواني، أنه لا يكتفي بمجرد التشخيص والوصف، ولكن ميزته قوته الاقتراحية،

والتي تبرز في بيانه لكيفية الجمع بين القراءتين، إذ يشير إلى أن المدخل الأساس للجمع بين القراءتين يبدأ باكتشاف العلاقة المنهجية بين الناظم المنهجي لآيات القرآن الذي أعطى القرآن «وحدته البنائية» وإعجاز «نظمه»، وبين السنن والقوانين المبتوثة في الوجود، والمهيمنة على حركته للكشف عن الناظم المنهجي الذي يربط بينهما.

تكمل حلقات التصور الإنساني، وتظهر سائر مقوماته، وتبرز علاقة الغيب بالطبيعة والإنسان. ويتخلص الإنسان من مأساة الفصام بين اللاهوت والناسوت والملكوت، أو بين الدنيا والآخرة، أو بين التنزيل الإلهي والفلسفات الوضعية البشرية، وما جره ذلك الفصام النكد من مشكلات. إن هذه القواعد لا يستطيع النهوض بها إلا من أوتي القرآن وحظا من العلوم والمعارف كافيا لاكتشاف ذلك التداخل المنهجي بين القرآن والكون والإنسان^[25].

بناء على كل ما سبق؛ نستنتج أن مقارنة العلواني لمنهجية القرآن المعرفية، تتميز بزخم نظري ومعرفي عميق، وتبقى محاولته في الكشف عن منهجية القرآن المعرفية، من بين أعمق ما قدم، بنظري وحسب اطلاعي. فمجهودات الرجل تروم توضيح أن القرآن الكريم العظيم يشمل على منهجية معرفية متكاملة، وأن هذه المنهجية المعرفية تتسجم تمام الانسجام، بل تهيمن على منهجية العلوم الطبيعية، وتستطيع أن تقودها وتعطيها نهاياتها الفلسفية التي تجعل منها منهجية معرفية متجاوزة لكل المنهجيات المعرفية الوضعية.

في الختام نؤكد أن المنهج المعرفي التوحيدي، قادر على جمع شتات الظاهرة الكونية

كما لم تؤد إلى الكشف عن التداخل المنهجي بين قراءة القرآن في وحدته البنائية، وقراءة الكون في وحدته القائمة على سننه وقوانينه. فقد بقيت آيات كريمة كثيرة ومقولات دينية كثيرة عرضة لتأويلات شتى. وفي كثير من تلك التأويلات تبدو الإسقاطات الإسرائيلية ونحوها واضحة.

كذلك بقيت في المعارف الإنسانية والاجتماعية الحديثة، بل وفي العلوم الطبيعية كذلك أبعاد غائبة، وأسئلة كثيرة لا تجد من مدارس تلك العلوم المختلفة إجابات شافية، لأنها لم

تكتشف ذلك التداخل المنهجي بين القراءتين إلا في حدود جزئية تمثلت في محاولات انتقائية يغلب على بعضها التلفيق الذي يجعلها تبدو مفتعلة، إلى حد كبير، كتلك المحاولات التي تبدو فيما عرف أخيراً بـ «الإعجاز العلمي».

فتأكيدنا الدائم على ضرورة وجوب الجمع بين القراءتين، وحسبان ذلك شرطا مسبقا

للخروج من الأزمة الفكرية والمعرفية في مستوياتها العالمية والمحلية يحمل توكيدا على وجوب الالتفات إلى ذلك الارتباط المنهجي بين القرآن والكون والإنسان؛ فالقرآن ضم قواعد «الوحي الإلهي» الذي جاء به المرسلون كافة. والكون مجال كلمات الله ومظهر إرادته ومشيتته. والإنسان مستخلف للاهتداء بالوحي في إعمار الكون. بذلك

”
المنهج المعرفي التوحيدي، قادر على جمع شتات الظاهرة الكونية والإنسانية والدينية في نظام متنسق.

“

وأعتقد أننا أمام تحد كبير ومهمة صعبة تتجلى في الكشف عن منهجية القرآن المعرفية والكشف عن جوانبها الكثيرة والبناء عليها وضرورة تفعيلها؛ بما يمكن من إنقاذ البشرية ويدخل الناس في السلم كافة، سالكين طريق القرآن. فهل علاقتنا الحالية بالقرآن تمكننا من تحقيق مقصدنا هذا؟.

والإنسانية والدينية في نظام متسق، موحد، منسجم العناصر، متكامل البناء، يقدم إجابات عن الأسئلة الكلية والنهائية، تمكنه من تجاوز حالة التأزم في الفكر الفلسفي المعاصر، ويؤهله للانفتاح على المناهج المعرفية الأخرى، بالنظر إلى ما يتوافر من مقومات وخصائص، وعلى ما يقوم عليه من مكونات وعناصر.

15. وفي السياق ذاته يؤكد أن: «القرآن وحده هو الذي يستطيع تخليص الاتجاهات العلمية والضوابط المنهجية وإعادتها إلى جادة الهدى والحق من جديد لتحقيق عالمية القيم: الهدى، والحق، والتوحيد، والتزكية، والعمران، والعدل، والحرية، والإحسان، وتحمل أداء الأمانة، ونبذ الخيائث، ووضع الإصر والأغلال عن البشرية، واعتبار الأرض منزلاً واسعاً للبشرية يتسع لها كلها، فلا تحتاج إلى الحروب، بل تدخل في السلم كافة. وبذلك يحقق القرآن المجيد «عالمية الانتماء الإنساني والتفاعل» و«عالمية القواعد المنهجية المشتركة الضابطة للتفكير الإنساني» طه جابر العلواني، معالم المنهج القرآني، م.س، ص78-79.
16. طه جابر العلواني، الجمع بين القراءتين، م.س، ص27.
17. طه جابر العلواني، معالم المنهج القرآني، م.س، ص83.
18. العلواني، التوحيد والتزكية والعمران، م.س، ص65.
19. نفسه، ص84.
20. نفسه، ص89.
21. نفسه، ص8.
22. نفسه، ص80-81.
23. طه جابر العلواني، التوحيد، التزكية والعمران، دار الهادي، بيروت، ط، الأولى، 2003م، ص66.
24. طه جابر العلواني، الجمع بين القراءتين، م.س، ص22-24.
25. نفسه.

1. محمد عابد الجابري، ابستمولوجيا العقول اللامعقول في مقدمة ابن خلدون، مجلة أقلام، الطبعة، الأولى، 1964م، ص2.
2. طه جابر العلواني، الخصوصية والعالمية في الفكر الإسلامي المعاصر، دار الهادي، بيروت، ط، الأولى، 1424هـ/2003م، ص81-82.
3. طه جابر العلواني، معالم في المنهج القرآني، دار السلام، القاهرة، ط، الأولى، 1431هـ/2010م، ص34-37.
4. طه جابر العلواني، أفلا يتدبرون القرآن: معالم منهجية في التدبر والتدبير، دار السلام، القاهرة، ط، الأولى، 1431هـ/2010م، ص191-194.
5. العلواني، معالم في المنهج القرآني، م.س، ص25.
6. نفسه، ص25.
7. نفسه، ص28-29.
8. نفسه، ص77.
9. طه جابر العلواني، الخصوصية والعالمية في الفكر الإسلامي المعاصر، م.س، ص106.
10. نفسه، ص106.
11. العلواني، معالم في المنهج القرآني، م.س، ص20.
12. نفسه، ص22.
13. العلواني، معالم في المنهج، م.س، ص22.
14. طه جابر العلواني، الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط، الأولى، 1427هـ/2006م، ص27.

العلوم الاجتماعية والدين..

ضرورة البحث عن مقاربة جديدة^[1]

د. جيلفورد جيرتز^[2]

أنثروبولوجي وفيلسوف أمريكي

ترجمة: د. عبد السلام طويل

أستاذ القانون العام بجامعة عبد المالك السعدي بتطوان، ورئيس تحرير مجلة الإحياء

تأكلت بفعل التقدم الحتمي «للفرسان الأربعة للحدثة»: العلمانية، القومية، العقلانية، والعولمة. منذ علماء الاجتماع الكلاسيكيين؛ أوغيست كونت، وإميل دوركايم، تونيز، وماكس فيبر، وتاريخ المجتمع، وبوجه خاص تاريخ المجتمع الغربي الذي اعتبر بمثابة المرحلة الأكثر تقدماً من هذا التاريخ، يوصف كحركة منتظمة، حتمية، وتراكمية من قطب ثقافي (d'un pôle culturel) محدد بشكل واضح، نحو قطب ثقافي

إن التطور الأبرز الذي واجهته العلوم الاجتماعية، خلال القرن الحالي، هو ما بات يسمى خطأ بـ «عودة الدين» (le retour de la religion) ليس فقط لأن الدين لم يختف يوماً، ولكن لأن اهتمام العلوم الاجتماعية انصب على قضايا أخرى، محكومة بفرضية «تطورانية» (Evolutionniste) مسبقة ترى في الالتزام الديني (engagement religieux) قوة متهافئة، وبقايا تقاليد بالية

عادت للتصرف بناء على تمثلاتها الذاتية؛ فذول مثل الهند أو نيجيريا أو أندونيسيا، أو الجزائر سرعان ما برهنت أنها لن تذهب بعيدا في عملية العلمنة؛ فبمجرد أن تتجرد من القشرة الرقيقة لنخبها المتغربة، وما أن تحاول خلق شخصيتها الوطنية وذاتها الجماعية حتى تسقط فريسة لصراعات ذات طبيعة دينية: انقسامات، حروب أهلية، مواجهات طائفية، إرهاب ديني.

فمنذ الحروب الدينية في أوروبا لم تصدر الانشاقات والصراعات الطائفية (les clivages confessionnels) الأحداث

السياسية إلا مع بروز دول جديدة في آسيا وإفريقيا على الساحة الدولية. كما أن الصراعات الطائفية في العراق، التي اندلعت بفضل التدخل الأمريكي، تأتي لتدلل على أن تطور المجتمعات الحديثة نحو اللامبالاة الدينية (l'indifférence) يظل بعيدا عن أن يشكل توجها مهيمنا. غير أن النزاعات ذات الطبيعة الدينية

(conflits à caractère religieux) لا تقتصر على إفريقيا وآسيا والشرق الأوسط. فمع تنامي الهجرة منذ نصف قرن عادت النزاعات الاجتماعية المعبر عنها مباشرة بمضردات دينية بقوة.

كما أن ديانات العالم الكبرى انفصلت تدريجيا عن الأماكن والشعوب، والتشكيلات

آخر يعد بمثابة هدفه وغايته.. بحيث تم الانتقال من السحر إلى العلم، ومن التضامن الميكانيكي إلى التضامن العضوي.. من النقل إلى العقل.

فالذات المتحررة من قيودها، (le moi libéré de ses entraves) والاختفاء التدريجي للمعتقدات المتوارثة كانت دوما ملازمة للتحويلات الثقافية؛ الفرق الوحيد بين مجتمع وآخر، وتحديدًا بين المجتمع الغربي وباقي العالم، هو الشوط الذي تم قطعه على الطريق الموصلة إلى غاية مشتركة ومنزوعة القداسة (démystifié)

إن هذا التصور المتعلق بتراجع الدين، الذي عادة ما يندرج ضمن مفهوم «الفرضية العلمانية» لم يتم التسليم به أبدا بشكل كلي حتى بالنسبة لباحثي العلوم الاجتماعية. إن استمرار الممارسة الدينية في المجتمعات الأكثر تقدما تعد من البداهة بحيث

يصعب تجاهلها. لكن منذ عام 1950 مع بداية الثورة التحريرية ضد الاستعمار وصعود العالم الثالث تمت مهاجمة الفكرة التي تنزع إلى تأكيد غياب الدين وانسحابه من حياة المجتمعات المعاصرة.

فالمجتمعات التي طالما عملت على موازنة بنياتها العتيقة بواجهات غربية سرعان ما

”
**إن استمرار
 الممارسة الدينية
 في المجتمعات
 الأكثر تقدما تعد
 من البداهة بحيث
 يصعب تجاهلها.**

“

الوقت الراهن. ف فيما يتعلق بالدين فإن عنصر الجدة في الحداثة يتمثل في التعددية والاختلاف على مستوى الاعتقاد والإيمان والالتزام، وفيما يتعلق بالعلوم الاجتماعية فقد ترجمت هذه الظاهرة من خلال إعادة توجيه المقاربات الهيرومنوطيقية (herméneutiques)^[3] والسيميوطيقية (sémiotiques)^[4] والفينومينولوجية (phénoménologiques)^[5] التي تربط الدين بالأفكار والمواقف في مواجهة غاية (finalité) ومعنى (signification) أو مصير (dessein) الأشياء، وباختصار موقفها من معنى الحياة.

فبدل الانشغال بالإحصائيات حول نسبة التردد على أماكن العبادة واتجاه الإجابات عن استطلاعات الرأي، يجدر بنا الانشغال بما هو كيفي؛ من قبيل الأطر الإدراكية (cadres de perception)، الأشكال الرمزية، والآفاق الأخلاقية (horizons moraux formes symboliques) يجب تسليط الضوء على التحول ضمن مختلف التقاليد المتحررة تدريجيا من السياقات الاجتماعية التي ولدت في كنفها، بدلا من محاولة تقييم تقدم أو تراجع الدين في العالم المعاصر. وهذا يحثنا، في الوقت نفسه، على مقارنة التطورات المتزامنة والمعاصرة في

الاجتماعية، والحضارات التي تشكلت تاريخيا في كنفها: فالهندوسية والبوذية قد انفصلتا عن الخصوصيات العميقة (se sont coupés) des particularités profondes) لآسيا الشرقية والوسطى، وهو ما حدث لكل من المسيحية في أوروبا وأمريكا، والإسلام في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا.

فبينما كان الدين تاريخيا يمثل دوما البنية الثقافية الأكثر تجدرا والأكثر انطبعا بالشروط المحلية (les conditions locales) أصبح يفترق تدريجيا

لكل رسوخ اجتماعي سواء على مستوى التقاليد أو المؤسسات. ومع ذلك فإنه لم يتراجع، في المرحلة الراهنة، كقوة اجتماعية بل، على العكس من ذلك، فقد تعزز حضوره بغض النظر عن تغيير أشكال هذا الحضور..

إن هذه الوضعية التي تتمثل في تنامي الصراعات الدينية في

الجنوب، بالمعنى الواسع للجنوب، وفي الهجرة المتزايدة للأفراد والأسر نحو المجتمعات الأكثر تقدما في أوروبا وأمريكا الشمالية، والتي تغذي التوترات والصراعات هي التي يتعين على العلوم الاجتماعية توصيفها وتفسيرها.

وفي جميع الأحوال، فإن تشكيل رؤى العالم انطلاقا من تنافر واصطدام الحساسيات (heurt des sensibilités) هو الذي يجب أن يشكل موضوع دراسة وتحليل في

” يتعين الوعي بأهمية الدين كعامل من عوامل التحول الاجتماعي وليس مجرد عائق بسيط لهذا التحول.



التحليل؛ فالصحة الهندوسية في الهند، والبوذية في جنوب شرق آسيا والإنجيلية والكاثوليكية في أمريكا اللاتينية، إضافة إلى تصدر الأصولية البروتستانتية للمشهد السياسي في الولايات المتحدة الأمريكية.. يجب فهمها جميعا وفقا لنفس المنظور؛ كبحت عن المعنى في ظل وضعية سياسية متغيرة، مطبوعة بخطاب تحكمه نزعة «قوموية» (Nationaliste)، ومنقسمة إلى طوائف متنافسة.

إن إنجاز أبحاث حول المعتقدات والمواقف المحددة والملموسة لأشخاص ناشطين دينيا بناء على عمل إثنوغرافي (Ethnographique)^[6] كامل ودقيق، تشكل الشرط اللازم

من أجل الوصول إلى معرفة ما يفكر فيه هؤلاء الأشخاص، ويستشعرونه بخصوص وضعيتهم الخاصة، ومصير الجماعات التي ينتمون إليها.

إن دراسة الدين، بعد تلاشي كل المنظورات التي راهنت على اختفائه من المسرح العالمي، يجب أن تتم كما يقال "من وجهة نظر ما هو محلي أو أهلي، الأمر الذي يقتضي الدمج بين التحليل الفينومينولوجي.. والتحليل الهيرمينوطيقي القادر على استيفاء ووصف الأطر التفسيرية التي تمكن المؤمنين من الفهم والحكم على الأفعال والأحداث.

مختلف أنحاء الكون، واستيعاب مسارات تحولات وإعادة تشكيل كل دين على حدة لحظة دخوله، طوعا أو كرها، تعقيدات واختلالات الحياة العصرية.

في الواقع يوجد في القوانين الكنسية القديمة (le canon classique) مثال

”

لهذا التصور ل: «التحديث داخل الدين» (La modernisation

dans la religion) يتعلق الأمر بالأطروحة الشهيرة لماكس فيبر حول الأخلاق البروتستانتية (l'éthique protestante)

رغم أنه قد أسيء تفسيرها وتأويلها؛ فالمنطق الفيبري كما أفهمه، لا يقول بأن الكالفينية كانت بمثابة سبب مادي لصعود الرأسمالية ولكنها، أكثر من ذلك، تعد بمثابة عباءة تمكن من إعطائه المعنى في إطار روحانية

(spiritualité) موجودة وخاضعة لتوترات شديدة (fortes tensions)؛ أي أن الأمر يتعلق بالإصلاح الديني (La Réforme).

فما نفتقده، من منظور العلوم الإنسانية بالنسبة للإنسان، وما نتوافر عليه بالنسبة للبروتستانتية بفضل ماكس فيبر، هو تحليل ثقافي فينومينولوجي للتحولات الداخلية على مستوى رؤية العالم، وعلى مستوى الإيتوس (l'ethos).

لكن ليس الإسلام وحده من يتطلب مثل هذا

الدراسة المقارنة

للمدين لم تعرف

زخما جديدا

فحسب، وإنما

احتلت مكانة

مركزية جديدة

في فهمنا، الذي

لازال مشتتا

ومنقسما، للحدثة.

“

مركزية جديدة في فهمنا، الذي لازال مشتتا ومنقسما، للحدثة. إن أهمية الدين كعامل من عوامل التحول الاجتماعي وليس مجرد عائق بسيط لهذا التحول.. يجعل من المرحلة الراهنة لحظة محفزة لنوع الأبحاث التي أتيت على ذكرها..

فمنذ الإصلاح الديني وعصر الأنوار لم تكن الصراعات المتصلة بالمعنى الكلي للأشياء، وبالمعتقدات يمثل هذا الشيوع، وهذا الاتساع، وهذه الحدة. إننا نعيش تحولا جذريا ولا يمكن أن نسمح لأنفسنا أن ننتظر من أجل فهمه كما فهمنا بشكل استرجاعي عصر الأنوار والإصلاح الديني، بل يتعين علينا استيعابه وفهمه الآن لحظة وقوعه..

إن ما قام به فيبر بالنسبة للكالفينيين والكالفينية (les calvinistes et le calvinisme)؛ بنقله لأخلاقهم من سياق نظامهم العقائدي ووضعها في إطار وضعية مادية متغيرة، تعد، في نفس الآن، سببها ونتيجتها، هو ما يجب تطبيقه حاليا على ديانات ووضعيات مختلفة إذا ما أردنا أن نفهم زعم أو «ادعاء» (le prétendu) عودة الدين.

وبوجه عام، ففي الوقت التي تبث فيه حركات الهجرة أنصار العقائد، التي كانت تاريخيا محلية، عبر مختلف أرجاء العالم، فإن الدراسة المقارنة للدين لم تعرف زخما جديدا فحسب، وإنما احتلت مكانة

إننا نعيش تحولا جذريا يتعين علينا استيعابه وفهمه الآن لحظة وقوعه.

ما بين سنتي 1963 و1969 وأنجز دراسة أنثروبولوجية عن "اقتصاد البازار" في سوقها الأسبوعي. كما أنجز دراسة مقارنة حول التحولات الدينية في كل من أندونيسيا والمغرب. يحتل مفهوم الثقافة لديه مكانة خاصة ضمن منظوره المنهجي. وفي هذا السياق ينظر إلى الدين والمعنى المشترك كنظام ثقافي. من مؤلفاته:

- Le sens commun en tant que système culturel The religion of Java, 1960.
- La religion comme système culturel, 1972.
- The Interpretation of Cultures, Basic

1. Clifford Geertz, "Les sciences sociales et la religion: la nécessité d'une nouvelle approche", cahier Français, N: 340, Septembre- Octobre:2007.
2. Clifford Geertz, "Les sciences sociales et la religion: la nécessité d'une nouvelle approche", cahier Français, N: 340, Septembre- Octobre:2007.

2. أنثروبولوجي وفيلسوف أمريكي (1926-2006) له معرفة وثيقة بالعالم الإسلامي من خلال إقامته ودراسته لكل من المجتمعين الأندونيسي والمغربي؛ حيث أقام فترات مهمة بمدينة صفرو في الأطلس المتوسط

التي تحيل على ما هو خارج النصّ بما في ذلك الدال والمدلول والمرجع. ويعرفها البعض بأنها علم توظيف الدلالات والرموز بغرض كشف حقائق أو بيانات لم يكن يرغب من يكتبها في الإفصاح الكامل عنه. وبينما يرتبط مصطلح السيميولوجيا بالحقول الثقافية والفرنسي، وبكل ما هو نظري؛ بفلسفة الرموز وعلم العلامات والأشكال في صيغتها التصورية العامة، فإن كلمة السيميوطيقا في الحقل التداولي الأمريكي تعنى بما هو نصي وتطبيقي وتحليلي.

5. الفينومينولوجيا أو الظاهراتية: مدرسة فلسفية تعتمد على الخبرة الحدسية للظواهر كمنطلق للمعرفة من خلال ما تمثله هذه الظواهر في الخبرة الواعية للمجتمعات. ثم تتطرق من هذه الخبرة لتحليل هذه الظواهر وأساس معرفتها بها. غير أنها لا تدعي إدراك الحقيقة المطلقة والمجردة سواء في «لميتافيزيقا» أو في العلم، بقدر ما تراهن على فهم نمط حضور الإنسان في العالم. ومع أن إرهاباتها تعود إلى هيجل إلا أن مؤسسها الحقيقي هو إدموند هوسرل، تلاه فلاسفة آخرون أمثال: هايدجر، وسارتر، وميرلو بونتي، وبول ريكور الذي يعد من أبرز رمزاها المجددين.

6. يشير مفهوم «الإثنوغرافيا» أو علم خصائص الشعوب، إلى مبحث تاريخي يدخل في دائرة واسعة من العلوم ويقوم بدراسة المجتمع في سياق تطوره، ويدرس الثقافة المادية والروحية للأقوام وأنماط معيشتها. ويقوم بشكل أساسي على العمل الميداني وجمع المعطيات عن شعب أو أكثر، والتعرف إلى أسباب نشوء الظواهر الاجتماعية والثقافية والروحية عبر مقارنتها بسياق التطور الاجتماعي العام. ولذلك يرتبط بعلم عديدة من بينها علم الاجتماع وعلم الآثار والعلوم الطبيعية والجغرافية. وتهتم «الإثنوغرافيا» بدراسة النظم السياسية والاقتصادية وفروع المعرفة والمثل العليا والنظرة إلى الذات والآخر والحياة وما بعدها عند الجماعات والشعوب منذ الأزمنة القديمة إلى المرحلة الراهنة. كما تهتم بدراسة الأنساق المادية والاجتماعية للمجتمع البشري منذ المرحلة التي سبقت الكتابة. أما الاتجاهات الفكرية للإثنوغرافيا فيمكن إجمالها في: الاتجاه التطوري، والوظيفي، والانتشاري، والنفسى، والتثقفي، والبنوي.

Books, New York, 1973.

- Bali. Interprétation d'une culture, Gallimard, 1984.
- Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir, PUF, 1986.
- Ici et là-bas. L'anthropologue comme auteur, Métailié, 1992.
- Observer l'Islam. Changements religieux au Maroc et en Indonésie, La Découverte, 1992.
- Le souk de Séfrou. Sur l'économie de bazar, 2003.
- Culture, Esprit, Cerveau/Cerveau, Esprit, Culture, 2002.

3. تحيل إلى قواعد التأويل والفهم للنصوص الدينية، وهو مصطلح قديم التصق بالثيولوجيا المسيحية، وتعرض لتطورات عدة في مدلوله ضيقاً وسعة حسب تطور الفكر الديني والفلسفي في سياق الحضارة الغربية ودراسات الكتاب المقدس. كما يشير مفهوم «الهيرمينوطيقا» (فن التأويل)، إلى ممارسة فكرية دليلها الآلية أو الفن. وتعود أصوله إلى الفلسفة اليونانية. كما تحيل إلى الأصول النظرية التي تعنى بتفسير النصوص الثيولوجية أو أسس تفسير الكتاب المقدس وتطبيقاتها، أو العلم النظري والفن العملي المتعلقين بتفسير النصوص القديمة، أو نظرية فهم النصوص الدينية والفلسفية والأدبية أو غيرها وتأويلها وتطبيقاتها، أو فهم أصول تأويل المدونات المسجلة بالكتابة، أو فهم صور الوجود الإنساني وتأويلها. وهو أوسع الدلالات التي انتهت إليها الفلسفة المعاصرة على يد «هايدجر» بحيث تشمل كل الدراسات الإنسانية والاجتماعية، والواقع أن أكثر الفلاسفة المحدثين تأثيراً في إحياء هذا المصطلح وتجديد أسسه الفكرية هو «إدموند هوسرل» صاحب الظاهريات ببحوثه الداعية إلى تجنب الانحياز في الأحكام، وهو المنحى الذي تطور مع «شليرماخ» و«ديلتاي»، و«هايدجر» و«بول ريكور»..

4. السيميوطيقا (السيميائية) تعني دراسة حياة العلامات اللغوية وغير اللغوية في النصّ دراسة منتظمة، وتتعلق من التركيز على العلاقة بين الدال والمدلول، وهي من هذه الوجهة لا تكاد تختلف عن المنهج البنوي سوى في أنه يهتم بالإشارات غير اللغوية

موقف الإمام المازري من انتقاد الجويني للإمامين مالك والأشعري

ذ. الحنفي المراد

كلية الآداب جامعة ابن طفيل / القنيطرة - المغرب

الجويني في مناقحته عن إماميه في العقيدة (الأشعري) والفقہ (مالك) من خلال نماذج بالغ فيها الجويني في الرد على الإمامين المذكورين؛ وهما مسألة عموم الأقوال النفسية، والمصالح المرسله، وكيفية تعقيب المازري على ذلك ومميزاته في التعقيب، وأدلته في ذلك.

ويستخلص البحث مجموعة من النتائج المهمة قاد إليها البحث تتعلق ببعض ما ساقه ابن السبكي في كون التعصب دافع المازري، وغيره من المغاربة، لتناول «البرهان في أصول

تقديم

يتناول

البحث إشكال تعقب أبي عبد الله المازري لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني فيرد على الإمامين مالك والأشعري، وبعض الآراء المختلفة في هذا من القول بان المازري لم يؤلف كتابه «إيضاح المحصول من برهان الأصول» إلا للرد على الجويني، والقول الآخر لم ينتقد أصلاً الإمامين بما يستحق أن يرد عليه المازري، وأنه كان لينا هادئاً.

ويدرس البحث هذا الإشكال من خلال بيان طريقة تلقي المازري لردود

سد هذه الثغرة.

وسوف أتبع في هذا البحث خطة تعتمد على تمهيد، انطلاقاً من النقطتين الآتيتين:

المازري والدفاع عن الإمامين مالك والأشعري، هل ألف المازري كتاب الإيضاح للرد على الجويني؟

وذلك بناءً على العنصرين التاليين:

أولهما؛ خصص لرد المازري على الجويني دفاعاً عن الأشعري، من خلال أنموذج عموم الأقوال النفسية للرد على الجويني، وثانيهما؛ انصب على رد المازري على الجويني دفاعاً عن مالك، وصولاً إلى استخلاص بعض النتائج.

المازري والدفاع عن الإمامين مالك والأشعري

كان للإمام أبي عبد الله محمد بن علي المازري^[2] (ت536هـ) من العلماء الذين لهم مع الجويني^[3] في ردوده على العلماء صولة وجولة؛ حيث رد عليه رداً عنيفاً دفاعاً عن أئمة الإسلام.

وقد ظهر موقف الإمام المازري من الجويني وآرائه تجاه أبي الحسن الأشعري^[4] ومالك في تصنيف اشتغل فيه على كتابه «البرهان في أصول الفقه»، حيث وضع عليه كتاب «إيضاح المحصول من برهان الأصول» الذي كان إملاءً على تلامذته الحاضرين مجالسه لشرح برهان الجويني. وهي عادة المازري أن

الفقه» للجويني، وقصد المازري إلى الرد على الجويني في بعض المسائل. والتساؤل عن كون إيضاح المحصول كل ما كتبه المازري في الأصول.

عرف الجويني باجتهاده وجرأته وقوته في الخطاب، حتى لا يكاد يعرف حدوداً لآرائه وأقواله. وقد رد عليه العلماء جملة من الآراء، لعل أكبرها ما روي من ادعائه أن الله يعلم الكليات لا الجزئيات^[1].

وقد كانت قوة شخصيته ظاهرة في صلابته خطابه، وشدة ردوده على بعض العلماء.

وقد استغرب العلماء تجرباً على الرد على إمام أهل السنة أبي الحسن الأشعري، ثم على مالك وكذا أبي حنيفة رحمهم الله تعالى. فكيف كان موقف العلماء من هذا الانتقاد والردود؟

نستهدف من هذا البحث تبيان هذا الإشكال بيانياً تاماً، بالبحث في تلقي المازري لردود الجويني على هذين العلمين (الأشعري ومالك)، وكيف نافح عنهما، وصحة ما نسب إليه في ذلك.

خاصة وأنه لم يفرد أحد هذا الإشكال بالدراسة، حسب اطلاعي، وإنما يأتي هذا عرضاً أثناء الحديث عن ترجمة الجويني أو المازري، خاصة عند الاستشهاد بكلام ابن السبكي؛ فلذلك يأتي هذا البحث ليحاول

”
لما رأى بعضاً
مما لا يعجبه في
كتاب البرهان
تمنى لو محاها
بماء بصره.

“

تكون كتبه إملاء على طلابه^[5].

إلا أن الكتاب، مع الأسف، لم يستغرق كل البرهان بل توقف في أول كتاب الإجماع.

هذا إن كان كل ما أملاه المازري في الأصول موجودا بين أيدينا، لأن المازري ذكر في شرح التلقين بعض المسائل، وأشار إلى بسطها فيما أملى من أصول الفقه، كمسألة الإجماع على تحريم ربا النسيسة^[6]. وهي لا توجد في إيضاح المحصول المطبوع^[7].

هل ألف المازري كتاب الإيضاح للرد على الجويني؟

يتضمن هذا الكتاب فعلا، إضافة إلى كتاب شرح التلقين، ردودا للإمام المازري على الجويني، غير أنه يظل الجزم في كون السبب في تأليف الكتاب هو الرد على الجويني يثير تساؤلا. نجد من بين أدلة القول بكون الغرض هو الدفاع عن الأشعري ومالك، كون ابن السبكي^[8] يرى أن المازري^[9] لم يشرح البرهان إلا لما رأى فيه

من انتقاص من قدر الأشعري ومالك^[10]. وهو نص مشتهر عند المترجمين للمازري.

إلا أن بعض المعاصرين لم يسلموا لابن السبكي ما ذهب إليه، وحاولوا الدفاع عن الجويني بكونه لم ينتقص من الأشعري ومالك أصلا؛ فمنهم من ذهب إلى القول:

«وقد أحصيت المواضع التي ذكر فيها الإمام الأشعري والإمام مالكا في البرهان، فلم أجد ما يستحق ذلك، بل وجدته يعظم الأشعري، وينسب ما لا يرضاه إلى سوء فهم مذهبه وغلط الناقلين عنه»^[11]. هذا عن الإمام الأشعري، وأما الإمام مالك فيضيف الدكتور الديب قائلا: «وكذلك مع مالك فقد ورد في خمس مرات في مناقشة هادئة [...] كانت عبارة إمام الحرمين [فيها] رقيقة لينة»^[12].

ولربما يكون حسن الظن بما بين أئمة العلم مُمْتَنِي صاحب هذا الرأي في نفيه وجود ما يستحق جعل إيضاح المحصول من برهان الأصول ردا على البرهان وصاحبه دفاعا عن الأشعري ومالك.

وقوله بورود ذكر مالك خمس مرات فقط مجانب للصواب، إذ ذكر قرابة ثلاثين مرة في أكثر من عشرة مسائل، بعضها فيه تحامل على الإمام مالك كما سيأتي.

وعلى العكس من ذلك فهناك من اعتبر أن المازري قد «أغضض الجفن عما قاله أبو المعالي الجويني»^[13]؛ أي أن ردود المازري على الجويني أقل مما نسبه الجويني إلى الأئمة. ولا يستقيم هذا في بعض الأحيان، إلا أن تكون عبارات البرهان الغائبة عن المازري

”
على الرغم من تشجيع المازري على الاجتهاد وإيمانه به، واحتكامه لقواعد العقل وإعمال الأدلة؛ فإنه لم يستسغ ما صدر من الجويني من انتقاد للمتكلمين الأشاعرة.

“

محاها بماء بصره^[14]، وهي مسألة علم الله بالكلية وليس الجزئية، أو الاسترسال، التي قال بها الجويني بحسب ما فهم من عبارته في البرهان، كما نقل العلماء عن المازري^[15].

أولاً: رد المازري على الجويني دفاعاً عن الأشعري

على الرغم من تشجيع المازري على الاجتهاد وإيمانه به، واحتكامه لقواعد العقل وإعمال الأدلة؛ فإنه لم يستغ ما صدر من الجويني من انتقاد للمتكلمين الأشاعرة، وعلى رأسهم الإمام الأشعري، والانتقاص منهم بوصفهم أنهم طاشت أحلامهم. فلم ير المازري بُدّاً من الدفاع عن هؤلاء المتكلمين. ومن ضمنهم، بحسب المازري،

الإمام أبو الحسن الأشعري.

وفي ذلك يقول رحمه الله: «فرايت أن الواجب الذب عن هؤلاء الأئمة وإبانة أنهم لم تطش بهم أحلامهم، بل هو الذي طاش به حلمه إذ كان في القديم من كتبه [...] على رأيهم، ثم انتقل عنهم لتخيلات الشعراء واستغراب الصوفية، مجانية لحقائق المتكلمين. نام المتكلمون فيما قالوا ملء جفونهم، وسهر هو ومن خالفهم واختصموا»^[16].

تتضمن بعضاً من هذا، لكونه أملى الإيضاح دون الكتاب (البرهان)، فظن البعض أنه أغمض الجفن عنها. أو أن الأمر يتعلق بمسألة الاستصلاح كما سوف نرى.

والذي أراه من خلال استحضار نصوص الكتاب، وطريقة المازري في كتبه وإملائه أنه أملى الإيضاح قاصداً به الدرَسَ الأصولي لما قد رأى من مزايا في الكتاب يفوق بها

غيره. وهي عاداته في اختيار كتب الدرَس، تماماً كما فعل مع صحيح مسلم، والتلقين للقاضي عبد الوهاب البغدادي.

وقبل هذا وبعده، ومثله معه، لا يُفَوِّت ما يستحق الرد دون أن يفعل. مناقحة عن إماميه في العقيدة والفقهِ، وقد جُبل على حبه لهما، ونسبة

الفضل إليهما، إذ بذلك يتدين الله تعالى. ولك أن تستخرج هذا بسهولة من أي كتاب من كتبه.

ولو كان الكتاب في أول الأمر رداً لما توانى المازري من تسميته بالرد، تماماً كما فعل مع الإحياء للإمام الغزالي حين وضع عليه كتابه: «الكشف والإنباء في الرد على الإحياء» لأن المازري لا يداهن في العلم. بل إنه لما رأى بعضاً مما لا يعجبه في كتاب البرهان تمنى لو

”
إن النقد المتتابع
لحدود الأشعرية
للعلم نظر إليه
الإمام المازري
باعتباره تقصُّداً
من الجويني إلى
انتقاص هؤلاء.

“

فهو جاهل بكل اسم مشتق منه ووضوح ذلك يغنى عن بسطه وأصدق شاهد في فساده جريانه في كل صفة يفرض السؤال عنها وهو بمثابة قول القائل العلم ما علمه الله تعالى علماً^[17].

ورد بأكثر من هذا على تعريف ابن فورك^[18] حيث عقب عليه بقوله: «وليس في

المقولات في حد العلم أظهر فساداً من هذا»^[19]. وأنت ترى التعابير المستعملة في الرد كيف هي، فمن وصف بالفساد والدخل، إلى الأظهر في الفساد على الإطلاق.

فالجويني رد في هذا الفصل تعريف الأشعري وابن فورك، كما رد بعدهما تعريف القاضي أبا بكر الباقلاني الذي هو:

«العلم معرفة المعلوم على ما هو

به»^[20] وإن كان رده عليه ليس بنفس الحدة التي عقب بها على السابقين. إذ قال: «فإذا قيل له المعرفة هي العلم. قال مجيباً: الحد هو المحدود بعينه ولو كان غيره لم يكن حده، وإنما على الحاد أن يأتي بعبارة يظن السائل عالماً بها إن جهل ما سأل عنه فإن جهل العبارات كلها فسحقاً سحقا. ولست أرى ما قاله القاضي سديداً فإن الغرض من الحد الإشعار بالحقيقة التي بها»^[21].

إن هذا النقد المتتابع لحدود الأشعرية للعلم نظر إليه الإمام المازري باعتباره تقصداً من الجويني إلى انتقاص هؤلاء. على غير عادة

وقد ارتأيت أن أخذ أنموذجاً واحداً يتبين فيه عمل المازري في الرد على الجويني في المسائل العقدية التي ردها على الأشاعرة وإمامهم أبي الحسن. وهي مسألة عموم الأقوال النفسية.

أنموذج عموم الأقوال النفسية للرد على الجويني

ولبسط المسألة التي نسب فيها الجويني إلى أئمة المتكلمين هذه الأوصاف؛ (أعني طيش الأحلام، والتخبط، والاضطراب) أرجع بالقارئ إلى أصلها؛ وهو ما أورده الجويني في فصل حد العلم وحقيقته، وارتباط ذلك كله بعموم وخصوص الأقوال النفسية، وألخص كلامه فيه، وما رآه في المسألة، لأصير، فيما بعد، إلى ما عقب به المازري عليه.

أ. رد الجويني القول بعموم الأقوال النفسية بطريقة عنيفة

ردَّ الجويني حدود العلم الصادرة عن الأشعري وغيره من أصحاب مذهبه، ووصف تعريف الإمام بأنه مدخول وفساد. وإليك التعريف متبوعاً بالتعليق: «وقال الشيخ أبو الحسن رحمه الله: العلم ما يوجب لمن قام به كونه عالماً، [فعلق عليه بقوله] وهذا وإن كان يطرُد وينعكس فهو مدخولٌ، فإن من جهل العلم وحمله جهله به على السؤال عنه

”
كان المازري من
أوائل من دعا إلى
تخليص أصول
الفقه مما خالطه
من الفلسفة
والمنطق والكلام.“

أن هذا الباب لا يستطيع أحد فتحه بله استقصائه^[25]. وأن صاحب الفكر إذا اعتقد أنه ناطق بالعلم، فقد جعل «العلم معلوما منطوقاً به»^[26]. ومن ثم صار إلى اعتبار هذا الاعتقاد هو المسؤول عما وقع فيه المتكلمون في نظره. وعبارته هي: «وهذا هو الذي اختلج في عقول المتكلمين وطيش أحلامهم حتى اضطربوا في أن العلم بالشيء هل هو علم بأنه علم به وهذا الذي اختبطوا فيه اضطراب منهم في فكر النفس لا في العلم نفسه»^[27]، وقد سبق إيراد تعريف أبي الحسن الأشعري للعلم الذي هو «ما يوجب لمن قام به كونه عالماً»^[28].

ب. انتقاد المازري لرد الجويني على الأشعرية

وعبارتا الطيش والتخبط اللتين وصف بهما الجويني أئمة الأشاعرة، لعدم إتقانهم وضع حد للعلم، (كما يريد الجويني) حتى يُعرف به المحدود ومتعلقاته، ويُعرف تعلق الفكر والعموم والخصوص بالعلوم عند النطق بها، مما شنعه الإمام المازري على الجويني.

وقد أُلجأ هذا المازري إلى الحديث عن مذاهب الفلسفة في القوة الفكرية والعقلية، على غير عادته، والتمس لذلك العذر حين قال في إيضاح المحصول: «دعت الضرورة في هذا الكتاب إلى الخروج عن رسم ما يقتضيه التأليف في هذا العلم، وذلك أن أبا المعالي رمز فيه إلى مذاهب الفلسفة في القوة

العلماء المنتسبين إلى المذهب، حيث يجلون علماءه فضلاً عن إمامه، ويلتمسون لهم التأويلات الحسنة.

بل إن الجويني نفسه شعر بهذا المسلك والتتابع في رد حدودهم. فقال في ذلك:

«فإن قيل قد تتبعتم عيون كلام المحققين^[22] بالنقض فما المرتضى عندكم في حقيقة العلم، وهل العلم مما تحويه صناعة الحد أم لا فليس كل شيء محدوداً...»^[23].

وعندما كان بصدد بحث العموم والخصوص، وأن محققي الأشاعرة يرون أن صفتي العموم

والخصوص، قائمتان بالنفس، والعبارات تراجم عنهما، مثل الأمر والنهي، لم ينل هذا رضاه أيضاً؛ لكونه ليس ظاهراً برأيه كون العموم ضمن القائم بالنفس، كما ظهر في الأمر.

ورجَّح أن تكون عموم الألفاظ مجرد علوم بالمعلومات، إذ ذلك عنده من الفكر؛ أي الحديث المنفصل عن العلم. لأن العلم تقوم في النفس فكرته وحديث عنه، و«معظم ما يحسبه من لم يعظم حظه في الحقائق علماً فهو فكر، وهو المعنى بكلام النفس. ومن دقيق ما يتعلق بمدارك العقول أن فكر النفس متعلقة بالمعلومات والمعتقدات ولا تتعلق النفس بالعلم الحق»^[24].

وهي أمور بالغة الخفاء تحتاج إلى كثير من التأمل، والأمثلة، وقد رأى الجويني

يهتم المازري بالمسائل الأصولية أكثر من الردود.

من الأئمة، بتصنيف إيضاح المحصول وهو قوله: «فرايت أن الواجب الذب عن هؤلاء الأئمة وإبانة أنهم لم تطش بهم أحلامهم، بل هو الذي طاش به حلمه إذ كان في القديم من كتبه [...] على رأيهم، ثم انتقل عنهم لتخييلات الشعراء واستغراب الصوفية، مجانية لحقائق المتكلمين. نام المتكلمون فيما قالوا ملء جفونهم، وسهر هو ومن خالفهم واختصموا»^[33].

ويمعن المازري، رحمه الله، في تبين ما أشار إليه الجويني بأنه لا مطمع في مفاتحته فضلاً عن استقصائه، ألا وهو تعلق النفس بالعلم الحق وبالقول في النطق النفسي^[34]، فبسطه بسطاً تاماً^[35] في حوالي سبعة عشر صفحة، ومع هذا فكأنني بالمازري لم يشف هذا غليله في إثبات رأي الأشعرية والرد على من ناوهم، فأجل ذلك إلى حين

إفراده بتصنيف. قال رحمه الله: «وقد أخذنا في إملاء ما تعلق بكلام أبي المعالي، ونيتنا استيفاء ما قالوه، والرد عليهم كما يجب، ثم رأينا تأخيرهم إلى أن يسر الله في أفراد تصنيف متعلق بهذا النوع»^[36].

وحين ناقش مسألة العموم في الأقوال النفسية اعتذر، مرة أخرى، بأن تحقيق القول في «تصوير عموم النفس والانفصال عن طريق التشكك فيه يحتاج إلى إطالة وإطناب يقطع

الفكرية والعقلية، وخرج عن عادته القديمة في إكبار أئمة الأشعرية، وتحسين المخارج لهم فيما قد يظن ظان أنه يتوجه عليهم فيه قدح»^[29]. وذلك أن المازري كان من أوائل من دعا إلى تخليص أصول الفقه مما تعلق بها من الفلسفة والمنطق والكلام، مما ليس له تعلق ببناء الفروع على تلكم الأصول. وقد يكون الإمام أبو إسحق الشاطبي تلقف هذه الفكرة من المازري، ليصير من بعد من أكبر الدعاة إلى هذا المبدأ^[30].

”

يعد المازري في تعقيباته علمي إلى أبعد الحدود، وله قدرة عظيمة على بيان ما هو من المذهب، مما ليس منه.

“

قال الدكتور سامي النشار: «أما الأشاعرة فقد احترزوا بأصولهم عن منطق أرسطو، ونجد هذا واضحاً لدى عدو ممتاز للتراث اليوناني أبي بكر الباقلاني [...] ولكن ما لبث علم الأصول أن اتجه وجهة أخرى على يد إمام الحرمين، [...] ويمهد الطريق بذلك لتلميذه أبي حامد الغزالي»^[31].

ج. بيان ما ادعى الجويني أن لا سبيل في مفاتحته

وما ادعاه الجويني من كونه لا مطمع في مفاتحته، فضلاً عن استقصائه. وهو موضوع الفكر والعلم في النفس، نظر إليه المازري على أنه تهويل لهذا «الفصل حتى نظر إلى الريح الرخاء بعين الزعازع»^[32]. ومن ثم جاء النص الذي يستدل به على قصد المازري للدفاع عن الأشعري، وغيره

كلامه^[42]، أو ينسب الغلط للناقلين عنه^[43]، أو يرى الناس غير قادرين عن الانفصال عنه ومختبطين في ذلك^[44]، بل يرد على منتقديه طريقة ردهم عليه^[45]، وحتى إن اضطر إلى الرد عليه فإنه يفعل ذلك بلطف^[46].

إن هذا التمييز بين أقطاب الاعتزال من جهة، وبين أقطاب الأشعرية من جهة ثانية، لم يكن ليخفى على الإمام المازري، خاصة وأن الجويني معروف بقوته في الخطاب والردود. ولما كان الأمر كذلك فإن المازري

كان له بالمرصاد، بعد أن خرج (الجويني) عن عادته في إكبار الأشعرية، وسبق له أن كان على رأيهم في النقطة المشار إليها سابقا، والتي رد فيها على أقطاب الأشاعرة^[47].

ويعجب المازري من اعتقاد الجويني في أئمة الجهل بحقائق العلم وطريقة حصوله، ونسبته طيش الأحلام والتخبط إليهم، مع أنه وقف على أعيان مصنفاتهم، «ومذاكرته على

ما يذكر لأعظم أئمتهم ولم يقف على ما وقف عليه على برهان على هذا الذي رتبوه وزينوه»^[48]. وأتى التعجب منه لأن الجويني أتقن علم الكلام ووقف على دقائقه قبل أن يجري في طريق الفلسفة، عكس الإمام الغزالي، في رأي المازري الذي انتقده وأرجع عدم تبحره في أصول الدين لعدم تقديمه في

التشاغل به عن مقصود الكتاب^[37]؛ أي أصول الفقه الذي قدمنا أن المؤلف لا يؤمن بإدخال ما لا يبني عليه الفقه فيه.

ولو كان كتاب «إيضاح المحصول من برهان الأصول» ردا على برهان الجويني لما اعتذر عن الخروج، لأن هذا مما يقتضيه الرد، بل يوجهه، لكن المازري يهتم بالمسائل الأصولية أكثر من الردود.

د. مقارنة المازري بين صنيع الجويني مع المعتزلة والأشاعرة في البرهان

ومن ذكاء المازري أنه لم يناقش الجويني في تعليقه على حد العلم ليصح تعريف الأشاعرة؛ ليس لأنه ربما يسلم صحة الاعتراض، ولكن لاهتمامه بأصل الإشكال وهو أن طريقة الرد ليست مستساغة. خاصة وأن المعتزلة أيضا قد تخبطوا، بحسب طريقة الجويني في تعريف العلم^[38]. مع أنه أشاد في الكتاب بأئمة الاعتزال كابن الجبائي «في مواضع مع تحسين

الظن بهم. وتخريج المخارج الجميلة لكلامه في موضع آخر»^[39]. وفي رأي المازري فإن أئمة أولى بحسن الظن ذلك، وأحق به من المعتزلة.

وأنت إذا رجعت إلى البرهان وجدت الجويني يذكر ابن الجبائي ولا ينتقده، فعلا، وإنما يشير إليه بالإكبار^[40]، ويمدحه^[41]، أو يؤول

”
المصلحة إما أن تكون
فعلا يقرها الشرع
نصا بالحث عليها
(المصلحة المعتبرة)؛
أو يردھا بالنهي عنها
(المصلحة الملقاة)؛
أو يسكت ويترك الأمر
(المصلحة المرسلة).

“

التحصيل على الفلسفة، لأن أهل الفلسفة لهم جرأة على المعاني، ولا يخافون من مخالفة الشرع أو الأئمة^[49]. وإن كان رد هذا الكلام عليه تاج الدين السبكي^[50]، إلا أننا نقتبس منه ما يهمننا من جرأة أهل الفلسفة وعدم مخافتهم من مخالفة الأئمة خاصة.

هـ. تلخيص المازري رأي الجويني

أورد المازري المذهب في تصور معنى العموم والخصوص في الأقوال النفسية قائلاً: «وأما

الوجه الثاني وهو تصور العموم والخصوص في الأقوال النفسية،

فإن المشهور من مذاهب سائر أئمة الأشعرية تصور ذلك في

الأقوال النفسية، كما يتصور في الأقوال النفسية الأمر

والنهي»^[51].

وهذا ما أنكره أبو المعالي الجويني في البرهان، وقال فيه

إنه ليس متضخا كاتضاح الأمر والنهي مخالفاً بذلك جماعته الأشعرية^[52].

ولكن عبارة الجويني لم توضح رأيه، فقام المازري ببيانه حتى يسهل على الباحث تصوره وفهمه، ومن ثم الوقوف على صحته من ضعفه، أو الرد عليه.

وعمدة الجويني أن القائل، مثلاً، حين يقول: «اضرب فلاناً» يحس في نفسه اقتضاء

للضرب، وهذا الاقتضاء في النفس لا ينكره عاقل، ولا يخالف في النفس في إحساسه

أحد^[53]، وليس هذا الاقتضاء إلا الأمر. ولم

يجوزوا أن يقال فيه إنما أراد إيقاع الضرب، فظهر بذلك كون معنى الأمر قائماً في النفس واتضح؛ وأما استيعاب قوله تعالى: ﴿فَافْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ (التوبة: 5) جميعهم فإنما مرده إلى إرادة القائل.

كما أن الجمع معنى معقول يجد الإنسان تصوره والعلم به في نفسه. ولا بد لكل علم في النفس من خبر يقارنه، ويكون (هذا الخبر) بالنفس أيضاً^[54]. وهذا يقتضي إثبات قول

نفسي كما هو معلوم وبين. وهذا وضحه المازري بطريقة بسيطة نوعاً ما، مبيناً فيه مذهب الجويني وما ساقه إليه.

ومذهب الجويني هنا صعب الاستيعاب والفهم، ويزيد من ذلك تقريق الكلام فيه بين فصل حد العلم وحقيقته، وبين باب العموم والخصوص، إضافة إلى إيجاز بالغ في العبارة، مع ذهابه إلى استحالة مفاتحة الباب بله استقصائه.

ولأن المازري يملئ «إيضاح المحصول من برهان الأصول» على تلامذته، فقد وضع رأياً الجويني بطريقة أبسط، سهلة الاستيعاب، لو سلكها صاحب الرأي (الجويني) لكان أفضل في الإقناع^[55].

وفي ذلك يقول: «وقد يستغني عن هذا كله بأن يقول: «إنما أنكرت وجود قول في النفس يتضمن معنى الاستيعاب بنفسه وحقيقته، وأما إثبات قول في النفس هو خبر عن

” المصلحة باعتبارها

مقصود الشرع

من التشريع

لا يمكن لأي مذهب

أن لا يعتمدها

مبنى للفروع.

“

ثانياً: رد المازري على الجويني دفاعاً عن مالك

لما كان كتاب البرهان إنما هو في أصول الفقه، فقد كان لازماً أن يتطرق الجويني إلى بعض الأحكام الفقهية، ويقارن بين المذاهب فيها. وما يقال في الأحكام يقال في تعريف المصطلحات، وأكثر منه في طرق الاستدلال على الأحكام؛ التي تذكر للمقارنة أيضاً وللترجيح بين الآراء والمذاهب في الأخذ بها من عدمه. ولو أن الفن المختص بذلك هو كتب الخلاف، ومصنفات بناء الفروع على الأصول، فإن كتب الأصول عند الأقدمين حيلى بالأمثلة الفقهية التي يتغيى من خلالها المؤلفون بيان الباب من أجل فهمه.

أ. حديث الجويني عن مذهب مالك

ولذلك فقد تعرض الجويني إلى مذهب مالك وآرائه أكثر من تعرضه لمذهب وآراء الأشعري؛ وبالتالي كانت ردوده على مالك أقوى من نظيرتها على المذهب الكلامي، ولك أن تقر ما كتبه عن أخذ مالك بالمصلحة المرسلة في باب الاستدلال^[64] لتقف على هذا، ومثل ذلك عند الحديث عن عمل أهل المدينة والاحتجاج به في مقابل خبر الآحاد^[65].

ب. الجويني والحكم على المذهب المالكي
غير أن ما يميز تعامل أبي المعالي مع مذهب

معنى العموم فليس هو المراد المنازع فيه، وقوله «بِأَفْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ» (التوبة: 5) ليس ذكر المشركين، هاهنا، خبراً، وإذا لم يكن خبراً لم يتقرر فيه معنى العموم كما قدمنا^[56].

وهذا يوقفك على أهمية هذا الكتاب لفهم البرهان للجويني، ونقد آرائه، ومعرفة أسباب تلك الآراء، وتزيد بذلك الحسرة على عدم تمامه.^[57] ولقد صدق تاج الدين السبكي حين قال في المازري متحدثاً عن البرهان الذي عمل عليه إملاءه: «لا يحوم نحو حماه ولا يدندن حول مغزاه إلا غواص على المعاني ثاقب الذهن مبرز في العلم»^[58].

و. تقويم

لقد وقى المازري لنهجه الأشعري ودافع عن آراء المذهب وقدر علماءه حق قدرهم، وذلك ظاهر من كتبه كلها، سواء التي بين أيدينا، كإيضاح المحصول وشرح التلقين^[59]، والمعلم بفوائد الإمام مسلم^[60]، أو من أسماء الكتب المفقودة أيضاً مثل: النكت القطعية في الرد على الحشوية والذين يقولون بقدوم الأصوات^[61]، و نظم الفرائد في علم العقائد^[62]. مثلما فعل مع المذهب الفقهي وأئمنته. وإن بلغ رتبة الاجتهاد فلم يجاوز المشهور في المذهب في أقواله، كما اشتهر عنه^[63].

أنه مرة استدرك قائلاً: «إن صح ما روي عنه»^[68]. وهذا كما يشم منه الاعتذار لمالك، فإنه يشم منه الاستغراب من كونه يقول بمثل هذا القول. إن الجويني يعتقد أن مالكا بتوسعه في الاستدلال بالمصلحة المرسلة مغال إلى درجة الخَبَال؛ إذ برأيه يفتح الباب للتعلق بكل رأي دون أيما انضباط. وفي ذلك يعطي المثال التالي: «لو ساغ ما قال مالك لاتخذ العقلاء أيام كسرى في العدل والإيالة معتبرهم، وهذا يجر خبالا استقلالاً به»^[69].

ومن تطبيقات هذا الخبال كما ذكر تجويز مالك، بحسب الجويني، قتل الثلث لمصلحة الثلثين، والتأديب بالقتل^[70].

إن عدم الضبط هو مأخذ الجويني على مالك في الاستدلال بالمصالح، وقد ذكر هذا في أكثر من عشرة موضع.

ذكر فيها أن مالكا لم يرع الضبط للمصالح مما يجعلها تصل إلى حد الإفراط^[71]، وزلل النظر^[72]، وغيرها من الأحكام.

وقبل أن أبحث عن تعامل المازري مع هذا الانتقاد، أرى أن ننظر في كتب المالكية هل نجد فيها فعلاً هذا التساهل والإفراط وعدم الانضباط، في الأخذ بالمصالح دونما احتياط. أم إن الجويني جانب الصواب في نقل الرأي في المسألة؟

د. المصالح المرسلة في المذهب المالكي

المصالح المرسلة أو الاستصلاح، أو الاستدلال

مالك هو أنه لم يفهم مضمون الأقوال في المذهب ومؤداها في النقط التي رد فيها عليه. وهي ضربة ما فتئ المذهب المالكي يتلقاها حيناً بعد حين، فقد شاع عن مذهب مالك كثير من الأحكام الجزافية التي لم يعرف أول من صدرت عنه. ومن ثمّ اتبعها بعض الناس وغالوا في ترديدها وحكايتها^[66]. وهذا ينبئك أن ردود الأصوليين وتعقيباتهم للمذاهب ليست مثل ردود من صنف في الخلاف العالي/الفقه المقارن الذي يستحضر فيه

”

لأهل الفلسفة جرأة على المعاني، ولا يخافون من مخالفة الشرع أو الأئمة.

“

المؤلف أدلة المذهب، وطرق الاستدلال بها، وخصائص المذهب في الأخذ بالدليل^[67].

ومن هنا ظهرت بعض العصبية للمذهب الشافعي في كتاب البرهان تماماً كما ظهرت عند بعض المؤلفين في أحكام القرآن. وهو أمر لا يتحمل تبعته مصنف خاص.

وقد شكّل موضوع المصلحة المرسلة، أكبر المواضع التي رد فيها الجويني على مالك، ولذلك فقد ارتأيت الاهتمام بها لكونها تعطي صورة على حكم الجويني على مذهب الإمام مالك.

ج. المصلحة المرسلة في المذهب المالكي من وجهة نظر الجويني

يرى الجويني أن مالكا يفرط في القول بالاستدلال، وألزم مالكا كون هذا يُخرج الأمر عن الضبط. لكن الجويني يحسب له

أو في عدم ذلك؛ أو في التوسع في الأخذ بها، والتقليل منها. أما الأخذ في النهاية كل المذاهب لا مناص لها من الأخذ بها.

وهذا ما أراد القرائي إثباته والدفاع عن المذهب المالكي فيه عندما تناول هذه الجزئية في كتابه «شرح تنقيح الفصول» بقوله: «قد تقدم أن المصلحة المرسلة في جميع المذاهب عند التحقيق لأنهم يقيسون

ويفرقون بالمناسبات ولا يطلبون

شاهداً بالاعتبار ولا نعني

بالمصلحة المرسلة إلا ذلك»^[75]

«... والذي جهل أمره هو

المصلحة المرسلة التي نحن نقول

بها، وعند التحقيق هي عامة

في المذاهب»^[76]. «وأما المصلحة

المرسلة فالمنقول أنها خاصة بنا،

وإذا افتقدت المذاهب وجدتهم

إذا قاسوا وجمعوا وفرقوا بين المسألتين

لا يطلبون شاهداً بالاعتبار لذلك المعنى

الذي به جمعوا وفرقوا، بل يكتفون بمطلق

المناسبة، وهذا هو المصلحة المرسلة، فهي

حينئذ في جميع المذاهب»^[77].

«وأما المصلحة المرسلة فغيرنا يصرح

بإنكارها ولكنهم عند التفريع نجدهم

يعللون بمطلق المصلحة ولا يطالبون أنفسهم

عند الفروع والجوامع بإبداء الشاهد لها

بالاعتبار بل يعتدون على مجرد المناسبة

وهذا هو المصلحة المرسلة»^[78].

إن هذه النصوص هي إدراك لتلك الأحكام

أو المصلحة هي ألقاب للأصل الفقهي المعروف عند الأصوليين^[73]. والمصلحة

كالمنفعة وزنا ومعنى، وقد عرفت بتعاريف

كثيرة نأخذ منها ما فسرنا به الغزالي؛ «بأن

يوجد معنى يشعر بالحكم مناسب له عقلاً

ولا يوجد أصل متفق عليه»^[74]. وذلك لأن

الشرع كله إنما جاء لمصالح العباد، بجلب ما

ينفعهم، ودفع ما يضرهم. غير أن المصالح

الموجودة في الحياة عند تأملها

لا تخرج عن أقسام ثلاثة قررنا

الأصوليون منذ القديم، وذلك

بحسب الدليل الشرعي ومنظور

الشرع لها؛ فهي إما أن تكون فعلاً

يقرها الشرع نصاً بالحث عليها

(المصلحة المعتبرة)؛ أو يردّها

بالنهي عنها (المصلحة اللغاة)؛

أو يسكت ويترك الأمر (المصلحة

المرسلة).

فكان لا بد أن يخلق القسم المرسل، المتروك،

الجدل بين العلماء في الأخذ به عند بناء

الأحكام، أو عدمه. وإن ثم البناء عليه

باعتبار أن الشريعة مصالِحٌ كلها، فهل يسلم

للمعتمد عليها ذلك؟ وماذا إن التقى مع غير

المعتمد في النتيجة؟

إن المصلحة باعتبارها مقصود الشرع من

التشريع لا يمكن لأي مذهب أن لا يعتمدها

مبنى للفروع، إلا أن الاختلاف يكون في تقرير

هذا الاعتماد والذهاب إلى المصلحة رأساً

باعتبارها أصلاً شرعياً من أصول الفقه،

”
لا بد لكل علم في
النفس من خبر
يقارنه، ويكون
(هذا الخبر)
بالنفس أيضاً.“

“

المُصَلِّة بالْمَذْهَبِ الْمَالِكِيِّ، وَلَا تَمْحَى إِلَّا
بِتَقْرِيرِ حَقِيقَةِ الْأَمْرِ فِي كِتَابِ الْأُصُولِ.

والقراي في لا ينكر اعتبار المصلحة من أصول
المذهب، أو يساوي فيها بين المذهب وغيره؛
إنما لا يقبل كون البعض يرى أن المصلحة
المرسلة أصل مختص بالمذهب
المالكي.

ويستمد المالكية تأصيلاً للمصلحة
من عمل الصحابة أنفسهم بها^[79]،
فضلاً عن كون الشرع إنما جاء
لمصلحة العباد في العاجل والآجل.
وما أشار إليه الجويني من انعدام
الضبط، وترك الباب مشرعاً أمام
الناس ليروا في أمر الشريعة ما
يوافق آراءهم وأهواءهم، يرده
المالكية بشروطهم التي اشترطوها في
المصلحة.

وهذه الشروط هي:

- أن لا تصادم المصلحة نصاً خاصاً من
كتاب أو سنة، وأن لا تصادم الإجماع.
- أن تكون معقولة المعنى في ذاتها.
- أن يكون من يحتج بالمصلحة المرسلة
مجتهداً توفرت فيه شروط الاجتهاد.
- أن لا تعارض المصلحة مصلحة أرجح
منها، أو يترتب على العمل بها مفسدة
أرجح منها أو مساوية لها.
- أن لا تكون المصلحة في باب العبادات

سداً لباب الابتداع في الدين.

وقد اعتنى بهذا الجانب الدكتور سعيد
رمضان البوطي، رحمه الله، فخصص لذلك
بحثه للحصول على درجة الأستاذية من
الأزهر، وعنوانه بضوابط المصلحة.

فذكر ضوابط وخصص لها

فصولاً في كتابه، وهي:

- اندراجها ضمن مقاصد
الشريعة.

- عدم معارضتها للكتاب.

- عدم معارضتها للسنة.

- عدم معارضتها للقياس.

- عدم تفويتها مصلحة أهم
منها^[80].

”
لا يحوم نحو
حما "البرهان"
ولا يدندن حول
مغزاه إلا غواص
على المعاني
ثاقب الذهن مبرز
في العلم.“

إن المالكية لم يطلقوا العنان، كما قد توهم
نصوص الجويني وغيره من الأصوليين
كتلميذه الغزالي، بل قيدوا هذا الاستنباط،
وضبطوه لئلا يصل إلى الإفراط. وإن شئت
فراجع تلك الأمثلة التي مثل بها الجويني
وغيره في أخذ المالكية بالمصالح، في الكتب
الفقهية، لتعرف قول مالك فيها. وحينئذ
تكتشف أن تلك الأقوال المصوقة بالمذهب
المالكي ليس لها من الصحة أساس. وأن
المالكية ما فتتوا يبينون هذا الأمر رغم ما
قد تحمل عليه نصوصهم من تأكيد الفهم
المراد إلغاؤه أحياناً، مثلما وقع مع نص
للإمام المازري.

الجويني لمالك^[81]. إذ ما كان المازري ليترك تبيان المسألة لو وصل تعليقه إليها، لأن الكتاب اتخذه مقرراً دراسياً لطلابه.

وفضلاً عن عدم تناول المازري لهذه المسألة كما يؤمل أن يفعل، وكما ورد السبكي من كون القصد هو الدفاع عن مالك والأشعري^[82]، فإن المازري نُقل عنه نصٌ موهم موافقته للجويني فيما أضافه من إفراط مالك في الاستصلاح. وهذا النص نقله الشيخ خليل في التوضيح، وهو قوله: «ذكر أبو المعالي أن مالكا كثيراً ما يبيّن مذهبه على المصالح، وقد قال أنه يقتل ثلث العامة لمصلحة الثلثين.

[قال] المازري: وهذا الذي حكاه أبو المعالي صحيح»^[83].

وتصحيح المازري إنما هو عائد على أول الكلام، لا آخره. إذ ما يمكن للمازري أن يصحح ادعاء الجويني قول مالك بقتل ثلث العامة لمصلحة الثلثين. وهذا ما تولى بيانه الحطاب رحمه الله في مواهب الجليل بالرجوع إلى نسخ أخرى لكتاب التوضيح حين قال: «تبيه: تضمين الصانع من المصلحة العامة قال في التوضيح: وذكر أبو المعالي أن مالكا كثيراً ما يبيّن مذهبه على المصالح، وقد قال: إنه يقتل ثلث العامة لمصلحة الثلثين. المازري: وهذا الذي حكاه أبو المعالي عن مالك صحيح انتهى. وفي بعض نسخ

هـ. الإمام المازري وادعاء الجويني في المصلحة المرسله:

لم يتطرق الإمام المازري إلى مسألة الاستصلاح في كتابه إيضاح المحصول، لأن الجويني أثارها عند الحديث عن ترجيح الأقيسة، والمازري ربما لم يصل في تعليقه على البرهان إلى كتاب القياس، هذا إذا كان ما طُبع هو كل ما علق به المازري على البرهان.

ولكم وددت لو تطرق إليها بإيضاح ليرد فيها على الجويني وغيره فيما أزموا به المالكية مما لا يلزمهم، لأن المازري في تعقيباته علميٌّ إلى أبعد الحدود، وله قدرة

عظيمة على بيان ما هو من المذهب، مما ليس منه. يدرك هذا من نظر في تعقيباته على اللخمي أو ابن خويزمنداد، مثلاً، في شرح التلقين.

على أن لدينا نصوصاً تبين فعلاً عناية المازري بالمصلحة المرسله، يتضمنها كتابه المعلم وشرح التلقين وغيرهما. وإرجاء المازري التطرق إلى هذه المسألة، ينبئك أن التعليق على البرهان لم يكن للرد عليه أصالة؛ وإلا اقتنص المازري أي فرصة لمحاسبة الجويني على ما أضافه إلى مذهب مالك في مسألة الاستصلاح.

وهذا الإرجاء هو ما جعل الشيخ النيضر يقول إن المازري قد أغضض الجفن عما نسبه

”
إن بلغ المازري
رتبة الاجتهاد
فلم يجاوز
المشهور
في المذهب
في أقواله.

“

خاتمة

إن المازري اشتهر بدقته في تحرير المسائل، ولا يألو جهداً في بسط الجزئيات، ومعرفة مأخذها وأدلتها، وما انبت عليه من قواعد وأشباه، وما تفرق عنه من صور، ووجوه الفرق وعللها. وإن تعلق الأمر بأئمتها في المذهبين العقدي والفقهي فهو لا يخرج غالباً عن هذه الدقة. وقد رأينا كيف لم يستبق الفرص للرد على الجويني في مسألة الاستصلاح، مع أنه لا يفوت فرص الرد على الجويني إن كان لها مقتضى في الموضوع، وقد عُرف عن المازري الرد العلمي المبني على القواعد.

التوضيح ولكنه في تضمين الصانع، وانظر كلام القرأفي في آخر شرح المحصول فإنه تكلم في مسألة المصالح المرسله بكلام حسن، وأنكر ما ذكره إمام الحرمين عن مالك، وقال إنه لا يوجد في كتب المالكية فتأمله والله أعلم»^[84].

وزاد الشيخ محمد عليش ومن بعده من المحشين بياناً لهذا قائلًا: «وقول المازري ما حكاه أبو المعالي صحيح راجع لأول الكلام هو أنه كثيراً ما يبني مذهبه على المصالح، لا إلى قوله نقل عنه قتل الثالث الخ، أو أنه حمله على ترس الكفار ببعض المسلمين. [...] وهو تنبيه مهم تبغي المحافظة عليه لئلا يغتر بما في التوضيح»^[85].

1. قال الذهبي: قال المازري في شرح البرهان في قوله: «إن الله تعالى يعلم الكليات لا الجزئيات»: وددت لو محتوها بدمي.
قلت: [القائل هو الذهبي] هذه لفظه ملعونة. قال ابن دحية: هي كلمة مكذبة للكتاب والسنة، مكفر بها، هجره عليها جماعة، وحلف القشيري لا يكلمه أبداً؛ ونفي بسببها مدة، فجاور وتاب. تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، للذهبي شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز (ت748هـ)، تحقيق: الدكتور بشار عواد معروف، [424/10]، ط1، دار الغرب الإسلامي، 2003م.
وفي سير أعلام النبلاء: «وقيل: لم يقل بهذه المسألة تصريحاً، بل أُلزم بها لأنه قال بمسألة الاسترسال فيما ليس بمنته من نعيم أهل الجنة، فالله أعلم. قلت: هذه هفوة اعتزال، هجر أبو المعالي عليها، وحلف أبو القاسم القشيري لا يكلمه، ونفي بسببها، فجاور وتعبد، وتاب - والله الحمد - منها» [472/18].
2. ترجمته في الديباج المذهب، ص280، والغنية للقاضي عياض، ص132-133، عبر الذهبي، 100/1، ونفح الطيب للمقري، 565/1، وأزهار الرياض له أيضاً 165/3، ووفيات الأعيان لابن خلكان، 285/4، وشذرات الذهب 14/14، وشجرة النور الزكية لمخلوف، 127/1، وغيرها
3. ترجمته في طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة، 255/1، والطبقات الكبرى، 165/5. وسير أعلام النبلاء، م، س، 468/18 وغيرها كثير. وقد خصص له مجموعة من العلماء كتباً لترجمته منهم: فوقية حسين محمود: الجويني إمام الحرمين. وعبد العظيم الديب: إمام الحرمين حياته وعصره، ومحمد الزحيلي: الإمام الجويني. وغيرها.

1. قال الذهبي: قال المازري في شرح البرهان في قوله: «إن الله تعالى يعلم الكليات لا الجزئيات»: وددت لو محتوها بدمي.
قلت: [القائل هو الذهبي] هذه لفظه ملعونة. قال ابن دحية: هي كلمة مكذبة للكتاب والسنة، مكفر بها، هجره عليها جماعة، وحلف القشيري لا يكلمه أبداً؛ ونفي بسببها مدة، فجاور وتاب. تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، للذهبي شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز (ت748هـ)، تحقيق: الدكتور بشار عواد معروف، [424/10]، ط1، دار الغرب الإسلامي، 2003م.
وفي سير أعلام النبلاء: «وقيل: لم يقل بهذه المسألة تصريحاً، بل أُلزم بها لأنه قال بمسألة الاسترسال فيما ليس بمنته من نعيم أهل الجنة، فالله أعلم. قلت: هذه هفوة اعتزال، هجر أبو المعالي عليها، وحلف أبو القاسم القشيري لا يكلمه، ونفي بسببها، فجاور وتعبد، وتاب - والله الحمد - منها» [472/18].
2. ترجمته في الديباج المذهب، ص280، والغنية للقاضي عياض، ص132-133، عبر الذهبي، 100/1، ونفح الطيب للمقري، 565/1، وأزهار الرياض له أيضاً 165/3، ووفيات الأعيان لابن خلكان، 285/4، وشذرات الذهب 14/14، وشجرة النور الزكية لمخلوف، 127/1، وغيرها
3. ترجمته في طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة، 255/1، والطبقات الكبرى، 165/5. وسير أعلام النبلاء، م، س، 468/18 وغيرها كثير. وقد خصص له مجموعة من العلماء كتباً لترجمته منهم: فوقية حسين محمود: الجويني إمام الحرمين. وعبد العظيم الديب: إمام الحرمين حياته وعصره، ومحمد الزحيلي: الإمام الجويني. وغيرها.

4. انظر في ترجمة الأشعري: تاريخ بغداد، 346/11، والفهرست ص 231. والمنتظم لابن الجوزي، 332/6. والكامل في التاريخ، 392/8. والأنساب للسمعاني، 273/1. واللباب، 64/1. وترتيب المدارك، 24/5. ووفيات الأعيان 284/3. والعبر، 23/2. وسير أعلام النبلاء، للذهبي شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، مؤسسة الرسالة، ط11، (1417هـ/1996م)، 85/15. والبداية والنهاية، 187/11. وطبقات الشافعية لابن قاضي شعبة، 81/1. والسبكي، 347/3. وغيرها كثير.
5. وفي كتبه الأخرى يتعرض لبعض الردود على الجويني، ولكن ليس كما فعل في إيضاح المحصول، ومن ذلك ما جاء في شرح التلطين، عند إيراده إنكار أبي المعالي رواية خبر عائشة رضي الله عنها: فرضت الصلاة ركعتين، ركعتين في الحضرة فزيدت في صلاة الحضرة وأقرت في صلاة السفر، قال المازري في ذلك: «وهذا الذي قاله طريقة انفرد بها. والحديث أشهر من أن ينكر» انظر: [شرح التلطين، الإمام المازري، تحقيق: محمد المختار السلامي، تونس: دار الغرب الإسلامي، ط1، 2008، 890/1] ثم رد عليه ردا علميا جميلا.
6. قال: «فارتفع حكم الخلاف المتقدم بإجماع من تأخر على مذاهب الأصوليين، ولم يرتفع حكم الخلاف في قول بعضهم على ما ذكرناه في كتابنا الذي أمليناه في أصول الفقه» [شرح التلطين، م، س، 260/4] وأتيت بالنص ليسهل على من رام تتبع القضية حتى يصحح هل فعلا ما طبع من إيضاح المحصول هو كل ما أملاه المازري في الأصول، ويوقفنا عليه.
7. حاولت في السابق الحصول على مخطوطة أخرى للكتاب، لكن دون جدوى، فقد ذكر محمد بن عاشور في عرض له تحت عنوان: «الإمام المازري حياته وآثاره»، بملتقى الإمام المازري أن نسخا للمخطوط [يريد إيضاح المحصول] موجودة في كل من القاهرة واسطنبول، وذكر أنه لم يوفق للوقوف عليها، وإنما وقف «على نسخة بها نقص في الأول والوسط والآخر بخزانة الشيخ محمد بن عاشور» ملتقى الإمام المازري (الصراع العقائدي في الفلسفة الإسلامية)، المنعقد بالمنستير، الإمام المازري حياته وآثاره، المنستير تونس، سنة 1975، ص 130.
8. انظر ترجمته في: البدر الطالع بحاسن من بعد القرن السابع للشوكاني 390/1، طبقات الشافعية لابن قاضي شعبة 104/3.
9. ومعه الأبياري والشريف أبو يحيى المالكية المغاربة.
10. طبقات الشافعية الكبرى للسبكي، 192/5.
11. البرهان في أصول الفقه، للجويني إمام الحرمين أبو المعالي، تحقيق: عبد العظيم الديب ط1، دار الوفاء المنصورة، مصر، [مقدمة المحقق] 92/1.
12. المرجع نفسه، 93/1.
13. المعلم بفوائد مسلم. للإمام أبو عبد الله محمد بن علي المازري، تحقيق: محمد الشاذلي النيفر، طبعة دار الغرب الإسلامي، 93/1.
14. قال في إيضاح المحصول: «وبودي لومحوت هذا من هذا الكتاب بماء بصري، لأن هذا الرجل له سابقة قديمة وآثار كريمة في عقائد الإسلام، والذب عنها وتشبيدها، وحسن العبارة عن حقايقها، وإظهار ما أخفاه العلماء من أسرار، ولكنه في آخر أمره ذكر أنه خاض في فتون من علم الفلسفة». انظر: إيضاح المحصول من برهان الأصول، لأبي عبد الله محمد بن علي المازري، تحقيق: عمار الطالبي، ط دار الغرب الإسلامي، ص 125.
15. انظر تاريخ الإسلام، م، س، 424/10.
16. إيضاح المحصول من برهان الأصول، للمازري أبو عبد الله محمد بن علي التميمي، تحقيق: عمار الطالبي، ط دار الغرب الإسلامي، ص 251.
17. البرهان في أصول الفقه، للجويني إمام الحرمين أبو المعالي، تحقيق الدكتور عبد العظيم الديب، ط1 دار الوفاء المنصورة، مصر، 97-98.
18. التعريف هو: لله العلم ما يصح من المتصف به إحكام الفعل وإتقانه، [البرهان، م، س، 98/1. انظر في ترجمة ابن فورك: سير أعلام النبلاء، م، س، 214/17، وطبقات الفقهاء الشافعية لابن الصلاح 136/1، تبين كذب المفتري، ص 232، وإنباء الرواة 110/3، ووفيات الأعيان 272/4، وسير أعلام النبلاء، م، س، 214/17.
19. تمام التعليق: «فإنه أولا حد العلم بكيفية العمل وخلق معظم العلوم على أن العلم لا يتأتى به الإحكام دون القدرة فيلزم من ذلك إدراج القدرة في حد العلم وإخراجها عن الرأى الذي رأه البرهان، م، س، 98/1.
20. البرهان في أصول الفقه، م، س، 99/1.
21. المرجع نفسه.
22. يريد بهم من ذكرتهم بالاسم إضافة إلى المعتزلة الذين أورد أيضا حدهم للعلم وعقب عليه كذلك. والتعريف هو: «حد العلم اعتقاد الشيء على ما هو به مع طمأنينة النفس» البرهان، م، س، 98/1. وانظر تعقيبه في المصدر ذاته.
23. البرهان في أصول الفقه، م، س، 100/1.

24. المرجع نفسه، 220/1.
25. مما زاد المسألة خفاء عبارة الجويني إذ لم توضح مراده كما سيأتي.
26. المرجع نفسه.
27. المرجع نفسه.
28. المرجع نفسه، 98.97/1.
29. إيضاح المحصول من برهان الأصول، م، س، ص250.
30. تحدث حجة الإسلام الغزالي أيضا عن هذه المسألة، لكنه لم يستطع إلا الانسياق عما وجد عليه التأليف. وقد قال فيه المازري: «هو أعرف بالفقه منه بأصوله» [طبقات الشافعية 241/6]. وانظر المستصفي في أصول الفقه، الغزالي الإمام أبو حامد، دار الفكر، د. ت، ص7 وما بعدها.
31. مناهج البحث عند مفكري الإسلام، النشار علي سامي، طبعة 4 دار السلام للنشر والتوزيع والترجمة، ص7 طبعة 4.
32. إيضاح المحصول من برهان الأصول، م، س، ص250.
- قال الأزهري: «قلت: وإرخاء الفرس مأخوذ من الريح «الرخاء»، وهي السريعة مع لين» [تهذيب اللغة مادة أرخ] في أساس البلاغة: «زعزعت الريح الشجر وهو التحريك بشدة... وريح زعزع وزعزاع ورياح زعزاع» [أساس البلاغة، الزمخشري أبو القاسم محمود بن عمرو، جار الله، ص270 مادة زعزع، دار الفكر، 1399هـ/1979م]: أي أن الجويني أليس المسألة ما هو أكبر منها، فجعل الريح اللينة كالشديدة القوية
33. إيضاح المحصول من برهان الأصول، م، س، ص250.
34. البرهان في أصول الفقه، م، س، 111/1.
35. ذكر المازري عند الاعتذار بذكر مذاهب الفلاسفة والرد عليها في الموضوع أنه أعان عليه سؤال التلاميذ المجتمعين لإملاء إيضاح المحصول عما أخفى الجويني، فضلا عن الرغبة في الدفاع عن الأئمة أقطاب الأشعرية [انظر إيضاح المحصول من برهان الأصول، م، س، ص250-251].
36. إيضاح المحصول من برهان الأصول، م، س، ص268، ولربما تكون العبارة هكذا: إلى أن يبسر... الخ لأن المازري لم يعرف له كتاب في هذه المسألة، إن لم يكن بحثها في بعض كتبه العقديّة إلا أن هذا لا يساعد عليه عبارة: «رأينا تأخيرها»، وهذه الكتب ألفها المازري قبل إيضاح المحصول. والكتب التي ألفها في علم الكلام هي: «نظم الفرائد في علم العقائد»، و«قطع لسان النابح في المترجم بالواضح» و«النكت القطعية في الرد على
- الحشوية والذين يقولون بقدّم الأصوات» [انظر بحث: تراث الإمام المازري ومصادره في إيضاح المحصول، للحنفي المراد، بحث مرقون بكلية الشريعة-فاس، المغرب 2010، ص12-16].
- ولو وُجد هذا الكتاب فعلا لكان هو الرد على الجويني، والغالب أن الأجل لم يمهل لتصنيفه، إذ لم يتم حتى الكتاب الذي هو بصدد، وإن كانت مجالس الإملاء عند المازري متعددة، فيشير في كتاب ما إلى آخر: وفي هذا الآخر إلى الكتاب الأول.
37. إيضاح المحصول من برهان الأصول، م، س، ص270.
38. نقل الجويني عن المعتزلة أن حد العلم عندهم هو: «حد العلم اعتقاد الشيء على ما هو به مع طمأنينة النفس». [البرهان في أصول الفقه، م، س، 21/1].
39. إيضاح المحصول من برهان الأصول، م، س، ص250.
40. البرهان في أصول الفقه، م، س، 104/1.
41. المرجع نفسه، 200/1، قال: «وليس هو ممن تزعه التهاويل».
42. المرجع نفسه، 18/1.
43. المرجع نفسه، 23/1.
44. المرجع نفسه، 96/1.
45. المرجع نفسه، 102/1.
46. المرجع نفسه، 11/1.
47. انظر إيضاح المحصول من برهان الأصول، م، س، ص250.
48. المرجع نفسه، ص266.
49. قال السبكي: قال المازري: «وأما علم الكلام الذي هو أصول الدين فإنه صنف فيه أيضا وليس بالمستبحر فيها ولقد فطنت لسبب عدم استحباره فيها وذلك أنه قرأ علم الفلسفة قبل استحباره في فن أصول الدين فأكسبته قراءة الفلسفة جراءة على المعاني وتسهيلا للهجوم على الحقائق لأن الفلاسفة تمر مع خواطرها وليس لها حكم شرع ترعاه ولا تخاف من مخالفة أئمة تتبعها» [طبقات الشافعية، 241/6].
50. قال في الطبقات: «فليس الأمر كذلك بل لم ينظر في الفلسفة إلا بعد ما استبحر في فن الأصول وقد أشار هو أعني الغزالي إلى ذلك في كتابه المنقذ من الضلال وصرح بأنه توغل في علم الكلام قبل الفلسفة» [247/6].
51. إيضاح المحصول من برهان الأصول، م، س، ص270.
52. البرهان في أصول الفقه، م، س، 110/1، وإيضاح المحصول من برهان الأصول، م، س، ص270.
53. إيضاح المحصول من برهان الأصول، م، س، ص270.

54. المرجع نفسه، ص 270.
55. ينأى المازري دوماً عن الغموض، ويشنع على المصنفين حشوه المولفات بكلام غير مفهوم، قال في الإمام الغزالي بحسب ما أورده السبكي في الطبقات: «وقد رأيت له أنه ذكر أن في علومه هذه ما لا يسوغ أن يودع في كتاب، فليت شعري أحق هو بأطل فإن كان باطلاً فصدق، وإن كان حقا وهو مراده بلا شك فلم لا يودع في الكتب الغموضة ودقته، قال فإن كان هو فما المانع أن يفهمه عليه» [طبقات الشافعية 242/6]، ولم يجد السبكي ما يدافع به عن الغزالي، هاهنا، إلا قوله: «... أو خفي عليه أن للعلوم دقائق نهى العلماء عن الإفصاح بها خشية على ضعفاء الخلق وأمور أخر لا تحيط بها العبارات» [الطبقات 251/6] إلا أن عدم الإفصاح يناه في الذكر الغامض، وهو المخوف على ضعفاء الخلق. وليس العكس.
56. إيضاح المحصول من برهان الأصول، م، س، ص 270.
57. معلوم أن المازري لم يتم الإملاء على كل أبواب البرهان بل وقف عند باب الإجماع.
58. طبقات الشافعية الكبرى للسبكي، م، س، 243/6، ومن هنا يتبين لك أن ردود السبكي لم تكن موفقة كما يأمل، لأنه نفسه القائل: «ربما خالف الأشعري وأتى بعبارة عالية على عادة فصاحته فلا تحمل المغاربة أن يقال مثلها في حق الأشعري» [192/5]، فأنى لبعض العبارات الفصيحة أن تخفى على المازري، حتى يفهمها على غير معناها.
59. طبع في ثمانية أجزاء بدار الغرب الإسلامي سنة 2008م.
60. طبع بتحقيقتين الأولى للشاذلي النيفر، في ثلاثة أجزاء عن دار الغرب الإسلامي سنة 1992م. والثانية بتحقيق متولي خليل عوض الله، وموسى الشريف طبع بالقاهرة سنة (1417هـ/1997م).
61. من التراث المفقود للإمام المازري لحد الآن.
62. المرجع نفسه.
63. المرجع نفسه.
64. البرهان في أصول الفقه، م، س، 171/2.
65. المرجع نفسه، 459/1.
66. علما أن الأصوليين المالكية ما فتئوا ينصون على هذا في كل مسألة مسألة. كما سيأتي بعض ذلك في نصوص القرائ.
67. ضرب ابن رشد الحفيد المثل الأروع في هذا في كتابه بداية المجتهد ونهاية المقتصد، مع روعة الأسلوب وجمال
- المنهج واختصار العبارة.
68. البرهان في أصول الفقه، م، س، 724/2.
69. المرجع نفسه، 276/2.
70. المرجع نفسه، 785/2.
71. المرجع نفسه، 721/2.
72. المرجع نفسه، 785.
73. انظر: البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي بدر الدين، تحقيق: محمد محمد تامر، بيروت: دار الكتب العلمية/لبنان، (1421هـ/2000م)، 377/4.
74. المرجع نفسه، 377/4.
75. شرح تنقيح الفصول، للقرافي شهاب الدين، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط1، (1393هـ/1973م)، ص 446.
76. المرجع نفسه، ص 393.
77. المرجع نفسه، ص 394.
78. المرجع نفسه، ص 448.
79. قال في مراقي السعود:
- والوصف حيث الاعتبار يجهل فهو الاستصلاح قل والمرسل. تقبله لعمل الصحابة *** كالنقط للمصحف والكتابة. تولية الصديق للفاروق *** وهدم جار مسجد للضيقة. وعمل السكة تجديد النداء *** والسجن تدوين الدواوين بدا. انظر: نشر البنود على مراقي السعود، للعلوي الشنقيطي سيدي عبد الله بن إبراهيم، للجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي بين حكومة المملكة المغربية ودولة الإمارات العربية المتحدة، 189/2-190.
80. انظر: ضوابط المصلحة، البوطي سعيد رمضان، ص 115 وما بعدها.
81. مقدمة تحقيق المعلم بفوائد مسلم، للشاذلي النيفر، 93/1.
82. طبقات الشافعية الكبرى، م، س، 192/5.
83. التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب، لخليل بن إسحاق بن موسى، المصري، تحقيق: أحمد بن عبد الكريم نجيب، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، ط1، (1429هـ/2008م)، 218/7.
84. مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، للحطاب محمد بن محمد الطرابلسي المغربي الرعيني، تحقيق: زكريا عميرات، دار عالم الكتب، (1423هـ/2003م)، 558/7.
85. منح الجليل شرح على مختصر سيد خليل، لعليش محمد، بيروت: دار الفكر، (1409هـ/1989م)، 513/7-514.

فن ما بعد الحداثة وجماليات التلقي

د. محمد الشيكور

باحث في الفلسفة المعاصرة والجماليات، جامعة محمد الخامس/الرباط - المغرب

تقديم

أولاً: في ماهية الفن المعاصر
لا يفيد توصيف الفن المعاصر أي معنى مرتبط بالعصر، ولا يدل على ما هو عصري أو راهن أو على ما يمتُّ بصلة إلى زماننا المعاصر أو إلى مقام الهنا والآن، إنما يُلمع كما تقول الباحثة السوسيولوجية نتالي هاينيك (N.Heinich) إلى جنس فني مخصوص^[1]. فهو ليس توصيفا زمانيا كرونولوجيا، بل هو تجنيس إستيتيقي أو «براديغم جمالي يتسم

يقتصر فن ما بعد الحداثة أو الفن المعاصر على خلخلة أساليب التعبير البصري وتقويض المعايير الإستيتيقية الأكاديمية فحسب، بل كانت تداعياته أبعد أثرا، إذ مست أيضا موثيق تلي الأعمال الفنية التي تنتسب إلى أفق الحداثة. فهل استطاع الفن المعاصر أن يؤسس لجماليات ما بعد الحداثة؟ وأن يدشن بالتالي إستيتيقا مغايرة للتلقي الفني؟

غير أن كل خرق (transgression) في الفن المعاصر لا يعتبر محض هدم لقاعدة أو تدمير لمواضعة أو تقويض لبنية، بل هو بالأولى تجربة حدود، أو تجربة قصوى تمحو الحدود المكرّسة بين الفن واللافن. وعبر تجربته الإستيقية القصوى يدشن الفن المعاصر، كما يقول بييف ميشو (Y.Michaud)، «نظاما فنيا جديدا تحلّ فيها الإستيقا محل الفن»^[5]، ويتبخّر فيه الفن أو يرتد إلى حالة غازية (à l'état gazeux) وتسدّ فيه الإنشاءات والإنجازات (Performances) والتجارب البصرية الحية محل الأعمال الفنية.

إذا كان الفنان الحدائي يصر في تقويضه لأحداثيات البراديفم الكلاسيكي على منح عمله الفني ملمح الفرادة والجدّة والتميز في التركيب والأسلوب والرؤية، وإذا كان هذا الفنان الحدائي ينزع باسم الفرادة الذاتية إلى التوسل باستراتيجية الخرق (transgression)؛ التي تقوم على «رج القواعد وتقويض المعايير، وابتكار أساليب إبداعية غير مطروقة ولا مسبوقّة، فيمكن اعتبار خرق حدود الفن في البراديفم المعاصر ضربا من المضاعفة القصوى لفرادة الفنان»^[6].

بسمات مخصوصة»^[2] بالنظر إلى كل من البراديفمين الكلاسيكي والحدائي.

لهذا، فإذا كان الفن الأكاديمي أو الكلاسيكي يقوم على بلاغة التمثيل التشخيصي لمعطيات العالم الفيزيقي، ولا ينفك عن قواعد النسبة والمنظور والتجانس، وإذا

”

**هل استطاع
الفن المعاصر أن
يؤسس لجماليات
ما بعد الحداثة؟
وأن يدشن بالتالي
إستيقا مغايرة
للتلقي الفني؟**

“

كان الفن الحدائي يحتفي بذاتية المبدع، ويخلخل معايير الميثاق الميمي الذي ينهض عليه التشخيص الفني الأكاديمي، فإن الفن المعاصر يذهب أبعد من البراديفمين السالفين، إذ يقع كما تقول هاينيك على «الحدود القصوى للفن كما تم تصويره في «الفن الحديث» أو «الفن الكلاسيكي»^[3].

مما يعني أنه لا يكتفي بتقويض معايير الأنموذج الكلاسيكي وكسر بنياته ومواضعاته، إنما يمضي في تجربة إستيقية قصوى تسوقه إلى خلخلة مفهوم الفن ذاته وليس قواعد إنتاجه وتلقيه حسب. الفن المعاصر أو ما بعد الحدائي ليس مقولة زمنية كرونولوجية، بل هو مقولة تجنيسية ترادف إبدالا جماليا جديداً من أبرز مقوماته الفنية أنه تجربة قصوى، وخرق للحدود والأجناس الفنية. ومن ثمة فالأثر الفني الذي نَسِمُهُ بوسم المعاصر يقوم تحديداً على «خرق حدود الفن كما يدركها الحس المشترك»^[4].

تماما مثلما يمكن اعتبار الفن المعاصر ضربا من المضاعفة القسوى والتكثيف الجذري للمشروع التقويضي الحداثي.

لهذا، فلا حرج أن نعتبر براديفم الفن المعاصر تدشيناً لأفق بعدي للحدثة أو تأسيساً لحدثة بعدية أو لما بعد الحدثة. وهذه التجربة الإستيقية القسوى التي تتجاوز حدود الفن كما تم التواضع عليها في البراديفمين الكلاسيكي والحداثي، والتي ندعوها فنا معاصرا أو ما بعد حداثي، لا تقوض منظومة التقليد، إنما تفكك أيضا «تقليد الجديد» حسب تعبير هارولد روزنبرغ.

في بحثها عن الفردة أخذت الحدثة الإستيقية صورة تقويض لأسس الأنموذج الكلاسيكي، إذ عملت على تقويض معايير التمثيل الموضوعي والميمي للأشياء عن طريق الاتجاه الانطباعي (مع كلود موني، وإدوار ماني، وأوغست رينوار، وفانسان فان جوغ)، وقوانين تركيب الألوان واستعمالها الكروماتي مع التيار الوحشي (Fauvisme) ممثلا في هنري ماتيس وموريس دوفلامينك (M. de Vlaminck).

وفي سياق استراتيجية التقويض انصرف البراديفم الإستيقية الحداثي مع تكعيبية

بيكاسو وجورج براك وسالفادور ودالي وخوان غريس إلى تشويه الكتل والأحجام، وتقطيعها وتشظيتها وإعادة تركيبها في بنايات وتشكيلات لا أوقليدية، كما عمل على تفكيك معايير موضوعية تشخيص العالم مع التعبيرية، واتجه إلى التعبير عن الأشياء عوض تصويرها وتمثيلها (مع إدوارد مانك E.Munch و فرانز مارك وشاييم سوتين).

وشكك في قيمة الماضي الحضاري البشري من خلال مستقبلية فيليبو طوماسو مارينيتي، وفي جدية وصرامة الممارسة الإبداعية عبر دادائية بيكاييا، وامتلاء العالم وكثافته

تكوثر كائناته من خلال مينمالية البهاوس (Bauhaus) وفرانك ستيل، كما تخلّص من واقعيته عبر التوسل بالواقعية المتعالية أو السورالية عند سالفادور دالي وخوان ميرو.

وعبر استراتيجية الهدم هذه، و«جيلا بعد جيل وضع الفن الحديث الأسس المعيارية للفن موضوع أزمة وعمل على هدمها»^[7]. وعبر التجريد الغنائي والبنائي الشعري والهندسي حقق نقلة نوعية وجسورة من إبدال جمالي قائم على التقليد والمحاكاة والمائلة الميمية، إلى إبدال جمالي آخر

”
الفن المعاصر
تجنيس إستيقية
أو "براديفم جمالي
يتسم بسمات
مخصوصة"
بالنظر إلى كل
من البراديفمين
الكلاسيكي والحداثي.

“

يقول ريستاني بوصفه لوحه»، واعتبار أن كل ما فيه من زوائد أو حتى ما يفضل فيه من نفايات قمين بأن يصبح قابلاً للعرض جنباً إلى جنب مع الأعمال الفنية المكرسة في البراديفم الكلاسيكي أو البراديفم الحداثي.

إلا أنه لا يتيسر لنا حد ماهية الفن ما بعد الحداثي أو الفن المعاصر إلا «بوضع بعض المعايير وإقامة بعض التمايزات التي تفصل المجموع الذي نسمه «بالمعاصر» عن كلية الإنتاجات الفنية»^[9].

ثانياً: براديفم الفن المعاصر وسؤاله المعياري والمشرعية

فما هي المعايير الإستراتيجية التي تميز الفن المعاصر، إذا صح أن نتحدث عن معايير وعن خلفية إستراتيجية في هذا البراديفم الفني؟ وما هي موثيق وبروتوكولات تلقيه؟ وكيف يستقيم الحديث عن جماليات تلقي الفن المعاصر، علماً بأنه جنس تعبيرى بصري يقطع مع مفردات الإستيقا، من قبيل مفردات الجمال، والتجانس والتناسب والمحاكاة.

يتأطر الفن المعاصر، كبراديفم جديد، ضمن النقلة الجذرية التي استعاضت عن

ميسمه انطلاق الذات في التجريب والمغايرة واستغوار أشد القارات فريدة وجدّة.

”

**الفن ما بعد الحداثي
ليس مقولة زمنية
كرونولوجية، بل
مقولة تجنيسية
ترادف إبدالاً
جمالياً جديداً تقوم
على خرق الحدود
والأجناس الفنية.**

“

وبالرغم من أن الحداثة البصرية لم تكن تكف عن الاحتفاء بذاتية الفنان بما هو كوجيطو إستيتيقي مطمحته الفريدة، وظلت كحركة طليعية تتغيا الارتقاء بجماليات التلقي وتشذيب الذوق العام، إلا أن الفن الحداثي ظل دون جراءة الفن المعاصر أو الفن ما بعد الحداثي، ودون تجربته التقويضية القصوى.

فلقد خلع الفن المعاصر عن الفنان هالته الطليعية الرمزية، وخلصه من منزعه السولبسي (الأنا وحدي)، ومحا الحدود الفاصلة ومعايير التفرقة بين عالم الفن وعالم المعيش اليومي المبتدل، وناظر بين المعيارى والسوقي، والجميل والقبيح، والأثر وانمحاءه.

ولئن كان الوازع الذي يحدو الفن الحداثي هو وضع قطيعة مع الماضي، «فإن الفن الذي فرض نفسه في الثمانينات تحت وسم «الفن المعاصر» قد حاول، على حد قول الفيلسوف الجمالي مارك جيمنيز، أن يحدد ذاته بدون إحالة للماضي^[8]، حيث جعل من المبتدل والناقض والسوقي والمتلاشي والعامم والغفلي أسانيد جمالية، ونظر إلى «الشارع»، كما

الفلاسفة والباحثين الجماليين بداية الأزمة الإستيقية التي قوضت براديفم الحداثة إلى منجز مارسيل دي شامب الذي ينطوي على إرهاصات جنينية قادت في تطوراتها إلى مراقي الفن المفاهيمي، والميناملية (الإقلالية) والبوب آرت (فن الشعب) والتجهيزات، وفن الحدث»^[14].

ولم يستوِ الفن المعاصر كبراديفم قائم الذات إلا انطلاقاً من نهاية الحرب العالمية الثانية؛ ولم تلتف عليه المؤسسات الرسمية وبعض القاعات الرسمية ويعمل على تكريسه إلا انطلاقاً من ثمانينات القرن الماضي. إلا أن تلقيه العمومي ظل يطرح كثيراً من الإشكالات لاستغراقه على المتلقي البسيط من جهة، وللمحة المبتذل (Sa banalité) ولحمولته الاستفزازية أحياناً كثيرة.

وأزمة التلقي الجمالي التي خلقها الفن المعاصر جعلت البعض يرفض الاعتراف به والإقرار بمشروعيتها إلى حد أن الناقد الفني دانيي سوتيف (D.Soutif) نشر على صفحات «مجلة الفنون الجميلة» الفرنسية مقالاً شديد اللهجة، اجترح له عنوان: «لا وجود للفن المعاصر»؛ وفيه يؤكد بلا مواربة قائلاً: «إن الدفاع عن الفن المعاصر أو

نسق الفنون الجميلة (الذي كان يضم الفنون الأكاديمية كالرسم والتصوير الفني والنحت والعمارة والموسيقى والشعر والمسرح والرقص) بنسق الفنون التشكيلية الذي يشمل، كما يقول جيمنيز، «مجموعاً متافراً من الممارسات الفنية التي تمتد من النقش على الخشب إلى المعالجة البيانية، مروراً بالريدي مايد، والمنجزيات، والهابينغ والأنستلايشن، والبودي آرت...»^[10].

كما يتحدد براديفم الفن المعاصر ضمن المنعطف العميق الذي ارتبط بانمحاء «الحدود بين الفن واللا-فن، أي بين الفن والواقع اليومي»^[11].

ومع اعتماد مصطلح الفنون التشكيلية بدل مفهوم الفنون الجميلة تمت خلخلة التصور الكلاسيكي للفن «ونزعت

عنه، كما يقول مارك جيمنز، إحياءاته المثالية والرومانسية الموروثة من القرنين 18 و19»^[12]. ومن غير خلخلة لنسق الفنون الجميلة وتقويض حد الفن^[13] (une dé- définition) ، حسب تعبير المفكر الجمالي هارولد روزنبرغ (H.Rosenberg) ، ما كان بمقدور الفن المعاصر أن يكون له موطئ قدم في خرائط التشكيل البصري. ويرجع كثير من

”
مأزق الفن المعاصر
أنه بلا ذاكرة،
ولا سند مرجعي،
ولا أفق انتظار؛
يتخلق للتوّ وقد
يموت للتو، وحبته
تكمن في عنصري
الإثارة والاستفزاز.

“

يومية، مثل (le Monde و l'Express و Art Press و les Beaux Arts) ومجلات فكرية كـ (Esprit و le Débat) ومجلة (la revue des deux mondes).

فتضاربت المواقف في توصيف الأعمال والإنجازات التي تتسبب نفسها لبراديفم الفن المعاصر، أو تحسب منجزها عليه؛

فمن قائل بأن الفن المعاصر

هو فن الرداءة وقائل أنه يشمل

فنانين بدون فن وأنه «لا قيمة

له (nul) رسمي ملفق شائه

(truqué)، ويمثل شهادة على

تاريخ متهالك ومنهك»^[16]. ومن

معترض قائل بأنه فن تجريبي

جريء، ومغاير، يعبر عن أزمة

شاملة على صعيد التراتيبات

القيمية والأنساق الأكسيولوجية، ومن قائل،

أخيراً، بأنه عنوان عريض على نهاية يوطوبيا

الفن»^[17].

وبقدر ما يعبر عن تشظ في النسق

الاجتماعي بقدر ما يعبر، كما يقول بييف

ميشو، «عن تعددية تخص العصر، تعددية

مستدامة ولا يمكن إغضاء النظر عنها

بأي حال من الأحوال»^[18]. وخصيصة الفن

المعاصر الإشكالية هو أنه بلا ذاكرة، ولا

سند مرجعي، ولا أفق انتظار؛ إنه سليل الآن،

يتخلق للتو وقد يموت للتو، وحجته تكمن في

عنصري الإثارة والاستفزاز، وفرادته تتبدى

مهاجمته هما أمران خاليان من كل معنى، ما دام أن ما ينعت «بالفن المعاصر» لا وجود له،

أو لا يكاد يوجد إلا في مخيلة بعض من يسعى إلى تأسيس منجزه على الإثارة»^[15] وعلى

خلخلة موثيق التلقي المكرسة ذاتها. انصرم

على نشر مقال دانييل ما يزيد على العقدين

من الزمن (1997)، وفي هذه المدة الطويلة

نسبياً لم يزدد الفن المعاصر إلا

انتشاراً وذيوماً لكنه لم يزدد

في المقابل إلا استفزازاً للحس

المشترك، وإثارة للذوق العام

وزعزعة للميكروكوسم الفني.

كانت إرساءات الفنان

الدادائي مارسيل دوشامب هي

الانطلاقة الجنينية لما سيسمى

فيما بعد بالفن المعاصر، حيث

قدمها في صورة مركب من الخامات المجهزة

في الفراغ، مثل مبولته وعجلته الشهيرتين،

وأعقبتها أعمال مبتذلة طرحت سجالات

كبيرة حول قيمتها الجمالية.

انخرط في السجال الجمالي حول مشروعية

الفن المعاصر وجماليات تلقيه استتيقيون

وسوسيولوجيون وفلاسفة ونقاد ومؤرخو

أفكار مثل بييف ميشو، وجان لوك شاليمو،

وجان بودريار، ومارك فيمارولي، ولوك

فيزي، ونتالي هاينيك، وفرانسوليوطار،

وكاترين ميهيه (C.Millet) وغيرهم.

واشتد السجال على صفحات جرائد

في بحثها عن الفرادة أخذت الحداثة الإستيقية صورة تقويض لأسس الأنموذج الكلاسيكي.

مجرداً عن كل غاية، حكماً لا يصف موضوعه ولا يسوّغ ولا يبرر إعجابه تجاه موضوعه، أو يحدد مقوماته المعرفية وخصائصه المفهومية لأنه ليس غير تعبير عن إحساس ذاتي مستقل.

إن ما نتلقاه اليوم من أعمال تنتسب إلى براديفم الفن المعاصر يخيب ألق الانتظار الكانطي هذا. فهل يمكن أن نستخلص من ذلك أنها أعمال تشذ عن كل أفق إستيقي حداثي، وأنها تقطع مع جماليات التلقي في الإستيقا الكانطية، أم أنها تعبر كما قال جان بودريار عن «مؤامرة فنية»^[21] ليس إلا؟.. وفي حضرة تلك المؤامرة «لا

نجد أي حكم نقدي ممكن، إنما نجد تشاركا وتقاسما للرداءة بالتراضي، وبالمدعى المتبادلة للمآدب والولائم»^[22]؟

إن التلقي أو التلقي الفني كما يقول باسرون هو بحسب التعريف فعل إدراك وعملية تأويل^[23]، في حين أن ما يقدمه الفن المعاصر يضعنا إزاء ما تسميه نتالي هاينيك «بالحياد الأكسيولوجي» إن لم يكن إزاء ضرب من استقالة الوعي الجمالي. فتلقي العمل في الفن المعاصر إذ يقوض ثنائية الذات/الموضوع، فإنه يقتضي من المتلقي التعامل مع الفن المعاصر، كبراديفم مفاير، حيث يتحلل الفن من أساسه الصلب

ليس في خروجه عن مواضع المجتمع فحسب، بل أيضاً في خرقه لتعاقدات ومواثيق الفن، ومرجعياته الإستيقية الحداثية بدءاً بكانط وانتهاء بحلقة فرانكفورت.

يقول جان مولينو في مقالة نشرها بمجلة Esprit: «الفن اليوم، هو أن تقوم بأي شيء»، فكل شخص يمكنه أن يصور أو ينجز عملاً تشكيميا، لكن لا أحد بمقدوره أن يكون حكماً جمالياً»^[19]. تتبأ مولينو سنة 1991 قائلاً «إننا سنجد أنفسنا في المستقبل وقد استغرقتنا وابتلعتنا أو سحقتنا أعمال تنتمي لفن لا صلة له بالجمال، ولا أحد بمستطاعه أن يرسم حدوده»^[20].

وبعد مرور أكثر من ربع قرن من نبوءة مولينو ها نحن نجد أنفسنا بالفعل محاطين عربياً وكونياً بمنجز بصري لا نستطيع أن ندرجه ضمن الإستيقا التي عدّها هيجل «ملكة للجمال»، وليس بمقدورنا أن نعتبره نتاجاً للعبقرية، إذا كنا نعتبر مع كانط أن العبقرية هي توليد للمعايير على جهة السلب أو موهبة طبيعية وملكية نظرية تمنح الفن قواعده، ولا يمكن أن نعتبره حدثاً أنطولوجياً (Ereignis) مع هايدغر.

ولا يمكن أخيراً أن نتلقاه إستيقياً ونحكم عليه بالمعنى الكانطي للحكم الجمالي، أي نعهده حكماً ذوقياً غفلاً من كل ملمح نفعي،

الفن الحداثي ظل دون جرأة الفن ما بعد الحداثي، ودون تجربته التقويضية القصوى.

والمنحوتة؛ فيستثمر الفراغ عبر التجهيز أو الإرساء أي تجهيز حيز من الفضاء لتوقيعه بفرادة شخصية مثيرة، ومحلحلة للذوق العام، كما يستثمر الجسد عبر جعله موضوع مفهومة أو تصور مفهومي يثير دهشة المتلقي وتقززه أحيانا بصورة تجعله بمثابة لوحة متحركة حية وحمالة دلالات. ويستثمر مخلفات التقنية وزوائدها ومتلاشياتها ليعيد منحها ملمحا فنيا.

الماهوي/ الجوهراي، ليرتد إلى الحالة الغازية (E.Gazeux) حسب تعبير ميشو، وليغدو محايتا لكل ممارسة بصرية تبحث عن الجمالية في التقويض والمفارقة والإثارة، وإعادة تشكيل الأحجام والكتل والألوان خارج حدود الفن كما تصورته الإستيقا.

يقول هارولد روزنبرغ «لقد شبَّ الفنان عن طوق الفن وغدا أكبر منه» لهذا فهو يلتمس الجمال خارج حدوده الضيقة خارج اللوحة

1. Nathalie Heinich, le paradigme de l'art contemporain, Structures d'une révolution artistique, éd Gallimard, 2014, p 21.
2. Ibidem.
3. Nathalie Heinich, Pour ou contre l'Art contemporain, Propos recueillis par Meryem Sebti, revue dptyk, 23 avril, 2014.
4. Nathalie Heinich, le Triple jeu de l'art contemporain : Paris, éd Minuit, 1998, p 55.
5. Yves Michaud, l'art à l'état gazeux, Essai sur le triomphe de l'esthétique, stock, 2003, p 169.
6. Nathalie Heinich, le Triple jeu, opcit, p 123.
7. opcit, p 19.
8. Mrac Jimenez, la querelle de l'art contemporain, éd, Gallimard, 2005, p 71.
9. Anne canquelin, l'Art contemporain, PUF, 1996, p 5.
10. Maroc Jimenez, la querelle de l'art contemporain, opcit, p 21.
11. op.cit, p 20.
12. opcit, p 22.
13. Harold Rosenberg, la dé-définition de l'art, tr.fr, Nîmes, J. Chambon, 1972.
14. Anne Canquelin, l'Art contemporain, opcit, p 75.
15. Daniel Soutif, « l'art contemporain n'existe pas », Beaux Arts Magazine, n°155, avril 1997.
16. Y. Michaud, la crise de l'art contemporain, opcit, p 17-18.
17. Ibid, cf le chapitre VI, « la fin de l'utopie de l'art », p 213-252.
18. Y. Michaud, Critères esthétiques et jugement de gout, Nîmes, J. Chambon, 1999, p 12.
19. Jean Molino, « l'art aujourd'hui », Esprit, °173, juillet-août, 1991, p 72.
20. Opcit, p 73.
21. J. Baudrillard, « le complot de l'art », Libération, lundi 20 mai 1996.
22. Ibid.
23. J.C.Passeron, E.Pedler, le temps donné aux Tableaux, Marseille, Cercon/Imérec, 1991, pIX.

قراءة في المنهج والمقام ضرورة القديم وفرضية الحديث

د. سعيد ساجد الكرواني
شاعر وناقد مغربي

تقديم

بعضها ببعض.
- والمستوى الذي نعالج فيه علاقة
الرموز بالموضوعات التي تدل عليها.
- والمستوى الذي ندرس فيه علاقات
الرموز بالمؤولين لها.
وقد أطلق موريس على المستوى
الأول اسم المستوى التركيبي أو
التركيبيات/Syntax، وعلى المستوى
الثاني اسم المستوى الدلالي أو
الدلاليات/Semantics، وعلى
المستوى الثالث اسم المستوى التداولي

شارل موريس في كتابه:
«أسس نظرية الرموز» سنة
1938م بين عناصر ثلاثة تدخل في
تحديد الرمزية؛ الرمز من حيث هو
علامة. والرمز من حيث هو دلالة.
والرمز من حيث هو محل للتأويل من
لدى المستمع. وهذا التمييز لهاتيك
العناصر يمكن من التمييز بين:
- المستوى الذي نقوم فيه بدراسة
العلاقات الصورية بين الرموز

ميز

أولاً: التآصيل بين الخصوص والعموم

أما السؤال عما هو المستوى الأصلي من هذه المستويات اللغوية؛ فإذا كان المقصود بالأصل: المبدأ المنطقي، فالأصل هو المستوى التركيبي؛ وإن كان المقصود بالأصل: الحقيقة الواقعة، فالأصل هو المستوى التداولي. وعلى

كل حال، فهذا التقسيم الثلاثي

هو تقسيم منطقي متدرج

في التوسع، فـ«الدلالة» أوسع

من «التركيب» إذ تزيد عليه

بعنصر المدلول، و«التداول»

أوسع من «الدلالة»، إذ يزيد

عليها بعنصر «الناطق»، فتقوم

بين هذه المستويات علاقة

«استغراق» أو «تضمّن أقوى»

بالتعبير الرياضي المجموعي^[1].

1. ملاءمة المنهج التداولي لجملة الحقول

المعرفية

ولا شك أن المنهج التداولي منهج مناسب

للبحث في ميادين المعرفة التي تنقلها

اللغة الطبيعية؛ ومن هذه الميادين: الميدان

الأدبي، فنظرية تحليل الخطاب هي جزء من

التداوليات؛ والميدان الحجاجي الذي استفاد

كثيراً من التحليل التداولي، وخاصة نظرية

الأفعال اللغوية؛ والميدان الفلسفي الذي

تبادل مع التداوليات الأخذ والعطاء؛ ذلك

أن المؤسسين الأوائل للتداوليات اللسانية هم

أو التداوليات/Pragmatics.

ثم انتقل هذا التقسيم الثلاثي للرمزية إلى ميدان اللغة على يد المنطقي كارناب في كتابه «مدخل إلى الدلالات»، فتداوله اللسانيون بالدرس. وقد شملت الدلالات أبواباً ثلاثة:

1. التداوليات الإشارية

ويبحث في أسماء الإشارة

وغيرها من الضمائر التي تتغير

دلالتها بتغير ظروف استعمالها

أو مقامها أو زمان النطق بها أو

مكانه.

2. تداوليات المعنى المفهوم

ويُعَوَّل في إدراك هذا المفهوم

على جملة المعارف المشتركة

بين المتكلم والمستمع وعلى قدرة المستمع على

استخلاص هذا المعنى من المقام.

3. تداوليات الأفعال اللغوية

وهو يختص بدراسة أغراض الكلام من

إثبات، واستفهام، وأمر ونهي، ووعد ووعد،

واعذار، وتحذير، وغيرها.

وعلى هذا، تكون التداوليات نظرية استعمالية؛

حيث إنها تدرس اللغة في استعمال الناطقين

لها، ونظرية تخاطبية؛ حيث إنها تعالج شروط

التبليغ والتواصل الذي يقصد إليه الناطقون

من وراء هذا الاستعمال للغة.

أصلا فلاسفة، فأوستين صاحب «نظرية أفعال اللغة المباشرة»؛ (أي دلالة المنطوق) فيلسوف من فلاسفة اللغة العادية الإنجليز؛ وغرايس صاحب «نظرية أفعال اللغة غير المباشرة» (دلالة المفهوم) فيلسوف هو أيضا؛ وأخيرا سورل منسق هذه النظرية في نظام متكامل فيلسوف أيضا.

وقد تلقف اللسانيون هذا الفكر الفلسفي التداولي بشغف ورتبوا قوانينه وفصلوا مسأله ووسعوا مجال تطبيقه؛ وقد أخذ اللسانيون المغاربة يعنون به، وعلى رأسهم طه عبد الرحمن وأحمد المتوكل، حيث تخصص الثاني في التركيبات التداولية مشغولا بإقامة أقوى شروط للنحو العربي؛ وقد استفاد الأول

من الجانب التداولي في الدرس الفلسفي والكلامي، وأسهم في وضع قواعد تداولية لهذا الخطاب الفكري، وخرج فيه بنتائج بلغت من التخصيص والتدقيق درجة لا يمكن أن يؤدي إليها المنهج التاريخي الذي غلب على الدرس التراثي الإسلامي العربي وحده.

2. جدة نتائج المنهج التداولي

وتظهر جدة النتائج التي تتوصل إليها المقاربة التداولية من جهتين؛ جهة الشكل،

وجهة المضمون. أما من جهة الشكل فقد تولدت هذه النتائج بطريق مضبوط ومنسق، إذ أنشئت أنموذجات خطائية مبنية بناء نظريا متكاملا وموفية بشرط الكفائيتين: الأضعف وهي الكفاية الوصفية، والأقوى وهي الكفاية التفسيرية؛ بمعنى أن الأحكام والدعاوي البلاغية والأصولية في سياق التداوليات تخرج عن وصف الانعزال والتفكك والتعسف الذي كانت عليه قبل هذا السياق إلى وصف الترتيب والتعليل والتنسيق. وأما من جهة المضمون فتتصف هذه النتائج بصفات ثلاث هي: التحصيل؛ حيث أسهمت الأنموذجات التداولية في الكشف عن حقائق لم يسبق إليها في ميدان البلاغة والحجاج.

التقويم؛ إذ مكنت هذه الأنموذجات من تجديد النظر في الأبحاث البلاغية والأصولية السابقة، وذلك بالوقوف عند مسأله التي تستحق الدمج والصوغ، وبمراجعة بعض مسأله الأخرى التي تحتاج إلى مزيد من إحكام الوصف أو إحكام البناء.

التوسيع؛ لما تعدت فائدة هذه النتائج الإطار التقليدي للبلاغة والحجاج إلى

” المنهج التداولي منهج مناسب للبحث في ميادين المعرفة التي تنقلها اللغة الطبيعية.“

وتصوره فرع عن وجوده، إذا استفدنا من المنطقيين، فإننا نبادر إلى القول: لئن كان للجنة من جهة، وللتنوع من جهة أخرى، بما اتصفت بهما اللسانيات الحديثة، أثرا كبيرا في استرعاء انتباه الباحثين العرب إليها؛ فمن الطبيعي أن يحاول بعضهم عرض جوانب من النحو العربي على محك هذه المناهج المستحدثة، وأن يسعى إلى تقييم آلياته الإجرائية بحسبها. لكن مشروع معايرة النحو العربي باللسانيات الحديثة يقتضي شروطا لا بد من استيفائها، وإلا خلا هذا المشروع من كل فائدة علمية.

ومن هذه الشروط إحاطة الباحث اللغوي إحاطة كافية بالأنموذجات النظرية اللسانية تركيبا وتصنيفا. وبالأصول النظرية، المنطقية منها والرياضية، التي قامت عليها هذه المناهج التي تتطلب تكويننا نظريا في غاية المتانة والتعمق. وعدم الاكتفاء بالمحاكاة الآلية للأنموذجات اللسانية الموجودة، بل يجب أن يكون قادرا على اصطناع أنموذجات من عنده مستوفية للشروط النظرية ومضاهية للأنموذجات المنقولة عن الغرب.

فضلا عن العلم بالنحو العربي والتمرس بأدق آلياته الوصفية والتحليلية، والتحقق

قطاع أوسع من الخطاب الطبيعي، بحيث إن الآليات البلاغية والحجاجية المثبتة في الأنموذجات التداولية ليست صالحة لوصف أساليب اصطناع التحسين الكلامي وتعمُّلِ بديع التأثير على مستوى معين من مستويات الخطاب فحسب، بل أيضا صالحة لوصف مختلف أساليب الإبلاغ والتبليغ ومختلف طرق الإقناع والاقناع في كل مستوى من هذه المستويات^[2].

ثانياً: علاقة النحو العربي باللسانيات بين المواكبة والتجاوز

هناك موقفان من علاقة النحو العربي باللسانيات؛ موقف يدعي تجاوز اللسانيات للنحو العربي، وإمكان الاستغناء عنه، وموقف مناقش يرى كفاية النحو، وعدم الحاجة إلى اللسانيات.

ومن المسلم به أن يؤدي ظهور اللسانيات الحديثة وتطور مناهجها النحوية إلى اتخاذ مواقف من النحو العربي في سياق هذه المستجدات اللغوية، وأن يقتضي تقويماً للنتائج النظرية والعملية لكل موقف:

1. التحقق بشروط التحاكم والمعايرة بين النحو العربي واللسانيات الحديثة

وبما أن الحكم على الشيء فرع عن تصوره،

”
المؤسسون
الأوائل
للتداوليات
اللسانية هم
أصلاً فلاسفة.

“

بأحكام عامة وجازمة على التراث النحوي اللغوي، فهو مسلم به، ولا ينازع فيه إلا معاند؛ وإن أريد بهذا الادعاء أن نقف عند حدود ما وضعه النحويون القدامى، مع استبعاد كل تكوين في اللسانيات الحديثة، وكل تطلع إلى معرفة مناهجها، فهو أمر من الصعب التسليم به، لما يترتب عليه من نتائج تضر النحو العربي، منها:

أن النحو العربي لا ينصر بإنكار اللسانيات الحديثة؛ فقد لا يحصل من هذا الإنكار إلا ازدياد سوء التقدير للنحو العربي متى زعم المنكر أنه موقوف وجوده وقيمه على مثل هذا الإنكار. ذلك بأن الإبعاد الكلي للمناهج اللغوية الحديثة قد يفوت على

الباحث العربي فرصة اكتساب تكوين منهجي ونظري يؤهله لتجديد الاعتبار للنحو العربي، وذلك ببيان وجوه كفاية هذا النحو الوصفية والتعليلية والتعليمية أكثر مما لو بقي يقرب وجوها من هذا النحو من غير هذا التكوين النظري.

ثم إن عدم إحاطة الباحث المناصر للتراث النحوي بإمكانات اللسانيات وحدودها يجعله غير قادر على رد التحامل على النحو العربي من لدن الخصم، وعاجزا عن تحصيل التصديق والثقة في كلامه لدى جمهور

من أسبابه التاريخية وشرائطه النظرية. وما لم يستجب لهذه المعايير فلا ثقة بأقواله ولا بأحكامه، لا بصدده ما ينقله على لسان الغرب، ولا بصدده ما يثبته عن لغويي العرب. وإذا التزمنا هذه المعايير في تقويم المواقف التي اتخذت من التراث النحوي، فسوف نجد أن أصحاب هذه المواقف لما يكتمل عندهم تحصيل هذه الشروط، كلا أو جزءا إلا قليلا.

2. التوسط بين الادعاءين

”
الحكم على الشيء
فرع عن تصويره،
وتصوره فرع
عن وجوده.

لذلك فالادعاء بأن النحو العربي قد نفذت طاقته التجديدية، وأنه يجب الاستغناء عنه باللسانيات الحديثة قول لا مسوغ له، فضلا عن أن صاحب هذه الدعوى يغفل حقيقة أن المقدره النظرية والمنهجية التي كانت للنحاة العرب القدامى تفوق بكثير مقدره اللغويين العرب المحدثين، على الرغم من طول الأمد بيننا وبينهم، واستحداث آليات وتقنيات متعددة في الدرس اللغوي خلال هذا الأمد الطويل.

أما الادعاء المقابل، وهو أنه يجب الاستغناء بالنحو العربي وحده والصد عن المناهج اللسانية الحديثة، فإن كان المفهوم منه هو ضرورة اجتناب تسليط أساليب اللسانيات العربية على النحو العربي، والتطبيق الأعمى للمناهج المستحدثة عليه، والخروج منهما

من سلوك مراحل:

. التخلص من الأحكام المسبقة والجاهزة والفضفاضة التي تعود الباحثون المتساهلون إصدارها ونشرها بين جمهور المهتمين والتعلل بها كلما مالت أنفسهم إلى اتخاذ موقف ذاتي من هذا التراث، أخذاً به أو نبذاً له.

. والتخلي عن تقسيم التراث البلاغي والأصولي إلى «مناطق» أو «قطاعات» متميزة؛ قطاع مقبول يستحق الدرس، وآخر مردود لا يستحق الدرس؛ قطاع حي نربط أسباب الحياة فيه بحاضرنا، وهلم جرا؛ نظن أن هذه النظرية التجزيئية للتراث خالية من القيمة العلمية، على الرغم من ذيوها وانتشارها بين القراء، ومن تسليم مناصري التراث ومعارضيه معا بها؛ ولا شك أن بواعثها الحقيقية هي استعجال حاجات العمل، والرغبة في اتخاذ مواقف مذهبية من التراث؛ حتى لو سلمنا بوجود عثرات وثغرات في هذا القطاع أو ذاك، ما كان ذلك ليصد الباحث عن تحقيقه والاشتغال عليه بأقصى ما يمكن من الأدوات حتى تظهر جوانبه كاملة.

. وتحصيل معرفة شاملة لمناهج القدماء

الباحثين المهتمين، ولاسيما امتياز الخصم بامتلاك الجديد من لسانيات وغيرها، مما يعتبر أقوى إغراء وفتنة للنفس من القديم، ولو كان النحو العربي^[3].

ثالثاً: قيمة التراث العربي في البلاغة والأصول

1. النهج التداولي للتراث البلاغي والأصولي

يتبين لكل من بحث في التراث البلاغي والأصولي الإسلامي العربي أنه ينهج نهجا تداوليا؛ وأشير فقط إلى السكاكي والجرجاني وغيرهما، ممن أخذ بأسباب المقام ومقتضيات الأحوال أو السياق في المقاربة البلاغية؛ وموقع العلاقات بين المتكلم والمخاطب في أصول الدين وأصول الفقه، هذه العلاقات التي اتخذت فيها شكل آليات الادعاء والاعتراض، وقد عمل طه عبد الرحمن في كتابه «في أصول الحوار وتجديد علم الكلام» على استخراج

بعض القوانين التداولية لهذه الآليات؛ أما عن الوجوه السليمة في التعامل مع التراث البلاغي والأصولي، ففي رأيه أنه لا بد للباحث إن شاء أن يستقيم له هذا التعامل

”
مشروع معايرة
النحو العربي
باللسانيات الحديثة
يقتضي شروطاً
لا بد من استيفائها،
والإخلا هذا
المشروع من كل
فائدة علمية.

“

يستوعب أحدث الأدوات التداولية مع توجيهها توجيهها نظريا يتناسب مع شروط التراث اللغوية والنظرية، بحيث يشكل هذا الأنموذج تطويرا عموديا لهذه الأدوات؛ وشرط هذا الوجه أن تتوفر في هذا الأنموذج المصطنع كل الشروط النظرية المعلومة في مبحث التنظير العلمي من كفاية وتنسيق واتساق وبساطة ومناسبة. ولا شك أن هذه خطوة أعلى وأبعد في التوظيف.

رابعاً: المقام الخطابى والمقام الشعري في الدرس البلاغى

يتسع المقام ليشمل مجموع الشروط الخارجية المحيطة بإنتاج الخطاب شفويا كان أم مكتوبا؛ ولتقارن بالمعجم الموسوعى المحال عليه في الهامش^[4]. وكثيرا ما ارتبط «المقام» في البلاغة العربية بزيادة شرح وتحديد؛ وذلك بالحديث عن أقدار السامعين ومقتضى أحوالهم^[5]، فبمثل هذا التوضيح ترتبط ارتباطا مباشرا بالخطاب الإقناعى، وهو الخطاب المقامى بالمفهوم الضيق والمحدد للمقام.

ولجلاء الصورة نشير مبدئيا إلى أن المقام يضيق حتى يقتصر على مراعاة حال

وتكوين كاف في مناهج المحدثين في التداوليات، وإلا سقط الباحث في أحكام قاذحة أو مادحة من غير سند معقول.

- واستخدام أنفع الوسائل المستحدثة وأنسبها في كل قسم من أقسام هذا التراث، سواء أتواتر أم لم يتواتر تعظيم قدره؛ ولما كان التراث البلاغى والأصولى متعلقة إشكالاته بالخطاب، فأنسب المناهج هو ما كان خطاياها تداوليا، أما إقحام مناهج وضعت أصلا لموضوعات غير خطابية فيه، فهو خروج عن كمال إفادته وتمام الاستفادة منه.

2. توظيف التراث البلاغى والأصولى

أما توظيف هذا التراث البلاغى الأصولى، فممكن على وجهين متفاوتين بشرطين متميزين:

”

**الادعاء بأن النحو
العربى قد نفذت
طاقته التجديدية،
وأنة يجب الاستغناء
عنه باللسانيات
الحديثة قول
لا مسوغ له.**

“

الوجه الأول؛ أن نستمد من هذا التراث بعض التصورات والقواعد، فتغنى بها جهازنا التداولى المستحدث، بحيث يتم تطويره أفقيا؛ وشرط هذا الوجه أن نحدد إجراءات هذه الأدوات المقتبسة من التراث في صورة قواعد مضبوطة لمراقبة ومتابعة اشتغال هاتيك الأدوات داخل الجهاز الجديد.

الوجه الثانى؛ أن ننشئ بوساطة مقولات وقواعد مأخوذة من التراث أنموذجا تداوليا

والجديدة، وكذا في الدراسات التداولية الحديثة.
من هنا جاء الحديث عن الدرس البلاغي في القديم والجديد والتناول التداولي^[7] الحديث للمقام.

خامسا: المقام في البلاغة القديمة

1. مقامات الأجناس الخطابية عند أرسطو
حين تصدى أرسطو لتنظير الخطاب الإقناعي أو الخطابة لاحظ أنه لا يمكن تصنيفها حسب موضوعاتها؛ لأنها «تقنية» تتناول جميع الموضوعات، فهو يعرفها بقوله: «يمكن أن نحد الخطابة بأنها الكشف عن الطرق الممكنة للإقناع في أي موضوع كان»^[8]. ولم يكن أيضا من الممكن تصنيفها مسبقا حسب بنيتها، لأنها متميزة حسب ملاسبات المقامات وأحوال المخاطبين.

لهذا صنف الخطابة أو جنسها حسب المخاطبين إلى ثلاثة أجناس:
- خطابة قضائية: وقعت في الماضي ويكون المخاطب فيها قاضيا.
- خطابة استشارية: يكون المخاطب فيها عضوا في جمعية يشاوره الخطيب في القضايا السياسية المستقبلية.

المُخاطَبُ في لحظة محددة معلومة سلفا للخطيب. ويتسع حتى يسع المجال أو الإطار الحضاري المشترك بين الناس عامة أو داخل نسق حضاري ذي طابع متميز.

ويسمى المقام الأول: مقاما خاصا أو خطايا، ويسمى الثاني: مقاما عاما أو مشتركا بين الشعر والخطابة. والغالب على مفهومات البلاغيين حصر المقام في المقام الخطابي.

كما إنه لا بد من التمييز بين المقام والسياق؛ وذلك بحصر الثاني في العلاقات بين الوحدات اللسانية داخل التركيب: سياق كلمة أو وحدة صوتية مثلا^[6]. وقريب من السياق ما يسميه بعض البلاغيين المقام الداخلي في الأدب وهو العلاقة بين الشخصيات في العمل السردى والمسرحي تمييزا له عن المقام الخارجي المرتبط بمن يستهلك ذلك الإنتاج.

وهناك أيضا تمييز لا بد منه بين المستمع والمخاطب، إذ ليس كل مستمع مخاطبا، وبين الإقناع والافتناع الذاتي (...).

ولا غرو أن دراسة المقام تسهم في كشف أوجه الترابط بين أنواع الخطاب: العلمي، والإقناعي، والفلسفي، والشعري. وقد حظي المقام بعناية كبيرة في البلاغة القديمة

”
المقدرة النظرية
والمنهجية التي
كانت للنحاة
العرب القدامى
تفوق بكثير
مقدرة اللغويين
العرب المحدثين.“

ومن هنا ربما اقتربت من التاريخ في طابعه الجزئي (في تصور أرسطو)..

في حين سيقترب الشعر (في اعتماده المحاكاة ونظره إلى المحتمل) من الفلسفة التي تهتم بالكليات. «وإنما يختلف المؤرخ والشاعر في أن أحدهما يروي ما وقع، على حين أن الآخر يروي ما يجوز وقوعه، ومن هنا كان الشعر أقرب إلى الفلسفة، وأسمى مرتبة من التاريخ، لأن الشعر أميل إلى الكليات، على حين أن التاريخ أميل إلى الجزئيات^[11]. غير أن ما لا يمكن دفعه هو أن الخطابة تمتد أيضا إلى منطقة الاحتمال، وتفسح للشعر مجالا، كما تعير أدواتها للفلسفة وتتداخل معها، في منطقة واسعة يكون المخاطب فيها كونيا يسمع صوت العقل أو الحس المشترك أو الحدس.

وسيلقي البلاغيون الجدد مزيدا من الضوء على هذه القضية، التي لم يطرحها أرسطو بصورة مباشرة، بل حسمها بأن بدأ كتابه عن الشعر بالحديث عن المحاكاة (الشعر يحاكي أفعال الناس)، وبدأ حديثه عن الخطابة بالحديث عن التصديقات ووسائل الإقناع والتأثير المختلفة^[12]، فالشعر يحاكي، والخطابة تطلب الإقناع في كل حالة على حدة. وتراه يحدد وظيفة الخطيب بما يفني عن أي

خطابة مَحْفَلِيَّة: تُلقى في المحافل العامة على جمهور مختلط من الناس يُنتظر منهم الاستحسان أو الاستهجان لما يسمعون. يقول أرسطو في تقرير الخطابة حسب أحوال المخاطبين منطلقا من تصوره لأطراف المقام الخطابي: «أنواع الخطابة ثلاثة تتناسب مع السامعين، لأن كل خطبة تتألف من ثلاثة عناصر: الخطيب والموضوع الذي يتناوله والشخص الذي يوجه إليه الخطاب.

”

**النحو العربي
لا ينصر بإنكار
اللسانيات
الحديثة؛ فقد
لا يحصل من هذا
الإنكار إلا ازدياد
سوء التقدير
للنحو العربي.**

“

أما السامع فهو بالضرورة مجرد مشاهد قاض. والقاضي إما أن يحكم على الأمور الماضية أو الأمور المقبلة، فمثلا العضو في جمعية عمومية هو حاكم (قاض) على الأمور المقبلة، والقاضي يقضي في الأمور الماضية؛ والمشاهد يحكم على مهارة الخطيب.

2. المشورية والمشاجرية والبرهانية^[9]

اعتمادا على هذه المقامات الثلاثة وأنواع المخاطبين، اقترح أرسطو وسائل الإقناع المناسبة لكل مقام أو نوع من المخاطبين^[10]. في ارتباط الخطابة بالمقامات المحددة ستكون أكثر ارتباطا بالواقع، إنها تنظر فيما هو واقع فعلا أو محتمل بوجه قابل للمشابهة والتمثيل (في المشاورات السياسية خاصة).

المقامات. ثم نجد، بعد ذلك، بعض الفروق الشكلية مثل اختصاص الشعر بالوزن.

قال أبو هلال رحمة الله تعالى عليه: «ومما يعرف أيضا من الخطابة والكتابة أنهما مختصتان بأمر الدين والسلطان، وعليهما مدار الدار، وليس للشعر بهما اختصاص»^[16].

ولا نهتم بحديث الفلاسفة المسلمين في هذا

الصدد لأنه لم يستطع الاندماج

في المشروع البلاغي العربي

ولم يعان إشكالاته مثل قضية

الإعجاز والبديع، ولا عكف

على النص العربي، وإن ناقش

الفرق بين الخطابة والشعر

بعمق أحيانا^[17]. غير أن المتأمل

لنشأة البلاغة العربية وتطورها

سليحظ كيف أدى حضور

المخاطب إلى كثير من الظواهر التي تستحق

التسجيل وتدعو إلى إعادة قراءة التراث

البلاغي العربي ومساءلته وتصنيفه من

جديد، إذ يكتشف وجود بلاغتين متميزتين

ومتكاملتين: بلاغة الخطابة وبلاغة الشعر.

1. بلاغة الخطابة البيان

إذا كان أساس الإقناع الخطابي هو مراعاة

أحوال المخاطبين عند الجاحظ، فإن البيان

في معناه الواسع كما يتصوره: «اسم جامع

لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك

الحجاب دون الضمير»^[18]. لأن مدار الأمر

تعليق: «عمل الشاعر ليس رواية ما وقع بل ما يجوز وقوعه وما هو ممكن على مقتضى

الرجحان أو الضرورة»^[13]. و«مهمة الخطابة هي البحث في الأمور التي يشاور فيها، وليس

لدينا عنها قواعد منظمة، وذلك في حضرة مستمعين عاجزين عن اتخاذ نظرة في أمر

ذي درجات عديدة»^[14].

فالشعر يندرج في المقام

العام، في حين تلتزم الخطابة

بالمقام الخاص (...). وقد

ظل لتصنيف أرسطو سلطة

في البلاغة الغربية التقليدية،

وأعيد إليه الاعتبار في

الدراسات الحجاجية الجديدة.

وعلى الرغم من ترجمة كتاب

الخطابة إلى العربية وفهمه

والاستفادة منه، فإن البلاغيين العرب

لم يستثمروا تقسيم أرسطو بل نزعوا إلى

تصنيف البلاغة حسب موضوعاتها كما نجد

عند العسكري وابن وهب^[15].

سادسا: بلاغة الخطابة وبلاغة

الشعر عند العرب

لم يُتناول المخاطب في البلاغة العربية في أفق

التفريق بين الشعر والخطابة، تناولوا تنظيريا

صرفا، بل بقيت الفروق في إطار تفاخري

حول اختصاص الشعر أو الخطابة ببعض

”
حين تصدى أرسطو
لتنظير الخطاب
الإقناعي أو الخطابة
لاحظ أنه لا يمكن
تصنيفها حسب
موضوعاتها.

“

من معاني العامة، وإنما مدار الشرف على الصواب وإحراز المنفعة مع موافقة الحال وما يجب لكل مقام من المقال»^[22].

لقد كان اقتراح الاهتمام بالمقام من لدن بِشْرٍ بدلا للطريقة العتيقة في تدريس الخطابة القائمة على تحفيظ النصوص وشرحها، لذلك قال: «اضربوا عما قال صَفْحَا واطووا عنه كشحا». وقال إبراهيم عندما قرئت عليه الصحيفة: «أنا أحوج إلى هذا من هؤلاء الفتيان»^[23]. وهؤلاء جميعا مثل الجاحظ كرسوا جهودهم لتطوير فن الخطابة والمناظرة فاكتشفوا مرتكزه الأساس وهو مراعاة الأحوال والمقامات.

وبعد أن بلغ الجاحظ بالمقام إلى موقع الصدارة وحكمه في البلاغة جاعلا غايتها الإفهام المتضمن للإقناع اصطدم بواقع عصره الذي شاعت فيه عاهات لغوية كثيرة جعلت الإفهام يقتضي أحيانا كثيرة الخروج عن السليقة العربية، ولذلك يعود مستأنفا الكلام ليحدِّد من طغيان المقام على السليقة العربية: «قال أبو عثمان: والعنَّابي حين زعم أن كل من أفهمك حاجته فهو بليغٌ لم يعن أن كل من أفهمنا معاشر المولدين والبلديين قصده ومعناه بالكلام الملحون، المعدول عن جهته، المصروف عن حقه، أنه محكوم له

والغاية التي إليها يجري القائل والسامع إنما هو الفهم والإفهام»^[19].

ولذلك اشتملت أنواع الدلالة على المعاني ما هو لفظي، وما ليس لفظيا، كالإشارة والخط والعقد^[20] (...).

ولا نمضي مع الجاحظ إلا صفحات في «باب التبيين» حتى ينقل الكلام إلى البلاغة كأنها مرادف للبيان، لنجد بعدُ كلمة خطيب تراحم كلمة بليغ وتخصصها.

”

الشعر يحاكي، والخطابة تطلب الإقناع في كل حالة على حدة.

“

ويعرف البلاغة باعتبارها مراعاة لشروط الخطابة بقوله: «أول البلاغة اجتماع آلة البلاغة، وذلك أن يكون الخطيب رابط الجأش ساكن الجوارح قليل اللحظ»^[21].

إن هذا وما يتلوه من الاهتمام بالنصوص الخطابية وأخبار الخطباء يبين بوضوح كيف أن الغاية القصوى عند الجاحظ هي الخطاب الإقناعي الشفوي. وهو إقناع تُقدم فيه الغاية التي هي الإقناع على الوسيلة التي هي اللغة؛ وتحدد الأولى طبيعة الثانية وشكلها حسب المقامات والأحوال.

ومن الوقائع القوية الدلالة في كتاب «البيان والتبيين» صحيفة بِشْرٍ ابن المعتمر فهي صحيفة تركز على المقام ومراعاة الأحوال، يقول: «والمعنى ليس يشرف بأن يكون من معاني الخاصة، وكذلك ليس يتَّضِعُ بأن يكون

ولفلسفة المقدار والوسط سَنَدٌ من طبيعة الدين الإسلامي في نظر الجاحظ الذي يضمن كلامه أثرا دالا حين يقول: «العِي مذموم، والخطل مذموم، ودين الله بين المقصر والغالي»^[29].

وهناك إشارات لطيفة عنده تستثني الفن الشعري والغناء من شرط الاعتدال. قال الجاحظ: «وإنما الكرب الذي يختصم على القلوب، ويأخذ بالأنفاس النادرة الفاترة التي لا هي حارة ولا باردة، وكذلك الشعر الوسط، والغناء الوسط، وإنما الشأن في الحارّ جدا والبارد جدا»^[30]. وهنا يضع الجاحظ أصبعه على جوهر الوظيفة الشعرية وهي الانزياح ومفارقة المتواضع عليه والمعيار، سواء أكان لغويا أم اجتماعيا.

ولكنه لا ينظر للشعر، ولو فعل ذلك لوجد في شعر معاصريه من الشعراء ما ينمي به مبدأ الإفراط الذي تبناه بالنسبة إلى الشعر، أي البديع الذي شغل طائفة أخرى من الباحثين مثل عبد الله بن المعتز والآمدي.

وقبيل الانتقال إلى الحديث عن بلاغة الشعر لأبْدُّ من الإشارة إلى الدلالة الحضارية لبناء نظرية في الإقناع يكون الجمهور المخاطب

بالبلاغة كيف كان، بعد أن نكون قد فهمنا عنه. ونحن قد فهمنا معنى كلام النبطي الذي قيل له: لم اشتريت هذه الأتان؟ قال: أركبها وتلُدُّ لي. وقد علمنا أن معناه كان صحيحا^[24]. والمقصود أنه فتح اللام وقد كان حقها الكسر.

”

تشعبت البلاغة العربية منذ نشأتها إلى شعبتين؛ البيان، أو نظرية الإقناع القائمة على المقام والبديع، أو نظرية الشعر القائمة على البناء اللغوي.

“

وبعد أن يعدد الأمثلة الدالة على أن البلاغة لا تتحقق مع مجرد الإفهام يقول: «وإنما عنى العتّابي إفهامك حاجتك على مجاري كلام العرب الفصحاء»^[25]. وهنا نجد شرط الصحة يسير جنبا إلى جنب مع شرط الإفهام، ثم يأتي شرط الجمال في المرتبة الثالثة، وفي حدود الاعتدال ومراعاة المقادير. وتراه يقول

بهذا الصد: «ويذكرون الكلام الموزون ويمدحون به، ويفضلون إصابة المقادير ويذمون الخروج عن التعديل»^[26]، والمقدار مفهوم شامل لا يختص به الخطاب: «قال جعفر بن سليمان: ليس طيب الطعام بكثرة الإنفاق وجودة التوابل، وإنما الشأن في إصابة القَدَر»^[27]. بل يمتد إلى السلوك والحياة الاجتماعية. «إن الحياء اسم لمقدر من المقادير ما زاد على ذلك المقدار فسمّه ما أحببت (...) والاقتصاد مقدار، فالبخل اسم لما فضل عن ذلك المقدار»^[28].

فيها موضع فهم وتفهُم وتفهم، وهي نظرية أرادت لتعبر عن رغبة في الانتقال من المفاخرة والمنافرة والسيف إلى المحاوراة والمناظرة والإقناع والافتناع.

2. بلاغة الشعر البديع

لن ننتظر طويلا بعد البيان والتبيين للجاحظ، حتى نلتقي بمؤلف جديد متميز في بنائه ومراميه، إنه كتاب البديع لعبد الله ابن

المعتز، الخالي من حديث عن المقام أو استحضر للمخاطب فأحرى اعتباره مقياسا لما يُنتج من كلام. ف«البديع اسم موضوع لفنون من الشعر يذكرها الشعراء وبقاد المتأديين منهم. فأما العلماء باللغة والشعر القديم فلا يعرفون هذا الاسم»^[31].

وقد قصر فنون البديع هنا على الشعر رغم حرصه في أول الكتاب على إيراد ما وقع منها من النثر أيضا، وحين انتقل إلى الصنف الثاني من الصور سماه محاسن الكلام والشعر. وهو الأمر الذي يؤكد إحساسه بأن صور البديع صور شعرية أصلا. وليست في النثر كما جعل الفارق كميا والواقع أنه نوعي^[32]، إذ إن الشعر يحتمل درجات من الخرق والتعقيد تفوق الوظيفة الخطابية، وقد اقتصر على إيراد الصور البديعية

والتمثيل لها دون مناقشة للحدود بين الخطابين الشعري والإقناعي في معالجة هذه الصور، وتبعه أسامة بن منقذ في كتابه البديع في نقد الشعر، وابن أبي الأصعب في تحرير التعبير، وابن حجة في خزنة الأدب، وغيرهم من أصحاب البديع. وحتى محاولة تجنيس البديع عند السجلماسي كانت على أسس بنائية داخلية.

ويمكن أن نوجز القول في أن البديع نظرية شعرية تعتمد المكونات اللغوية للخطاب بقطع النظر عن المقام وأحوال المخاطبين. وهو ما يعني أن البلاغة العربية قد تشعبت منذ نشأتها إلى شعبتين؛ البيان أو نظرية الإقناع القائمة على المقام، والبديع أو نظرية الشعر القائمة على البناء اللغوي دون اهتمام بأحوال المخاطبين.

وكما أنكرو منظرو الخطابة الإغراب والتعقير وغير ذلك مما يعوق الوظيفة الإبلاغية واستهجنوا خروج الكلام عن مقتضى الحال، لم يبالي المبدعون من الشعراء باستغراب المستغربين وعجز العاجزين عن إدراك فحوى الخطاب الشعري، فحين قيل لأبي تمام: «لماذا تقول ما لا يفهم؟». كان جوابه: «ولماذا لا تفهم ما يُقال؟».

”
ظهرت محاولة
قدامة بن جعفر أكثر
انسجاما لاعتمادها
التفاعل بين
المستويات التركيبية
والتداولية.

“

المعاني، فضلا عن الصور البديعية والبناء العروضي؛ كلُّ ذلك في بوتقة واحدة.

3. الجرجاني من الشعر إلى الخطاب

لا مناص هنا، يقول الباحث د. محمد العمري، من اعتبار كتاب أسرار البلاغة متقدما على دلائل الإعجاز^[33]. وأساس الشعرية في الأسرار المفارقة، فـ«لن يبعد المدى في ذلك ولا يدق المرمى إلا بما تقدم من تقرير شبه بين الأشياء المختلفة (...). وإنما الصنعة تستدعي جودة القريحة والحدق الذي يلطف ويدق في أن يجمع أعناق المتناפרات المتباينات في رِبْقَة، ويَعقد بين الأجنيات معاقد نسب وشُبْكَة»^[34].

وهنا يظهر أن الجرجاني يرى الغموض أمرا طبيعيا، ويفرق بينه حالة كونه ناتجا عن عمق التجربة والمعاناة، وبين كونه

صادرا عن اضطراب الصياغة أو القصد إلى التعمية التي لا طائل وراءها، وينتهي إلى أن الناس ليسوا جميعا مؤهلين للفهم: «فإنك تعلم، على كل حال، أن هذا الضرب من المعنى كالجواهر في الصدف لا يبرز لك إلا أن تشقه عنه، وكالعزير المحتجب لا يريك وجهه حتى تستأذن عليه، ثم ما كل فكر يهتدي إلى وجه الكشف عما اشتمل عليه، ولا

وبالموازاة مع بلاغة المقام طرحت حركة البديع الأسئلة الشعرية التي لم تُطرح في البلاغة الغربية إلا مع الحركة الرومانسية، لارتباط مفهوم الأدب بوصفه مؤسسة بها.

وقد أسهم التأليف في البيان وبلاغة الإقناع في نماء نظرية حوارية تراعي المخاطب استمالة وإقناعا، في حين ارتبط البديع أو

البلاغة الشعرية بالجدل بين القدماء والمحدثين في مجال الإبداع اللغوي في الشعر. وإنما طرح المتلقي؛ وليس المخاطب في الشعر من زاوية مكان الفهم والتأويل، لا من زاوية مراعاة أحواله في مجال ضيق ومحدود مما يعرف بالمقام الصغير.

وقد حاول بعض البلاغيين إدماج البلاغتين فكانت النتيجة توفيقية كما هو الحال في كتاب الصناعتين لأبي

هلال العسكري الذي جمع بين حديث المقام الجاحظي وما يُلحق به من تحديد لمفهوم البلاغة، وحديث ابن المعتز عن الصور البديعية دون أن تتوفر لديه بنية نظرية في النسق والسياق. ولذلك ظهرت محاولة قدامة بن جعفر أكثر انسجاما لاعتمادها التفاعل بين المستويات التركيبية والتداولية، لوجود الأغراض الشعرية وما يناسب كل غرض من

”

**الجرجاني يرى
الغموض أمرا
طبيعيا، ويفرق بينه
حالة كونه ناتجا
عن عمق التجربة
والمعاناة، وبين
كونه صادرا عن
اضطراب الصياغة.**

“

الشعر»^[37]، بعد أن وعد في أول الكتاب بالحديث عن التشبيه من زاوية «من يتكلم على الشعر»^[38] فقط.

زيادة على ما تدل عليه هذه العبارات من وعي بوجود طريقتين للكلام، حسب الجنس الأدبي شعرا ونثرا، تدل أيضا على تدرجه في الحديث من زاوية شعرية إلى إدخال مفهومات الخطابة عبر النظم الذي هو مراعاة معاني النحو حسب المقاصد. يقول في دلائل الإعجاز: «وإذ قد عرفت أن مدار أمر النظم على معاني النحو، وعلى الوجوه والفروق التي من شأنها أن تكون فيه، فاعلم أن الفروق والوجوه كثيرة ليس لها غاية تقف عندها (...)

ثم اعلم أن ليست المزية بواجبة لها في أنفسها ومن حيث هي على الإطلاق، ولكن تعرض بسبب المعاني والأغراض التي يوضع لها الكلام، ثم بحسب موقع بعضها من بعض»^[39].

ولنا تعقيب نختم به الورقة نكيف به استنتاجات الأستاذ العمري ومن معه عن طريق تأطير كتابي الجرجاني بما هما أهله من حيث التسلسل والاشتمال، وليس التحكم أو الإقصاء.

4. بناء السكاكي على الجرجاني

وبهذا، يقولون، وضع الجرجاني أساس

كل خاطر يؤذن له في الوصول إليه، فما كل أحد يفلح في شق الصدفة، ويكون في ذلك من أهل المعرفة»^[35].

حتى إذا كانت الانطلاقة مع الجاحظ من الحال لبناء الخطاب، فإن الخطاب عند الجرجاني مبني عن مؤول مؤهل ذي كفاية،

حيث يسبق الخطاب الشعري المقام. إذ سلك في طريق الوصول إلى صياغة نظرية الغرابة الشعرية طريقا قائما على إقصاء المستويات الدنيا من الاستعارة الضعيفة التوليد الدلالي المفارق، فرفض الاستعارة غير المفيدة معنى زائدا لأن إفادتها واحدة مباشرة، وألحق بها الاستعارة المبتذلة، ثم رتب ما سوى ذلك في درجات حسب سلم المفارقة في النوع والجنس وطبيعة العلاقات الحسية والعقلية.

ولذلك يندرج كتاب أسرار البلاغة في هموم مُنظري نظرية الانزياح اللسانية الحديثة ذات الطابع الشكلاني. ويبدو أن بوادر التحول نحو الخطاب قد ظهرت منذ الشطر الثاني من الأسرار وخاصة في حديثه عن المجاز العقلي وما يتصل به من قضايا؛ ففي هذا القسم بدأت تظهر مفهومات خطابية. بل ترى المؤلف ينص على أنه يعتمد كلام «العارفين» بـ«علم الخطابة ونقد الشعر»^[36]. كما يتحدث عن «طريقة أهل الخطابة ونقد

بوادر التحول نحو الخطاب قد ظهرت منذ الشطر الثاني من أسرار البلاغة، وخاصة في حديثه عن المجاز العقلي وما يتصل به من قضايا.

القديم، فهو ذو طبيعة خطابية^[44]، في كثير من أغراضه خاصة شعر المدح والصراع السياسي والاجتماعي، وهو الذي كان مهيمنا حتى نهاية القرن الأول الهجري حين بدأت حركة البديع تطرح أسئلتها الخاصة.

سابعاً: المقام في البلاغة الجديدة

يتسع مفهوم البلاغة الجديدة ويضيق حسب زاوية النظر، غير أن ما لا يثور حوله خلاف هو أنها امتداد للفلسفة المعرفية الأرسطية وإعادة استثمار لاجتهادات البلاغيين القدماء في توسيع مفهوم البلاغة وربطها بعلوم مختلفة كالفلسفة، وعلم النفس، والاجتماع، والنحو (...).

ويبرز في ما يخص المقام التياران الكبيران في البلاغة الجديدة، وهما تيار نظرية الحجاج، وتيار البلاغة العامة لاشتراكهما في الاهتمام بالجانب الإقناعي، فنظرية الإقناع تنميه وتوسعه وتطوره لتدمجه في هموم البحث التداولي الحديث، والبلاغة العامة تسترجعه بعد أن ضاع منها في ظروف تاريخية غير مواتية لتطوير نظرية بلاغية. وهي حين تعيد صياغته إلى جانب الصور البلاغية النصية تتحول، أو تطمح إلى التحول، إلى نظرية ذات بعد نصي وتداولي ودلالي. ولنضع نصب أعيننا في هذا السياق

بلاغة المقاصد، وهي بلاغة التخاطب التي سيعطيها السكاكي صياغة نهائية تجعل علم المعاني مركزاً لها. فيتحكم في «البيان»^[40] ويقصي «البديع»^[41] إلى الهامش، ويسوقون قوله دليلاً: «لا يخفى عليك أن مقامات الكلام متفاوتة، فمقام الشكر يباين مقام الشكاية، ومقام التهئة يباين مقام التعزية، وكذا مقام الكلام ابتداءً يباين مقام الكلام بناء على الاستخيار أو الإنكار (...). وكذا مقام الكلام مع الذكي يغير مقام الكلام مع الغبي، ولكل من ذلك مقتضى غير مقتضى الآخر»^[42]. وهو الأمر الذي لا يفي بما إليه تقصدوا.

”

**وضع الجرجاني
أساس بلاغة
المقاصد، وهي
بلاغة التخاطب
التي سيعطيها
السكاكي صياغة
نهائية تجعل علم
المعاني مركزاً لها.**

“

وعلى الرغم من الصياغة اللسانية النحوية حيث يبدو الحوار بين التراكيب ومقاصد المتكلمين، فإن هذه المقاصد إنما تحدد بالتفاعل مع الطرف الآخر، ومن هنا تصنيف الخبر إلى ابتدائي يلقي إلى من هو خالي الذهن، وطلبي يُلقى إلى متحير، وإنكاري يُلقى إلى مخالف منكر^[43].

ويلحظ، ها هنا، أن الصياغة السكاكية للبلاغة العربية تحيي العناصر الشعرية العربية، وتجعلها تابعة للوظيفة التواصلية، باعتبارها مجرد حليلة للمعنى بعد توفر وضوح الدلالة ومطابقة المقاصد، غير أن هذا لا ينبغي له أن ينسينا طبيعة الشعر العربي

شارل بيرلمان^[45] باعتباره رائداً في نظرية الإقناع، وهنريش بليت وكبدي فاركا^[46].

1. نظرية الحجاج

يحدد بيرلمان ظروف التقائه مع البلاغة الأرسطية في مقدمة كتابه «إمبراطورية البلاغة». لقد كان يبحث مع زميل له هو ألبريشت تيليكا عن منطق للقيم، فقادهما عمل مضمن إلى نتائج غير متوقعة بتاتا، وهي عدم وجود منطق خاص للقيم من جهة، وأن ما كانا يبحثان فيه كان القول قد فصل فيه في علم شديد القدم منسي حالياً هو بلاغة فن الإقناع عند القدماء^[47].

”

والأسئلة التي طرحها المؤلف بعد ذلك منها ما هو قديم مثل العلاقة بين المخاطب في الفلسفة والعلم والمخاطب في الحجاج، ومنها ما طرحته الحضارة الحديثة مثل تداخل المستمعين بشتى وسائل الاتصال، حتى في الأسئلة القديمة

يبقى الطرح والمعالجة وزاوية النظر متميزة عن طرح القدماء. ليس كل من يستمع إلى الخطيب مخاطباً، كمثل رجل الأمن داخل القاعة والتقنيين.

حتى حين يوجه الكلام إلى جهة معينة، فإن ذلك لا يعني أنها مخاطبة، أو أنها مخاطبة الوحيدة كما هو الشأن في توجيه الخطاب إلى رئيس الجلسة في العادة.

إن الذي يحسم الأمر هو قصد الخطيب.

فالمخاطبون «هم مجموع الناس الذين يستهدف الخطيب التأثير فيهم باحتجائه»^[48]. وهكذا يمكن أن يتسع مجال المخاطبين المحتملين ابتداء من الخطيب نفسه، حين يحاول إقناع نفسه بقضية ما، إلى الناس جميعاً حينما كانوا، وقد اعتُبرت مخاطبة الذات والاستماع إليها عند بعض الفلاسفة طريقاً إلى الحقيقة كباسكال وديكارت^[49].

على أن ما يميز الخطاب الفلسفي هو أنه يفترض مخاطباً كونياً، ولذلك يلجأ إلى الحس المشترك أو الحدس أو الوضوح^[50]

أو البدهة. في حين أن الخطاب العلمي أكثر تخصيصاً لافتراض مجموعة من المبادئ والمسلمات بين المختصين في حقل من الحقول لا يجوز تجاهلها أو حتى التذكير بها. وحسب الجمهور المخاطب يفرق بين الإقناع والاقناع باعتبار الأول صفة للخطاب

“

الموجه إلى مخاطب كوني، أي غرض الحجاج هو الإقناع. في حين أن الفلسفة تطلب الاقناع الذاتي.

ولم يعرض بيرلمان للخطاب الشعري وجمهوره الواقع أو المحتمل، وإن كان من المحتمل أن يكون قد فكر فيه حين تحديده لسلم ووظائف الحجاج وهي: الإقناع الفكري الخالص، والإعداد لقبول أطروحة ما، والدفع إلى الفعل^[51]. خاصة حين اعتبر الجنس الاحتفالي أدخل في مجال الحجاج مستشهداً بمقام

يحضر الرمز من حيث هو دلالة، ومن حيث هو محل للتأويل.

في المقام الأول اعتماداً على مقاييس داخلية. ويحدد المخاطبون اختيار جنس من أجناس الخطابة، في حين تحدد الذات اختيار الجنس الأدبي»^[55].

وينتهي الباحث إلى أن الفرق بين المقام الخطابي والمقام الأدبي فرق في الدرجة فقط؛ إذ «إن الأديب، شأنه في ذلك شأن الخطيب، يتوجه إلى أحد ما»^[56]، وهو الأمر الذي يقتضي صياغة مفهوم للمقام الأدبي: «فالخطيب يستهدف بخطابه التدخل مباشرة في الواقع الاجتماعي، لكون خطابه جزءاً من الواقع، في حين أن الكاتب يبدع إنتاجاً، ولا يتدخل في الواقع إلا بشكل غير مباشر»^[57].

وبقطع النظر عن المقام الداخلي المتحقق في فنون السرد والمسرح (مقام العلاقة بين الناس داخل البناء الأدبي) فإن المقام الأدبي الخارجي؛ (أي العلاقة بين الإنتاج ومتلقيه) مشابه للمقام الخطابي، وهذا ما يسمح بدراسة التشابهات. ويستند فاركاً إلى من سبقه من البلاغيين ليُطلق الحكم بشمولية المقامات الخطابية وكفايتها في دراسة الخطاب؛ وذلك حينما قال: «وحسب الدراسات (التي تناولت البلاغة) فإن الأجناس الخطابية الثلاثة تمثل المقامات الثلاثة الممكنة، بل المقامات الوحيدة الممكنة في الخطاب، أي في التواصل الشفوي

التأبين، وهو أدبي يمكن أن يكون شعراً، في الإعداد للعمل»^[52]. غير أن هذا يبقي السؤال: إلى من يتوجه الشاعر الحديث على وجه التحديد؟ معلقاً.

2. البلاغة العامة

تشير هذه التسمية إلى استرجاع البعد التداولي المقامي للبلاغة، فهي ثورة على بلاغة مختزنة/restrainte كما أسماها جيرار

جنيت^[53] البلاغة المختزلة التي هي بلاغة الصور البديعية^[54] وهي شبيهة بالتأليف في البديع.

ويحس رواد البلاغة العامة بنشوة؛ لأنهم يجدون في البلاغة جميع العناصر التي يمكن أن يملأوا بها الخطاطة السيميائية الحديثة في مكوناتها الكبرى: التركيب والتداول والدلالة. كما فعل هنريش بليت في «البلاغة والأسلوبية». كما يجتهدون أحياناً في تأويل عناصر المقام

الخطابي لإيجاد مقامات أدبية موازية للمقامات الخطابية على نحو ما فعل كيدي فاركاً الذي نفتطف فقرة دالة من حديثه عن دور المقام في الأجناس الخطابية (القضائي والاستشاري والاحتفالي) والأدبية (الفنائي والمسرحي والملمحي): «إن الأجناس الخطابية الثلاثة تمثل مقامات اجتماعية؛ أي أنها تحدد بالنظر إلى مقاييس خارجية بالنسبة إلى الخطاب، في حين أن الأجناس الأدبية تتميز

”
من المسلم به أن
يؤدي ظهور اللسانيات
الحديثة وتطور
مناهجها النحوية
إلى اتخاذ مواقف
من النحو العربي
في سياق هذه
المستجدات اللغوية.

“

وينطلق هنريش بليت إلى هذه الاقتراحات من استعراض مقصديات البلاغة القديمة وطابعها التداولي حيث ينتهي إلى أن «البلاغة المعيارية يمكن أن تصبح بلاغة وصفية، بل أيضا تاريخية وتأويلية تعكس بصورة نقدية وضعية تلقي الشارح للنص. إنها مؤهلة في هذه الحالة، لتكوين أسس «نظرية تداولية للنص»^[60]. بل يرى، أكثر من ذلك، أن «بوسع التداولية النصية أن تأخذ من جديد، مفهوم المقام النصي، والوظائف التي تحدد المقامات وتدمج ذلك كله في أنموذج نصي وظيفي»^[61].

الدائر بين الخطيب والمستمع»^[58].

وذهب هنريش بليت بهذا الاقتناع إلى أقصى حدوده، فألحق الأغراض الشعرية بالمقامات الخطابية، وألحق بالجنس القضائي دراما النقد الاجتماعي والهجاء والتقريظ، وألحق بالجنس الاستشاري النص الإشهاري والشعر التعليمي، والموعظة والخرافة، وألحق بالجنس الاحتفالي المدح والهجاء وأدب المناسبات وقصائد الأعراس والتأبين والكتابة على القبور^[59]. منبها إلى التداخل الممكن حين التعميم بين هذه المقامات.

1. سؤال اللغة والمنطق: حوار مع طه عبد الرحمن. سلسلة رسائل طابة. رقم 1. أبو ظبي: مؤسسة طابة، الإمارات العربية المتحدة. 2010م، ص5-7.
2. المصدر نفسه، ص7-10.
3. المصدر نفسه، ص10-13.
4. Oswald Ducrot. Dictionnaire Encyclopédie des sciences du langage. P: 149.
5. الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، 1/116، 1/93-92، 1/88.
6. ديكرودucrot، م، س.
7. تنظر أعمال الدكتور محمد مفتاح خاصة في كتابه تحليل الخطاب الشعري. ودينامية النص: حيث يوجد حديث عن المقصدية والتفاعل خاصة.
8. الخطابة، أرسطو، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، ط2، بغداد 1986م، ص29.
9. المصدر نفسه، ص36-37.
10. المصدر نفسه، ص36 وما بعدها.
11. أرسطو، فن الشعر، ترجمة: شكري عياد، القاهرة، 1968م، ص64.
12. المصدر نفسه، المقدمة. والخطابة. أرسطو، م، س، المقدمة.

28. المصدر نفسه، 203/1.
29. المصدر نفسه، 203/1.
30. المصدر نفسه، 145/1.
31. ابن المعتز، كتاب البديع، تحقيق: كراتشكوفسكي، لندن، 1935م، ص58.
32. محمد العمري، اتجاهات البنية الصوتية في الشعر العربي، منشورات دراسات سال، 1990م.
33. اعتماداً على مؤثرات كثيرة منها:
- أ. كون أسرار البلاغة يحصر البلاغة في اللفظ (الاستعارة والتشبيه والتشبيه)، ثم يضاف إليها النظم في الدلائل.
- ب. الخطاب السجالي الذي يطبع الدلائل، لا يعقل أن يغيب في الأسرار نهائياً لو تأخر عن الدلائل 9.
- ج. إشارته في الدلائل إلى تناول المجاز في مكان آخر، لن يكون في نظرنا غير الأسرار. انظر: عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، بيروت: دار المعرفة، د. ت، ص53.
- د. انتقاله في قضية الصور الصوتية من التأويل إلى ما يشبه التحريم.
- هـ. توسيع المجال لتناول الكناية في الدلائل وتجنب الوعظ الحاضر في الأسرار.
34. عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، بيروت: دار المعرفة، د. ت، ص127.
35. المصدر نفسه، ص120-121.
36. المصدر نفسه، ص346.
37. المصدر نفسه، ص348.
38. المصدر نفسه، ص70.
39. دلائل الإعجاز، م، س، ص69. انظر كيف ميز هنا بين ما سميناه مقاما، وهو المعاني والأغراض التي يوضع لها الكلام، والسياق وهو «موقع بعضها من بعض» وبهمننا الأول منهما؛ أي المقام.
40. يقول: «علم البيان شعبية من علم المعاني لا تفصل عنه إلا بزيادة اعتبار». انظر: السكاكي، مفتاح العلوم، ضبط نعيم زرزور، بيروت: دار الكتب العلمية، ص162.
41. خصص القسم الثالث من كتاب المفتاح للمعاني والبيان وذيله بالحديث عن البديع الذي اعتبره حلية «فلا علينا» يقول «أن نشير إلى الأعراف منها»، ص422.
42. مفتاح العلوم، م، س، ص163.
43. المصدر نفسه، ص170-171.
44. يقول كيدي فاركا متحدثاً عن المقامات في الأجناس الخطابية الأدبية: «ويبدو أن ليس هناك أدب أكثر
- مقامية من الأدب الكلاسيكي فالأديب كان يعرف جمهوره، ويقبل معاييرهم. إن الأمر يتعلق بالنسبة إليه بأن يُعلم ويُمتع حسب قوانين المجتمع». (ترجمة: محمد العمري، العدد الرابع من مجلة دراسات أدبية ولسانية، ص127).
45. من مؤلفاته المهمة في هذا الصدد: إمبراطورية البلاغة (L'empire rhétorique) مبحث في الحجاج (Traité de l'argumentation) بالاشتراك مع أولبريشت تليكا OLBRECHTS Tyleca.
46. هنريش بليت، البلاغة والأسلوبية. ترجمة: محمد العمري، طبع بالدار البيضاء سنة 1989م. Rhétorique et littérature. كيدي فاركا. العدد 5 من مجلة دراسات أدبية تحت عنوان «المقام في الأجناس الخطابية والأجناس الأدبية».
47. Perlman (Ch). Empire Rhétorique. P.9
48. L'Empire Rhétorique. Rhétorique et argumentation. PERLMAN (CH). P. 27.
49. Ibid, Idem. P. 27.
50. Ibid, P. 31.
51. Ibid, P. 26.
52. Ibid, P. 26.
53. Figure 3. GERARD Genette. Coll. Poétique. Ed. Du Seuil. Paris 1972. Librairie Philosophique. J. VRIN. Paris 1977.
54. لاحظ مفارقة بين ما وقع في البلاغة العربية من تغليب المقام وتقديم علم المعاني في الصياغة النهائية التي فرضها السكاكي. وما وقع في البلاغة الغربية من تغييب علم المعاني أي البعد التداولي والاقتصار على الصور البديعية؛ أي الجانب الشكلاني.
55. فاركا كيدي، المقام في الأجناس الخطابية والأجناس الأدبية، ترجمة: محمد العمري، مجلة دراسات أدبية ولسانية (ع.4) 1986 من كتابه Rhétorique et littérature، ص127.
56. المقام في الأجناس الخطابية، م، س، ص127.
57. نفس المعطيات، ص128.
58. المعطيات نفسها، ص128.
59. هنريش بليت، البلاغة والأسلوبية، ترجمة: محمد العمري، منشورات مجلة دراسات سيميائية، فاس، 1989م، ص19-20.
60. نفس المعطيات، ص19.
61. المعطيات نفسها، ص21.

التّوسيع في مقاصد الشريعة الضرورية

مراجعة نقدية

د. عبد الحميد الراقي
أستاذ أصول الفقه بمركز الموطن، وجامعة محمد الخامس/أبوظبي

شريعة^[1] مما يفيد اهتمام الشارع بها في الشرائع السابقة. إلا أنه قد برزت بعض الدعاوى من بعض الباحثين المعاصرين الفضلاء تدعو إلى إعادة النظر في هذا البناء الخماسي الأركان، وأنه قد آن الأوان لإضافة مقاصد أخرى اقتضتها ظروف العصر، مثل قصد حفظ البيئة، وقصد حفظ إنسانية الإنسان، مع إمكان إضافة مقاصد

مقدمة

الضروريات عند الأصوليين خمسة أنواع، هي: الدين والنفس والعقل والمال والعرض. تقرّر هذا مع إمام الحرمين (ت478هـ) وأبي حامد الغزالي (ت505هـ) والعز بن عبد السلام (ت660هـ) وأبي إسحاق الشاطبي (ت790هـ). وقد نصّوا على أنها مراعاة في كلّ ملة ولم تخل منها

استقرت

فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة، **ولسنا نعني به ذلك**، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكننا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة»^[6].

هناك إذا تخصيص لمفهوم المصلحة، فليس القصد معناها العام، وإنما ما كان راجعا إلى تلك حفظ ما تقدّم. وهذا في حد ذاته مثير لإشكال تحديد ضوابط الضروري منها؛ إذ من المحرّمات ما يرجع بظاهره بفائدة على إحدى تلك الكليات الخمس، فضلا عن أن من المصالح المرسلّة ما لا يشهد له نصّ معيّن لا باعتبار ولا بإلغاء^[7].

وأما الشاطبي فقد نظر إلى الضروريات من جهة ما يترتب عنها في الدارين؛ بحيث يكون فقدانها أو اختلالها موقعا في فساد دنيويّ وأخرويّ، فلم يكن منها بدّ «في قيام مصالح الدين والدنيا؛ بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد

أخرى^[2]، سيما أنه لا إلزام ولا حصر في هذه الكليات الخمس ما دام الأمر فيها يرجع إلى حفظ نظام الإنسان من الفساد والتهاجر.

يقضي هذا الوقوف مع الأساس الذي يستند إليه النظر المقاصدي في قسم الضروريات، وذلك أساسان: الأول؛ **أساس معرّف**، والثاني؛ **أساس منهجي**، أما المعرّف فيتعلق بالبنية المفهومية للضروري. وأما المنهجي فيتجلى في مبدأ التعليل ومسلك الاستدلال.

المحور الأول: الأساس المعرّف والمنهجي للضروريات

أولا: الأساس المعرّف

أ. مفهوم الضروري

الضرورة في اللغة تعني الاضطرار^[3]، وقد رجع ابن فارس أصول المادة إلى ثلاثة معان، أولها: خلاف النفع، وهو الضّر^[4]. فكل ما من شأنه أن يرهق الإنسان ويدخل عليه ضررا فهو ضرورة.

وقد استعملت عند الأصوليين

بهذا المعنى^[5]، حيث تقرّر عندهم أنه ليست كل مصلحة معتبرة عند الشارع، وإنما المراعى منها ما كان قاصدا للحفاظ على الدين والنفس والعقل والمال والعرض، ذلك ما يقرّره الغزالي بقوله: «أما المصلحة

”
استقرّت الضروريات
عند الأصوليين
خمسة أنواع،
هي؛ الدين
والنفس والعقل
والمال والعرض.“

به^[12]؛ ولأجل هذا شرعت الآداب وروعيت الأعراف والعوائد التي لا تصادم الشرع.

إلا أن، هاهنا، مفهومًا يذكره الأصوليون في علاقة الضروري بالحاجي والتحسيني، لا مناص من التعرّيج عليه؛ نظرًا لمكانته في بيان العلاقة بين هذه المقاصد الثلاث، وهو:

- مفهوم التّميم والتّكميل

القصد بهذا المفهوم هو بيان العلاقة القائمة بين تلك المراتب الثلاث، ومعنى ذلك ما

صرّحوا به من أن التحسيني مكمل للحاجي، والحاجي مكمل للضروري؛ فتكون النتيجة هي حفظ الضروري^[13]. ووظيفة هذا المفهوم هي الحفاظ على التماسك بين الضروريات والحاجيات والتحسينيات حتى لا يختل المقصود الأول الذي هو الحفاظ على الضروريات.

فلا يعني كون الشيء مكملًا أنه ثانوي في الاعتبار، وإنما به ينحفظ المكمل، فكأنه بمثابة الوسيلة التي لا يتحقّق المقصد دونها. ومن ثمّ، فقد اختصّ المكمل عند أهل الأصول بخصائص نذكرها لمزيد فهم واستيعاب لحقيقته؛ إذ ربما توهم البعض من كون المكمل مكملًا أنه ثانوي في الاعتبار، وهو ليس كذلك في الجملة وإن كان كذلك في بعض آحاد المسائل^[14]:

وتهاجر وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين^[8].

إلا أن الضروريات عندهم تذكر مقارنة للحاجيات والتحسينيات، فلنذكرهما باعتبارهما مفهومين خادمين للضروري من جهة؛ وباعتبارهما مسهمين في توضيح مفهوم الضروري من جهة ثانية، لأن القصد من تشريعهما الحفاظ على الضروري^[9].

ب. مفهوم الحاجي

الحاجي في إطلاق الأصوليين هو ما شرع بقصد رفع الحرج والمشقة الفادحة عن المكلفين، وهو لا ينفك عن الضروري بوجه ما؛ إذ ما من تشريع يحفظ المصالح الضرورية إلا وله من المقاصد الحاجية ما يساعد على تمهيده والقيام به من غير حرج ومشقة فادحة، والأمثلة عندهم في هذا المعنى كثيرة.^[10] والحاجي بخلاف الضروري لكونه «لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة»^[11].

ج. مفهوم التحسيني

أطلق عندهم التحسيني على ضرب من التشريع التكميلي الذي من شأنه إيقاع الفرائض على أحسن الوجوه، فهو حمل للخلق على أحسن المناهج في أدائهم لما كلفوا

”
قد برزت بعض
الدعاوى من بعض
الباحثين المعاصرين
الفضلاء تدعو إلى
إعادة النظر في
هذا البناء الخماسي
للضروريات.

“

- المكمل خادم للمكمل

علاقة تتميم وخادمية على الوجه المذكور. وإذا كانت من الأعلى إلى الأدنى؛ أي من الضروري في اتجاه التحسيني كانت علاقة وجودية واقتضائية؛ لأن الضروريات إذا اختلت لا يتصور دونها وجود حاجي أو تحسيني، فمن هذا الوجه سميت وجودية. وهي اقتضائية لأن وجود الضروري اقتضى وجود الحاجي حتى يتم تحصيله من غير حرج ومشقة، ووجود الحاجي اقتضى وجود التحسيني حتى يتم تحصيل الضروري على أفضل الوجوه وأحسن المناهج.

كون التحسيني مكملًا للحاجي معناه أن هناك مقاصد قائمة بذاتها، مؤسسة على نصوص من الوحي قرآنا وسنة، شرعت لتكميل الحاجي حتى يتحقق رفع الحرج والمشقة على أحسن وجه. وكون الحاجي مكملًا للضروري مقتضاه أن مقاصد حاجية أو تحسينية قائمة بذاتها، مستوحاة من الشريعة، قد شرعت لإيقاع الضروري حتى لا يختل نظام المجتمع؛ وعليه، فلا انتقاص في شأن المقاصد المكتملة من حيث هي مكتملة؛ لأنها إنما قامت لتحقيق المقصد الأصل، وهو الضروري.

- المكمل قصد كلي

إن المتمم، تحسينيا كان أو حاجيا، قصد كلي

يبرز هذا التتميم في أن الضروري أصل لما سواه، فيلزم عن اختلاله بإطلاق اختلال الحاجي والتحسيني معا؛ إذ لما كان أصلا لهما فمحال بقاء الفرع بعد ذهاب الأصل. ويبرز هذا التتميم أيضا في خادمية التحسيني لما هو حاجي، بحيث إذا اختل التحسيني بإطلاق اختل معه الحاجي بوجه ما. ويبرز كذلك في خادمية الحاجي لما هو ضروري بحيث إذا اختل الحاجي بإطلاق اختل معه الضروري بوجه ما^[15].

”

**لا إلزام ولا حصر
في الكليات الخمس
ما دام الأمر فيها
يرجع إلى حفظ
نظام الإنسان من
الفساد والتهاج.**

“

إن الاختلال الحاصل في الحاجي إثر الاختلال في التحسيني لدليل على أهمية هذا المتمم، كما أن الاختلال الحاصل في الضروري إثر حصوله في أحد هذين لدليل كذلك على أهميته من أي مرتبة كان، سواء أكان حاجيا

أم تحسينيا، ومن ثم، فكون القصد حاجيا أو تحسينيا لا يعني أن الضروري مستغن عنهما؛ لأن حسن إيقاع الضروري إنما يتم بتوافر الحاجي والتحسيني. هناك إذا علاقة جدلية من الأعلى إلى الأدنى ومن الأدنى إلى الأعلى، فإذا كانت من الأدنى إلى الأعلى، أي: من التحسيني إلى الضروري كانت

مقطوع به مستوحى من نصوص الشريعة، ذلك ما يفيد قول الشاطبي في معرض استدلاله على قطعية الأصول: «إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة»^[16]، ثم فسّر هذا المجمل بقوله: «وأعني بالكليات: الضروريات والحاجيات والتحسينيات»^[17].

- المكمل أصل من أصول الشريعة مقطوع به

في مساق الاستدلال على قطعية المقاصد أطلق الشاطبي عليها أنها أصل أصول الشريعة، والقطع في جميعها هو المطلوب، قال: «كون الشارع قاصدا للمحافظة على القواعد الثلاث: الضرورية، والحاجية والتحسينية، لا بد عليه من دليل يستند إليه، والمستند إليه في ذلك إما أن يكون دليلا ظنيا أو قطعيا، وكونه ظنيا باطل، مع أنه أصل من أصول الشريعة، بل

هو أصل أصولها، وأصول الشريعة قطعية، حسبما تبين في موضعه، فأصول أصولها أولى أن تكون قطعية»^[18]. وعليه، فالمكمل بهذا الاعتبار أصل كلي وقطعي.

وإذا كان ذلك كذلك فقد تضمن هذا المكمل بما هو كلي قواعد وأصولا معتبرة، من ذلك مراعاة الأعراف والعادات عند الشارع،

وهي عنده إما لرفع الحرج والمشقة فتكون في مرتبة الحاجيات، وإما لإيقاع الفعل على أحسن الوجوه وأكملها، فتكون في مرتبة التحسينيات، وقد ارتقى الفقهاء بالعوائد إلى مصاف القواعد الحاكمة في الفقه^[19]، وهي عند بعض الأصوليين من مخصصات العموم^[20]. ولقد منع الشرع من الجهالة والغرر الفادحين تنميما لإيقاع البيع الذي هو ضروري على أحسن صورته، وهما من القواعد التي يقوم عليهما فقه البيوع^[21].

- المكمل غير ناقض للأصل

من شرط المكمل عند الأصوليين ألا يعود على الأصل بالإبطال وإلا فسد اعتباره ولم يكن مكملا^[22]. وهذا إنما هو في المكمل من حيث هو مكمل جزئي لا كلي، فالكلي هو أصل التحسينيات وأصل الحاجيات من حيث هي كليات في الشريعة، والجزئي هو ما تعلق بمسألة بعينها، كاشتراط الولاية في النكاح الذي هو ضروري، فشرط هذه المكملات الجزئية ألا ترجع على مكملاتها بالإبطال^[23].

وعلى الجملة، فالمكمل وإن كان لا يبرح دائرة الحاجيات والتحسينيات، إلا أن إيقاع المكمل الأصلي الذي هو الضروريات على

ليست كل مصلحة
معتبرة عند
الشارع، وإنما
المراعى منها
ما كان قاصدا
للمحافظة على الدين
والنفس والعقل
والمال والعرض.

وهما التأثير والمناسبة، بمعنى أن العلة التي نيّطت بها أحكام الضروريات إما مؤثرة في الحكم أو مناسبة له، إضافة إلى أن النص على أحكامها قد رفع في البيان إلى أبعد الغايات^[25].

ب. الاستدلال القطعي

تستند الضروريات إلى الاستدلال المفضي إلى القطع، لأن الظن غير مقبول في هذا المقام رأساً، «وكونه ظنياً باطل مع أنه أصل من أصول الشريعة، بل هو أصل أصولها، وأصول الشريعة قطعية حسبما تبين في موضعه، فأصول أصولها أولى أن تكون قطعية، ولو جاز إثباتها بالظن لكانت الشريعة مظنونة أصلاً وفرعاً، وهذا باطل»^[26].

المسلك المعتمد في إثبات القطع هنا هو الاستقراء، لأن النص معدوم، والعقل غير مسموع، «ودليل ذلك استقراء الشريعة والنظر في أدلتها الكلية والجزئية وما انطوت عليه من هذه الأمور العامة على حد الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة منضاف بعضها إلى بعض مختلفة الأغراض، بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة»^[27].

أحسن الوجوه والمناهج، وعلى كيفية تضمن الاستمرار في التدين من غير انقطاع من حيث إن رفع الحرج والمشقة في الشريعة إنما هو لدفع الانقطاع في التعبد عن الخلق، ومن حيث كان القصد من التحسينيات حمل الخلق على أحسن المناهج والعادات، لا يتصور إلا مع وجود هذين المكملين، الحاجي والتحسيني. ومن ثمّ، فما يذكر عند البعض مما ارتقوا به إلى مصافّ الضروريات، مثل مقصد الحرية، ومقصد حقوق الإنسان، ومقصد العدل وغيرها، إنما هي من المكملات الراجعة إلى حفظ النفس، وكونها كذلك لا يحطّ من قيمتها مادامت للمكمل تلك الخصائص التي تقدّمت قبل.

ثانياً: الأساس المنهجي

أ. تعليل الضروري

المعاني التي ارتبطت بها المصالح الضرورية بيّنة في التشريع بيانا شافيا، وذلك ظاهر في تعليل البيع والنكاح والجهاد والقتل وتحريم المسكرات وقذف المحصنات وما شاكلها من الأحكام التي تتعلق بالضروريات وجوداً وحماية^[24].

ما اتسم به تعليل الضروريات هو كونه تعليلاً لا يجانب وصفين اثنين في غالب أحواله:

المحور الثاني: المقترح الجديد لقسم الضروريات

قدّم الدكتور النّجّار في كتابه «مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة» رؤية جديدة لمقاصد الشريعة^[28]، خصوصا في قسم الضروريات، حيث أضاف مقصد حفظ البيئة، ومقصد إنسانية الإنسان،^[29] كما توسّع في وسائل حفظ المقاصد، سواء منها ما تقرّر قبله مع أهل الأصول، أو فيما اقترحه إضافة جديدة^[30].

”

واعتبر أن ذلك من مقتضيات العصر الجديدة، سيما مع هذه الطفرة العلميّة بمختلف تجلياتها، بحيث أصبح الخطر وشيكا يهدّد البيئة وأهلها إن لم يتمّ التدارك على عجل. والذي يهّم في هذا المقام هو إجراء هذه الدّعوى على الأسس العلميّة في جانبها المعرفي والمنهجي. ولنفرد الكلام هنا في مقصد

حفظ البيئة لا من جهة الحكم عليه في نفسه، وإنما بقصد إبراز مدى موافقتها أو مخالفتها للأسس العلمية. وأما توسّعه في ذكر الوسائل فإنما هو مندرج تحت مفهوم التتميم والخادميّة الذي تقدّم قبل في الأساس المعرفي، وقد لا تنحصر الوسائل لإمكان تجديدها في الوجود.

انطلق الدكتور النجار في تقرير حفظ البيئة

مقصدا ضروريا من أمرين اثنين: الأول؛ الضرورة الواقعيّة، والثاني؛ النصوص الشرعية استدلالا وتعلّيلا. والكلام هنا في مسلكين: اعتراض ومعارضة.

أ. مسلك الاعتراض

أما الضرورة الواقعيّة لأهميّة البيئة وخطورتها على الإنسانيّة من الوجه الذي أشار إليه فأمر ظاهر، ولا وجه للاعتراض عليها، ولكن الاستدلال بهذا يعارضه استدلال من وجه

آخر، ذلك أن هذه الطفرة الحضارية للإنسان المعاصر وما صاحبها من صناعات وإنتاجات وغيرها مما هو ضروري للإنسانية أيضا، خصوصا أن التزايد المستمرّ للنمو الديموغرافي يضع الإنسان أمام معضلة تحقيق الاكتفاء الذاتي في الأمن

الغذائي لكل أمة من الأمم، وهذا يقتضي وضع خطط وسياسات ناجعة، من شأنها مضاعفة الإنتاج لتفادي المعضلة، ولا سبيل إلى ذلك إلا بمضاعفة الإنتاج عن طريق التقدم في البحث العلمي، وحيث إنه لا وجود لمصلحة خالصة ولا لمفسدة خالصة،^[31] فلا مندوحة من أن يكون لهذا بعض الآثار السلبية على البيئة وعلى الإنسان.

“

الضروريات من جهة ما يترتب عنها في الدارين؛ بحيث يكون فقدانها أو اختلالها موقعا في فساد دنيويّ وأخرويّ.

كان من الأنسب مراعاة السياق قبلُ لتحديد المعنى الذي تصرف إليه الآية، وسياقها هو الحديث عن قارون الذي ظهرت عليه علامة الكبرياء عند خروجه في موكب زينته، وأدعائه أن ما أوتيته من فضل إنما هو بمحض علمه فقط، متجاهلا بذلك صاحب النعمة، وما حكى عنه القرآن أنه أهلك الحرث والنسل. وعليه، فالفساد المنهَى عنه هنا فساد من نوع آخر، قد يكون أخلاقيا، وقد يكون اجتماعيا، وقد يكون دينيا، فلا يصح، إذا روعي سياق الآية، صرف معنى الفساد إلى الفساد البيئي رغم كون النهي عن الفساد في الأرض^[34].

” الحاجي في إطلاق الأصوليين هو ما شرع بقصد رفع الحرج والمشقة الفادحة عن المكلفين.“

ومن استدلاله قوله عليه الصلاة والسلام: «من أكل الثوم أو البصل من الجوع وغيره فلا يقربن مسجدنا»^[35]، وقد اعتبر أن هذا إنما جاء صيانة للبيئة من التلوث^[36]. والظاهر أن الحديث لم يسق لهذا الغرض، وإنما سيق لدفع الإذابة عن المصلين بسبب تأذيتهم بالرائحة الكريهة التي يحدثها الثوم والبصل، وقد نص عليه الرسول، عليه الصلاة والسلام، عقيب ذلك بقوله: «يؤذينا برائحته».

ومثله أيضا سوقه لقوله عليه الصلاة

وأما النصوص الشرعية التي ساقها في معرض الاستدلال والتعليل، فإن منها ما لا يسلم، ولا يساعد فيما ذهب إليه، وذلك من جهة الاستدلال بالنصوص على المقصد، ومن جهة تعليل النصوص بذلك المقصد أيضا.

فما استدل به قوله تعالى: ﴿وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾ (القصص: 77)، ووجه الاستدلال عنده كون الآية تنهى عن الفساد في الأرض بشكل عام^[32]، وسيدعم ما ذهب إليه بأن الفساد في الأرض يشمل بصفة أساسية الفساد البيئي بقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آءِ إِلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الأنبياء: 22)، إذ الفساد الذي سيصيب السماوات والأرض هنا هو فساد بيئي، ينتج عنه خلل في نظام البيئة^[33].

لكن الآية ليست متمحضة للفساد البيئي، ولا كان اسم الفساد خاصا بمن يفسد في البيئة فحسب، وقد سمى الله فرعون مفسدا في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾ (القصص: 3)، ولم ينسب له فسادا بيئيا، وإنما نسب إليه استضعاف بني إسرائيل وتذبيح أبناءهم.

نعم، إن اقتران الفساد بالألف واللام مؤذن بعموم المعنى، فيشمل جميع أوجه الفساد، لذا

والسلام: «حَقَّ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ أَنْ يَغْتَسِلَ فِي كُلِّ سَبْعَةِ أَيَّامٍ يَوْمًا، يَغْسِلُ فِيهِ رَأْسَهُ وَجَسَدَهُ»^[37]، وهذا بعيد شيئًا ما عن المقصود، إذ القصد من الأمر بالاعتسال هو تحصيل النظافة للمسلم في جسده، وعدم الاعتسال لا يحدث ضررًا في البيئة، وإنما يلحق ضررًا بمن يجتمع معهم من تلك حاله. وأما ما ساقه تعليلاً فقوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَفْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ﴾ (المائدة: 97)، قال معللاً: «ولو

أبيح فيه الصيد لأدّى إلى انقراض أنواع الحيوان البرّي منه»^[38]، وهذا التعليل غير مسلم، إذ ليس هناك ما يدلّ عليه من الآية، وقد يعارض بتعليل آخر، وهو أن الله تعالى ابتلى طاعة الإنسان هناك بأن منعه من

الصيد الذي تشتهيه نفسه امتحاناً لها، وليس ذلك بأولى من هذا، بل هذا هو الأقرب

في النظر لكون الشارع في باب الحجّ قد سلك هذا المسلك في جملة من الأحكام، حيث منع الحاجّ من الطيب والنساء مدة معيّنة، وهما من أحبّ الأشياء إلى نفس الإنسان، فلا يبعد أن يلحق بهما الصيد طرداً للباب.

ثم إن الشارع أمر بقتل بعض الحيوانات في الحجّ، وذلك في قوله عليه السلام: «خمس من الدواب ليس على المحرم في قتلهن جناح: الغراب، والحدأة، والعقرب، والفاة، والكلب

ومما ساقه قوله عليه الصلاة

والسلام: «اتقوا الملاعن

الثلاث: البراز في الموارد،

وقارعة الطريق، والظل»^[40]،

قال معللاً: «ففي هذه المواضع

يكون البراز أكثر تلويثاً للبيئة،

إذ هي مواقع حركة من شأنها

أن تزيده انتشاراً، فورد النهي عنها منعا

للتلوث»^[41].

إن تعليل هذا الحديث بتلويث البيئة غير

مناسب، إذ يلزم عنه أن يكون المرء ملوثاً

للبيئة أيضاً إذا هو قضى حاجته في غير

هذه الأماكن الثلاث، علماً أن الشرع قد

رخص في ذلك، وإنما جاء النهي لكون تلك

المواضع الثلاث هي الأماكن التي يرتادها

الناس بكثرة، فوقع النهي عنها دفعا للإذابة

عنهم، وسميت بالملاعن لأن المتأذي فيها

بسبب نجاسة غيره قد يلعن من فعل ذلك في

المكمل أصل من أصول الشريعة

مقطوع به.

جهتين: من جهة جهله أولاً، ومن جهة عدم تسببه ثانياً، فتعليل الحديث بهذا وحمله على هذا المعنى أولى من تعليله بتلويث البيئة.

وعلى الجملة، فالتعليلات المسوقة تبدو في ظاهرها مجافية لما استقرّ عليه نهج الشارع في تعليل الضروريات، إذ لم تكن مناسبة ولا مؤثرة.

ب. مسلك المعارضة

إذا كان الدكتور النجار قد أخذ البيئة ذلك المأخذ، فلمَ لم يأخذ العلم بالرؤية ذاتها، معتبراً إياه وسيلة من وسائل حفظ العقل^[44]، مما يعني أنه في مرتبة الخادم له؛ على الرغم مما ورد فيه من نصوص وأخبار دالة على فضيلته ومكانته وروداً مشتهراً يرتقي إلى مرتبة القطع؟ بالإضافة إلى ما أعطته شواهد التاريخ والواقع في هذا المعنى؟ فما باله لم يعتبره ضرورياً وهو السبيل إلى الفلاح في الدنيا والآخرة؟

لا يمكن فصل البيئة عن الإنسان إطلاقاً، لذا فهي داخلة في الحفاظ على مقصد النفس من حيث إنه لا يتحقق الحفاظ عليه إلا بالحفاظ على جملة ما يقوم به، فيدخل في هذا البيئة والأمن بنوعيه: الروحي والغذائي، والعدل، وكل ما يمكن أن يكون

مكان يستعمله الناس كالطريق، أو يقصدونه للراحة كالظل. وعليه، فالتعليل بدفع الأذى عن الناس هنا أولى من التعليل بتلويث البيئة.

وسيجري الدكتور النجار التعليل نفسه في قوله عليه الصلاة والسلام: «إنهما يعدّبان وما يعدّبان في كبير، أما أحدهما فكان لا يستنزّه من البول، وأما هذا فكان يمشي

بالنميمة»^[42] فعلق مبيّنا وجه

التعليل: «وإنما كان هذا العقاب لمن لا يزيل آثار بوله، ولا يتحرّى المكان المناسب له، لما يسببه ذلك من تلوث بيئي ضار، وإلا فما سبب هذا العقاب وفعله يبدو في ظاهره من اللّم الذي لا يستحقّ عقاباً»^[43].

إن عدم استنزاه المرء من البول لا يبدو له أثر على البيئة نظراً لحقارة الأمر في نفسه، إذ قد

يصيب الثوب بعض النجاسة القليلة ولا يظنّ به ذلك، فغير صالح لتعليل الحديث بما ذكر، وإنما وقع النهي لكون عدم الاستنزاه يؤدي بصاحبه إلى أن يصلي بنجاسة كان بإمكانه التّنزّه عنها، وقد استحقّ العقاب على ذلك لكونه قد فرط في الطّهارة المطلوبة من جهته مع علمه بالأمر، ولو حصل له نفس الشيء لكن مع جهله بالحال لعذره الشرع من

” ما من تشريع

يحفظ المصالح

الضرورية إلا

وله من المقاصد

الحاجية ما يساعد

على تمهيده

والقيام به.

للقصد الكلي، وتمّ أفرادها على أنها مقاصد ضرورية، فربما تداعى الأمر في ذلك وتسلسل بحسب كثرة التوابع والوسائل المحققة للقصد الكلي، فيقع الخلط بين القصد الكلي وبين وسائله المفضية إليه، أو المقاصد المكتملة له.

له أثر على النفس إيجاباً وسلباً. فهذه من المكملات التي لا تستغني عنها النفس الإنسانية في وجودها، لذلك أمكن دخولها تحت مقصد النفس وتكون آنذاك بمثابة الوسائل المعينة على تحقيق هذا القصد^[45].
أما إذا عمدنا إلى هذه اللوازم التابعة

1. أبو حامد الغزالي، المستصفي من علم الأصول، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط1، (1413هـ/1993م)، ص174. وانظر: أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: مشهور آل سليمان، دار ابن عفان، ط1، 1997م، ج2، ص20.
2. عبد المجيد النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، دار الغرب الإسلامي، ص84 فما بعدها، وكذلك ص207 فما بعدها.
3. أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، مادة الضاد والراء، (1399هـ/1979م). وانظر: ابن منظور الأنصاري، لسان العرب، بيروت: دار صادر، ط3، 1414هـ، مادة ضرّ.
4. انظر: مقاييس اللغة، م، س، ج3، ص360.
5. انظر على سبيل المثال: عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، (1414هـ/1991م)، ج2، ص71. نفسه، ج2، ص111. الفروق، ج3، ص154.
6. المستصفي، م، س، ص174.
7. ذكر الغزالي أن المصالح المرسلّة الواقعة في رتبة الضرورات معتبرة ولو لم يشهد لها أصل معيّن، وأما ما وقع في رتبة الحاجيات أو التحسينيات فلا يعتبر حتى يشهد له أصل، وسبب هذه التفرقة أن الواقعة في رتبة الضروريات تتسم بثلاثة أوصاف هي: الضرورة، والكلية، والقطعية، وهو ما اعتبره معياراً في ردّ المصلحة وقبولها. انظر: المستصفي، م، س، ص176.
8. الموافقات، م، س، ج2، ص4.
9. انظر: المستصفي، م، س، ص176. الموافقات، م، س، ج2، ص20 فما بعدها.
10. انظر: المستصفي، م، س، ص174. الموافقات، م، س، ج2، ص23 فما بعدها.
11. انظر: المصدر نفسه، ج2، ص4 - 5.
12. انظر: المستصفي، م، س، ص175.
13. انظر: المصدر نفسه، الموافقات، م، س، ج2، ص24.
14. قد يستغنى عن التحسيني الجزئي في بعض الحالات إن لم يوجد، أو وجد لكن في اعتباره إبطال للحاجي. أما الاستغناء عن أصل التحسينيات برمتها فلا.
15. انظر: الموافقات، م، س، ج2، ص32.
16. المصدر نفسه، ج1، ص17-18.
17. المصدر نفسه، ج1، ص19-20.

18. الموافقات، ج 2، ص 79.
19. وذلك قولهم: «العادة محكمة». وهي من أشهر القواعد الفقهية.
20. ويترتب على القول بالتخصيص بها عدم وجوب الغسل من خروج المني بغير لذة معتادة، بناء على أنه لا يخرج في الغالب إلا مقترنا بها. انظر: أبو عبد الله المازري، شرح التلقين، تحقيق: محمد المختار السلامي، تونس: دار الغرب الإسلامي، ط1، 2008م، ج 1، ص 204.
21. انظر: ابن العربي المعافري، القبس شرح موطأ مالك بن أنس، تحقيق: محمد ولد كريم، تونس: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1992م، ج 2، ص 787.
22. انظر: الموافقات، م، س، ج 2، ص 26.
23. انظر بخصوص الأمثلة: الموافقات، م، س، ج 2، ص 26.
24. انظر: البرهان، ج 2، ص 79. وكذلك: النوع الأول من مقاصد الشارع في: الموافقات، ودون الناظر مختلف الآيات القرآنية والأخبار النبوية الدالة على الغرض.
25. لقد ظهر تأثير السرقة في الحكم المترتب عليها، وظهرت مناسبتها للحد الموضوع لها، والزنا مثلها في ذلك، والخمر ظهرت مناسبتها في تحريمها لكونها تؤثر على العقل، وهكذا الأمر في هذا الباب.
26. الموافقات، م، س، ج 2، ص 32.
27. الموافقات، م، س، ج 2، ص 33-34. نعم، ليست كل المقاصد يطلب فيها القطع، بل هناك ما هو ظني، وذلك ما كان من قبيل المقاصد الجزئية الخاصة، فإفادة هذه الظن أو استخراجها من مسلك ظني غير قاطع فيها، لأنها ليست بكليّة عامة، وهذا الفرق لا بد منه، وعليه يُحمل قول الشاطبي أثناء حديثه عن مسالك الكشف عن المقاصد حيث لم يذكر الاستقراء ضمن المسالك الأربعة، ذلك أنه كان يقصد المقاصد الجزئية الخاصة، وهذه قد تكون ظنية، فلذلك أمكن استنتاجها من تلك المسالك التي تفيد الظن أيضاً، فلم يكن من المناسب اعتماد الاستقراء فيها لأنه مسلك يؤدي إلى القطع، في حين أن المقاصد المطلوبة لا ترقى إلى ذلك المقام، وإنما أعمل الاستقراء في الاستدلال حيث يطلب القطع، وذلك في المقاصد القطعية الثلاث، وقد تقدم نصّه في ذلك. انظر بخصوص الكشف عن
- مقاصد الشريعة: المصدر نفسه، ج 2، ص 275 فما بعدها.
28. ذلك من حيث الترتيب ومن حيث المضمون، ولم يعن هذا المقال إلا بما اعتبره جديداً في قسم الضروريات فقط.
29. انظر: مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، م، س، ص 84 فما بعدها، وكذلك ص 207 فما بعدها.
30. انظر مختلف أبواب الكتاب.
31. الموافقات، م، س، ج 2، ص 16. وذلك الاعتبار من جهة مواقع الوجود لا من جهة تعلق الخطاب الشرعي بها.
32. مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، م، س، ص 210.
33. انظر: المصدر نفسه، ص 210.
34. أشار الدكتور إلى أن عموم الفساد، أي: أنه يشمل الفساد الأخلاقي والديني والاجتماعي، لكن لا يلزم الاقتصار على ذلك. انظر: مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، م، س، ص 210.
35. أخرجه البخاري، كتاب الأذان، باب ما جاء في النوم النسيء.
36. انظر: مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، م، س، ص 219.
37. صحيح البخاري، كتاب الجمعة، باب: فضل الغسل يوم الجمعة. انظر: مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، م، س، ص 218.
38. مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، م، س، ص 216.
39. الموطأ، كتاب الحج باب ما يقتل المحرم من الدواب.
40. سنن أبو داود، كتاب الطهارة، باب المواضع التي نهى النبي، صلى الله عليه وسلم، عن البول فيها.
41. مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، م، س، ص 219.
42. صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب الغيبة.
43. مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، م، س، ص 219-220.
44. المرجع نفسه، ص 138 فما بعدها.
45. اعترض النجار على هذا في الحوار الذي أجرته معه مجلة الإحياء بكون العقل، أيضاً، مما تشتمل عليه النفس ومع ذلك أفرد علماء المقاصد قسماً بنفسه. لكن العقل إنما أفرد لكونه مناط التكليف، فلا يتصور تكليف رأساً من دون عقل. والله أعلم.

قصدية التسامح

من سياق الهوية إلى سياق الفعل الحضاري

د. عبد الرحمان العضاوي

أستاذ مقاصد الشريعة والفكر الإسلامي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة السلطان مولاي سليمان، بني ملال

مدخل

تأخذ

يكون أيديولوجيا أو اقتصاديا، وإنما سيكون بين المجموعات الحضارية المعاصرة^[1]، ولا سيما بين الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية تأثيرا وتأثرا، فجاءت نظريته ردا على نظرية نهاية التاريخ والإنسان الأخير لفرنسيس فوكوياما^[2]، ليثبت هنتجتون أن الإنسان الأخير عند فوكوياما لم ينتصر مطلقا، مادامت هناك حضارات أخرى تنافس حضارته في مفهومها للدين والعقل والإنسان والثقافة والحضارة.

المفاهيم موقعها القوي في صناعة التاريخ، فهي تولد من رحم السياق التاريخي لتؤثر في إعادة تشكيله، ومن هذه المفاهيم مفهوم صدام الحضارات، الذي تحدث عنه برنارد لويس، وطوره صامويل هنتجتون في كتابه الذي أصدره سنة 1996 بعنوان صدام الحضارات وإعادة تشكيل النظام العالمي، وقدم فيه نظرية للصراع الحضاري، مفادها أن الصراع لن

قصدية التسامح بين سياق الهوية وسياق الفعل الحضاري، بعيدا أولا، عن الاكتفاء بالتأصيل التراثي للتسامح، الذي يبقى في حدود إظهار معالم التسامح في الحضارة الإسلامية، وتجلياته التطبيقية في نماذج مضيئة من تاريخ المسلمين من بغداد إلى الأندلس. وبعيدا ثانيا، عن

الانبهار بمنظومة التسامح في فكر الآخر، واعتبارها نهاية التاريخ في تأسيس النماذج المعرفية، على الرغم من الانتقادات الكثيرة التي جاءت في أدبيات نقد الحداثة وما بعدها (هابرماس وجورج لاتوش). فالنظر التسامحي من رؤية الحضارة الإسلامية، التي يعتبر النص القرآني الكريم أصلها الشرعي والمعرفي، ليس

قياسا على الماضي ولا قياسا على الحاضر، بل فاعلية حضارية منضبطة بالفطرة، وقائمة على التعقل المقاصدي، والتفكير بأليات التعليل المصلحي، وقوانين العمران البشري. ولذا تعمل هذه المداخلة على تحليل أسئلة قصدية التسامح من خلال المحاور الثلاثة الآتية:

المحور الأول: مفهوم التسامح بين القصدية والتشكل التاريخي.

المحور الثاني: قصدية التسامح في سياق الهوية.

وقد كانت الآثار السلبية للنظريتين على الجهود الأممي للتقارب بين الشعوب والثقافات، سببا من أسباب ظهور مراجعات في التأصيل المعرفي والفلسفي لمفاهيم عدة منها مفهوم التسامح^[3].. ووعيا من اليونسكو بخطورة نظرية صراع

”

**وعيا من اليونسكو
بخطورة نظرية
صراع الحضارات
ومآلاتها السيئة
على الأمن
العالمي، اعتمدت
إعلان المبادئ
بشأن التسامح.**

“

الحضارات ومآلاتها السيئة على الأمن العالمي، اعتمد مؤتمرها في دورته الثامنة والعشرين بباريس 16 نوفمبر 1995، إعلان المبادئ بشأن التسامح، وتم تقرير هذا التاريخ يوما عالميا للاحتفال بالتسامح، الذي عنوا به "الاحترام والقبول والتقدير للتنوع الثري لثقافات عالمنا ولأشكال التعبير وللصفات الإنسانية لدينا"^[4].

لكن المتخصص الناقد لهذا الاهتمام العالمي بالتسامح، يجده محكوما بمركزية العقل والأنسنة في النظر المعرفي للقيم، وبهذا صارت كل المفاهيم خاضعة للدهرانية^[5]. مما يقتضي تفكيراً نقدياً معرفياً، يرسم للتسامح مسالك أخرى تقوي المشترك الإنساني، وتحترم المختلف الحضاري، وتزرع التوظيف الإيديولوجي له لتحقيق مصالح ثقافة مهيمنة واحدة ووحيدة. وفي هذا المنحى النقدي المعرفي لإشكالية التسامح في الواقع المعاصر، يندرج تحليل موضوع،

المحور الثالث: استراتيجيات التسامح في سياق الفعل الحضاري

المحور الأول: مفهوم التسامح بين القصدية والتشكل التاريخي

إن مفهوم قصدية التسامح، لا ينحصر فقط في الدلالة اللغوية للتسامح^[6] في المعاجم اللغوية العربية، التي لا تخرج في مجملها عن معاني العفو والصفح والغفران والسهولة والسماحة والاعتدال

والجود وعدم الإساءة والتزكية بالنفس إلى مراتب قيمة عالية في المعاملات الإنسانية، بل يتعداها إلى دلالات كلية يظهرها توسع مفهوم قصدية التسامح من جهتين:

الجهة الأولى: تأسيس قصدية التسامح ونظامها القيمي في الوحي القرآني على قاعدتين:

الأولى: الفطرة، من حيث إنها عبارة عن الهيئة الخلقية والروحية التي انطوت عليها نفس الإنسان، والتي توصله إلى معرفة عبوديته للخالق، قال تعالى ﴿بِأَفْئِمَّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتِ اللَّهِ الَّتِي بِطَرَأَ النَّاسَ عَلَیْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَیِّمُ وَآَكِثَرُ النَّاسِ لَا یَعْلَمُونَ﴾ [الروم: 30]، فالدين الحق مركز في الهيئة الداخلية الأصلية التي خلق عليها الإنسان،

وجوهرها هو الذي يحافظ على صدقية القيم الأخلاقية التجريبية في الواقع التاريخي للإنسان، وحينما تغيب هذه الهيئة، وتعتبر منهجا غير علمي، تغيب مجموعة من المعايير المرشدة للإنسان في فعل الخيرات وترك المنكرات، وفي جلب المنافع ودفع المفسد، وفي جعل الحق مزهقا للباطل.

الثانية: المقاصد الشرعية الكلية، الموافقة لتلك الهيئة الداخلية الأصلية، من حيث تأصيلها في الإنسان الميزان الترجيحي بين المصالح الحقبة والموهومة، ولذا كانت المقاصد الكلية الضرورية للعمران البشري، في كل زمان قيم فطرية عالمية، قال الأمدي " المقاصد الخمسة التي لم تخل من رعايتها ملة من الملل، ولا شريعة من الشرائع، وهي:

حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، فإن حفظ هذه المقاصد الخمسة من الضروريات، وهي أعلى مراتب المناسبات، والحرص في هذه الخمسة أنواع، إنما كان نظرا إلى الوقوع والعلم بانتقاء مقصد ضروري خارج عنها في العادة"^[7]، فهذه المقاصد قيم أخلاقية عالمية، ومشارك إنساني لا تستقيم الحياة إلا به بحيث إذا فقد لم تجر الحياة إلا على فساد وتهاجر، فكل الملل والأديان والنظريات الفلسفية تعمل على المحافظة عليها، لكن التمايز في حفظها،

النظر التسامحي من رؤية الإسلام، فاعلية حضارية منضبطة بالفطرة، وقائمة على التعقل المقاصدي.

والاستخلاف والحقوق والائتمان، وقد تحصر مثلاً في ثلاثة: التوحيد والتزكية والعمران، أو في التوحيد والحرية والصلاح، مع مراعاة أن الكليات الخمس موضوعة على العموم الذي يستوعب كل أنواع الحقوق المتعلقة بالإنسان في سياق الحفظ والتكريم، الذي يراعي المصالح المشتركة للشعوب والدول.

ومن المصالح المقصودة في جميع الملل والفلسفات العقلانية، تحقيق التعارف والتسامح الذي يعمل على تكثير المنافع للجميع، وتقليل المفسد للجميع، فحفظ قسدية التسامح يرقى بالحضارات، ويدفعها نحو التعاضد والتشارك في الإصلاح والتنوير والتجديد.

الأمر الثاني: في ضوء تحديد أهمية الفطرة، واستقراء الكليات المقاصدية، تفهم في الوحي

القرآني الكريم كليات تسامحية، متعلقة بحرية الاعتقاد، قال تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِّنْ دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَبُولُوا بِشَهْدَتِ أَيْمَانِكُمْ إِذْ بَايَعْتُمْ وَاللَّهُ شَهِيدٌ﴾ [آل عمران: 64]، وعدم الإكراه في الدين، قال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ

إنما يحصل بالقوة الروحية الصادقة، والوسطية العلمية الفاعلة، والاستقامة المنهجية الواضحة في قواعد العلم والعملية، التي تكشفها المحددات المعرفية للوحي القرآني وعالميته^[8]، ولذا كانت قيمه الحضارية والمعرفية، محققة للتي هي أقوم في صلاح الإنسان، وصلاح مجال استخلافه الأرضي، وصلاح العلاقة المعنوية بينهما المتجلية في إقامة العمران والفكر العمراني.

ويمكن أن نستخلص من القاعدتين أمرين:

الأول: أن قسدية التسامح هي المصالح الكلية المتحققة من فقه قيمة التسامح، في علاقة الإنسان بالإنسان فردياً ومجتمعياً، عالمياً وكونياً. وفقه قيمة التسامح هو العلم بجماع القيم العملية الفطرية، والمكتسبة الضرورية، لاستقامة الحياة البشرية والتعارف فيها والتعايش. وقيم

التسامح مدارها على اتخاذ مواقف الاحترام والتكريم والتقدير لحق الإنسان، في التمتع بحقوقه وحرياته الأساسية، المستمدة من المقاصد الضرورية، التي تم تحديدها عند الأصوليين، بحسب الاستقراء والاصطلاح المعرفي في المقاصد الكلية الخمسة، وهذا ما يفيد إمكانية الاجتهاد في تحديد الاصطلاح المعرفي، وفي عدد الكليات إضافة أو نقصاً.

فقد يمكن إضافة العدل والتكريم

” المقاصد الكلية الضرورية للعمران البشري، في كل زمان قيم فطرية عالمية.“

إِلَيْهِوْدُ عَلَى شَعْرٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ
كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ
قَالَ اللَّهُ يَخُكِّمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْفَيْلَمَةِ فِيمَا
كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴿البقرة: 113﴾.

فهذا بيان لجزء من المبادئ الكلية القرآنية،
التي تبرز التسامح منظومة من القيم
المتفاعلة، في فتح مسالك التعارف والتعاون،
وسد ذرائع التنازع والطغيان، وفي ضوئها
يمكن أن تفسر مفاهيم ذات
علاقة بفقته التسامح نحو
مفهوم أهل الذمة ومفهوم
الجزية، ومفهوم الردة ودار
الإسلام، ودار الكفر..

الجهة الثانية: التنزيل العملي
والواقعي في سيرة المصطفى
عليه الصلاة والسلام، المفصل
لما تأصل في الوحي القرآني

من كليات تسامحية سبق ذكرها، ومن تلك
التفصيلات ما روي عن عبد الله بن عباس
قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لمعاذ
بن جبل حين بعثه إلى اليمن: "إنك ستأتي قوما
من أهل الكتاب، فإذا جئتهم فادعهم إلى أن
يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول
الله، فإن هم أطاعوا لك بذلك، فأخبرهم أن
الله قد فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم
وليلة، فإن هم أطاعوا لك بذلك، فأخبرهم
أن الله قد فرض عليهم صدقة، تؤخذ من
أغنيائهم فتزد على فقرائهم، فإن هم أطاعوا

بِاطْلُغُوتٍ وَيَوْمِئِذٍ بِفَعْدٍ إِسْتَمْسَكَ
بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْهِيَاصَمَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ
عَلِيمٌ ﴿البقرة: 256﴾، والاعتراف بالرسول،
قال تعالى: ﴿فَوَلِّوْا أَمْنًا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا
وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا مِنْ آيَاتٍ أَلَمْ نَسْأَلِ اللَّهَ
وَيَعْفُوبِ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ
وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفْرِقُ بَيْنَ
أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴿البقرة:

136﴾، واحترام أمكنة العبادة،

قال تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ
إِلَى النَّاسِ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ
الْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ
عَلَى الْعَالَمِينَ ﴿البقرة: 251﴾،

والبر بأهل الكتاب، قال تعالى:
﴿لَا يَنْهِيكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ
لَمْ يُفْتَلِكُوا فِي الدِّينِ وَلَمْ
يُخْرِجُوا مِنْ دِينِكُمْ
أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ؛

إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴿المتحنة: 8﴾،
والحوار والجدل معهم، قال تعالى: ﴿وَلَا
تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ
إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَفَوَلِّوْا أَمْنًا بِالَّذِي
أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأَنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَيْنَا وَإِلَيْكُمْ
وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴿العنكبوت: 46﴾،
والأمن والسلم، قال تعالى: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا
لِلسَّلَامِ فَاَجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ
السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿الأنفال: 61﴾، الإنصاف
والعدل، قال تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتْ
النَّبِيُّ عَلَى شَعْرٍ وَقَالَتِ النَّصَارَىٰ لَيْسَتْ

” فقه قيمة التسامح هو العلم بجماع القيم العملية الفطرية، والمكتسبة الضرورية، لاستقامة الحياة البشرية.

“

أو انتقصه أو كلفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس، فأنا حجيجه يوم القيامة"^[12]. مما يكشف عن تأصيل التسامح مع أهل الكتاب وغيرهم، بتحمل المسلمين مسؤولية حمايتهم، والحفاظ على حقوقهم. ومثل هذه النماذج من جوامع القول النبوي في تفصيل قيم التسامح في الوحي القرآني، كثيرة لا تحصى، نجدها محققة لأصول التعارف البشري، والتعايش الاجتماعي في علاقة الإنسان بالإنسان والدول بالدول، نذكر منها^[13]:

- نموذج قيم التسامح في الدعوة بمكة، وتأسيس الكليات القيمة، من خلال التعايش مع ريادة قريش العمرانية، لما كان لها من صدارة بين القبائل.

- نموذج التسامح في الاحتماء بغير المسلمين، الواضح في هجرة المسلمين للحبشة ودخولهم تحت حاكم نصراني، والوفاء في التعامل مع عهده.

- نموذج التسامح في صياغة وثيقة المدينة، وتثبيت الأمن الاجتماعي والتماسك الداخلي، وتأكيد المساواة بين أفراد المجتمع، وتنظيم العلاقات بين المسلمين أنفسهم، وبين غيرهم من اليهود والنصارى، وتأسيس الدولة الساهرة على حقوق رعيتهما مهما تعددت أديانهم واختلفت أجناسهم، وهذا ما يؤسس

لك بذلك، فأياك وكرائم أموالهم، واتق دعوة المظلوم فإنه ليس بينه وبين الله حجاب"^[9].

وعن عبد الله بن عمر قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو قائم على المنبر، يقول: "إنما بقاؤكم فيما سلف قبلكم من الأمم، كما بين صلاة العصر إلى غروب الشمس، أوتي أهل التوراة التوراة فعملوا بها حتى انتصف النهار ثم عجزوا، فأعطوا قيراطا قيراطا، ثم أوتي أهل الإنجيل الإنجيل

”

**قيم التسامح
مدارها على اتخاذ
مواقف الاحترام
والتكريم والتقدير
لحق الإنسان، في
التمتع بحقوقه
وحرياته الأساسية.**

“

فعملوا به حتى صلاة العصر ثم عجزوا، فأعطوا قيراطا قيراطا، ثم أوتينا القرآن فعملنا إلى غروب الشمس، فأعطيتم قيراطين قيراطين، فقال أهل الكتابين، أي ربنا أعطيت هؤلاء قيراطين قيراطين، وأعطيتنا قيراطا ونحن كنا أكثر عملا؟ قال: قال الله عز وجل: هل ظلمتكم من أجركم من شيء؟ قالوا: لا، فقال: فهو فضلي أوتيته من أشياء"^[10].

وعن أسامة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم، مر على مجلس فيه أخلاط من المسلمين والمشركون، عبدة الأوثان، واليهود فسلم عليهم النبي صلى الله عليه وسلم، وقال صلى الله عليه وسلم: "من أذى ذميا مقرا بعهده فأنا خصمه"^[11]، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ألا من ظلم معاهدا

لمفهوم المواطنة من المنظور الإسلامي.

- نموذج التسامح في قواعد التفاوض مع الآخر، وإدراك مآلاته القريبة والبعيدة، وإدراك مناسبات الأحكام، بمراعاة فقه الأولويات الشرعية في ترتيب المصالح الشرعية كما وكيفا في صلح الحديبية وفتح مكة.

- نموذج التسامح في الحرب، بالوقوف عند المطلوب الشرعي، والتزام الأخلاق الإسلامية الرفيعة في التعامل مع الأعداء المحاربين، بعدم التخريب وقتل النساء والشيوخ والصبيان..

”

وقد صارت هذه الكليات أصلا متبعا، ومعاني واقعية في التجربة التاريخية للحضارة الإسلامية، بحيث نجد نماذج لا تحصى من تحقيق معنى التسامح، بكونه القبول بالاختلاف العقدي والفكري،

والتعامل الحسن مع الآخرين في السلم والحرب. ويجد المتبع لكتب الفقه فتاوى عديدة ونوازل حكيمة في تقرير قيم التعايش في التعامل بين المسلم والذمي^[14].

وبتنزيل تلك الكليات تفوقت الحضارة الإسلامية وصارت نموذجا أعلى وأقوم في بيان معنى التسامح الديني والفكري والاجتماعي، حيث إن نموذج الأندلس يعكس، بكل موضوعية، واقعية التسامح الديني في

ظل الحضارة الإسلامية، الذي لا يخطئه البحث التاريخي والوثائق التاريخية. مما جعل عددا من العلماء والمفكرين في العالم يكتشفون حضارة الإسلام، وما تميزت به من قيم التسامح والحب والعدل والمساواة بين أقوام وشعوب وعروق وقوميات وأجناس وثقافات مختلفة، ومنهم المؤرخ الشهير غوستاف لوبون في كتابه "تاريخ العرب"، ومنهم أرنولد توينبي في كتابه "الدعوة إلى الإسلام"^[15]، ومنهم زيفريد هونكه في كتابها المترجم بعنوان "شمس العرب تسطع على الغرب".

ومن شأن إثبات التوسع المقصدي لدلالة التسامح، من حيث المحافظة عليه من جهة الوجود والعدم، أن يزيل شبهات ادعاء بعض الباحثين المعاصرين، أن مفهوم التسامح عند المسلمين لا ينطوي على دلالات مفهوم التسامح في الفكر

الغربي^[16]، التي يمكن تتبع نشوئها في القرن السادس عشر، وتحولها في القرون الموالية إلى دلالات متعلقة بإفادة التسامح الإقرار بمبادئ حرية الاختلاف الفكري، والتنوع الثقافي، والاعتراف بالآخر، فمما يذكره فولتير في رسالته عن التسامح، "أن العنف المسعور الذي يدفع إليه العقل اللاهوتي المغلق، والغلو في الدين المسيحي، قد تسبب في سفك الدماء، وفي إنزال الكوارث بألمانيا

من المصالح المقصودة في جميع الملل والفلسفات العقلانية، تحقيق التعارف والتسامح.

“

في الوصول إلى معرفة الظواهر الاجتماعية والكونية. وتطور مفهوم التسامح ليشمل في القرن الثامن عشر مجالات، تتعلق بحرية الفكر والمعتقد، ليصل إلى مدخلات حقوق الإنسان، في سياق ما سموه بفلسفة الأنوار والحداثة، والتي أبرزت مفاهيم جديدة حول الدين والعقل والحرية والمساواة والحقوق الطبيعية..

وما توصل إليه السياق الفكري الغربي من إثبات للتسامح الطبيعي وأبعاده الإنسانية والحضارية، متأصل كما تقدم لنا في قصيدة التسامح باعتبارها قضية فطرية ومبدئية يتوجب تنزيلها حسب مقتضيات التاريخ، وقد تنبه باحثون لإشكالية مفهوم التسامح في السياق الحضاري الإسلامي، وعلاقتها بإشكالية مفهوم التسامح في السياق الغربي، ونشير إلى تحليل كل من علي أواميل ومحمد عابد الجابري^[20].

إن قصيدة التسامح قيم عالية في تثبيت حرية الفكر، في المظنونات والمتشابهات، واحترام رأي المخالف والاعتراف به، والابتعاد عن الغلو والتحامل، ولذا إذا جمعت بين العلم المتين والعمل الصالح والتخطيط الرشيد والانفتاح الحكيم، فإنها تنقي أولاً، من النفس نزوعها نحو الانحراف والكرهية

وانجلترا وهولندا، بقدر لا يقل عما حدث في فرنسا^[17]، وهذا فيه إشارة بليغة عن غياب التسامح أصلاً، بين النحل المسيحية الأوروبية الكاثوليكية والبروتستانية، التي تصارعت حول مفاهيم إيمانية وتأويلات عقدية، فصار الاقتضاء الطبيعي لذلك الصراع، أن يفرض التفكير في إرساء مبادئ أخلاقية، تعمل على الخروج من مآسي التقاتل الديني، وتسمح بالاختلاف والتعدد. وفي حركية هذا التفكير

”

يعكس نموذج الأندلس، بكل موضوعية، واقعية التسامح الديني في ظل الحضارة الإسلامية.

“

ولد مفهوم التسامح في القرن السادس عشر، ثم نجح التأمل الفلسفي العقلاني الغربي، في ترسيخه بكونه ضرورة لتأسيس ثقافة الاعتراف بين القوى المجتمعية المسيحية التي كانت تتصارع^[18]. فجاء تشكل مفهوم التسامح في أوروبا، حسب جون لوك، رد فعل "على الصراعات الدينية المتفجرة في أوروبا، ولم

يكن من حل أمام مفكري الإصلاح الديني في هذه المرحلة التاريخية، إلا الدعوة والمناداة بالتسامح المتبادل والاعتراف بالحق في الاختلاف والاعتقاد^[19]، فاستقر أن التسامح اقتضاء طبيعي، دعت إليه الضرورة التاريخية، أكثر من كونه فضيلة خلقية تدعو إليها التعاليم الدينية المسيحية، وإنما جاء نتيجة الصراع الاجتماعي الأوروبي، ونشوء التفكير العلمي المفاخر للعقائد الكنسية، والمتجاوز لها في إقرار أهمية العلم التجريبي

وهذا التكامل بين مكونات عدة، يحقق الهوية الذاتية بوصفها وعيا للفرد أو الجماعة، بإمكانيات المشاركة، ومعرفة الانتماءات الثقافية والاجتماعية، التي تشكل الصور المختلفة للهوية، ولها آثار على حقيقة نموها ونضجها وتكاملها، إذ "أن تطور الكائن الفردي، وضرورات الاتصال، وحقائق الحياة الاجتماعية، وتاريخ تطور الجماعات والحضارات، كل ذلك يشير إلى وجود هوية مشتركة جمعية، "أنا مشترك"، سابق في الوجود للهوية الفردية، "أو الأنا الفردية"^[22]. وهذا يظهر أن بنية الهوية عموما، تتشكل من مكونات البناء الحضاري والثقافي، في مجتمع من المجتمعات الإنسانية، حيث يتداخل مفعول النظام العقدي والفكري، والنظام السياسي والتدبير، والنظام الاجتماعي والاقتصادي، والنظام التفاعلي، مع المحيط الجغرافي الجهوي والإقليمي والعالمي، ونتيجة مفعول تداخل هذه الأنظمة، تحدد معالم الخصوصية في الهوية، وآثار اللغة فيها، من حيث الفكر والقيم، والتناقص مع الحضارات الأخرى تأثيرا وتأثرا.

وما تقدم من الإشارة إلى أهمية السبق للهوية الجمعية، لا يلغي الوظيفة الأساس لدور الفرد في تشكيل الهوية الجمعية، بناء على فاعلية الفرد ومسؤوليته التاريخية في

والتعصب والتطرف، ومداخل الشر في علاقة الإنسان بأخيه الإنسان. وتراعي ثانيا، مبدأ وحدة أصل الإنسان، فتتمي فيه المحبة والتكريم، وبناء مجتمع التعاون والأخلاق الفاضلة، وتقوي ثالثا مركزية الحقوق الضرورية للعيش الإنساني الآمن والسلمي.

المحور الثاني: قصدية التسامح وسياق الهوية :

إن قصدية التسامح، باعتبارها حفظا للكليات المقاصدية، نظرية جامعة بين القيم والمصالح، تشكل إطارا مرجعيا للنظر في علاقة الهوية بالخصوصية والعالمية، وذلك على الرغم من أن مفهوم الهوية من المفاهيم المركبة التي تثير أسئلة عديدة في أبعادها التاريخية والحضارية، فإنه يمكن اعتبارها منظومة من العناصر المرجعية الروحية والمادية والذاتية والاجتماعية المصطفاة التي تسمح بتعريف خاص لشخص ما، فهي "تتطوي على نسق من عمليات التكامل المعرفية، ولكن لا يمكن لمثل هذه المنظومة أن تكون في حيز الوجود، ما لم يكن هناك شيء ما يعطيها وحدتها ومعناها، ويتمثل في الروح الداخلية التي تتطوي على خاصة الإحساس بالهوية والشعور بها"^[21].

**الحضارات
تزدهر، من خلال
بناء مؤسساتها
الاجتماعية
والسياسية
والاقتصادية
وفقا لرؤية
أخلاقية متينة.**

وقبول الهوية، بناء على مبدأ التسامح بالتأثير والتأثر بين الخصوصي والعالمي، لا يعني غياب إرادة الاستقلال، والعمل على رفض التبعية، ومهاجمة قابلية الخضوع للغالب، المؤدي لقتل الهوية باسم التسامح والتطور والعصرنة، وإنما يؤكد أن الهوية مركب تاريخي وثقافي وحضاري متحرك يرفض الجمود والتقليد من جهة، ويثبت القيم الأصيلة المدافعة عن الوحدة الإنسانية وخيريتها واستيعابها لأجناس وثقافات متنوعة، فتسعى إلى الاعتراف بالآخر والسعي نحو التحوار معه، وهذه الحركية نجدتها في نموذج الهوية الإسلامية وعلاقتها بضرورة الاجتهاد الحضاري الذي لا يمثل الاجتهاد عند علماء أصول الفقه إلا جزءاً منه.

وتتحدد الهوية الإسلامية بأصول حضارية، تتكون من الوحي ومقاصده الشرعية، واللغة العربية ونظامها البنائي، وتطور العلوم وآثارها في تشكيل العقل الإسلامي، والتاريخ الإسلامي وسننه الفاعلة. وبهذه الأصول ترسخ الهوية الثابت والكلي، وتتمي المتغير والفرعي، بالاجتهاد الشرعي في صيرورتها التاريخية، وتدفع منزلقات اندثار الخصوصية أو استبدالها بالهويات الفرعية، التي من شأنها إشاعة اضطراب الأمن الاجتماعي، ومظاهر الفوضى

ضرورة التغيير والتجديد، وهو مما يؤكد نماء الهوية الفردية أو الجماعية، في المتغيرات التاريخية، ويسهل تحليل عوامل أزمات الهوية، التي يمكن أن تصيب الشخصية الإنسانية، تحت تأثير عمليات عدة من الفعل الحضاري، تنال المكونات المعنوية والمادية، فمما يظهر علاقة أزمة الهوية بالتسامح، ما يفرضه اتساع الثقافة الغربية، وهيمنتها على الكرة الأرضية، وفرض قيم جديدة على الخصوصيات الحضارية للشعوب، فالتسامح الفاعل يرفض الإكراه والاستلاب عند وجود نموذجين ثقافيين متناقضين.

” قيم التسامح بناء قيمي إنساني مشترك يقتضي الحرص على الحوار ودفع الصراع.“

إن منهج التسامح، باعتباره مركباً من القيم الدينية والحضارية، وفاعلية الإرادة الحرة للإنسان، يجعل الهوية أمراً متحركاً في مكوناتها المتغيرة، ويدفعها للاجتهاد في بناء تصور جديد للخصوصي والعالمي، ومدى تبادل التأثير والتأثر، مع إدراك كونية الخصوصية، حينما تتأكد فيها عالمية قيم الاعتراف بالآخر والتعايش والتعارف، ومع إدراك كونية العالمية، حينما تحترم القيم الحضارية للخصوصية، وبهذا يتم تحليل حدود الكوني والعالمي، في صياغة هوية حريصة على تقوية الخصوصي بالعالمي، وإغناء العالمي بالخصوصي.

داخل أفراد المجتمع للتعاون على النهوض بالوطن في سلم التقدم والازدهار، وعاملا في الوقت ذاته على تمتين العلاقات الدولية وتبادل الاعتراف بالثقافات، وبانيا لجسور التواصل الحضاري والانفتاح العالمي.

وتشتغل مقصدية التسامح في سياق الهوية بمنطق المعادلة التفاعلية القيمة، التي لا تعني الاستلاب ولا التبعية، وإنما استلهاً عقلائي وموضوعي يتطلبه منطق التاريخ، ومنطق المكونات البانية في الثقافة.

فلاستلاب والتبعية والغزو

الثقافي، ليست أمورا وهمية

أو تخيلية تخترعها الثقافات

الضعيفة والمغلوبة، وإنما هي

حقيقة تاريخية، تكمن ورائها

سنن اجتماعية وسياسية

وعسكرية واقتصادية، تولد

انتصار سمات الصراع

والطغيان والغلبة، وتنشئ لدى الثقافة

المغلوبة تساهلا في التعامل مع ثقافة الغالب،

وولعا بالاتباع وإرادة البحث عن مسوغات

الخضوع والهيمنة والاستلاب.

فالمقصود من تفاعلية التسامح في سياق

الهوية، إيجاد بديل ثقافي أرقى، عن طريق

استلهاً ما هو مشترك وإنساني، متحقق

فيه شرط عدم العودة على العناصر الثابتة

المؤسسة للهوية بالإبطال، لكنه يؤدي

إلى صالح الوحدة الإنسانية، في التقدم

والتطرف في المجتمع، فالهوية الإسلامية متشربة للتسامح دون تمركز أو تحيز، وتفاعل مع التراث الإسلامي دون استلاب به، وفاعلية عقلية مقاصدية في تنزيل الشرع ومقاصده في الواقع التاريخي، يقول الطاهر بن عاشور: "يحق لنا أن نقول إن التسامح من خصائص دين الإسلام، وهو أشهر مميزاته، وأنه من النعم التي أنعم الله بها على أصداده وأعدائه، وأول حجة على رحمة الرسالة الإسلامية المقررة بقوله تعالى:

﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: 107]^[23].

إن الوعي المعرفي بمسألة الهوية

الإسلامية، يجعل التسامح

مؤديا أغراضه الحضارية بكل

علمية، ليسد الذرائع أمام كل

المناهج، التي تعمل على تهديم

منظومة القيم الإسلامية

والوطنية، واستبدالها بأساطير وهمية

مستمدة من التنظير لصدام الحضارات،

وثقافة التطرف والانغلاق والإرهاب،

فمقصدية التسامح تؤسس الوعي العلمي

والعملي، لدفع استغلال ثقافة التسامح، بما

من شأنه نخر القيم الإسلامية ومفاهيم

المواطنة الحقة، فأخراج هذه المفاصد

من تفعيل حفظ الهوية الإسلامية، يجعل

التسامح حصنا معرفيا لبناء هوية قائمة

على شروط الخصوصية وضوابط العالمية،

وذلك بأن يكون محققا للحوار الداخلي،

” قيم التسامح تحقيق ثقافة السلم والأمن في المجتمعات وفي العالم.“



والتكامل، قال تعالى: ﴿كَلَّا نُمَدُّ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَظَائِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عِطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾ [الإسراء: 20]، وبهذا لا توجد تفاوتات أو فواصل منيعة في الخلقة، فالبشر متشابهون في جوهرهم الإنساني وطبيعتهم الإنسانية، ومن ثم كان المشترك الثقافي الجامع بينهم متعدد السبل ومتنوع الإمكانيات، لا يقف أمام تحقيقه إلا الخروج على المنهج الطبيعي الفطري العملي المنسجم مع كل الكون.

المرتكز الثاني: التعارف والتحاور:

إن التعارف سبب وشرط لحصول التحاور، فلما كان الناس متساوون في ارتباطهم بالله تعالى، وفي الخلقة والتكوين والتكريم، وفي الانسجام مع الكون، كان التواصل والتعارف والتعايش نتيجة ضرورية لذلك، لا بد منها لتعمير الأرض، فالتساوي يدعو

إلى التعارف، وهذا يدعو إلى التحاور، وهذا يدعو إلى التعايش، وهذا المنطق يتناسب مع منطق الدعوة إلى الله، قال تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِلْ لَهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ [النحل: 125].

ثلاث خطوات منهجية، تتضمن البرهان

الحضاري وتثبيت ثقافة التفاعل التسامحي، التي تقوم على مرتكزات تشكل فيصلاً بين التسامح واللاتسامح^[24].

ويمكن تلخيص معالم ثقافة التفاعل التسامحي في المرتكزات الآتية:

المرتكز الأول: الوحدة الإنسانية والتساوي في الخلقة والتكوين:

والمراد بهذا المرتكز أن الناس سواسية في علاقاتهم بالله تعالى، فهو سبحانه ليس إله ثقافة معينة، أو قومية معينة، لتكون سيدة والباقيين مسودين، وإنما الناس عند

الله تعالى كأسنان المشط، لا فضل لأحد على آخر، ولا كرامة

خاصة لأحد إلا بالعمل الصالح، وفق صواب السير على منهج

صراط مستقيم، لخدمة الناس بسعي اجتهادي لا يفتر، قال

تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ؛

إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: 13]، وقال

سبحانه: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ لِتَعَارَفُوا رَبِّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾ [النساء: 1]، فالناس متساوون في

الخلقة، وفي استثمار المسخرات، وفي معرفة أسماء الأشياء من أجل التزكية والتعارف

والتعايش، وهذا المنطق يتناسب مع منطق الدعوة إلى الله، قال تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِلْ لَهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ [النحل: 125].

ثلاث خطوات منهجية، تتضمن البرهان

العقلي، والميزان الأخلاقي، لترسيخ الاعتراف بالآخر، كان من المسلمين أو من غيرهم. فبخصوص غير المسلمين سواء من المشركين، أو من أهل الكتاب، أو من غيرهما، نجد تأكيد الدعوة على التواصل معهما، قال تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ

لَا يَعْلَمُونَ﴾ [التوبة: 6]، وقال

تعالى: ﴿فُلٌ يَتَأَهَّلَ الْأَكْتَبِ

تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا

وَبَيْنَكُمْ؛ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ وَلَا

نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ

بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ

اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا بَقُولُوا إِشْهَادُوا

بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: 64]، وقال سبحانه: ﴿فُلٌ

يَتَأَيُّهَا الْكٰفِرُونَ ﴿٦٤﴾ لَا أَعْبُدُ

مَا تَعْبُدُونَ ﴿٦٥﴾ وَلَا أَنْتُمْ عٰبِدُونَ

مَا أَعْبُدُ ﴿٦٦﴾ وَلَا أَنَا عٰبِدُ مَا عٰبَدْتُمْ ﴿٦٧﴾ وَلَا

أَنْتُمْ عٰبِدُونَ مَا أَعْبُدُ ﴿٦٨﴾ لَكُمْ دِينُكُمْ

وَلِيَّ دِينِي﴾ [الكافرون: 1-6]، فالتحاور،

والكلمة السواء، والاعتراف بالآخر،

منطلقات مبدئية للتحاور والتعايش وعدم

الإكراه، قال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ

تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [البقرة: 256]، وقال

تعالى: ﴿وَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقُلْ لِي عَمَلِي وَلَكُمْ

عَمَلُكُمْ أَنْتُمْ بَرِيئُونَ مِمَّا أَعْمَلُ وَأَنَا بِرِئِيءٌ

مِمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [يونس: 41].

المرتکز الثالث: التدافع وضوابط الاختلاف، فالتدافع يمنع الفساد والتعدي والظلم، وينمي الخير ويقوي الحق، ويكسر الباطل، ولهذا كانت أصول التدافع عدم التعدي وعدم الإفساد وعدم الظلم، وهذا ما يضمن تفاعلا ثقافيا، رغم الاختلاف الذي لأجله تم خلق البشر، مما يفيد التدافع داخل الوحدة الإنسانية، قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ

لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً

وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَنْ

رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَفَهُمُ

وَتَمَّتْ كَلِمَةَ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ

جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ

أَجْمَعِينَ﴾ [هود: 118-119]،

فقد خلقوا لكي يختلفوا

ويتعارفوا ويتحاوروا ويتعاونوا،

ومن ثم إزالة الذرائع المؤدية

إلى الاختلاف المذموم الذي

هو منطلق اللاتسامح، والعمل

بضوابط الاختلاف المحمود في التدافع

تعارفا وتحاورا بناء على التساوي في الخلقة،

وهذا هو منطق التسامح.

وتؤكد هذه المرتكزات، أن التسامح التعارفي

والحواري قيم سلوكية أصيلة، في مركب

تكامل الهوية والثقافة والحضارة، قائمة على

وجود رؤية معرفية للقيم الأخلاقية، لا تفصل

القيم الدينية عن العقل والأخلاق العقلية عن

الدين، وتستطيع أن تجعل القيم الأخلاقية

موضوع الحوار بين الحضارات والثقافات

”
بما أن قصيدة
التسامح منظومة
قيمية وإنجاز
عمراني، فإن لها
في سياق الهوية
والفعل الحضاري،
استراتيجيات راشدة.

“

الإبداع العلمي الراقى، إلى الاجتماع البشري المتوازن، فتصير مظاهر واضحة في العلم الراشد والفكر الخلاق والاجتماع الآمن، ومن هذا المفهوم الشمولي للحضارة، يستمد أولاً، الفعل الحضاري مقياسه في الفقه الحضاري، بوصفه الفهم العميق للقيم الكبرى للحضارة، نحو العدل والأمن والحرية والتعاون^[27]، ويتوضح ثانياً، سياق الفعل الحضاري، باعتباره سياقاً قيمياً، يتجاوز ضيق السياسة وخنق الاقتصاد إلى المبادئ الكونية الجامعة لجلب مصالح الإنسان.

فالحضارات تزدهر، من خلال بناء مؤسساتها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وفقاً لرؤية أخلاقية متينة، وهذا التلازم بين الرقي الحضاري

والقيم الأخلاقية الرفيعة، يبرز أزمة الأخلاقية المعاصرة في الشرق والغرب، ومدى قصورها في صياغة مسالك حقيقية لبناء تسامح حضاري حقيقي، منتج للحوار بين الحضارات، مجابهة للهيمنة الثقافية والتميط العالمي الذي نظرت له الحداثة، وتحققه العولمة.

ولكي نبرز أهمية قصدية التسامح في تجاوز مآزق الأخلاقية المعاصرة، نقدم نموذجاً هنتجتون في التحليل الحضاري، الذي يستنتج منه أن الحضارات الكبرى في العالم

والهويات، من مدخل النقد لها مشية القيم الأخلاقية في الفكر الإنساني المعاصر، الذي يرتكز على وثوقية العقل الإنساني، وإنتاجها لمنطق يعمل على تغييب التسامح في العلاقات بين الشعوب والدول.

ومن هذا النقد تتولد ثقافة التسامح في سياق الهوية، فتعمل أولاً على تحرير الإرادة الإنسانية من التطرف الديني والعقلي، ونبذ العنف والتعصب، واحتكار الحقيقة والصواب من لدن جهة واحدة غالبية، وتعمل ثانياً على مقاربة علمية

”

لإشكالية تحاور القيم بدل صراعتها، التي أرقّت الإنسانية من حيث العلاقة بين الهويات والخصوصيات والكونيات وبين الأديان والثقافات والحضارات^[25].

قيم التسامح من الكليات الضرورية لصالح الحضارة.

“

المحور الثالث: مقصدية التسامح وسياق الفعل الحضاري؛

يكشف الاقتران بين قصدية التسامح والحضارة، الارتباط القوي بين التزكية القيمية ومراعاة الكليات المصلحية، وبين الإبداع الحضاري والنمو الحضاري.

فالحضارة ظاهرة إنسانية^[26] غير منحصرة في الثقافة ولا في المدنية ولا في النمو الاقتصادي، وإنما هي منظومة متكاملة، منطلقاً من التأطير الديني السليم إلى

وتتكيف، وهي أكثر الجماعات الإنسانية ثباتا وتحملا، وجوهرها الفريد والخاص، هو استمرارها التاريخي الطويل، فالحضارة هي أطول قصة في الواقع.

وفي منظور هذه الأمور، يقرر أن الحضارة لا تقوم ردا على تحديات، كما يذهب إلى ذلك توينبي، وإنما تتحرك عبر الامتزاج، والحمل، والتوسع، وعصر الصراع، والإمبراطورية الكونية، والتآكل والغزو. ليصل إلى

تحديد الحضارات الرئيسية المعاصرة في: الحضارة البوذية الكونفوشيوسية وتضمّ الصين، والحضارة اليابانية وتضمّ تقاليد اليابان الدينية، والحضارة الهندوسية وتضمّ الهند وبعض الدول القريبة منها، والحضارة الإسلامية وتضمّ جميع البلاد التي يدين أفرادها بدين الإسلام،

والحضارة الغربية الأوروبية والأمريكية الشمالية وأمريكا الجنوبية، وقد تشكّلت من امتداد المسيحية واعتمدت على العلمانية بشكل أساسي، والحضارة الأرثوذكسية وتضمّ العالم الروسي وأوروبا الشرقية بسيطرة الكنيسة الأرثوذكسية.

والعلاقة بين هذه الحضارات حسب رأيه، انتقلت من المواجهة إلى صعود عالمية حضارة الغرب وغلبة تأثيرها على غيرها

لا توجد بينها قيم عالمية مشتركة، ولذا فالصراع حتمي بينها، لأنها قد بنيت على مجموعة معينة من القيم التي تكمن جذورها في الماضي التاريخي المعقد، والتي شكلت في نهاية المطاف مجموعة من القيم غير المتكافئة. وقد عمل هنتجتون على كشف مفهوم الحضارة من خلال أربعة أمور^[28]:
الأول: التفريق بين الحضارة بمعناها المفرد والحضارات بصيغة الجمع.

”

**الناس عند الله تعالى
كأسنان المشط،
لا فضل لأحد على
آخر، ولا كرامة
خاصة لأحد إلا
بالعمل الصالح.**

“

الثاني: الحضارة كيان ثقافي، والثقافة هي الفكرة العامة في كل تعريف للحضارة، فالحضارة هي ثقافة على نطاق أوسع، وكلاهما يضم المعايير والقيم والمؤسسات، وطرائق التفكير التي علقت عليها أجيال متعاقبة أهمية أساسية في مجتمع ما، إذ كلاهما يشير إلى مجمل أسلوب الحياة لدى شعب ما.

الثالث: الحضارات شاملة، بمعنى أن أي جزء من مكوناتها لا يمكن فهمه تماما دون الرجوع إلى الحضارة التي تضمه، فالحضارة حسب توينبي تشمل ولا يشملها غيرها، وأن الحضارات كيانات ذات معنى وهدف، والخطوط بينها نادرا ما تكون حادة إلا أنها حقيقية.

الرابع: الحضارات فانية، أو أنها ليست أبدية، إلا أنها أيضا تعيش طويلا، فهي تتطور

في تأسيس الحضارة العالمية، من منطلق فكرة عالمية الإنسان. فقصدية التسامح ضرورة وجودية ومطلب إنساني، في جميع مجالات الفعل الحضاري الديني والفكري والسياسي، لتحقيق صلاح الإنسان والكون وتحقيق صلاح العمران البشري، في أفق ما يعرفه الواقع العالمي من الخصوصيات العرقية والدينية والفكرية والبيئية.

فالواقعية الحضارية تفرض التعارف في عالم تتدافع فيه نوازع الخير والشر، والحب والبغض، والتجانس والتنافر، والسلم والحرب، وفيه الأنا والآخر، فالاختلاف قانون كوني لا يثبت توازنه ويثمر ثمرة التعايش إلا بقصدية التسامح التي تقر بالاختلاف، وتقبل بالتنوع، وتعترف بالتغاير، وتحترم الخصوصيات الحضارية والثقافية. ولهذا كان التعصب والتشدد والانغلاق والاستبداد، أشد النكب التي تصيب التدين والتفكير والتعقل، فتعمل ضد قانون التوازن الكوني، ليس في العلوم الكونية فقط، وإنما في العلوم الإنسانية والاجتماعية أيضا.

إن قصدية التسامح بمرتكزاتها الفطرية والكليات المقاصدية والتجربة الحضارية، تعمل على تطوير التحليل المنهجي، لكون "الحضارات تجمعها علاقة تفاعلية، تقوم على التبادل والتكامل، وبهذا فإن الحوار

من الحضارات، ثم إلى نظام ذي تفاعلات متعددة الاتجاهات بين الحضارات، محددًا سمات هذا التفاعل الحضاري في انتهاء التوسع لحضارة التفریب، وامتداد النظام العالمي إلى ما وراء الغرب^[29]. لكنه يبرز أن مفهوم الحضارة العالمية إنتاج مميز للحضارة الغربية لا يجد سوى القليل من التأييد في الحضارات الأخرى، فما يراه الغرب عالميا أو كونيا، يراه غير الغربيين خصوصا وغير كوني، وميزان الرفض يبدو لديه في ظاهرة عالمية هي العودة إلى الدين، باعتباره محركا للتقدم والتغيير الحضاري.

”

التعارف سبب وشرط لحصول التحاور.

“

إن القراءة النقدية لهذا التحليل الحضاري تكشف أن حديثه عن المشترك الإنساني غائب، وإقراره أن الحضارات الأخرى غير معتبرة من الحضارة العالمية التي يحصرها في حضارة التفریب فقط، ويؤكد أن مواجهة حضارة الغرب آتية من دعوة غير ناضجة للعودة للأديان والثقافات والهويات، من لدن شعوب الحضارات الأخرى بحسب قوة كل حضارة على حدة.

ولتجاوز مآزق الصراع الحضاري وتغافل المشترك القيمي بين الحضارات، يصير العمل بمنطق التسامح وثقافته، من الضروريات التي لا تستقيم الحياة الإنسانية إلا بها، ومن هنا مشروعية قصدية التسامح

حقيقة وليس وهما، والمقصود بالتكافؤ "أن تكون العلاقة التفاعلية بين الحضارات والثقافات قائمة على مبدأ الندية، وهي حالة لا يتم معها الشعور باستعلاء طرف حضاري على الآخر، أو بهيمنة حضارة على الحضارات الأخرى"^[31].

كما أنه لا يقصد بالتكافؤ بين الأطراف الحضارية استواء جميع هذه الأطراف في الإنجاز، والحضور حجماً ومستوى، به وإنما يقصد به سيادة "الاعتقاد بأن كافة هذه الأطراف شريكة في الميراث الإنساني العام، وبوسعها أن تساهم بجدارة في صنع الحاضر والمستقبل، وأن يتم إدراك هذه الحقيقة والتعامل بمقتضاها دون إلغاء أو إقصاء أو تهميش"^[32].

وقد يتسرب الشك إلى وظيفة قصدية التسامح من الرافضين لمفاهيم التكافؤ الحضاري وحوار الحضارات وحوار الأديان وحوار الثقافات^[33]، من الباحثين في ميدان الفكر الحضاري الإسلامي والاجتهاد الحضاري، بناء على أنها مداخل منهجية لإقصاء الإسلام والتقليل من العناية به. لكن المتفحص لمفهوم قصدية التسامح، وكيفيات تحقيقها لمصالح الإسلام المستتبطة من نصوصه استدلالاً واستنباطاً، يستخلص أثرها الحضاري في إغناء الهوية والخصوصية والعالمية، وتمكينها من مقاييس

بين الحضارات ليس ظاهرة جديدة، بل هو لازم للحضارة لا انفصام لها عنه، خاصة وأن الحضارة الواحدة تتنفس من فضاء الحضارات الأخرى"^[30]، وينطبق هذا على الحضارة الإسلامية كما ينطبق على غيرها من الحضارات، وذلك أن منطق القصدية منطلق تفاعلي وتجاوري وتحالفي وسلمي بين الحضارات،

لا مناص منه في بناء حضارة برؤية للعالم أوسع أفقا وأنضج تحليلاً لأزمات العالم وأثارها المدمرة للاجتماع الإنساني، وهذا هو التحدي العالمي، الذي يقتضي النظر الحكيم، في استكشاف الآليات المنهجية لعقلنة التفاعلية الحضارية، والرقي بها في عالم مفتوح، تحكمه مصالح السوق،

التي جعلتها العولة مدخلا أساسا في نقل ثقافة غالبية، والتمكين لهيمنتها، لا لقوة قيمها التسامحية، وإنما لفرط تعصبها واعتقادها أنها نهاية التاريخ.

وقد يكون من الآليات المنهجية لتحقيق التفاعل الحضاري، تقنين التعارف الحضاري القائم على التكافؤ والندية بين الحضارات، من منطلق التنوع الثقافي، الذي أصدرت بخصوصه منظمة اليونسكو سنة 2002 الإعلان العالمي بشأن التنوع الثقافي، وأبرزت فيه إثبات قيم متكافئة في جميع الحضارات العالمية، تمثل مشتركا إنسانيا

”
التساوي يدعو
إلى التعارف،
وهذا يدعو
إلى التحاور،
والأخير يدعو
إلى التعايش.“

“

أصلاً كلياً في تدبير الاختلاف الإنساني والتنوع الثقافي.

- استراتيجية التربية والتعليم والتواصل، في تحقيق ثقافة التسامح ضمن حركية المجتمع.

- استراتيجية تنشئة ثقافة الحوار والاعتراف ونقلها من النظر إلى العمل.

- استراتيجية الهوية الناضجة المدركة لمقاصد التفكير العلمي والتجدد في الوحي

القرآني واستمرار معانيه ولا نهائيتها في التاريخ؛ يقول

تعالى: ﴿فَلَوْ كَانَ أَلْبَحْرُ مِدَاداً لَكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ أَلْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً﴾ [الكهف: 104]. وقوله تعالى:

﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَفْئَلَمَّ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَعَةً أُلْبِحُوا مَا نَهَدْتُ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [لقمان: 27].

- استراتيجية مقاصد عالمية الوحي وعلاقتها باستيعاب الواقع الإنساني.

فستخلص أن أثر قصدية التسامح في سياق الفعل الحضاري يكمن في أن:

قيم التسامح من الكليات الضرورية لصالح الحضارة.

قيم التسامح بناءً قيمي إنساني مشترك يقتضي جلب الحوار ودفع الصراع.

التمييز بين المنفصل والمتصل بأصول الهوية الحضارية، فهي تراعي واقعية التنوع الثقافي

والتعدد الثقافي، والتعامل معه بما تقتضيه القصدية الشرعية الأصلية والتبعية العامة

والخاصة، في تكييف قيم التسامح المعاصرة ومتعلقاتها بحقوق الإنسان وتكريمه وصلاحه.

وبما أن قصدية التسامح منظومة قيمة وإنجاز عمراني، فإن لها في سياق

الهوية والفعل الحضاري، استراتيجيات راشدة بوصفها بحثاً علمياً

وتخطيطاً مستقبلياً، لحضارة عالمية، مؤسسة على فاعلية

المشترك الإنساني، ومراعاة الخصوصيات الحضارية والمنهج

التعارفي التعاوني في تحقيق مقاصد قصدية التسامح.

ويمكن صياغة هذه الاستراتيجيات، الناقلة لمجموع

قيم التسامح من كونها قيماً أخلاقية مبدئية واختيارية، إلى كونها قيماً عملية يتعين

إنفاذها بدخولها في حد الواجب والحق، في التصورات الآتية:

- استراتيجية النقد التفاعلي، الذي يقوم على مراعاة التمييز في الحضارات بين

الوسائل والمقاصد وبين الضروري والحاجي والتحسيني وبين الخصوصي والعالمي.

- استراتيجية تفعيل المعرفة القيمية الروحية والأخلاقية والإنسانية، والاجتهاد في جعلها

التدافع يمنع الفساد والتعدي والظلم، وينمي الخير ويقوي الحق، ويكسر الباطل.

في مستقبل الإنسانية.

المصادر والمراجع:

الإحكام في أصول الأحكام، لعلي بن محمد
الأمدي، تحقيق سيد الجميلي، دار الكتاب
العربي، ط2/ 1406هـ - 1986م.

أصول النظام الاجتماعي الطاهر ابن عاشور
عمان، دار النفاثس.

الإصلاحية العربية والدولة الوطنية لعلي
أومليل، المركز الثقافي العربي الطبعة الأولى
1986.

إعلان المبادئ المتعلقة بالتسامح الذي أعلنه
ووقعه المؤتمر العام لليونسكو في 16 نوفمبر
1995. رسالة اليونسكو، آذار/ مارس 1996
تاريخ التسامح في عصر الإصلاح لجوزيف
لوكير ترجمة جورج سليمان المنظمة العربية
للترجمة

التسامح بين شرق وغرب، دراسات في
التعايش والقبول بالآخر، دار الساقى بيروت
1992.

رسالة في التسامح فولتير، ترجمة هنريت
عبودي، دار بتر للتوزيع والنشر الطبعة
الأولى 2009.

رسالة جون لوك حول التسامح ترجمة منى
أبو سنة مراجعة مراد وهبة المجلس الأعلى
للثقافة جمهورية مصر العربية الطبعة
الأولى 1997

قيم التسامح تنزيل عملي للعدل والمساواة
والحقوق في بناء العمران الفكري والبشري.

قيم التسامح بناء للحوار الداخلي والخارجي
وتأسيس المجتمع التعاوني.

قيم التسامح تحقيق لثقافة السلم والأمن في
المجتمعات وفي العالم.

قيم التسامح تنشئة اجتماعية على مبادئ
العفو والصفح والمغفرة والرحمة.

خاتمة

يبرز التطور الحقيقي للبشرية، حين ترتقي
الثقافة الإنسانية لتفعيل قسدية التسامح،
التي من مقاصدها تحقيق التوازن العالمي،
بفعل الارتكاز إلى أصل الوحدة الإنسانية،
ثم تكييف الفطرة بنزعة الخير وإلهاميته،
والتنشئة الهادفة لحضارة عالمية، تجد فيها
الشعوب هويتها وأمالها وطموحها. فقسدية
التسامح منظومة من القيم الشرعية الكلية
والجزئية التي تمنع موت إنسانية الإنسان،
وموت الأخلاق الدينية الفاضلة، وتقطع
مع النموذج المعرفي القديم، الذي يقوم
على أخلاقيات الاقتصاد المادي والفصل
بين العلم والدين، لتؤسس نموذجا معرفيا
جديدا، يفتح آفاق التكامل الحضاري،
والتركيب بين المعرفة العلمية والحكمة،
وبين العلم والدين، لممارسة الاقتصاد
القيمي الجامع بين التربية الروحية والتربية
العلمية، وذلك تحدي تفعيل قسدية التسامح

صحيح البخاري وزارة الشؤون الإسلامية والدعوة والإرشاد، السعودية 1997.

صحيح مسلم، وزارة الشؤون الإسلامية والدعوة والإرشاد، السعودية، 2000.

سنن أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، راجعه محمد محيي الدين عبد الحميد، دار إحياء التراث العربي بيروت د.ت.

فقه التحضر لعبد المجيد النجار، بيروت دار الغرب الإسلامي الطبعة الأولى 1999

قضايا في الفكر العربي المعاصر، الطبعة الأولى مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997.

الهوية لأليكس ميكشيللي، ترجمة علي وطفة الطبعة الأولى 1993.

الوسطية والبعد الحضاري أحمد الراوي منشور بموقع islam.gov.kw

مدخل تأسيسي في الفكر المقاصدي، عبد الرحمان العضاوي، مركز نماء بيروت الطبعة الأولى 2015.

مسائل أبي الوليد ابن رشد تحقيق، محمد الحبيب التجكاني، دار الجيل، بيروت، الطبعة الثانية 1993

المعيار للونشريسي، قابله وصححه، عمر بن عباد، نشر وزارة الأوقاف المغرب، طبعة 1986.

معالم الحضارة في الإسلام وأثرها في النهضة الأوروبية، عبد الله علوان، دار السلام، بيروت - حلب 1980،

المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة لمحمد عبد الرحمان السخاوي، تحقيق محمد عثمان الخت، دار الكتاب العربي الطبعة الأولى 1985

النقد الائتماني طه عبد الرحمان المؤسسة العربية الطبعة الأولى بيروت 2016.

نهاية التاريخ والإنسان الأخير، أشرف على ترجمته مطاع صفدي مركز الإنماء العربي بيروت 1993.

صراع الحضارات إعادة صنع النظام العالمي، صمويل هنتجتون، ترجمة طلعت الشايب، الطبعة الثانية 1999،

صراع القيم بين الإسلام والغرب لرضوان زيادة وكيفن جيه أوتول، طبعة دار الفكر دمشق 2010.

1. سيأتي ذكرها لاحقاً، وقد كان أصل كتابه صراع الحضارات مقالة نشرها سنة 1993، بالمجلة الأمريكية فورين أفرز. Foreign affairs .
2. نهاية التاريخ والإنسان الأخير، أشرف على ترجمته مطاع صفدي، مركز الإنماء العربي، بيروت، 1993.
3. ومن هذا الدراسات دراسة لهابرماس: من التسامح الديني إلى الحقوق الثقافية، ودراسة بول ريكور، حوار الثقافات: تصادم الموروثات الثقافية، ودراسة جين هورث التسامح بين الحرية والحقيقة.
4. إعلان المبادئ المتعلقة بالتسامح الذي أعلنه ووقعه المؤتمر العام لليونسكو في 16 نوفمبر 1995. رسالة اليونسكو، آذار/ مارس 1996، ص34.
5. من المصطلحات التي يعتمدها طه عبد الرحمان في نقده للحداثة الغربية بالمفرد والجمع في ارتكازها المطلق على العلمنة والأنسنة والعقلنة، انظر كتابه شرود ما بعد الدهرانية: النقد الائتماني للخروج من الأخلاق، المؤسسة العربية الطبعة الأولى، بيروت، 2016.
6. انظر مادة سمح في: مقاييس اللغة لابن فارس، لسان العرب، لابن منظور، تاج العروس، للزبيدي.
7. الإحكام في أصول الأحكام، 3/300.
8. تستكشف عالمية الوحي من غائية مقاصده وقيمه الكونية، فمقاصد الوحي طرائق منهجية لا تمثلات ذهنية، وهي منظومة عالمية قابلة للتطبيق في المجال الإنساني. ومن المحددات المعرفية القرآنية التصديق والهيمنة. انظر مدخل تأسيسي في الفكر المقاصدي، لعبد الرحمان العضراوي، مركز نماء، الطبعة الأولى، بيروت، 2015.
9. أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الزكاة، باب أخذ الصدقة من الأغنياء وترد في الفقراء حيث كانوا، رقم الحديث 1496
10. أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب مواقيت الصلاة، باب من أدرك ركعة قبل الغروب، رقم الحديث 542.
11. أخرجه السخاوي في المقاصد، الحسنة كتاب الجهاد والإمارة والقضاء، رقم الحديث 44.
12. أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الخراج والفيء والإمارة، باب تعشير أهل الذمة إذا اختلفوا رقم الحديث 3052
13. انظر السيرة النبوية، لابن هشام، حققه مصطفى
- السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، دار الكتب العلمية، دت.
14. أفتى ابن رشد الجدل بجواز التعامل بين المسلم والذمي، فقد أجاب في سؤال عن بيع أصول الكروم من النصراري، هل يجوز ذلك وهم يعصرون تمرها خمرا أم لا؟ وكيف إن لم يجز ذلك ووقع البيع، هل يفسخ أو لا؟ فأجاب رحمه الله: «ذلك مكروه ولا يبلغ به التحريم فيفسخ». مسائل أبي الوليد ابن رشد 1144/2. وسئل القاضي أبو عبد الله بن الأزرق عن اليهود يصنعون رغائف في عيد لهم، يسمونه عيد الفطر، ويهدونها إلى بعض جيرانهم من المسلمين، فهل يجوز قبولها منهم وأكلها أو لا؟ فأجاب: «قبول هدية الكافر منهي عنه على الإطلاق نهي كراهة». المعيار للونشريسي 111/11. ويستفاد من الجوابين جواز التعامل مع أهل الكتاب، لأن الكراهة المقصودة ليست كراهة تحريم، وإنما كراهة من أجل الاحتياط والحذر من الوقوع في موالاتهم، وسدا لذريعة الركون إليهم.
15. عبد الله علوان، معالم الحضارة في الإسلام وأثرها في النهضة الأوروبية، دار السلام، بيروت، حلب 1980، ص 156.
16. التسامح بين شرق وغرب، دراسات في التعايش والقبول بالآخر، دار الساقى، بيروت، 1992.
- انظر مقال سمير الخليل بعنوان التسامح في اللغة العربية، يقول: «فإن الواقع المدهش حقا هو أن التسامح الذي يعتبر سمة عامة في الفكر الغربي منذ النصف الثاني من القرن السابع عشر وفكرة معاصرة في زمننا، هذا التسامح يبدو في المقام الأول غائبا عن اللغة العربية، وبالتالي غائبا غيابا طبيعيا عن أنماط التفكير كافة والتي تعمل عبر هذه اللغة». ص 5.
17. رسالة التسامح، قولتير، ترجمة هنري عبودي، دار بترا للتوزيع والنشر، دمشق، الطبعة الأولى، 2009.
- ص 31.
18. انظر تاريخ التسامح في عصر الإصلاح، جوزيف لوكليبر، ترجمة جورج سليمان، المنظمة العربية للترجمة.
19. انظر رسالة جون لوك حول التسامح، ترجمة منى أبو سنة، مراجعة مراد وهبة، الطبعة الأولى، المجلس الأعلى للثقافة بمصر، 1997.
20. فقد تسائل علي أومليل عن مفهوم التسامح هل

الإقرار بكونية هذه القيم يلغي خصوصية الثقافات الأخرى، لكن مع الإقرار في الوقت نفسه أن هناك حقائق أخلاقية أساسية معينة يشترك كل العالم في الإقرار بها، إذ لكل حضارة وثقافة مسار تشكلي خاص بها مرتبط بتطورها، واتساقا مع ذلك يفرز هذا المسار مفاهيمه التي تعبر عن رؤية للعالم خاصة به حسب تعبير اشبنجلر، ونظرة للأخر مشكلة وفق بناءه، التي أفرزها التاريخ المجتمعي بكل مصائره واختلافاته وتحولاته، ص 13.

26. الحضارة، دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها، حسين مؤنس، عالم المعرفة، العدد 1، السنة 1978، ص 44.

27. أنظر فقه التحضر لعبد المجيد النجار، 1/112، بيروت، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 1999.

28. صراع الحضارات إعادة صنع النظام العالمي، صمويل هنتجتون، ترجمة طلعت الشايب، الطبعة الثانية 1999، ص 69.

29. صراع الحضارات، ص 88.

30. الوسطية والبعد الحضاري، أحمد الراوي منشور بموقع: islam.gov.kw، ص 8.

31. المرجع نفسه، ص 8.

32. المرجع نفسه، ص 8.

33. وقد نظمت عدد من المؤتمرات حول حوار الحضارات والأديان والثقافات، لكنها لا تناقش الجوهر في الفعل الحضاري ووضع الآليات للتقطيع المعرفية مع وسائل هيمنة الثقافة الوحيدة وتأويل الأمور الحضارية والدينية من منظورها للعقل والإنسان والدين، ونذكر من هذه المؤتمرات على سبيل التمثيل قراءة مشتركة للكتب المقدسة: القرآن والإنجيل والتوراة (2003)، تفاعل الأديان في ظل القيم الدينية الحضارية المشتركة (2004)، دور الأديان في بناء الإنسان (2006)، القيم الدينية بين المسالمة واحترام الحياة (2007)، الدعوة للمصالحة بين الأديان (2008)، دور الأديان في التضامن الإنساني (2009)، التعاون بين الأديان لتحقيق السلام (2010).

هو محايد؟ وأوضح أنه وليد حروب القرن السادس عشر الدينية في أوروبا، أدى إلى التسليم بالحق في الاختلاف في الاعتقاد والرأي وإقرار حريتهما، ومع التدخل الأوروبي في البلاد الإسلامية استعمل هذا المبدأ لمقاصد أخرى، فباسمه سعت القوى الأوروبية في القرن التاسع عشر إلى تفكيك الدولة العثمانية وإلى أن تنتزع منها الحماية على الأقليات غير الإسلامية. وبهذا يرى أن مفاهيم عدة ومنها التسامح كانت إيجابية في موطنها الأصلي لكنها غير إيجابية في سياقات أخرى، الإصلاحية العربية ص 109.

يحاول الجابري تأصيل مفهوم التسامح في التراث العربي الإسلامي من خلال مفهومي الاجتهاد والعدل والإيثار، ولا سيما الصورة التي يأخذها مفهوم العدل عند ابن رشد في قوله: من العدل أن يأتي الرجل من الحجج لخصومه يمثل ما يأتي به لنفسه»، ويأخذها عند المعتزلة والفرق الكلامية العربية الإسلامية، التي كانت تركز على مفهومي التسامح من جهة، وحرية الإنسان من جهة أخرى، وفي ضوءها عمل على إعادة بناء مفهوم التسامح في التراث العربي الإسلامي بصورة يتوافق فيها مع المعنى الذي يوظف فيه داخل الفكر الأوروبي كمفهوم ليبرالي. انظر قضايا في الفكر العربي المعاصر، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997، ص 29.

21. الهوية لأليكس ميكشيللي، ترجمة علي وطفة، الطبعة الأولى 1993، ص 99.

22. نفسه، ص 129.

23. أصول النظام الاجتماعي، الطاهر ابن عاشور عمان، دار النفائس، ص 229.

24. انظر قضايا في الفكر العربي المعاصر، ص 32.

25. صراع القيم بين الإسلام والغرب لرضوان زيادة وكيفن جيه أوتول، طبعة 2010، دار الفكر دمشق.

يقول رضوان زيادة بخصوص صدام القيم والصراع على القيم الكونية: يخفي تحت الجدال الدائر حول مفهوم الكونية أو العالمية والخصوصية صراع خفي حول إسهام الحضارات الأخرى في بلورة هذه القيم الكونية، فالمؤمنون بالخصوصية يجاججون أن هذه القيم ليست كونية البتة، بل هي تتحدّر بالأخص من حضارة الغرب المسيحي-اليهودي، وهم يجادلون بأن

الفلسفات البيئية وسؤال القيم جدلية الإنسان والطبيعة

د. جمال بامي

رئيس مركز ابن البنا المراكشي للبحوث والدراسات في تاريخ العلوم في الحضارة الإسلامية،
ووحدة علم وعمران بالرابطة المحمدية للعلماء

تقديم

سبق

أن خالصنا في دراسة سابقة إلى أن العامل الإنساني اعتبر حاسما في ما آلت إليه البيئة الطبيعية من تدهور، إذ لم تعد تلك العلاقة الجدلية بين الإنسان والطبيعة قائمة على أساس التوازن والاحترام، انطلاقا من وحدة الأصل الكوني، فنتج عن ذلك تدهور للمحيط الطبيعي والمنظومات البيئية ومستقرات ومستودعات الكائنات الحية، فكانت النتيجة هي تدمير الوسط الحي والبيئات الطبيعية من جهة، وتدمير

الكثير من الأسس الثقافية الإنسانية التي كانت تحفظ توازن الإنسان وصحته الجسدية والنفسية على اعتبار أن كائنا ترايبا مثل الإنسان لا يمكنه أن يحقق انسجامه الكوني إلا في حسن التعامل مع الأرض بكل أبعادها الفيزيائية والكيميائية والعضوية والحيوية.

وتبين من خلال أبحاثنا حول أصول الأزمة البيئية أن من أهم أسباب هذه الأزمة سيادة التفكير الآلي الأداتي الذي اعتبر الطبيعة خزاناً لا ينضب من أجل إشباع الرغبات والنزوات؛

الإنسان بالطبيعة.

مرمعنا في الدراسة السابقة حول أصول الأزمة البيئية، أنه على الرغم من حداثة العلوم البيئية، فإنها هي الأخرى لم تسلم من التأثير السيئ للآلية والأداتية؛ لذلك وصف العالم النرويجي آرني نايس (Arne Naess) العلوم البيئية المعاصرة بالإيكولوجيا السطحية أو الضحلة، تميزا لها عن علم البيئة الذي نظرها له وأعطاه اسم "الإيكولوجيا العميقة". وسيرا على نفس منطق الآلية، تنظر "الإيكولوجيا الضحلة" للإنسان ككائن معزول عن محيطه. وقد بات هذا التمييز المبدع بين الإيكولوجيا الضحلة والإيكولوجيا العميقة، يلقي الآن قبولاً واسعاً كاصطلاح يفيد جداً في الإشارة إلى الانقسام الكبير ضمن الفكر البيئي المعاصر.

وقد سبق أن أشرت في سياق بحثي سابق إلى أهمية الفكر المركب، المستند إلى التجربة الفكرية التاريخية وتعدد الاختصاص المعرفي، في حسن فهم المنظومات البيئية ومن تم حسن اقتراح الحلول العملية من أجل حفظها وتديرها.

لقد نظرت "الإيكولوجيا الضحلة" للعلاقة بين الإنسان والطبيعة، من زاوية أن الإنسان أصل كل القيم الصُّلبية، عكس الطبيعة التي تبوأ قيمة أداتية استعمالية؛ ويمكن

وسأحاول في هذه الدراسة أن أقرب من مجموعة مفاهيم ورؤى تبلورت لكي تفهم وتحاول الإجابة على الإشكالية البيئية المعاصرة، قبل المرور إلى اقتراح حلول ذات طابع فلسفي أخلاقي في الأساس، على أمل أن تتحول إلى برامج عملية تحد من تفاقم الأزمة البيئية؛ يتعلق الأمر برصد إستمولوجي، مسنود بتجربتنا الميدانية والعملية في مجال البيئة والتنوع البيولوجي.

”
من أهم أسباب
الأزمة البيئية سيادة
التفكير الآلي الأداتي
الذي اعتبر الطبيعة
خزاناً لا ينضب
من أجل إشباع
الرغبات والنزوات.

من أجل فهم التطور الفلسفي الذي حصل في مجال "العلوم البيئية" وجب الإطلاع ولو بتركيز شديد على أهم تيارات الفلسفة البيئية خصوصا في العالم الأنجلوساكسوني الذي يعتبر رائدا في هذا الميدان

عكس المدرسة الفرنسية التي لم تول اهتماما للموضوع إلا في العقود الأخيرة، أما المجتمعات العربية والإسلامية، فمفاهيمها حول البيئة لازالت في معظم جوانبها تتسم بالسطحية والاختزال، أما الحديث فيها عن "فلسفة بيئية" فهذه مسألة لازالت في اعتقادي بعيدة المنال.

وقصدنا من هذا العمل أيضا الإسهام في تقريب القراء العرب من هذا الحقل الفلسفي المرتبط بعلاقة الإنسان بمحيطه البيئي بما يشكل بداية الطريق في أفق الانخراط الفلسفي/الأخلاقي في قضايا البيئة وعلاقة

الأخلاق فكل الكائنات الحية (اتجاه المركزية البيولوجية) أو كل الكائنات بما فيها الإنسان (اتجاه المركزية البيئية) تمتلك قيمة صُّلبية^[3] لكن كيف يمكننا فهم اقتراح من هذا النوع؟ ينشأ الاعتراف بالقيمة الصُّلبية للطبيعة الحية كُلِّها عن الإدراك الإيكولوجي العميق بأن الطبيعة والذات شيء واحد؛ ولا يخفى أن هذا الاعتراف هو لبّ الإدراك الروحي نفسه أيضاً، إذ عندما يُفهم مفهوم الروح البشرية بوصفه نسق الوعي الذي يشعر فيه الفرد بارتباطه بالكون ككل، يصبح جلياً أن الإدراك الإيكولوجي إدراك روحي في جوهره الأعمق، وبأن الأخلاق الإيكولوجية الجديدة تضرب بجذورها عميقاً في الروحانية^[4].

ونظراً للتماثل الجوهرى بين الإدراك الإيكولوجي العميق والإدراك الروحي، لا يدهشنا أن الرؤية الجديدة البازغة للواقع تتساق مع "الفلسفة الخالدة" للتراث الروحي والفلسفي الشرقي، ومع روحانية المتصوفة المسيحيين، ومع الفلسفة والكوسمولوجيا المبطنتين لمنقولات سكان أمريكا الأصليين^[5].

لقد وضع كانط أسس علاقة متينة بين الأخلاقية والقيمة الصُّلبية حينما بلور أمره المطلق الذي ينطوي على مبدأ أخلاقي عام: "تصرف على نحو تعامل فيه الإنسانية في شخصك وفي الغير دائماً كغاية، ولا تعامل

البيئية، منتجة العديد من الإجابات عن الأسئلة البيئية الكبرى، وقد اتفقت كلها على أن أصل المشكلة البيئية يكمن في "المركزية البشرية"، مقترحة علاقات منسجمة بين الإنسان والطبيعة.

يمكن، في هذا الصدد، الحديث عن نوعين من الأخلاق البيئية تبلورت في سياق نقد المركزية البشرية؛ يتعلق الأمر بأخلاقية "المركزية البيولوجية" (Bio- centrique éthique)، وأخلاقية "المركزية البيئية" (éthique éco- centrique)؛ وإذا كان بعض الكتاب يرون ضرورة اعتبار "المركزية البشرية" نوعاً من الأخلاقية، فإن الفيلسوف "إنغوين فندي" يعتبر في هذا الأمر تناقضاً،

لأن المركزية البشرية تعني ضمناً تجاهل حقوق الطبيعة، لذلك لا ينبغي إدراجها ضمن تيارات الأخلاق البيئية، وإنما اعتبارها تصوراً للإنسان والكون ورؤية للعالم أفضت إلى المشكلة البيئية المعاصرة^[2].

لقد بنيت الأخلاق البيئية إذاً، على أساس رفض كل اتجاهات المركزية البشرية، والعلائق غير

العادلة بين الإنسان والطبيعة. بعبارة أخرى، ترفض الأخلاق البيئية التمييز بين البشر وغيرهم من الكائنات من حيث القيمة؛ إنها لا تعترف للإنسان وحده بقيمة صُّلبية (valeur intrinsèque)؛ بالنسبة لهذه

” ترفض الأخلاق البيئية التمييز بين البشر وغيرهم من الكائنات من حيث القيمة.“

أحد البتة كما لو كان مجرد وسيلة".

إن التأكيد على القيمة الصُّلبيّة للطبيعة، بالنسبة للأخلاقيات البيئية، يعتبر قاعدة جوهرية؛ ورغم التقائها حول هذا المبدأ، فإن الأخلاقيات البيئية تختلف عن بعضها البعض حول تصور جوهر هذا المبدأ^[6].

أخلاقية المركزية البيولوجية

ما الذي يبوأ الطبيعة قيمة صُّلبيّة؟ بالنسبة لرواد أخلاقية "المركزية البيولوجية"، من الطبيعي أن الحياة تشكل جوهر القيمة الصُّلبيّة للكائنات غير البشرية، ذلك أن الحياة توجد في كل مكان فوق الأرض، وتتمتع بقيمة، إن لم تكن هي قيمة في ذاتها؛ لأجل ذلك ينظر إلى أي مساس بحياة الكائنات كعمل شرير.

عندما يكتسب الإنسان الوعي

بالهوية العميقة لكل الكائنات، وقتها سيعرف كيف يحترم ويحافظ على الطبيعة. من بين الكتاب الذين يناصرون أخلاقية "المركزية البيولوجية" نجد "ألبر شويتزير"^[7]، و"بول تايلور" الذي يحتل مكانة بارزة بفضل أخلاق احترام الطبيعة التي نظر لها. حسب تايلور، فلن تحترم الطبيعة إذا استمر الإنسان في النظر إليها كمجرد وسيلة، يقول تايلور: "لا يمكننا احترام الكائنات الحية، الأفراد، والأنواع، والأمم الحية، إلا إذا سلمنا بكونها

ذات قيمة صُّلبيّة"^[8]. يوضح تايلور، من خلال هذا النص، أن القيمة الصُّلبيّة ليست مظاهر تقضي إلى ملاحظات واختبارات ذات طبيعة علمية، مثل لون أو شكل الكائنات الحية، بل مفهوما ذا طبيعة فلسفية يفضي تبنيه إلى نوع من الالتزام إزاء الطبيعة والحياة.

ما هي الدوافع التي تجعل البعض يؤمن بهذا المبدأ، رغم صعوبة إدراك أنه خارج القيمة الأداتية للطبيعة يمكن أن تكون لها قيمة صُّلبيّة؟ يجب تايلور على هذا السؤال مستعملا ما يسميه "نسق المعتقدات" والنموذج الإرشادي الذي يشكل مفهوم المركزية البيولوجية؛ لكن الحديث هنا عن "نسق معتقدات"، معناه الاعتراف بأن هذا التصور لا يدعي ارتقاءه إلى مستوى النظرية العلمية، لكن مع ذلك يدافع تايلور عن عقلانية هذا المفهوم باعتباره نسقا من الأفكار المنسجمة.

الإدراك الأيكولوجي إدراك روحي في جوهره الأعمق.

تتشكل أخلاقية "المركزية البيولوجية" من أربعة أسس: أولا، أنه في كوكب الأرض، تنتمي البشرية بيولوجيا إلى المجتمع الحيوي كسائر الكائنات الحية، لأن الإنسان يتساوى مع الكائنات الأخرى في حاجتها إلى الأرض؛ وعلى الرغم من أن المصالح الإنسانية تختلف عن مصالح الحيوان ومصالح النبات، غير أن البشر مثلهم مثل الحيوان والنبات في حاجة إلى موارد الطبيعة من أجل تحقيق مصالحهم الخاصة.

عقلانيا وأخلاقيا لاحترام الطبيعة^[9]. إن المعرفة البيولوجية بالعلائق التي تربط الكائنات الحية فيما بينها تمكنا، حسب تايلور، من معرفة أن كل كائن حي يشكل وحدة مستقلة باعتباره مركز-حياة-غائي، وهو يقاوم باستمرار لكي يعيش ولكي يحقق مصالحه بطريقته.

بوضع اليد على هذا المظهر الفردي، يحاول تايلور أن يقنع بأنه في علاقتنا بالطبيعة، ينبغي أن ننظر إلى الأفراد في الطبيعة، كوحدة "مستقلة" لكي نحدد ما هو صالح وما هو سيئ؛ دون أن يعني ذلك عدم الإدراك الكلي للتفاعلات المركبة بين الأفراد داخل الأمم البيئية؛ الاعتقاد الرابع في المركزية البيولوجية هو استنتاج منطقي للاعتقادين الأول والثاني، وموضوعه **رفض فكرة تفوق الإنسان على الكائنات الحية الأخرى**؛ فإذا كانت كل الكائنات الحية متساوية وترابطها علاقات بيئية، فليس هناك من مبرر للاعتقاد بأنه، ضمن هذه الكائنات، يوجد كائن بوضع خاص وله كل الحقوق على الكائنات الأخرى دون أن تكون له واجبات إزائها. وتمتد جذور هذه المركزية البشرية، حسب تايلور وغيره من الفلاسفة، إلى التقاليد المهيمنة في الحضارة الغربية: الإنسانية الإغريقية، والثنائية الديكارتية، والمعتقد اليهودي-المسيحي المتعلق بالسلسلة الكبرى للكائنات.

الأساس الثاني هو أن فكرة المساواة البيولوجية قد بلورتها بتفصيل العلوم الإيكولوجية المعاصرة، مضيئة معطى آخر يتمثل في أن مجموع الأنساق البيئية فوق الأرض تمثل شبكة من العناصر المتداخلة فيما بينها، وتجسد مفاهيم السلسلة الغذائية، والنسق البيو-كيميائي هذا التداخل بشكل واضح؛ نموذج نسق الأركان كم هي معقدة ومتراصلة ومتفاعلة العناصر المكونة للوسط الحي؛ العنصر الثالث في أخلاق المركزية البيولوجية يتمثل في فكرة أن كل كائن حي هو "مركز-حياة-غائي

(téléologique)، ويقصد تايلور بهذا المفهوم أن كل كائن حي، يحقق بشكل طبيعي غاية تتمثل في النمو وحفظ الحياة والنسل، وبحرصه على تحقيق هذه الغاية، يحقق الكائن الحي مصالحه الخاصة، وبذلك يتميز عن الكائنات غير الحية. فمن البديهي الحديث عن مصلحة خاصة بالشجر والحيوان؛ فعندما نقطع شجرة، فإننا نضع حدا لنموها وحياتها، ونحدث بها ضررا لا يمكن جبره؛ لكن عندما نقوم بحمايتها ونعتني بها لكي تنمو، نحقق لها بذلك مصلحة، ذلك أنه لكل كائن حي مصلحة خاصة يسعى لتحقيقها. إن الاعتقاد في المساواة، وتداخل العناصر البيئية ومقاصد الكائنات، تبدو في انسجام مع مفاهيم علوم الحياة، مما يجعل تصور "المركزية البيولوجية" قابلا ليشكل أساسا

لا تعامل أحدا البتة كما لو كان مجرد وسيلة.

يمكننا أن نصل بالماء إلى درجة الغليان دون أن ندمر الكائنات الدقيقة التي توجد فيه، ولكي يعيش الإنسان يحتاج إلى التضحية بكثير من أنواع الحيوان، بحيث لا تصل المساواتية الحيوية إلى حد الحظر أو التحريم المطلق، كما يفعل أنصار حقوق الحيوان مثلاً، بل ترتبط التدخلات البشرية في الطبيعة بتحقيق الحاجات الحيوية الضرورية وفق القوانين الإيكولوجية التي تحفظ تنوع الحياة.

ويتم ذلك بأن يراعي النشاط البشري مبادئ استدامة المنظومات البيئية مع كل ما يتطلبه ذلك من تغييرات اجتماعية واقتصادية وثقافية، تقود إلى أسلوب حياة مستدام يختلف جذرياً عن أسلوب الحياة المعاصر؛ وهذا ما يدركه تايلور تماماً، لأجل ذلك وضع قوانين بالنسبة للحالات

التي يؤدي فيها احترام كائن حي إلى عدم احترام كائن آخر؛ يتعلق الأمر بقوانين الدفاع عن النفس، والتناسبية، وأخف الأضرار، والعدالة التوزيعية، والعدالة التعويضية، بمعنى تعويض ما نقص وما فقد وما دمر من كائنات حية، وذلك بتهيئة الظروف الملائمة للحفاظ على الأنواع والتنوع البيولوجي (Biodiversité)، لكن لا يخفى أننا بتصرفنا كذلك، فإننا نحترم أمم الأنواع وليس أفراد

ذلك أن العقل الإغريقي، والروح الديكارتية، وسلسلة الكائنات لا يمكنها إلا أن تبرر أفضلية الإنسان على باقي الكائنات.

عندما نعترف بالمساواة بين الكائنات سنعتبر أن لها أيضاً قيمة صلبة، لأنه لا يوجد نوع بيولوجي أرقى أو أدنى من الكائنات الأخرى^[10]، وإن التأكيد على أن البشر ملزمون باحترام الكائنات الحية الأخرى على أساس المساواة في القيمة الصلبة، معناه إعلان مبدأ أخلاقي عام.

”

**عندما يكتسب
الإنسان الوعي
بالهوية العميقة
لكل الكائنات،
وقتها سيعرف كيف
يحترم ويحافظ
على الطبيعة.**

“

لكن، ما شأن التدخلات البشرية في الطبيعة، كالتغذي على الحيوان والنبات وقطع الأشجار، فالكائنات الحية تستعمل بعضها بعضاً، باستغلال الطبيعة، وإزاحة العديد من الأنواع الحيوانية، لا يفعل الإنسان أكثر من الاستجابة لقانون الخلق؛ لدرجة اعتبر فيها البعض، أنه ضمن هذا الأفق، لا تبدو أي ضرورة لتأسيس أخلاق بيئية^[11].

إن قانون صراع الأنواع من أجل البقاء يبرز ضعفاً في نظرية أخلاق "المركزية البيولوجية"، وهو الفردانية (individualisme)، فيتمثل الفعل الصحيح، في نظر تايلور، في مراعاة المصلحة الخاصة للكائن الحي؛ وهو شرط يصعب الالتزام به، لأن الإنسان لا يستطيع في جل أفعاله، أن يحافظ على حياة الكائنات؛ لا

النوع^[12].

أخلاق المركزية البيئية

كان أول من دعا إلى أخلاق "مركزية البيئة" هو عالم الغابات الأمريكي آلدو ليوبولد، صاحب أطروحة أخلاق الأرض، إذ ينسب ليوبولد مسؤولية فشل تدبير الموارد الطبيعية واستغلال الأرض إلى تصور فاسد للبيئة.

يقرر ليوبولد وجود علاقة وثيقة بين احترام الطبيعة والاعتراف بقيمتها الصُّلبية، إذ يبدو له "غير مقبول أن تتبلور علاقة أخلاقية مع الطبيعة بدون محبة واحترام وتقدير للأرض وقيمتها، ويقصد بالقيمة شيئاً أكبر بكثير من القيمة الاقتصادية، أي القيمة بالمعنى الفلسفي^[13].

إن العلاقة بين الإنسان وباقي الأنواع الحية بشكل عام، ومع الأرض بشكل خاص، في نظر ليوبولد، هي علاقة عضوية شبيهة بالعلاقة التي تربط أعضاء جسم حي؛ ويقصد بالأرض النسق البيئي الشامل بكل كائناته الحية، بحيث تغدو الأرض، بهذا المعنى، بمثابة جسم واحد. وقد انبثقت عن هذا التصور نتيجتان مرتبطتان؛ الأولى هي أن كل نوع وكل تجمع حي يعيش في نسق بيئي معين يعتبر جزءاً لا يتجزأ من الوسط الطبيعي، وغيابه سيؤدي إلى خلل يصيب هذا الأخير؛ هذا يعني أنه مادام هناك ارتباط بين الأنواع ضمن النسق البيئي، فليس من حق أي نوع تدمير نوع آخر.

إن للمركزية البيولوجية، كما بلورها تايلور، فضل في إثارة الانتباه إلى مخاطر "المركزية البشرية" ودورها في تدمير الأوساط الطبيعية، وذلك من خلال تأسيس القيمة الصُّلبية للكائنات الحية، والاستناد إلى المعارف الإيكولوجية، ووضع أسس فعل ملموس بشكل نسقي؛ لكنها ليست بمنأى عن النقد، لأنه إذا كان العلم والتجربة

يمكنان من القول أن كل كائن هو مركز-حياة-غائي، فإنهما ينبآن أن احترام الحياة ليس قانوناً كونياً/طبيعياً؛ إذ تتغذى الحيتان الكبيرة على الحيتان الصغيرة، كما تمثل كائنات حيوانية غذاء لكائنات أخرى.

إن أخلاق "المركزية البيولوجية" المؤسسة على ضرورة احترام الأفراد، تركت فراغاً نظرياً حينما لم تشترط أن يوسع مجال

احترام الحياة إلى أبعاد أرحب، أي بعد "الأمم البيئية"؛ ذلك أن التأكيد على الطابع الجماعي/الأممي، معناه الالتزام برعاية، ليس التجمعات الحية فحسب، بل مجموع معطيات الطبيعة التي لا يمكن لأي كائن أن يبقى على قيد الحياة بدونها؛ والحال أن هذا القانون الأخلاقي المنتقل من "الحياة" إلى "الأرض" تقترحه أخلاق المركزية البيئية (centrique- éco éthique).

”
في كوكب
الأرض، تنتمي
البشرية
بيولوجياً إلى
المجتمع
الحيوي كسائر
الكائنات الحية.

“

اشتراط حفظ الكل باعتباره هدفاً، ينطوي على مفاخرة، لأنه من الممكن التضحية بالفرد لصالح الجماعة؛ ذلك أن التضحية بفرد قد تكتسي بعداً أخلاقياً إذا ساهمت في حفظ النوع، كما أن نظاماً سياسياً يتبنى هذه الأخلاقية قد يلجأ إلى التضحية بفرد أو أقلية من أجل الجماعة أو لصالح الأجيال القادمة، ولأنه تم رصد هذا الخطر في هذه الأخلاقية، حذر بعض الكتاب مما أسماه "الفاشية البيئية"^[15].

ووعياً بهذا الاحتمال الذي قد تنطوي عليه المركزية البيئية المتمثلة هنا في "أخلاق الأرض" من الناحية العملية، يطرح السؤال حول كيفية احترام المجموعة البيولوجية دون المساس بحقوق الأفراد؟ أو كيفية تجاوز مأزق اعتبار الأمة كغاية دون شرط احترام الفرد؟ إنه المأزق الذي حاولت الإيكولوجيا العميقة، والفلسفة البيئية التي بلورها العالم النرويجي آرني نايس تجنبه. الوقوع فيه.

الإيكولوجيا العميقة

في مقال تاريخي خصص لبيان الفرق بين الإيكولوجيا العميقة والإيكولوجيا السطحية أو الضحلة، أثار نايس الانتباه إلى أن مبادئ واتجاهات الإيكولوجيا العميقة ليست مفاهيم

إن تصور الأرض كـ "أمة"، هو ما جعل ليوبولد يدعو إلى حماية الحيوانات المفترسة التي تعتبر "ضارة"، لأنها ليست كذلك مادامت تساهم في توازن البيئة، ويدعو ليوبولد إلى احترام القاعدة التي تقول: "أن الشيء يعتبر صحيحاً حينما يسعى إلى الحفاظ على سلامة واستقرار وجمال الوسط الحي، ويعتبر سيئاً إذا سعى إلى عكس ذلك"^[14] يؤكد ليوبولد على القيمة الأخلاقية للفعل البشري، عندما يتحدث عن قانون طبيعي،

وعن حق في الحياة بالنسبة للكائنات الحية وغير الحية، وهذا مفارق لأخلاقية "المركزية البيولوجية"، بزعامة تايلور، ذلك أن أخلاق الأرض تتسم بالشمول والكُلانية، لأنها تفرض احترام الأرض باعتبارها كلاً يشمل الحي وغير الحي، وشلال الطاقة الذي يسري في باطن الأرض، وفي النبات والحيوان، وبذلك تبدو أخلاق البيئة عند ليوبولد، أكثر انسجاماً مع المعرفة البيولوجية.

إن هذه الأخلاقية لا تشترط احترام أفراد النوع، مثل المركزية البيولوجية، باعتباره أمراً غير قابل للتطبيق، لكنها، رغم ذلك لم تسلم من النقد حتى فيما يتعلق باحترام المجتمع الحي. يرى منتقدو أخلاق الأرض أن

"الإيكولوجيا السياسية" باعتبارها "منظومة قيم" تنطوي بالضرورة على ثلاثة مجالات للتطبيق؛ العدل داخل الدولة؛ والعدل بين الدول، والعدل بين الأجيال.

بيتر سينغر مقالة "تحرير الحيوان" في مجلة (The New York Review of Books) ، وفي صيف ذلك العام ظهرت مقالة "الضحل والعميق، حركة الإيكولوجيا بعيدة المدى: خلاصة للفيلسوف النرويجي المميز ومتسلق الجبال آرني نايس في المجلة الفلسفية الدولية (Inquiry).

وفي الخريف، خاطب فيلسوف أسترالي شاب آخر هو ريتشارد سيلفان، زملائه في المؤتمر العالمي الخامس عشر للفلسفة في فارنا في بلغاريا متسائلاً: هل ثمة حاجة إلى أخلاق جديدة، أخلاق بيئية؟ في العام 1973، عندما وجه سيلفان دعوته في مؤتمر الفلسفة العالمي، لم تكن التقاليد الفكرية الغربية تتوفر على أخلاق بيئية وافية وغير متمركزة بشريا، مع أن أخلاقاً من هذا القبيل قد تتبأ بها ألدو ليوبولد، صاحب أخلاق

الأرض، في أواسط القرن العشرين. ولذلك فقد استحث سيلفان الفلاسفة المعاصرين كي يلبسوا معطف ليوبولد ويجعلوا شغلهم الشاغل تقديم مثل هذه الأخلاق^[18].

يضيف كاليكوت: "وعلى مدى السنوات العديدة التالية، ظهر المزيد من المقالات في هذا الحقل الجديد المثير من البحث في مجلات اختصاصية من قبيل Ethics و Journal of Philosophy؛ ثم في العام 1979، أسس يوجين هارغروف مجلة فصلية

مستخلصة من استنتاجات أو تطابقات^[16]؛ بل ذات منطلقات حدسية؛ بتحليل مقالة نايس نفهم أن هذا الحدس يتعلق بتمثل للواقع الطبيعي مقتضاه أن طبيعة الكائنات، بما فيها الإنسان، تتحدد بالعلاقات التبادلية، وهي تتغير بتغير هذه العلاقات.

يسوق نايس رأي الفيلسوف البيئي الأسترالي "فارفيك فوكس"، الذي أبرز الطابع الميتافيزيقي لهذا النوع من التمثل، موضحا بخصوص الحدس، أن ليس هناك رسم حدود أنطولوجي في عالم الكائنات، وأن ليس في الكون أشخاص أو أشياء توجد بشكل مستقل، وليس هناك فصل بين عالم البشر والعالم الأخرى. في حقيقة الأمر، فإن كل الوقائع تتحدد من خلال العلاقات المتبادلة، وما دمنا نرى وجود الحدود فلن يتحقق لدينا وعي بيئي عميق^[17].

لقد بدا وكأن تطورا نوعيا على وشك الحدوث في الدراسات البيئية فرضته مواقف "المركزية البشرية" التي أدت إلى إقصاء المسألة البيئية من حقل التفكير الفلسفي، وهذا ما يرصده كاليكوت في محاولته وضع "الفلسفة البيئية في سياقها التاريخي؛ إذ يقول: "في العام 1973 ومع نشر ثلاث مقالات رائدة، أعلنت الأخلاق البيئية عن ظهورها الأول على مسرح الفلسفة المحترفة المحافظة والرصينة. ففي ربيع ذلك العام نشر الفيلسوف الأسترالي الشاب

ما قيمة وضع فلسفي للكائن الحي إذا لم يتوج بوضع قانوني؟

حدوث ثورة في النموذج الإرشادي المهيمن، إذا ما أريد إنقاذ الأرض من الفساد البيئي الحاصل. وتبعاً لذلك فإن هذه الرؤية ترى أنه لا بد أن نعمل على تكييف أنفسنا للحفاظ على الطبيعة المهددة بالفناء بدلاً من تكييف الأرض لتناسب احتياجاتنا؛ وقد تسبب إصرار أنصار هذا الاتجاه على إحداث تغيير بنائي وثقافي في إثارة مخاوف كل من قطاع الأعمال والسياسة وأولئك الناس الذين كانوا يرغبون في حلول جزئية للمشاكل البيئية؛ وقد مثل هذا التوجه حركة الرفض

ضد سياسات وممارسات الشركات والحكومات المتعلقة بالبيئة في الدول المتقدمة.

ونتيجة لذلك يركز أنصار "المركزية البيئية" على تغيير المطالب تجاه الأرض، ويدعون إلى تبني فهم مختلف للتنمية المستدامة، مؤكدين على مفهوم الاستدامة الإحيائية، كشرط

أولي لأي تنمية، بدلاً من التركيز على التأثير الإنساني على استراتيجيات التنمية، ومن ثم ينظر للتنمية المستدامة كوسيلة لتحسين نوعية الحياة الإنسانية مع العيش ضمن حدود القدرة الاحتمالية للأنساق الحيوية للأرض.

تعود جذور الإيكولوجية العميقة، كما رأينا، إلى الفيلسوف النرويجي آرني نايس، الذي ركز على نقد حركة الاستدامة "المتركزة بشريا"، التي يصفها بالإيكولوجيا الضحلة،

جديدة هي الأخلاق البيئية؛ وفي أواسط العقد التالي كان قد ظهر عدد من الدراسات بحجم كتاب. وبذلك انبثق إلى الوجود حقل جديد كلياً في الفلسفة^[19].

فمن خلال الفهم الذي تقدمه لأصول الأزمة البيئية، تدعو الإيكولوجيا العميقة إلى نبذ النظرة الحديثة إلى العالم المهيمنة حالياً مع ما يرافقها من "مركزية بشرية"، تجعل الإنسان الحقيقة المحورية في الكون، ويتم تمثيل الطبيعة وكائناتها كآخر أدنى من الحياة البشرية.

إن أبرز ما أثار الاهتمام في مجال الفلسفة البيئية الوليدة هو مفهوم الإيكولوجيا العميقة، التي تصف نفسها بـ"العمق"، لأنها تطرح أسئلة أعمق عن مكانة الحياة الإنسانية. وتقوم الإيكولوجيا العميقة على مبدئين أساسيين اثنين: أحدهما: هو تبصّر علمي في ترابط منظومات الحياة كافة على

الأرض، إلى جانب فكرة أن المركزية البشرية طريقة غير موفقة في رؤية الأشياء. ويقول الإيكولوجيون العميقون بأن موقفاً مبنياً على "مركزية إيكولوجية"، هو موقف أكثر انسجاماً مع حقيقة طبيعة الحياة على الأرض. إنهم، بدلاً من اعتبار البشر كشيء فريد تماماً في الكون، يرون البشر كخيوط لا تتجزأ من نسيج الحياة.

تؤكد الإيكولوجيا العميقة بأنه لا بد من

هل النساء أقرب إلى الطبيعة من الرجال بفضل طبيعتهم الأساسية؟

أولئك المؤيدين للمبادئ السابقة التزام مباشر بمحاولة إنجاز التغييرات اللازمة عبر سياسات وبرامج مناسبة^[20].

وتبعاً لذلك، يتبنى أنصار هذا التوجه وجهة نظر مختلفة جداً فيما يتعلق بالعلاقة بين الناس والطبيعة؛ حيث يرون أن هدف الاستدامة هو حماية الأنساق البيئية الطبيعية ليس من أجل خير وسعادة البشر فقط، كما هو الحال في النموذج المتمركز حول البشر، ولكن للتأكيد أيضاً على أن للطبيعة حقوقاً حيوية مشابهة، لا تحتاج إلى تبرير بمعايير منفعتها للبشر^[21] لا يجوز انتهاكها، مثلما أن هناك حقوقاً إنسانية لا يمكن التنازل عنها مهما كانت المبررات. إن المشكلة بالنسبة "للمتمركزين حول البيئة" هي أن تلك الحقوق الحيوية ليست محترمة في الوقت الحاضر، بل إنها عرضة للانتهاك المستمر.

لذلك دعا زيمرمان "إلى إلغاء وجهة النظر المتمركزة حول البشر" التي تعتبر الإنسانية ذاتها مصدر كل القيم وتظن إلى الطبيعة حصراً على أنها موارد خام للاستغلال الإنساني^[22]؛ وتبعاً لذلك فإن "التمركز حول البشر" قد استبدل بالتمركز حول "المساواة البيئية الحيوية" التي تعني مساواة بين سائر الكائنات الحية، والتي تعترف بالحقوق غير الإنسانية أو الحيوية. انطلاقاً من هذا الأساس النظري الفلسفي،

التي اهتمت أساساً بالتلوث واستنزاف الموارد؛ وتؤكد هذه الفلسفة على اعتبار البشر جزءاً مكملاً للنسق البيئي الذي يعتبر أعلى وأكبر من أي من أجزائه ومن ضمنهم البشر، ومن ثم تضيف قيمة أكبر على الكائنات الحية والأنساق والتفاعلات البيئية في الطبيعة.

ويعتبر مبدأ ناييس المعروف بـ"المساواة في المجال الحيوي"، الذي يرى أن لكل الكائنات الحية الحق نفسه في الحياة والازدهار، هو المبدأ الأساس للإيكولوجيا العميقة؛ ويتكون هذا المبدأ الذي يعتبر "قلب هذا التوجه" من عناصر أساسية تتمثل في أن سلامة واستمرار الحياة البشرية وغير البشرية على الأرض تمثل قيمة بحد ذاتها، مستقلة عن نفع العالم غير البشري للاستهلاك البشري؛ وأن تنوع أشكال الحياة يسهمان في تحقيق هذه القيم، ولهما

قيمة في حد ذاتهما أيضاً؛ كما لا يحق للبشر إحداث نقص في هذا التنوع إلا من خلال تلبية الحاجات الحيوية الأساسية.

إن الاستغلال البشري الحالي للطبيعة مفرط جداً ويزداد الوضع سوءاً؛ ويجب أن تتغير تلك السياسات لأنها تؤثر في البنى الأساسية الاقتصادية والتقنية والإيديولوجية؛ ولا بد أن يكون التغيير الأيديولوجي الرئيس من النوع الذي يثمن نوعية الحياة أكثر من مسابقتها لنمط العيش الاستهلاكي المعاصر؛ وعلى

تؤكد الحركة الإيكولوجية النسوية على أن كل أشكال الاضطهاد مرتبطة.

البيئية، وتُحلّ الانسجام والتناغم بين الإنسان والطبيعة، محل أفكار وقيم الهيمنة والتسلط. إن هذا التمثل للواقع الطبيعي يناقض جذريا التمثل الذي ساد عالم الأفكار والعلوم منذ العصر الحديث إلى اليوم؛ فحسب رؤية العالم التي تتبناها الإيكولوجيا العميقة، فكل الكائنات وكل الأشياء تشكل كلاً لا يتجزأ، بحيث أن كل الحقائق مترابطة فيما بينها وتؤثر بعضها على الأخرى، ولا يمكن اعتبار الإنسان كجزء مستقل عن باقي الكائنات

وعن الظروف الطبيعية؛ لقد أحتلت الإيكولوجيا العميقة مفهوم شبكة العلاقات محل الكائن-داخل-البيئة. ضمن هذا الأفق، يرى الإنسان طبيعته تتحدد بمجموعة علاقات ليس إلا؛ وهو لا يمثل، كأى كائن آخر، أكثر من عقدة داخل نسيج معقد من الحقائق.

مفاد هذا التصور الذي يميز الإيكولوجيا العميقة، أنه إذا كان الإنسان، من وجهة نظر أنطولوجية، عنصراً ضمن أمة كسائر الكائنات، فإن التصور التقليدي يخطأ عندما يجعل الإنسان مهيمناً على باقي الكائنات، ومقياساً لكل شيء، والغاية الأسمى. بعبارة أخرى، فلكل الكائنات قيمة صُلبية وتتساوى فيما بينها، ويدرك "آرني نايس" أن هذه "المساواة البيولوجية" تمثل حدساً على مستوى

تتم الدعوة إلى إعادة تأهيل البيئة بشكل مستديم يستمر، في نقده للتنمية الاقتصادية والتقدم؛ حيث يرى أنصار هذا الفكر أن المجتمع الإنساني، في سعيه اللامتناهي وراء المادية، يسير في الاتجاه الخطأ مع تحول وسائل تحقيق الغايات فيه إلى غايات في حد ذاتها؛ لذلك دعوا إلى تغيير جذري يأخذ في الاعتبار إعادة تعريف "الثروة" على أنها "سعادة وخير" عوضاً عن أن تكون مجرد الحصول على السلع المادية.

لكي تتحقق مثل تلك "السعادة" للبشر ولغير البشر فإن أنصار "الإيكولوجية العميقة"، يؤكدون على الحاجة لتغيير النظرة إزاء الأرض، فهم يرون أن استراتيجية العيش المقترحة تتمثل في أسلوب الحياة "البسيط"، المستند على قدر أكبر من الاعتماد الذاتي من أجل خلق نظام اقتصادي واجتماعي أقل تدميراً للطبيعة.

يرى أنصار الإيكولوجيا العميقة أن التعبير الأبرز عن

المركزية البشرية على المستوى المعرفي، تجلّى في الدعوة التي أطلقها ديكرات إلى إيجاد فلسفة عملية تتيح سيادة الإنسان على عالم الطبيعة.

وبديلاً عن ذلك تطرح "مركزية إيكولوجية" (Eco-centrisme)، تقوم على الترابط والاعتماد المتبادل بين عناصر المنظومات

” لم تكن الهموم البيئية تحظى بالأولوية خلال القرنين 18 و19م نظراً لغياب التحديات البيئية التي تعاني منها مجتمعات اليوم.“

هنا بمعنى أوسع من مجرد الدلالة على أفراد الكائنات الحية ليشمل الأنواع الحية والمنظومات البيئية التي تشكل مستقرها ومستودعها.

أما المكوّن الثاني للإيكولوجيا العميقة فهو ما يسميه "آرني نايس" حاجة الإنسان إلى التحقّق الذاتي؛ فبدلاً من التماهي مع أنانيّاتنا، ينبغي علينا أن نتعلّم التماهي مع الشجر والحيوان والنبات، ومع النطاق الإيكولوجي ككل. وهذا ينطوي على تغيير جذريّ فعلاً في الوعي، لكنّ من شأنه أن يجعل سلوكنا أكثر انسجاماً مع ما يخبرنا العلم بأنه ضروري من أجل حُسن حال الحياة على الأرض؛ أي أننا ينبغي أن نمتنع عن فعل أشياء معينة تضرُّ بالأرض، "لأن المركزية البشرية" هي النظرة التي تضع الجنس البشري في مركز الكون، والاتجاه الذي يعزو أهمية خاصة للكائنات البشرية والاهتمامات

البشرية في المخطط العام للأشياء؛ وقد نجم عن هذا المنظور ميل الإنسان إلى التعامل مع البيئة ومكوناتها المادية والحية، أي مع الطبيعة عموماً، بوصفها وجدت لأجل منفعتها وخدمته؛ من الواضح أن الهدف الرئيسي من هذا المفهوم يتمثل في إعادة ربط الإنسان بالطبيعة، وأول خطوة في هذا الربط تتم عبر اقتراح مفهوم الذات الإيكولوجية، التي تمضي إلى أبعد من الذات الغربية الحديثة المعرّفة ك(أنا) معزولة

الحقوق فحسب، إذ أن بقاء الكائن في الواقع لا يمكنه أن يشترط عدم التضحية بكائن آخر^[23].

يمكن القول "أن المركزية الإيكولوجية" بنيت على مبدأين رئيسيين هما المساواتية الحيوية وتحقيق الذات؛ وتعني المساواتية الحيوية أن "كل الأشياء في النطاق الحيوي لها الحق المتساوي في العيش والازدهار وبلوغ أشكالها الفردية الخاصة من التفتح"^[24]. ويراد بهذا نقد مفهوم سيطرة الإنسان على ذروة سلم التراتبية، بل ورفض لوجود هذه التراتبية استناداً إلى الاعتماد المتبادل بين أعضاء المنظومات الحيوية، والذي من خلاله يسهم كل عضو في بقاء الأعضاء الآخرين على نحو تكافلي وتكاملي، وهذا يقتضي أن كل عضو يمتلك قيمته الأصلية الصّلبة النابعة من هذا الإسهام وليس من خلال نفعه للبشر بشكل حصري.

من جهة أخرى، تستند المساواتية الحيوية إلى نظرة "الإيكولوجيا العميقة" إلى الحياة ككل، أي "كسيرورة متكاملة"^[25]، نشأت في سياق السيرورات الطبيعية الأخرى؛ فعلى الرغم من التنوع والتعقيد الذي نلاحظه لدى الكائنات الحية، إلا أن "الحياة واحدة من حيث الماهية"^[26]؛ ومن هنا أيضاً تأتي القيمة الصّلبة المتساوية لكافة أشكال الحياة؛ وينبغي أن نوضح أن مصطلح الحياة يستعمل

تصور "المركزية البيولوجية" قابلاً ليشكل أساساً عقلياً وأخلاقياً لاحترام الطبيعة.

بالضغط الأخلاقي لفعل ذلك. هكذا، عندما يكون الواقع هو ذلك الذي تختبره الذات الإيكولوجية سيتبع سلوكنا بشكل عضوي وجميل معايير أخلاق بيئية دقيقة^[29].

إن مستوى عيشنا يرتبط، في جزء منه، بالمتعة والإشباع الذي يتحقق بفضل أشكال الحياة المحيطة بالإنسان، وإن تجاهل هذا الارتباط وتبني علاقة هيمنة على الطبيعة معناه فصل الإنسان عن نفسه^[30]؛ وإن الإيمان بوحدة الكائنات، والمساواة الإيكولوجية لا يكتسي قيمة نظرية فحسب، بل إن الإيكولوجيا العميقة لها بعد توجيهي وتحث الإنسان على الفعل.

ترفض الإيكولوجيا العميقة، إذن، متسلحة بمبدأ المساواة المرتبط جدليا بمفهوم تحقيق الذات، المركزية البشرية المتولدة عن النظرة الأداة للعالم، وتلتزم باحترام الحق في الحياة، والانفتاح على كل أشكال الحياة؛ ذلك أن حصر هذا الحق على البشر وحدهم لا يضر بالبيئة وحدها بل بالإنسان نفسه.

واضح من خلال آراء نايس أن القطيعة مع "المركزية البشرية" وصلت إلى حد اعتبار الإنسان كائناً لا يمتاز في شيء عن باقي الكائنات، وكونه "عقدة داخل نسيج معقد من الحقائق"، يعني الوعي بتعدد الأنساق الطبيعية والتفاعل المركب لعناصرها، وهذا ما تتفق فيه الإيكولوجيا العميقة مع أخلاق

مستقلة تجهد في المقام الأول في سبيل الإشباع وتضع نفسها في مواجهة الطبيعة^[27]؛ هنا بيت القصيد.

إن تحقيق الذات الإيكولوجية ليس هدفاً نسعى إليه أو موضعاً معيناً نفترب منه، بل سيرورة مستمرة من النضج والنمو الروحي تتطلب التوحد^[28] مع الآخر، البشري وغير البشري؛ فعندما نكتشف أن الآخر مكوّن من مكونات ذاتنا، فهذا يعني أننا لا نستطيع الانفصال عنه أو تدميره إذا أردنا تحقيق ذواتنا؛ بمعنى آخر، إن الذات تتطوي على أبعاد/

والاجتماعي والثقافي..) تتفتح في السياق التطوري والتاريخي؛ وتحقيق الذات ما هو إلا هذا التفتح المستمر.

إن هذا التوسيع لمفهوم الذات، أو هذه النظرة التي ترى وحدة الطبيعة والذات، هي مصدر أخلاقيات جديدة بيئية تكون نواة أسلوب الحياة الإيكولوجي ومفتاحاً للوعي البيئي، إذ

"تنشأ العناية بالطبيعة تلقائياً عندما تتسع الذات، وتعمق بحيث نشعر أن حماية الطبيعة هي حماية لأنفسنا؛ فنحن لا نحتاج إلى توصيات أخلاقية كي نتنفس، لذلك، عندما تشمل ذاتك، بالمعنى الموسع، كائناً آخر فلن تحتاج إلى مواعد أخلاقية كي تقوم بالعناية به. إنك تعتني بذاتك دون شعور

”
العقل الإغريقي،
والروح الديكارتية،
وسلسلة الكائنات
لا يمكنها إلا أن تبرر
أفضلية الإنسان على
باقي الكائنات.

“

جدلا منطقيا. إذ رغم العمق الذي اتمت به مفاهيم الإيكولوجيا العميقة، وانسجامها الكبير مع الأبحاث البيولوجية والبيئية، وحرصها على التناول الشامل لعناصر المنظومات البيئية، إلا أن شرط تخفيض عدد البشر ليس اقتراحا عمليا، ويحتاج في نظري إلى مراجعة نقدية.

والحاصل أن التغيير الفكري الذي أتت به الإيكولوجيا العميقة يتجلى أساسا في تقييم مستوى العيش بدل البحث عن مستوى عيش باذخ؛ والدعوة إلى وجود وعي عميق بالفرق بين ما هو كثير وما هو كبير؛ وفي الأخير، فإن الذين قرروا تبني هذه المفاهيم/المفاتيح ملزمون بالبحث مباشرة أو بشكل غير مباشر عن إحداث التغييرات اللازمة؛ يتعلق الأمر بالمرور من النظرية إلى التطبيق.

يبدو برنامج العمل هذا، من زاوية نظر الفعل، ذا طبيعة ثورية، لأنه لا يشترط على الإنسان تغيير أسلوب حياته وعاداته الاستهلاكية فحسب، بل على المجتمع أن يعيد تشكيل مؤسساته السياسية والاقتصادية والتكنولوجية؛ لكن ماذا تقترح الإيكولوجيا العميقة كوعي بيئي يمكن من تحقيق هذا البرنامج الطموح؟

إن إجابة نايس تدل على التقاء عميق بين الإيكولوجيا العميقة والتقاليد الفكرية الشرقية

المركزية البيئية، لكن يعني أيضا نزع أي صفة مميزة للإنسان عن باقي الكائنات.

يبسط نايس أطروحات ومناهج عمل الإيكولوجيا العميقة وفق أرضية مكونة من مجموعة مفاهيم/مفاتيح، تتمثل في أن ازدهار الحياة البشرية وغير البشرية هو ذو قيمة صلبة، كما أن قيمة الكائنات غير البشرية، مستقلة عن النفعية التي يمكن للإنسان أن يلبي بها رغباته الضيقة؛ وأن غنى وتنوع أشكال الحياة، هما قيمتان في حد ذاتهما، تساهمان في ازدهار الحياة البشرية وغير البشرية على الأرض.

”

غنى وتنوع أشكال الحياة، هما قيمتان في حد ذاتهما، تساهمان في ازدهار الحياة البشرية وغير البشرية على الأرض.

“

ليس للبشر الحق في تحجيم هذا الغنى وهذا التنوع إلا في حالة إشباع احتياجات حيوية. من جهة أخرى، فإن التدخل البشري المعاصر في الطبيعة مفرط، والوضع في تدهور مستمر، وأن

ازدهار الحياة البشرية والثقافات أمر يمكنه التحقق مع تقلص عدد البشر فوق الأرض؛ ذلك أن ازدهار الكائنات غير البشرية يشترط هذا الانخفاض، وهذا يعني ضمنا الدعوة إلى الحد من النسل، كما أن تحسين ظروف العيش يستلزم تغيير السياسات التي تخص البنات الأساسية: الاقتصادية، والتكنولوجية، والثقافية.

تثير قضية تخفيض عدد البشر في الأرض، كشرط لازدهار الكائنات الحية في الأرض

يسعى إليه الإنسان؛ الانسجام بين الإنسان وأخيه الإنسان من جهة، والبيئة الطبيعية، وكل أشياء الكون من جهة أخرى.

لكن سواء كان المنطلق مركزية بيولوجية أم مركزية بيئية، فذلك مجهود كبير لبلورة وتحقيق علاقة جديدة بين الإنسان والطبيعة، من خلالها يمكننا علاج المشكلة البيئية بشكل جذري. وإذ تنتقد الأخلاقية

التقليدية والنظرة إلى العالم السائدة، التي لا تبالي بمصير الطبيعة والكائنات غير البشرية وتبطن، تبعا لذلك، إيماننا بهيمنة الإنسان على باقي الكائنات، فإن أخلاقيات البيئة العميقة تعيد تجديد القيم، والتصورات الدينية، والتقاليد الفكرية والثقافية التي اعتبرت الانسجام بين الكائنات

عنصرا وجوديا^[32].

لعل ما يميز الإيكولوجيا العميقة هو كشفها للبعد الفلسفي الذي تنطوي عليه الأزمة البيئية؛ وهي إذ تفعل ذلك عبر سيرورة التساؤل العميق وصولاً إلى الأساسيات، فإنها تذكرنا بالنهج السقراطي في توليد الحقيقة. كما أنها حين تدعو البشر إلى العيش مع أخذ الأرض بالحسبان، أي من خلال إقامة علاقة متوازنة مع الأرض واعتبارها عاملاً مقررًا ومحددًا في جميع نشاطاتنا الاقتصادية والاجتماعية والسياسية على الصعيد النظري والعملية، إنما تضي على الفلسفة ذلك المعنى

والغربية، مع التأكيد على عنصر تحقيق الذات باعتباره تعريفاً للذات الفردية إزاء الذات الكونية؛ ذلك أن تحقيق الذات في أقصى درجات الإطلاق، هو بمثابة تجربة فكرية للوحدة داخل التنوع. إننا باعتبارنا كائنات في العالم، نعيش وسط الأشياء لكن بوعي عميق بأنه من واجبنا تمديد الذات/ الأنا لتشمل باقي الأشياء^[31].

”

**ينسب ليوبولد
مسؤولية فشل
تدبير الموارد
الطبيعية واستغلال
الأرض إلى تصور
فاسد للبيئة.**

“

ويصر أنصار الإيكولوجيا العميقة على أن هذا التعريف للذات، لا ينبغي أن يفهم كحالة صوفية أو تأملية؛ بل هو مسار تعتبر فيه مصلحة الكائنات الأخرى مصلحة للإنسان نفسه، دون أن يتخلى هذا الأخير عن وعيه بالاختلاف عن باقي الكائنات؛ إنه مسار

وجودي يبدأ إنجازَه في العائلة ليصل إلى المواطنين في نفس البلد، ثم إلى البشر جميعاً وصولاً إلى الحيوان، وأخيراً الكون منظوراً إليه من زاوية مختلفة عن رؤية العالم المعاصرة.

ضمن هذا الأفق، تتفرد أخلاقية الإيكولوجيا العميقة عن باقي الفلسفات البيئية، وتغدو فن عيش للحكماء؛ فيفضل تعريف الذات ومن خلال تحققها، يستطيع الإنسان أن يحترم ويحب أخاه الإنسان كما الطبيعة، وكذلك اختيار نمط في العيش بسيط وممتع.

إن تحقيق الذات يمكن أن يوصل إلى ما اعتبره الأخلاقيون دائماً بمثابة المثال الذي ينبغي أن

الذي ربما بهت قليلاً، أعني الفلسفة كضرب من الحكمة؛ حكمة التفكير وحكمة التدبير.

إن خطاباً ثورياً كهذا لا يمكن أن لا يثير اعتراضات وانتقادات، ذلك أن خصوم الأخلاقية البيئية يقولون إن مثالية هذه الأخلاقية، وطبيعتها الصوفية، وإيديولوجيتها "غير العقلانية" يمكن أن تقود إلى موقف ضد-الإنسانية^[33].

”

لقد ذهب بعض الكتاب إلى إبراز عدم حاجتنا إلى الأخلاق البيئية، لأن الأهداف التي سعت إليها يمكن أن تضطلع بها الأخلاقية البيئية التقليدية حسب رأيهم^[34].

يعتقد معارضو الأخلاق البيئية أن مساواة "المركزية

البيولوجية"، والقيمة الصّلبة للكائنات غير البشرية^[35]، وحقوق الأحجار، والحيوان، والأنساق البيئية، والأجيال اللاحقة، مثلها مثل مفاهيم التعريف والعقد الطبيعي، ليست بالضرورة دالة ولا تقف على أرضية صلبة.

ضمن هذا السياق، يتساءل "لوك فيري": هل يوجد "وضع فلسفي" للكائن الحي"، متمنياً "إيكولوجيا ديموقراطية"، ورافضاً المركزية البشرية على الطريقة الديكارتية مثلما يرفض "الأصولية الإيكولوجية". ويعتقد فيري أنه لا ينبغي أن تؤسس الإيكولوجيا على حقوق الطبيعة المدعاة، بل على واجب الإنسان تجاه الطبيعة ويقترح، تبعاً لذلك، "وضعا فلسفياً

للكائن الحي"؟

إن السؤال المركزي الذي يطرح هنا هو: هل بالإمكان تطوير هذا المشروع الفلسفي دون السقوط في التيه الميتافيزيقي الذي حذر منه لوك فيري نفسه؟ ماذا سيكون عليه الوضع الفلسفي للكائن الحي؟ أين يبدأ الحي؟ في الفيروس أم الأرضة (termite) أم المتاعلة (paramécie)؟ هل نستثنى

الإنسان من هذا الكائن الحي؟

هل ندرج ضمنه النبات؟ إذا كان الأمر بالإيجاب هل نضيف المعدن الذي هو حامل النبات؟ ألا يتحول الأمر بذلك من "وضع للكائن الحي" إلى "وضع للأرض"؟ من هذه الزاوية سيمد

لوك فيري يده إلى ميشيل سير،

وسيتقاطع لا محالة مع أطروحة ليوبولد حول أخلاق الأرض^[36].

لكن ما قيمة وضع فلسفي للكائن الحي إذا لم يتوج بوضع قانوني؟ وهل نحن هنا إزاء أخلاق (morale) أم إيتيكا (éthique) بالتمييز الذي يقيمه بول ريكور بين المفهومين^[37]؛ ذلك أن "الإيتيكا" أرقى وأسبق من احترام "الأخلاق"، ذلك أن "الأخلاق" ذات طابع "مصطنع"؛ لأنها بناء اجتماعي في سياق مجتمع محدد، وهي تنظم العلاقات بين أفراد المجتمع الواحد، وبين هذا الأخير والخارج؛ بيد أن الطبيعة لا تحتل أي مكان في تعريف "الأخلاق".

يقرر ليوبولد وجود علاقة وثيقة بين احترام الطبيعة والاعتراف بقيمتها الصّلبة.

“

الإنسان بالبيئة علاقة سيئة؛ لذلك فإن البحث عن طرق جديدة لعلاقة الإنسان بالطبيعة، وبنائها عقلانيا يعتبر رهانا كبيرا للإنسان المعاصر؛ هذا هو مقتضى الأخلاقية البيئية.

الإيكولوجيا النسوية

يندرج ضمن حركة الإيكولوجيا العميقة، فلسفة بيئية أخرى، هي الفلسفة الإيكولوجية النسوية، التي تعبر عن تنمية مستدامة "متمركزة حول الأنثى"، وعلى الرغم من أن مصطلح "النسوية الإيكولوجية"

يشير إلى مفهوم واسع تتضوي تحته مواقف نسوية عديدة ومختلفة وأحيانا متنافسة، لكنها تشترك في افتراضها بأن النساء أقرب إلى الطبيعة من الرجال بفضل طبيعتهم الأساسية والتزامها باستكشاف العلاقة بين النساء والطبيعة

وبتطوير فلسفات نسوية بيئية تستند إلى تلك العلاقة^[38].

وفي هذا السياق، ترى "كارين وارن" أن ما يجمع تلك المواقف النسوية الإيكولوجية، على اختلاف توجهاتها، هو الأسلوب الذي بموجبه عمل منطلق "هيمنة الذكور" تاريخيا لإدامة وتبرير الهيمنة المزدوجة على الطبيعة والنساء، ضمن إطار مفهومي جائر في المجتمع الصناعي الحديث^[39].

إن تأنيث الطبيعة وتطبيع النساء، كما يقول

إن الأخلاق تنظم السلوك البشري داخل المجتمع وتبلغ مداها حينما يتم استبطانها داخليا من طرف الأفراد، وهي خطوة في اتجاه "الإتيقا" باعتبارها التزام فردي عميق يتجاوز مجرد الالتزام بما تعاقده عليه المجتمع. في هذا المستوى يندرج "الأمر الكانطي" الذي يبقى، مع ذلك، أقرب إلى مجال "الأخلاق" أكثر منه إلى مجال "الإتيقا"؛ وربما هذا ما جعل هانس يوناس، كما رأينا في الدراسة السابقة، يعتبر الأمر الكانطي قاصرا عن تلبية شرط حماية الأرض والمحيط الحيوي من الفساد البشري.

”

**من غير المتصور
أن تتبلور علاقة
أخلاقية مع الطبيعة
بدون محبة واحترام
وتقدير للأرض.**

“

إن فلسفة الأخلاق، حسب ريكور، تروم في نهاية المطاف تحقيق النظام والأمن بينما الإتيقا هي مجموع "مبادئ الحياة". وبخلاف "الأخلاق"، فإن "الإتيقا" تحمل بداخلها تصورا لعلاقة الإنسان بالطبيعة ابتداءً من العلاقة بالجسد الذي هو جزء من الطبيعة. ويفترض في "الإتيقا" أن تتمثل الحياة والعيش كمفهوم "فيزيائي" لا كمفهوم اجتماعي، وهو ما ينسجم مع مطالب الفلاسفات البيئية التي تنتمي بهذا المعنى إلى الإتيقا أكثر من انتمائها إلى الأخلاق.

وسواء قبلنا هذه الانتقادات أم لا، فلا يمكننا أن ننكر أن كون البيئة تشكل اليوم تحديا كبيرا للبشرية-تحد حصل بسبب تمثل خاطئ للبيئة، وسلطة تدمير كبيرة تعزى للتقنية العلمية-وتبعاً لكل هذه العوامل أضحت علاقة

على النساء، حيث أن دور السيد-العبد الذي يطبع علاقة الإنسان بالطبيعة يتكرر في علاقة الرجل بالمرأة، مما يتطلب دراسة اضطهاد "بنى القوة الأبوية" لكل من العالم الطبيعي والنساء معا، وبدون ذلك لا يمكن إيجاد حل لأي منهما، لأنه على النساء أن يدركن أنه لا يمكن تحريرهن، ولا حل الأزمة البيئية في مجتمع تظل علاقات النموذج الإرشادي فيه مبنية على الهيمنة، ولذا لا بد من توحيد مطالب الحركة النسوية مع مطالب الحركة البيئية من أجل إعادة صياغة جذرية للعلاقات الاجتماعية الاقتصادية الأساسية والقيم المحددة للمجتمع الصناعي الحديث^[41].

تزعم الحركة الإيكولوجية النسوية أن البناءات الأبوية تبرر هيمنتها من خلال ثنائيات من قبيل السماء/الأرض، العقل/الجسد، الذكر/الأنثى، الإنسان/الحيوان، الثقافة/الطبيعة، الروحي/المادي، الأبيض/غير الأبيض، وأن أنساق الاضطهاد القائمة تستمر في استعراض قواها المؤذية من خلال تعزيز افتراضات تلك التقسيمات، بل وحتى إضفاء القدسية عليها من خلال البناءات الدينية والعلمية.

وتفترض النسوية الإيكولوجية أنه طالما بقي أي من تلك الثنائيات يمثل مكونا أساسيا للبناء الاجتماعي، فسوف تستمر كلها كمنطلقات لتبرير الأبوية؛ ولذا يجب القضاء على كل

أنصار هذا الاتجاه، كانا تاريخيا جزءا من استغلال الطبيعة، ومن ثم يجب اعتبار قضايا التدهور البيئي والاستغلال المفرط لموارد الأرض قضايا نسوية، لأن فهمها، بنظرهم، يساهم في فهم الظلم الواقع على النساء؛ لقد زعمت النسوية البيئية أن "التمركز حول الإنسان" ليس وحده المتسبب في المشكلة البيئية، بل يضاف إليه "التمركز حول جنس الذكر".

فمن خلال إظهار الارتباطات المفهومية بين الهيمنة المزدوجة على النساء والطبيعة، تحاول النسوية الإيكولوجية، أن تشرح لماذا وكيف ينبغي عليها، بما أنها حركة لإنهاء الاستغلال والهيمنة الجنسية، أن تتوسع لتدخل ضمن اهتماماتها إنهاء الاستغلال التمييزي ضد الطبيعة وفقا لحجج أهمها أن النسوية حركة لإنهاء التمييز الجنسي، وأن التمييز الجنسي مرتبط مفهوما بالتمييز ضد الطبيعة، لذلك تغدو النسوية الإيكولوجية حركة لإنهاء التمييز ضد الطبيعة^[40].

وتؤكد الحركة الإيكولوجية النسوية على أن كل أشكال الاضطهاد مرتبطة معا، ومن ثم يجب أن يكون هناك معالجة شمولية لبنى الاضطهاد، بمعنى آخر ترى "النسوية الإيكولوجية" أن هناك رابط قد تطور بين هيمنة الرجال على الطبيعة وهيمنة الرجال

”
مادام هناك
ارتباط بين
الأنواع ضمن
النسق البيئي،
فليس من حق
أي نوع تدمير
نوع آخر.“

“

بذلك إيكولوجية عميقة وقريبة من الروحانية الأمريكية الأصلية والطاوية وغيرهما من المنقولات المشددة على الحياة والموجهة نحو الأرض^[43].

وقد شهدت حركة النسوية الإيكولوجية تطورات كبيرة، خصوصا بعدما بدأت في مجابهة ظاهرة العولمة وتقييم الموقف المحوري للنساء في اقتصاد العالم؛ ويظهر

ذلك بوضوح من خلال أعمال الكاتبة الهندية "فاندانا شيفا"، التي تعتبر واحدة من أبرز نقاد التنمية في عصر العولمة؛ حيث تؤكد على أن الصيغ المهيمنة في التنمية هي استمرار لمشروع الهيمنة على الآخر (الطبيعة، النساء، والشعوب الأصلية، والطبقات الفقيرة)، وتتنظر للتنمية باعتبارها تحولا في النزعة الاستعمارية من استعمار

كلاسيكي اعتمد الإخضاع العسكري، والاحتلال المباشر، والبيروقراطية، إلى تنمية استعمارية جديدة تحقق أهدافها بكفاءة أعلى من خلال النخب العميلة والتقنيات المتطورة.

وتفترض هذه التنمية الاستعمارية الجديدة مسبقا، وفقا لشيفا (Shiva)، اختزال النساء والطبيعة كمواد استعمالية تؤثر فيها القوى التقنية والاقتصادية، ولا يقتصر هذا الاختزال على مجال الأفكار والقيم، بل يتجاوزه إلى ممارسات مادية بهدف

أشكال الثنائيات وإلا ستبقى الإنسانية منقسمة على نفسها؛ ذلك أن ما يميز النسوية الإيكولوجية هو إصرارها على اعتبار الطبيعة غير البشرية والتطبيع (مثلا الهيمنة غير المبررة على الطبيعة) قضايا نسوية؛ فالفلسفة الإيكولوجية النسوية تمد نطاق النقد النسوي المألوف لإيديولوجيات الهيمنة الاجتماعية ليشمل الطبيعة^[42].

”

إن أحد أهداف الحركة الإيكولوجية النسوية يتمثل في القضاء على نظرة إلى العالم "متمركزة حول جنس الذكر"، وهي نظرة مسؤولة، بشكل كبير، عن السلوك الاستغلالي، سواء كان موجها نحو النساء أو الطبقات الدنيا أو الحيوانات أو البيئة الطبيعية، وإزالة كل أشكال التمييز الجنسي الجائرة وخلق عالم لا يؤلد الاختلاف فيه

هيمنة وتكون الأخلاق البيئية فيه هي "أخلاق إيكولوجية نسوية"، وهذا يعني أن تحرير الطبيعة واستدامتها، حسب هذا الاتجاه، مرتبط بمفهوميا بإنهاء الأبوية.

ويذهب البعض إلى حد اعتبار أن الجوهر الروحي للرؤية الإيكولوجية العميقة يجد تعبيراً مثالياً عنه في "الروحانية النسوية" التي ينادى بها في حركة النساء؛ فالروحانية النسوية متأصلة في تجربة وحدة كل الأشكال الحية وفي الإيقاعات الدورية لولادتها وموتها؛ فهي

**ينظر للتنمية
المستدامة كوسيلة
لتحسين نوعية
الحياة الإنسانية
مع العيش ضمن
حدود القدرة
الاحتمالية للأنساق
الحيوية للأرض.**

“

عن النفع الذي يمكن لأبويه أن يجنياه منه.. لكن يصعب التوفيق عمليا بين القيمة الصُّلبية للطبيعة التي هي هدف في حد ذاتها بمنطق "المركزية البيولوجية"، وبين مفهوم هانس يوناس للمسؤولية، بمعنى أنه لا توجد مسؤولية إلا إزاء ما يرتبط بنا.

إن التصور "البيومركزي" للقيمة الصُّلبية للكائنات الحية يؤدي إلى "أخلاقيات الاحترام" بما يعني "عدم التدخل" (non intervention)، وهو مفهوم مغاير لأخلاقيات المسؤولية؛ وهذا ما يطرح بقوة إشكال التمييز بين "الأخلاق والإتيقا وفق تصور بول ريكور الذي عرجنا عليه من قبل.

هل يعني هذا استحالة الخروج من المأزق؟ ليس بالضرورة؛ إن المجتمعات المعاصرة بصدد تبني قرارات مستعجلة وأكثر تعقيدا" من أجل حماية الطبيعة، لذلك وجب تبني "مفاهيم وسطية" تبني عليها "أفعال" واضحة للجميع مع احترام تنوع الأخلاقيات البيئية واختلاف الأديان وأنماط العيش. ويرى بعض الباحثين أن هذا الرهان ينبغي أن تضطلع به الإيكولوجيا السياسية (écologie politique)؛ لأن الأخلاق البيئية المستندة إلى أفكار ميتافيزيقية و"جمالية" و"دينية" لا تستطيع القيام بذلك ما دام مواطنو "المجتمعات الحرة" لا يجمعون

كبح رد فعل النساء وسلب قدراتهن؛ وتربط شيفا بين "موت المبدأ الأنثوي" و"التنمية المشوهة" في العالم الثالث حيث ترى أن: "التنمية المشوهة تؤثر سلبيا في هذه المساواة في التنوع، وتفرض بقوة الصورة المبنية إيديولوجيا للرجل الغربي التقني كمييار منتظم لقياس قيمة الطبقات والثقافات والأنواع (الجنس)؛ مما جعل التنوع، فضلا عن الوحدة والانسجام فيه، أمرا غير ممكن ضمن إطار التنمية المشوهة، التي أصبحت مرادفة لتخلف النساء (تزايد الهيمنة الجنسية)، واستنفاد موارد الطبيعة^[44].

”

الإيكولوجيا السياسية

يشبه كل من رفائيل وكاترين لارير^[45] موقف الضرورة الطبيعية الذي يربط البشر بالطبيعة بموقف الأبوين من المولود الجديد، وهو ما يجسد في نظرهما موقف هانس يوناس، صاحب كتاب "مبدأ المسؤولية"، الذي يعرف المسؤولية كالتزام أحادي الاتجاه تجاه المستقبل، مثلما يجسد موقف كاليكوت، أحد تلاميذ أدولفيوبولد، الذي يعرف القيمة الصُّلبية الملازمة للطبيعة كقيمة منسوبة إليها في ذاتها بمعزل عن المنفعة التي يمكن أن تنتج عنها؛ وهو ما يجسده بحق مثال الأبوين مع المولود الجديد الذي يستقبل بالحب والرعاية بشكل منفصل

**تنشأ العناية
بالطبيعة تلقائياً
عندما تتسع
الذات، وتعمق
بحيث نشعر أن
حماية الطبيعة هي
حماية لأنفسنا.**

“

على تبني مفاهيمها^[46].

إن الإيكولوجيا السياسية هي هنا بمثابة "مكمل ضروري" لتعدد الأخلاقيات البيئية، لكنها تكتسب انطلاقا من بعدها العملي وقدرتها على "التجميع" صفة "فلسفة" مستقلة عن الفلسفات البيئية الأخرى..

ليست الإيكولوجيا السياسية معنية بـ"المصالحة" بين تيارات الفلسفة البيئية المختلفة وتحديد أي منها أقرب إلى "الحقيقة"، لكنها تتموقع "فوقها" لتبلور

”

مفاهيم بيئية مستساغة من طرف المواطنين على اختلاف "فلسفاتهم" البيئية. من هذا المنطلق تبدو الإيكولوجيا السياسية و"الإتيقا البيئية" كمفهومين متمايزين لكن متكاملين، على اعتبار أن العدل هي الفضيلة الجوهرية لكل المؤسسات السياسية منذ أفلاطون. بهذا المعنى تروم فلسفة العدل إلى إقامة

المؤسسات الكفيلة بتحقيقه وتنظيم علاقات اجتماعية عادلة؛ ويبدو مشروعنا أن نتنظر من "نظرية تديرية" للشأن السياسي أن تقدم "آراء" في هذا الصدد.

إن "الاختيارات البيئية" للمجتمعات لا يمكنها أن تخرج عن سياق العدل نفسه، ففي المجتمع الديمقراطي المعاصر يحدد "العدل" مجموع الحريات التي تخول لأفراد المجتمع وتنظم

العلاقات فيما بينهم. في هذا الإطار تبدو الهواجس البيئية شديدة الارتباط بالمفهوم السياسي للعدل.

ومهما تباعدت الاتجاهات الفكرية، فهناك إجماع في أوساط منظري الفلسفة السياسية أن العدالة الاجتماعية والاقتصادية من مرتكزات الاجتماع البشري. ولم تكن الهموم البيئية تحظى بالأولوية خلال القرنين 18 و19م نظرا لغياب التهديدات البيئية التي تعاني منها مجتمعات اليوم. لقد أصبح لزاما اليوم تدير الثروات الطبيعية مع احترام "السلامة البيئية" باعتبارها "مطلباً" يندرج ضمن مفهوم العدل مثلما الشأن بالنسبة للتوزيع العادل للثروات^[47].

إن تداعيات حماية الطبيعة أو تدميرها وما يترتب على ذلك من إيجابيات أو سلبيات ينبغي أن "تقتسم بشكل عادل" بين مجموع المواطنين؛ وإذا كان "الهدف المثال" في الفلسفة السياسية هو "إقامة العدل"، فإن "الهدف المثال" بالنسبة للفلسفة البيئية تحديد "الحقوق والواجبات"، في علاقة المواطن بالوسط البيئي من حيث التمثل والحماية والاستشراف.

وانطلاقا من هذه المقاصد يمكن تعريف "الإيكولوجيا السياسية" باعتبارها "منظومة قيم" تتطوي بالضرورة على ثلاثة مجالات

إن فلسفة الأخلاق،

حسب ريكور،

تروم في نهاية

المطاف تحقيق

النظام والأمن بينما

الإتيقا هي مجموع

"مبادئ الحياة".

“

ضمن علائق جامعة لتشكل نسقا متكاملًا. إن الإيكولوجيا السياسية تطرح أسئلة دقيقة وجوهرية حول "العيش المشترك" في المجتمع لكنها تترك الباب مشرعا لإشكاليات بيئية أخرى تنتمي إلى حقل "الإيطيقا البيئية" وليس الإيكولوجيا السياسية.

إن الإيطيقا البيئية رغم بعدها الفلسفي وعمقها النظري لم تستطع معالجة إشكالية "الأثار التدميرية" للسياسات البيئية، لكن هذا لا ينفي أن الإيطيقا البيئية يمكن أن توسع آفاقها في اتجاه التقاطع مع الإيكولوجيا السياسية. في هذه الحالة سيجد منظرو "الفلسفات البيئية" أنفسهم أمام خيارين: إما تبني مفاهيم وسطية مقبولة من طرف أكبر عدد من الناس وهذا يستلزم "التخلي" عن الأسس الميتافيزيقية والجمالية والدينية التي "تفرق" الناس، أو على العكس التثبيت بأسسها النظرية، ووقتها لن تستطيع فرض آرائها على من ينظر إلى الطبيعة بطريقة أخرى.

وبالاستناد إلى الفصل الذي أقامه جون راولز بين "الصائب" و"الجيد" في كتابه A Theory of Justice، الذي مفاده أن الناس في الغالب لا يختلفون في تقييم "الصائب" بقدر ما يختلفون في تحديد "الجيد"، وهذا راجع لاختلاف المنطلقات

للتطبيق؛ العدل داخل الدولة، والعدل بين الدول، والعدل بين الأجيال، هنا ندرك أهمية أعمال الفيلسوف الألماني هانس يوناس.

يعرف العدل داخل الدولة "بالتوزيع العادل للتكلفة"، والإيجابيات والمخاطر البيئية بين الأجيال المعاصرة المتعايشة فوق مجال ما والخاضعة لنفس المؤسسات السياسية.

وتتحو الدراسات العلمية النادرة في هذا الاتجاه إلى الربط بين مستوى الدخل المادي للأفراد وتوفر الحماية البيئية، لدرجة أن العواقب البيئية بالنسبة للفئات الأشد فقرا قد تصل إلى تهديد حقيقي للصحة. من هنا تبدو "الإيكولوجيا السياسية" معنية بالتكلفة الناتجة عن حماية هذه الفئات الاجتماعية ومحيطها البيئي.

أما العدل ما بين الدول، فمقتضاه الالتزام المشترك بين الدول لمعالجة الآثار السلبية "للتلوث" البيئي وحماية المنظومة البيئية العالمية. وأخيرا العدل ما بين الأجيال ومقتضاه العمل على "تدبير" الثروات الطبيعية والأنساق البيئية بنفس مستقبلي يفكر في الأجيال اللاحقة (قارن برهان يوناس). إن هذه الأبعاد الثلاثية ينبغي أن تشكل أساس "الإيكولوجيا السياسية"، وهي أبعاد متداخلة سيكون من المفيد تأطيرها

” البحث عن طرق جديدة لعلاقة الإنسان بالطبيعة، وبنائها عقلانيا يعتبر رهانا كبيراً للإنسان.“

التدبير السياسي. والقول أن "الصائب" في هذه الحالة أسبق من "الجيد" لا يعني إلغاء هذا الأخير، بل على العكس يمكن "للجيد" أن يقوم بدور مكمل من أجل تحقيق "سياسي" لمقتضيات الحفاظ على الأنساق البيئية.. هل يمكن أن نفكر اليوم بشكل متواز في وحدة العالم الفيزيائية وفي وحدته السياسية دون أن نضحى بإحدى الوحدتين؟ لا نملك جوابا نهائيا لهذا السؤال.

الفلسفية والدينية والنظرة الوجودية للكون؛ فإن الاحتكام إلى "الصائب" بدل "الجيد" يشكل أساس الإيكولوجيا السياسية^[48]. إن حماية الطبيعة ينبغي أن تشكل هاجسا جماعيا يصب في اتجاه المفهوم الشامل للعدالة الاجتماعية. ومن أجل تقسيم الأدوار بين السياسي والأخلاقي وجب في حالة "الخلاف" المساواة بين الناس وفق مفاهيم العدالة الاجتماعية المنتمية بالطبع لمجال

تنتظر منه؛ إذ لا يمكن أن يحترم الشيء لذاته إلا إذا اكتسب قيمة صلبية؛ إننا نحترم حياة الأطفال ليس لنفعتهم، ولكن لاكتسابهم قيمة جوانية. إن السبب وراء عدم صلاحية أخلاق الأنموذج القديم للتعامل مع هذه المسائل هو أنها، مثلها في ذلك مثل الإيكولوجيا الضحلة، بشرية المركزية. بذا تكون المهمة الأهم الواقعة على عاتق مدرسة جديدة للأخلاق هو تطوير نظرية للقيم نظرية تمنح أشكال الحياة غير البشرية قيمة صلبية (valeur intrinsèque).

4. Nguyen Vinh-De. Op.cit.,
5. Henryk Skolimowski. 1992. Op.Cit.
6. Holmes Rolston, III, Value in Nature and the Nature of Value » in Robin Attfield and Andrew Belsey (éds.). Philosophy and Natural Environment; Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 13-30.
7. Voir Albert Schweitzer, la civilisation de l'éthique, traduction française de Madeleine Horst, Alsatia Colmar, 1976 ; la Paix par le respect de la vie, traduction française de M. Horst, Ed. de la Nuée-Blue, 1979.
8. The Ethics of Respect of Nature, in Eugene C. Hargrove (éd.), the Animal

1. Henryk Skolimowski. 1992., Living Philosophy: Eco-Philosophy as a Tree of Life (Arkana).
2. Nguyen Vinh-De. Qu'est ce que l'éthique de l'environnement, Horizons philosophiques, Vol 9, n°1, 1998(p87-107) p 93.

3. يوضح إنغوين فندي معاني القيمة الصلبية والقيمة الأداة؛ إذ يعتبر كائنا ما منطويا على قيمة أدائية إذا كان يستعمل كوسيلة؛ القلم الذي أستعمل والبيت الذي أقطن فيه، والنادل الذي يخدم في المطعم لهم قيمة أدائية ومنفعة محددة. ما يميز هذا النوع من القيم أنها مرتبطة بمشايخ بشرية؛ وإذا ما غير الإنسان مشروعاً ما، فإن القيمة الأداة تتغير هي الأخرى؛ إذا عرّف الإنسان عن الكتابة فإن الحاجة إلى القلم تنتفي، لأن القلم في حد ذاته لا قيمة له. عندما نبوأ شيئاً ما قيمة أدائية، فإن ذلك يسمح لنا بنوع من الاستغلال المفرط، وربما ممارسة العنف إزاءه؛ ففي النظام العبودي، يعتبر العبد مجرد وسيلة، وهو لا يمتلك قيمة في أعين سيده غير قيمته النفعية. بالإضافة إلى القيمة الأداة، يمكن لشيء ما أن يكتسب قيمة صلبية، وهي قيمة يكتسبها الشيء لذاته، كالتحف الفنية، والحب، والصدقة. إن القيمة التي يراها الفاعل في الشيء قيمة جوانية؛ فحب شيء ما هو حبه لذاته وليس لمنفعة

31. Arne Naess: «Deep Ecology and Ultimate Premises». *The Ecologist*, vol. 18, n° 4-5, 1988, p 130.
32. Nguyen. Op.cit.
33. Voir Luc Ferry, *le nouvel ordre écologique*. Paris, Grasset, 1992. Et Dominique Bourg. *Les Scénarios de l'écologie*, Paris, Hachette, 1996. Une interprétation profonde contraire à celle de ces deux auteurs peut être trouvée dans: Catherine Larrère et Raphaël Larrère, *Du bon usage de la Nature*, Paris, Aubier, 1997.
34. Jean Passmore, *Man's responsibility for Nature*, London: Duckworth, 1974.
35. Janna Thompson, *A Refutation of Environmental Ethics* in *Environmental Ethic*, été 1990, Vol 12, n°2, p 147-159.
36. François Ivernel. 1993. *Environnement et Ecologie: l'Impossible synthèse*. A propos du *Nouvel Ordre écologique de Luc Ferry*. *Le Banquet*, n°2(1).
37. Paul Ricœur, 1985. *Le juste*, éditions Esprit.
38. Warren, 1987: 13-15 ; Zimmerman 1987, p.40.
39. Zimmerman 1987, p.32
40. Ibid. p103..
41. Ruether 1975, p 204.
42. Warren 1997, *Ecofeminism: Women, Culture, Nature*, p 4.
43. Capra. *The web of Life*. Op.cit.
44. Shiva, *Staying Alive: Women, Ecology and Survival in India*, 1988, p 83.
45. Larrère Catherine et Raphaël, 1997. *Du bon usage de la nature, Pour une philosophie de l'environnement*, Collection Alto, Aubier, Paris, p. 355.
46. François Blais et Marcel Filion. 2001., *De l'éthique environnementale à l'écologie politique. Apories et limites de l'éthique environnementale.. Philosophiques* Vol: 28, N°2, p 255-280.
47. François Blais et Marcel Filion. Op.cit.
48. François Blais et Marcel Filion. Op.cit.
- Rights/ Environmental Ethics Debate, Albany: State University of New York Press, 1992, p. 99.
9. Paul Taylor, Op.cit, p.109
10. تايلور، م، س، ص118.
11. Nguyen Vinh-de. Op.cit.
12. Voir Joseph R. Des Jardins, *éthique de l'environnement. Une introduction à la philosophie environnementale*, traduit de l'américain par Nguyen Vinh-De et Louis Samson, Sainte-Foy (Québec): Presses de l'Université de Québec, 1995, p 182-183. Cité par Nguyen. Op.cit.
13. Aldo Leopold, Op.cit, p VIII.
14. Ibid, p 224-225.
15. Nguyen Vinh-De. Op.cit.
16. Arne Naess, *The Shallow and the Deep, Long-range, Ecology Movement. A Summary*, *Inquiry*, 16, N°1, Printemps 1973, p. 98.
17. Arne Naess: «Deep Ecology: a new philosophy of the time? in *The Ecologist*, Vol. 14, n° 4-5, 1984, p 196.
18. بايرد كاليكوت، مقدمة الفلسفة البيئية، ج1، عالم المعرفة، عدد 332، 2006.
19. المرجع نفسه.
20. Zimmerman, 2006, p. 271-270
21. Arne Naess, 1986. Op.cit.
22. Zimmerman, 1987, Op.cit, p22.
23. Nguyen Vinh-De., Op.cit.
24. Devall, Bill, and Sessions, George, *Deep Ecology*, Gibbs Smith Publisher, Salt Lake City, 1985, p. 70.
25. Naess, Arne, *Ecology, Community and Lifestyle*, Translated by David Rothenberg, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, 165.
26. المرجع نفسه، ص 166
27. Devall, Bill, and Sessions, George, 1985., *Deep Ecology*, Gibbs Smith Publisher, Salt Lake City, p. 66-7.
28. Naess, op. cit., p. 10-11.
29. Capra, *The Web of Life*, op. cit., p.12.
30. Arne Naess, Op.cit, p 96.

عرض لأهم قضايا كتاب:

"دراسات في الفكر المقاصدي من التأسيس إلى التنزيل"

للدكتور حسان شهيد

ذ. حسام لحرش

باحث مساعد بالوحدة البحثية للإحياء - الرابطة المحمدية للعلماء

تقديم

قدم

الأستاذ الحسان شهيد مجموعة دراسات مقاصدية توالى نشرها بمجلة "الإحياء" وبعد ذلك ضمن سلسلة "كتاب الإحياء"، وهي دراسات يجمعها رابط معرفي ناظم؛ بين ما هو أصولي بالقصد الأصلي، وما هو مقاصدي بالقصد التبعية، مستخلصا منطلقات التأسيس، ومداخل التنزيل، وأسئلة التأويل للمعرفة المقاصدية في ضوء الواقع الإنساني المعاصر.

لقد حاول المؤلف من خلال رصده للفكر المقاصدي، من التأسيس إلى التنزيل، تقديم مقارنة نوعية إلى

صرح بناء الفكر المقاصدي، حيث حاول مد الجسور المنهاجية بين بعدي التأسيس والتنزيل، في توخ واضح لإبراز أهمية البعد الحتمي الذي يتأسس على الاستعايبية لمعطيات الواقع والاستشراف للمآلات، سدا للسلبى من الذرائع وفتحاً للإيجابى منها.

وقد انتظم نظره في هذا البحث انطلاقاً من ثلاثة استشكالات كبرى رتبها في أبواب ثلاثة: افتتحها بدراسته لإشكالات التأسيس، وثناها بإشكالات التنزيل، ثم ختمها بإشكالات التأويل، ليقدم، بعد ذلك، نموذجاً لرؤية تجديدية خاصة لموضوع مقاصد الشريعة، اعتبرها تستوجب ضرورة الإنصات، نظراً

والمتنوعة، كمنافرة الإمام الشافعي مع الإمام الشيباني، ومع الإمام أحمد، ثم مع الإمام إسحاق بن راهويه، وغيرها من المناظرات العلمية في الفقه وأصوله.

وقد اختار رسالتي الإمام مالك والليث ابن أسد كمثال جلي للنقد الأصولي، ليمر من خلالهما الأسس المرجعية التي بنى عليها النقد الأصولي بطريقة تنأى عن استعراض الأقوال والنصوص، واعتماد الأسلوب التناظري الذي يكشف طرق الاستدلال ومسالك المراجعة العلمية في توجيه النقد الأصولي وتبديد الخلاف الفقهي، ليخلص إلى الأبعاد المتوخاة من هذه العملية الجدلية المؤسسة لبناء معرفي سليم ومقعد.

فبالنسبة لأسس النقد الأصولي في الرسالتين نجد أن الأستاذ شهيد قد حصر القواعد التي ينبني

عليها هذا النقد في أربعة أسس:

أولها: حفظ الخطاب الشرعي: ذلك أنها لم تكن نزعات شخصية ابتداء، وإنما لها وثاقة خاصة برعاية الخطاب الشرعي وصيانه من الأفهام الزائفة، فقد كانوا يكتبون في الأمر اليسير لإقامة الدين والحذر من الاجتهادات الخارجة عن السياق العلمي القويم.

وثانيها: التنصيح في الخطاب الشرعي: لأن واجب النصيح يعد التزاماً مبدئياً في الثقافة الإسلامية، كقوله: «واعلم أي أرجوا أن لا

لجديتها من جهة، ولتأسيسها على أبعاد نقدية تقويمية من جهة ثانية.

أولاً: في إشكالات التأصيل

تناول الكاتب الاستشكال الأول: «إشكالات التأصيل» من خلال جدلية العلاقة بين الدرس الأصولي منذ نشأته الأولى، والعلاقة الصميمة بين النظر النقدي التقويمي للمعرفة الأصولية، تأسيساً على أنموذج الرسالتين المالكية والليثية (مالك ابن أسد والليث بن أسد رحمهما الله)، مع التوقف عند الحدود والضوابط العلمية المرسومة من قبل الإمامين للنقد الأصولي. وقد عنون هذا الفصل ب: «نشأة النقد الأصولي: دراسة منهجية في رسالتي مالك والليث رحمهما الله».

وقد مهد لذلك بمقدمات متسلسلة منهجياً، ابتدأها بالخطاب والنقد الأصوليين، حيث أكد من خلالها على أن الارتباط التاريخي الحاصل بين نشأة علم أصول الفقه والخطاب النقدي يصعب معه الفصل بينهما، مبرزاً عمق البعد النقدي في التراث الأصولي، ذلك أن جريان الخطاب الفقهي قد استمر في حضور بارز مع شيوع الخلاف بين الفقهاء والأئمة إلى أن اكتمل بنيانه مع ظهور ونضج المذاهب الفقهية، ويبدو ذلك جلياً من خلال المناظرات الفقهية والأصولية العديدة

”
كان دأب الإمام
مالك والليث
ابن أسد البحث
عن الصواب
في الاجتهاد،
والركون إليه كلما
تجلى وظهر.

“

يكون دعائي إلى ما كتبت إليك إلا النصيحة لله وحده».

وثالثها: الصواب في الخطاب الشرعي: فقد كان دأبهما البحث عن الصواب في الاجتهاد والركون إليه كلما تجلى وظهر.

وأما الأساس الرابع والأخير^[1]: فهو رفع الخلاف في الخطاب الشرعي حتى يفي بالمبادئ والقواعد التي أسستها مرحلة الفقه النبوي.

”

أما شاكلة أسلوب النقد الأصولي في الرسائل فقد جمعه في ما سماه بمسلك النقد النزاعي، وهو المسلك الذي عرفته الدراسات الأصولية فيما بعد، ويشمل أربعة خطوات ذات طبيعة نزاعية:

الأول: تأصيل محل النزاع.
والثاني: تحديد محل النزاع.
والثالث: تعليل النزاع. والرابع: تحرير محل النزاع.

وقد أرجع الأستاذ حسان شهيد تأصيل محل النزاع في رسالة مالك ابن أنس إلى القول بدليل إجماع أهل المدينة وحجيته الأصولية في الاستدلال وتقرير الأحكام الشرعية، فدليل عمل أهل المدينة قد استوفى حجيته عنده وقدمه على الأحاديث؛ لأنه مرتبط بفقه الصحابة واجتهادات فقهاءهم، الأمر الذي لا يترك عذرا أو مساعا لمخالفتها.

أما تحديد محل النزاع فيها فيتمثل في كون

مالك ابن أنس يعاتب ليثا على إفتائه الناس بأحكام شرعية لا توافق ما تعارف عليه أهل المدينة، وهو المكان الذي شهد اتفاقا مبدئيا وعرف إجماعا علميا من قبل فقهاء الصحابة المشهود لهم بالعلم والمنزلة، أي؛ أن هناك علاقة ربطت بين دلالة الإجماع الأصولي وعمل أهل المدينة، لذلك لا يجوز خرقه، لأن في خرق الثاني مس بحجية الأول.

أما تعليل النزاع في رسالة مالك فتتمثل في تشكيك الليث في مدى حجية عمل أهل المدينة وقطعيته العلمية، مما جعل مالكا يبدأ في سرد النصوص الشرعية والقرائن العلمية على صدقية وحجية هذا الدليل حتى يطمئن إليها الليث.

أما الخطوة الأخيرة، والمتمثلة في تحرير محل النزاع في الرسالة، فقد أوضح أن مالكا اشتغل على

التأسيس لاستدلال علمي يقضي بموجبه البحث في قطعية عمل أهل المدينة العلمية وحجيته العملية، فلم يجد غير المسلك الاستقرائي للبحث في النصوص والأحوال التاريخية وعمل الصحابة والتابعين وفق خطوات منهجية مرتبة كالآتي:

أ. الفرض الاستقرائي: وهو ما تم افتراضه من مظنة النزاع ومحلله بينه وبين الليث وهو حجية عمل أهل المدينة.

ب. البيان الاستقرائي:

**نظرية حفظ
كليات الشريعة
تأسس على
دعامة الحفظ
من جانب الوجود،
ودعامة الحفظ
من جانب العدم.**

“

كل مسالك النقد الأصولي هذه جعلت شاكلة النقد النزاعي الذي استثمره الإمام مالك في رسالته الناصحة لليث ابن أسد مكتملة كي ينزلها منزلتها اللائقة.

ثم انتقل، بعد ذلك، ليفصل القول في شاكلة النقد الأصولي في الرسالة الجوابية لليث ابن أسد مقتنيا نفس الخطوات النزاعية التي اعتمدها في شاكلة النقد الأصولي في رسالة مالك:

1. تأصيل محل النزاع: وهو نفس المحل في الرسالتين معا، ألا وهو حجية عمل أهل المدينة، فهو أصل النزاع على سبيل التعميم.

2. تحديد محل النزاع: فالليث ابن سعد لا ينازع مالكا في ما اتفق عليه من موقع المدينة وفضائلها وما أثر من اتفاق علمائها عليه فيها، وإنما الخلاف في حجية هذا الأصل من جانب العمل، لأن به متعلقات ظنية بسبب ما

استوجب ذلك من اختلاف حول فهم آية السبق والأولية وفقه تنزيلها، التي استدل بها مالك على حجية عمل أهل المدينة «العلمية» كما سماه الأستاذ حسان.

3. تعليل النزاع: سبب الخلاف تحدد في فقه الدليل الذي اعتبره مالك في التأسيس لتلك الحجية، فما كان من فضل المدينة وأهلها وتاريخها أمر مسلم به ومتفق عليه من جانب العلم، فإن ذلك لا ينهض دليلا

- استقراء شرعي: من خلال النصوص الدالة على فضل المدينة وأهلها.

- استقراء وصفي: يعدد فيه فضائل مكان المدينة وقيمتها الرمزية في الوجدان الروحي للرعيل الأول.

- استقراء تاريخي: يذكر فيه مكانة عمل أهل المدينة وتواتر العمل به عبر التاريخ جيلا بعد جيل ممن عاصر النبي، صلى الله عليه وسلم.

”

**نظر الكاتب
للقيم باعتبارها
مناطات للثقاف
الحضاري،
وباعتبارها
تمثل روح ثقافة
المجتمعات.**

“

ج. الاعتراض الاستقرائي: وذلك بافتراض الاعتراض الذي قد يتبادر إلى ذهن الليث ويقوي مالك بالإجابة عليه بقطعية مذهبه في حجية عمل أهل المدينة.

د. التقويم الاستقرائي: أجمله مالك في أنه لو اتفق لسائر البلاد نقل يساوي نقل المدينة في مسألة من المسائل لكان أيضا حجة ومقدما على أخبار الآحاد، وإنما نسب هذا إلى المدينة لأنه موجود فيها دون غيرها.

هـ. التأكيد الاستقرائي: لخصه في كل ما يميز المدينة من فضائل، وكذلك خصوصيات الصحابة الذين تربو فيها والذين تتابعوا من بعدهم وغيرها من المكارم، كل ذلك يجعل عمل أهلها حجة قطعية على غيرهم في العلم والعمل.

أغلب الصحابة والتابعين الذين كانوا يفتون بخلاف ذلك. فكيف ينكر عليه مخالفته لأهل المدينة.

وأخيرا يختم الأستاذ حسان هذا الفصل بتحديد أبعاد النقد الأصولي في الرسالتين، وقد أجمله في ثلاثة أبعاد:

1. البعد الفقهي: أكد الأستاذ حسان أن هذا البعد حاضر، بشكل قوي، في الحجج الأصولي، «الشيء الذي يؤكد أن الخطاب الأصولي في بداياته اتخذ لبوسا فقها، سواء على مستوى الاستدلال والنقد، أو على مستوى الدراسات والتأسيس، إلا أنه سيفقد هذه المزية فيما بعد، خصوصا بعد تدوين رسالة الشافعي، وأنه سينحو مأخذا نظريا تجريديا لا يستجيب للتفريغ الفقهي والتمثل العلمي»^[2].

2. البعد القطعي: وقد لخصه الكاتب في كون مدار الحجج والنقد الدائر بين الإمامين حول الفتاوى والأحكام يعود بالأساس إلى الأصول المستند إليها في تخريجها والاجتهاد فيها، كما أن اتهام مالك لليث بن أسد بإهمال عمل أهل المدينة وإجماعهم مردده إما إلى التشكيك في قطعيتها.

3. البعد الاستقرائي: وهذا البعد يؤكد الأستاذ شهيد على أنه: «المسلك الوحيد الذي تواتر استعماله واستخدامه على مدى

قطعيًا من الجانب العملي، وعلّة ذلك: تفرق الصحابة في الأمصار، واختلاف أصحاب رسول الله، صلى الله عليه وسلم، في الفتيا، واختلاف التابعين ومن بعدهم.. وغيرها، كل ذلك جعله يترك الدليل الذي أنكره عليه الإمام مالك.

4. تحرير محل النزاع: كذلك

سينظر فيه ابن أسد بمنهج استقرائي يوازي استدلال ابن أنس على حجية عمل أهل المدينة.

أ. الفرض الاستقرائي: أن عمل أهل المدينة ليس بحجة قطعية من حيث العمل، وإن كان حجة من حيث العلم والثبوت.

ب. البيان الاستقرائي: وذلك

من خلال تعداد مجموعة من الفروع الفقهية الدالة على عدم حجية عمل أهل المدينة، سواء بمنحى مباشر تتبع فيه الأحكام الشرعية التي أنكرها مالك عليه، أو بمنحى خلفي يوجه فيه نقده إلى ابن أنس متهما إياه باعتماد فتاوى تناقض ما تواتر إعماله بين الناس قبله، مثل تقديمه الصلاة قبل الخطبة في الاستسقاء وغيرها من الأعمال.

ج. التأكيد الاستقرائي: يجمله الأستاذ حسان شهيد في أن كل ما ذكر من فروع فقهية حسب ابن سعد خالف فيها مالك

يخلص المؤلف

أن الإمام مالك

والليث ابن أسد

قد اعتمدا في

تناظرهما الأصولي

على منهج

النقد النزاعي.

والرازي وابن قدامة، ليختم بذكر تعاريف المتأخرين كالمشاط، ومحمد باقر الصدر.. ليخلص، في الأخير، إلى أن دليل الاستقراء نستدل به على ما نعرفه حقيقة في حالة أو حالات جزئية ليصبح حقيقة في كل الحالات المشابهة للأولى من خلال بعض العلاقات المسوغة لهذا التشابه.

علما أن الاستقراء في أصله؛ دليل مشترك بين مختلف التخصصات العلمية، لأنه في نهايته منهج بحث وتتبع لجملة أفراد وجزئيات ترشد إلى تكوين وصياغة قاعدة عامة.

أما حجية هذا الاستقراء فهو على ضربين بحسب التقسيم التقليدي؛ استقراء تام واستقراء ناقص، فأما التام فحجة عند جميع الفقهاء والأصوليين لأنه ضرب من الاستدلال العقلي المنطقي، وأما الناقص أو الغير التام فهو الذي كان محل نزاع بين العلماء؛ فالمالكية والشافعية والحنابلة يعتبر عندهم حجة في الاستدلال، لأن الغالب الأكثر

في رأيهم كحكم الكلي العام، فيلحق الفرد النادر الخارج بالأعم الأغلب. وأما الأحناف فلم يعترفوا بالاستقراء الناقص بصفته دليلا مستقلا في إثبات الأحكام الشرعية؛ لأنه راجع إلى القياس أو أنه راجع إلى العرف والعادة.

وإن هذا الاختلاف الحاصل حول حجية الاستقراء مرده إلى ورود أدلة أخرى من جهة

تاريخ المعرفة الأصولية، مروراً برسالة الشافعي وانتهاء بموافقات الشاطبي، بل إن الإمام الليث قد أبدع في استخدام أشكال الاستقراء من استقراء شرعي وتاريخي وعلمي أو خلفي^[3].

وفي ختام هذا الفصل يخلص المؤلف أن كلا الإمامين قد اعتمدا في تناظرهما الأصولي على منهج النقد النزاعي الذي يقوم على البحث في محل النزاع، وذلك؛ بتأصيل محله، ثم تحديد محله، ثم تعليقه وتحريره.

ومن خلال هذا النموذج النقدي يظهر جليا، أن أهم أسباب الخلاف بين الأصوليين راجع إلى اختلافهم في حجية الأصول والأدلة، من حيث قطعيتها في العلم أو العمل، وهو سبب النزاع الذي حصل بين الإمامين بخصوص حجية عمل أهل المدينة^[4].

ثم ينتقل الكاتب في مسار دراسته إلى «دلالة الاستقراء بين القطع والظن عند الأصوليين»، مبرزاً دلالاته وحجيته، خصوصا وأن

فلسفة البحث والنظر عند الأصوليين قائمة في أساسها على بعد منهجي صرف، فرغم اتفاق اللغويين على دلالاته ومعناه، فدلالته الاصطلاحية تختلف وتتعدد بتعدد مجالات الاختصاص، حيث أورد تعاريف المناطقة كأرسطو وابن سينا والغزالي والخوارزمي، ثم تعاريف علماء التربية، ثم أقوال القرابي

يقوم منهج النقد النزاعي على البحث في محل النزاع، وذلك؛ بتأصيل محله، ثم تحديد محله، ثم تعليقه وتحريره.

الأصوليين، فالشاطبي لا يخرج عنده على المفهوم المرتبط بنطاق علوم الشريعة دون ارتباطه بالمفهوم الشائع عند أهل الفلسفة والمنطق، أما باقي الأصوليين فالتام عندهم ينطبق على ما تواضع عليه المناطق.

بعد ذلك أصل لدلالة الاستقراء الناقص واعتبره الضرب المعتمد من لدن الأصوليين في بناء الأحكام الكلية الفقهية وتحرير المسائل الأصولية. وأكد أن الاستقراء الناقص يفيد القطع، وذلك بالنظر إلى ما تم تقريره من أن تعلق التام والكلية بعملية الاستقراء إنما هو تعلق أساسه مجازي على سبيل الثقة في ما لم يستقرئ انطلاقاً من الفقه العام للقصد الشرعي، وضابطه حصول الاطمئنان عند النفس بتمام المعنى في باقي القضايا الشرعية الأخرى، وأنه لا تربطه صلة دلالية مع

المفهوم المنطقي للاستقراء التام أو القياس المنطقي المقسم، وذلك بناء على قاعدة «أن الغالب الأكثر معتبر في الشريعة اعتبار العام القطعي»، فتخلف بعض الأفراد والجزئيات عن الاستقراء لا ينقص من قيمته العلمية ودلالته القطعية. وقد علل قطعية الاستقراء الناقص هذه بستة مستندات علمية اعتمدها الأصوليون في مواضع متفرقة، مما يجعل دلالته عند الأصوليين تتباين مع دلالته عند المناطق.

أولى تغني عن إعماله على حالته الظنية، كما أنه لا يصح الاستناد إليه في إدراك الحقائق العلمية، وغالب الظن أنه معتبر شرعاً في الاستدلال وصحيح في الاحتجاج به لأنه بمثابة العام الكلي المفيد للقطع.

بعد ذلك تطرق إلى تحديد دلالة الاستقراء التام وفائدته، حيث أكد أنه يفيد القطع والعلم اليقيني، ولا ينتج عنه إلا قانون عام مطرد خال من الشذوذ ولا يتطرق إليه احتمال، وهذا ما

يطلق عليه اسم القياس المنطقي الثابت القائم على العلم والقطع عند أهل المنطق، مشيراً إلى أن الشاطبي يؤكد هذه القطعية كذلك من خلال موافقاته لكل مستشكل أو معترض على مدى اعتبار الجزئي بعد حصول العلم والقطع بالقاعدة الكلية مع تحفظه على بعض التفصيلات، «لأن الاستقراء قطعي إذا تم، فالنظر

الجزئي بعد ذلك عناء، وفرض مخالفته غير صحيح، كما أننا إذا حصلنا من حقيقة الإنسان مثلاً بالاستقراء، معنى الحيوانية لم يصح أن يوجد إنسان إلا وهو حيوان، فالحكم عليه بالكلي قطعي لا يتخلف»^[5].

لذلك فهو يترتب عنه أحكام شرعية عديدة تلزم المكلف وتبني عليها فروع فقهية أخرى ينبغي اعتبارها. ثم انتقل إلى التفصيل في مفهوم التام عند الأصوليين مؤكداً أن التام والكلي عند الشاطبي غيره عند باقي

نظراً لمحورية النص ومركزيته في الفكر الأصولي خصوصاً، فإن علماء الأصول قننوا الخطاب التأويلي.

موافقهم من هذا التخيل؛ مبرزا العلوم التي يرون انعدام صلتها بأصول الفقه؛ كعلم اللغة وأدواته ومباحثه اللسانية، ومبثحي الاجتهاد والفتوى، وبعض المسائل الفلسفية كالتحسين والتقييح وعلم المنطق وغيرها، معتبرا أن أسباب ارتباط هذه العلوم بأصول الفقه يكمن في تأثر بعض المشتغلين في الأصول بفنون علمية أخرى حملتهم على خلطه بهذه الصنعة، كما أكد على ذلك الغزالي وغيره.

ثم انتقل إلى الضوابط التي تضبط هذه العملية التجريدية حتى يضمن سلامتها ويحفظ علم الأصول من فقدان لوازمه، وقد أوجز ذلك في قوله: إن كل مبحث أو مطلب علمي ترجى منه فائدة علمية في سبيل هذا القصد فهو مطلوب بناء على قاعدة: «مالا يتم المطلوب إلا به فهو مطلوب»^[6]، وما كانت علاقته عارية عن هذا القصد وخالية منه فليس تحقيق باستمرار وجوده ضمن المباحث الأصولية وأطرافها ويجب تخيل علم أصول الفقه منه.

وفي هذا المستوى ناقش بعمق مسألة الإمكان، أي مدى إمكانية حدوث هذا التجريد. وقد تناولها من جهتين اثنتين، الأولى إمكان السياق، أي هل السياق العلمي التاريخي الذي حكم تطور علم أصول الفقه يسمح بتخيله من باقي العلوم الأخرى؟ بمعنى هل توارد باقي

ثم انتقل بعد ذلك إلى الفصل الثالث من الكتاب، والذي خصصه للتخيل في الدرس الأصولي باعتباره سمة من سمات التجديد في علم أصول الفقه في كل مرحلة تاريخية تشهد تطورات علمية ومنهجية في فن الأصول، وقد حدد أوجه التخيل التجريدي هذا في صورتَي التخيل الداخلي؛ وهو تصفية علم أصول الفقه من الأنظار العلمية والأفهام الاجتهادية المتغيرة، ووزنها بميزان الثوابت. والتخيل الخارجي؛ وهو تجريد علم أصول الفقه من المباحث الخارجة عن مجاله ومطالبه المختصة.

”

**أهم أسباب الخلاف
بين الأصوليين
راجع إلى اختلافهم
في حجية الأصول
والأدلة، من حيث
قطعيها في العلم
أو العمل.**

“

بعد ذلك حاول الإحاطة بمجال تخيل الدرس الأصولي الذي يدعو إليه، من المباحث والمسائل العلمية الدقيقة المنتمية إلى المجال البحثي لعلوم ومعارف أخرى غير العلوم اللصيقة به، والتي ارتبطت موضوعيا ومنهجيا مع علم الأصول كعلم الفقه وعلم اللغة، وعضد ذلك بدعوة الإمام الشاطبي إلى إخراج بعض المباحث اللغوية

والجدلية منه، وهي التي زيدت على الضروري في فقه الخطاب الشرعي وكشف معانيه، وكل ما تجاوز ذلك إلى الجدال والسجلات العلمية اللغوية التي لا طائل منها في بناء علم الأصول وغير العائدة عليه بالتنزيل والتفقه العلمي.

ثم عرج على أقوال الأئمة الذين اختلفت

التي كان لها ضرر بين عليه كالمناهج الجدلي بأساليبه المتعددة.

ومن ذلك كله رجح الأستاذ حسان شهيد أن مدخل التنخيل الكلي والمطلق في علم أصول الفقه يمكن الاستغناء عنه لكونه أمرا ثانويا، ولا يشكل صلب التحرير للمسألة، بل الظاهر جليا أن أهم مدخل تجديدي يترأى لكثير من المهتمين والمختصين وفق السنن التاريخية للعلوم، هو مدخل التفعيل والتشغيل القاصد إلى الربط بين تلك الأصول من جهة، والتصرفات التكليفية من جهة ثانية، والواقع المعيش للمكلفين من جهة ثالثة.

أما الفصل الرابع من إشكالات التأصيل فقد خصصه الكاتب لدراسة مفهوم العام ودلالته بين الشاطبي والأصوليين على وجه الخصوص، حيث مهد لذلك

بتحديد مفهوم العام وضبط حده وغايته، وذلك بسرده للدلالات اللغوية المحصورة في شمول أمر متعدد سواء كان الأمر لفظا أو غيره، أو في اصطلاح الأصوليين الذين حددوا مفهوم العام في كونه ما تناول أفراد كثيرة متفقة الحدود على سبيل الشمول، وكل هذه التعريفات تشترك في خاصية الشمول والاستغراق للعام، كما أن الأصوليين نظروا إلى العام من ثلاث نواح: الأول عام يدل دلالة قطعية على عمومها باتفاق الأصوليين، والثاني عام يدل دلالة قطعية على الخصوص باتفاق

العلوم الأخرى عليه كان عرضيا سياقيا أم بدأ معه كما بدأ أول مرة؟ والجهة الثانية جهة الإمكان المنهجي؛ وهو إمكان البنية، بمعنى هل البنية «الإبستمولوجية» لعلم أصول الفقه تسمح بتجريده من كل العلوم الغربية عليه؟

بعد أن عرض لأقوال الدارسين في هذا الباب خلص إلى اعتبار الفصل الكامل بينهما من قبيل المتعذرات العلمية لأن السياق التاريخي يوحي بذلك التداخل منذ البدايات؛ مما يندر بصعوبة الفصل بينهما. كما أن المكونات

”

حرص الكاتب على

إثبات التداخل

الحاصل بين الفقه

والأصول والمقاصد.

“

الأساسية لتلك العلوم مع علم أصول الفقه تشكل نسيجا متداخلا بخيوطه المتلازمة التي يصعب معها فصل بعضها عن بعض، ومنه إباحة القول أن الرؤية المعرفية التي تحكم القول في التجديد الأصولي بإخلائه من العلوم المرتبطة به كعلم

اللغة وعلم الكلام دعوة لم تستوعب الوظيفة المنهجية لهذه العلوم في الفكر الأصولي.

ليختم هذا الفصل بمقاصد تنخيل الدرس الأصولي وأهدافه، وقد أجملها في أن المقصد الأساس من هذا التنخيل هو توجيه الدرس الأصولي الوجهة الصائبة وتجديد النظر الأصولي حتى ينجز متحققات تطوير الاجتهاد الفقهي وفق المستجدات الطارئة في العالم والعصر، وهذا لا يحتاج إلى تنخيله من المباحث غير المفيدة؛ بل هو في حاجة ماسة إلى تنخيله وتجريده وإبعاده عن بعض المناهج

رأي الشاطبي حرفا بحرف، وهو كاف في الرد على كلامه من أوله إلى آخره.

بيد أن الشاطبي يتحدث عن صور العام المطلق الثابت من جهتين، جهة العام الوارد بصيغة لفظية وهو المشهور عند أهل الأصول، وجهة العام الثابت باستقراء مواقع المعنى حتى يحصل منه في الذهن أمر كلي عام، وهذا يجري في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ، وقد بنى موقفه هذا على اعتبار أن القول بظنية العموم إبطال للكليات القرآنية ومخالفة لقصد الشارع في موارد الأحكام ومخالفة لكلام العرب، كما أن أغلب الأدلة الشرعية وعمدتها العمومات.

تم انتقل، بعد ذلك، لتعداد الأسس التي تقوم عليها قطعية العام المطلق عند الإمام الشاطبي، وقد أجملها في أساس التكرار، ويقصد به انتشار العام في النصوص الشرعية وتكرارها على سبيل التأكيد بالقدر الموحى بقطعية الدلالة. ثم أساس التناسب مع دلالة الاستقراء؛ وذلك أن دليل الاستقراء مع

دلالاته المفضية للقطع والعلم يتناسب كلية مع النصوص المحكوم عليها بالعموم عنده والمنصوص عليها بصيغة عامة، لذلك فإن الكليات الاستقرائية كالمندرجة عليها بصيغة عامة عند الشاطبي. ثم بعد هذا التعداد للأسس التي يبني عليها الشاطبي قطعية

أيضا، وهو المصحوب بقريظة تصرفه عن دلالة العموم إلى إرادة الخصوص، والثالث عام اختلف الأصوليون حول دلالاته هل هي قطعية أم ظنية؟ وهو ما يصطلح عليه بالعام المطلق. وهذا الأخير المختلف فيه هو ما ترجم له الأستاذ شهيد في هذا الفصل نظرا لتناسبه مع دليل الاستقراء عند الشاطبي، ونظرا لكون الشاطبي قد بنى رأيه بخصوص العام المطلق على فهمه واستدلاله الاستقرائي، وكذلك لكونه انفرد بموقفه عن المالكية من مسألة العام المطلق وتمسك برأي الأحناف فيه.

ومن ذلك كله نجد الأستاذ حسان يركز دراسته على فرع العام المطلق الذي عرض

من خلاله اختلافات مواقف الأصوليين من دلالة العام المطلق المجرد عن القرائن المعينة له، بين اتجاهات الأحناف والجمهور، حيث ذهب جمهور المالكية والشافعية والحنابلة إلى أن دلالة العام على أفراده دلالة ظنية، أما الأحناف فقد ذهبوا إلى أن دلالة العام المطلق قطعية لا ظنية، بمعنى أن الحكم

الثابت للعام لكل فرد من أفراده يقينا؛ أي أن دلالة العام عندهم بمنزلة دلالة الخاص، ولكون الشاطبي يتناسب مع مذهب الأحناف، فقد اعتبر السجلماسي في كتابه «تحرير مسألة القبول» أن كل الردود التي أقيمت على الأحناف تصلح ناهضة للاستدلال على ضعف

” علل المؤلف قطعية الاستقراء الناقص بسته مستندات علمية اعتمدها الأصوليون في مواضع متفرقة.“

أما الوجه الرابع والأخير فهو الدلالة القطعية: وتعتبر هذه الخاصية تنويجا لما سبق من الخصائص المشتركة بينهما، فإذا ثبت حصول ذلك التناسب في خصائص لها أهميتها، من استغراق للأفراد والجزئيات، وكلية ثابتة لا يقدح فيها آحاد متخلفة أو أعيان تطرق إليها احتمال، فإن خاصية الدلالة القطعية لازمة أيضا واردة بقوة عند كل من دليل العام ودليل الاستقراء.

أما ما يخص تحرير النزاع بين الشاطبي والأصوليين في مسألة العام المطلق، فقد جعله الأستاذ حسان يمر عبر مسألتين اثنتين: أولاها؛ أن العموم مناط النظر عند الشاطبي على عكس حقيقة التخصيص التي يذكرها

الأصوليون. وثانيها؛ تمييز مفهوم القطع المعبر عنه عن مخالفه من الأصوليين، لأنه يميز بين نوعين من القطع وهما ما يمكن تسميتهما بالقطع العلمي والقطع العملي، فالأول؛ ما تحصلت إفادته بصحيح النظر في الشريعة، بحيث لا يعارضه معارض فرعي ولا يقدح في صحته دليل جزئي، ويتم تحقيقه عبر مسلكين اثنيين: الأول مسلك البحث النصي؛ وهو استخراج الدلالات العلمية من النصوص اللفظية القاطعة بوجود الأصل أو الدليل. وثانيها مسلك البحث الاستقرائي وبه يتم اقتفاء المعاني المتضاهرة في النصوص الجزئية والأدلة الفرعية.

العام أحصى الكاتب أوجه التكامل الدلالي بين العام المطلق والاستقراء، وقد حصرها في أربعة عناصر جوهرية تسوغ هذا التناسب: أولها الاستغراق والشمول: فباعتبار أن الاستغراق هو الشمول لجميع الأفراد بحيث لا يخرج عنه شيء، وكذلك العام يشمل كل ما يصلح له مستغرقا لكل ما يدخل تحت حكمه، فإن الاستقراء هنا لا يبتعد عنه في هذه الصورة الاستغراقية للأفراد والجزئيات.

والوجه الثاني: كون تخلف الآحاد لا يقدح في القطعية، لأن العام عند الشاطبي يستقي قطعيته من أصل وضعه الاستعمالي الذي وضعه المتكلم، وأن ما لا يخطر ببال المتكلم ولا يقصده حالة تعميمه لا يحمل لفظه عليه،

وأن ما يتوهم خروجه واستثناؤه لا يقدح في عموميته القطعية، لذلك أقام عليها الشاطبي منهجه الاستدلالي بالاستقراء، لأن الاستقراء نفسه، مهما حاول مستثمره في علوم الشريعة نشدان التمام فيه والكلية، فإنه لا يسلم من اعتراضات متخلفات جزئية، وإن كانت على ضرب من الوهم تظهر قاذحة في كليته، لكن ذلك لا يقدح في إفادته القطع واليقين في دلالته.

والوجه الثالث هو الكلية: أي أن العام في أصله كلي يشمل كل ماهو تحت مقتضاه، نظرا لصيغته الواردة مورد الكلي المطلق الذي لا يقع عليه استثناء أو تخصيص.

علم المقاصد هو علم أخلاقي موضوعه الصلاح الإنساني.

المعاصر، أما الفصل الثالث والأخير فقد خصصه لعلاقة الأصول بالمقاصد انطلاقاً من إشكالية الوصل والفصل.

فيما يخص الفصل الأول فقد انطلق الأستاذ شهيد من كون نظرية حفظ كليات الشريعة تتأسس على دعامة الحفاظ من جانب الوجود، ودعامة الحفاظ من جانب العدم، وتساءل عن

علاقات جانبي الوجود والعدم في حفظ هذه الكليات في مواقع الحضور البشري؟ وكيف يتم تنزيل جوانب الحفاظ على الواقع المعاصر؟ والسياقات المعتمدة وأبعادها في ذلك التنزيل؟

ولإجابة عن هذه التساؤلات المنهجية انطلق الكاتب بالتأصيل لمفهوم حفظ كليات الشريعة من جانبي الوجود والعدم، فحدد المقصود منها من جانب الوجود في مراعاتها في تشريع الأحكام

بما يقيم أركان تلك الكليات ويثبت قواعدها، وهي تدور في جوهرها على سبيل الإجمال في حفظ أصول كبرى ضرورية تتمثل في كلية الدين والنفس والنسل والعقل والمال، بحيث لا يمكن أن تستقيم حياة الإنسانية بدونها؛ فإذا ما اختلفت واحدة منها عادت عليها بالإخلال، لذلك فإن في إقامة تلك الكليات واعتبارها استقامة للدنيا، وجريان مستمر لوجودها، وتلك هي فكرة حفظ الكليات من جانب الوجود. أما حفظها من جانب العدم

أما النوع الثاني من القطع المقصود في المسائل الأصولية فهو القطع العلمي، وهو ما يترتب عن صحة الدليل من ضرورة إعماله ووجوب استثماره، بحيث لا يجد الناظر إلى غير الاحتجاج به سبيلاً، كالقطع بوجوب العمل بالخبر المتواتر أو خبر الواحد أو الإجماع.. والفرق بين هذين النوعين يظهر في الوظيفة العلمية التي يستصحبها كل واحد منها، حيث أن الأول يحمل بعداً له وظيفة دلالية والثاني له وظيفة حكمية.

”

أكد الكاتب أن الاستقراء التام يفيد القطع والعلم اليقيني، ولا ينتج عنه إلا قانون عام مطرد خال من الشذوذ ولا يتطرق إليه احتمال.

“

وأخيراً يختم هذا الباب ككل باستنتاجه أنه لا يظهر واسع فرق يقدر في اتفاق الشاطبي والأصوليين من حيث المبدأ، بل الخلاف يبرز حين تختلف الفهوم حول الاصطلاح المعبر في العموم والقطع والتخصيص وما لازم ذلك.

ثانياً: في إشكالات التنزيل

بعد ذلك انتقل المؤلف إلى دراسة استشكال آخر خصص له باباً مستقلاً، وقد سمه بإشكالات التنزيل، فجعل له ثلاثة فصول كبرى مترادفة، حيث خصص الفصل الأول لنظرية حفظ الكليات من جانبي الوجود والعدم في ضوء الواقع المعاصر من خلال دراسة مقاصدية صرفة، والفصل الثاني للقيم الإنسانية في ضوء التدافع الحضاري

استصحابية أم أنه بالإمكان الاقتصار على مسلك الإقامة فقط؟ متتبعا في ذلك تمثلات النظر المقاصدي من هذين الجانبين على مستوى الأفراد، وعلى مستوى المجتمع، وعلى مستوى الدولة، ثم على مستوى الأمة ككل، باعتبار أن التقصيد الإنساني التكليفي الدائر حول الغايات الكبرى من الوجود البشري لا يمر إلا عبر تمثلات واقعية وتشخيصية للقيم الإنسانية المطلوب العناية بها والاهتمام بقدرها في كل المستويات، لأنها الخادم الأساسي والضامن لاستمرار الحياة وقيامها.

ليخلص في الأخير إلى تأكيد أولوية مسلك الإقامة وسابقته نظرا للدواعي الظرفية القاضية بذلك، ومنها غياب التمكين للأمة في الأرض وغيابها عن الفعل الحضاري المستند إلى الفعل الثقافي بكل أشكاله وصوره، وكذا الترجيح بينهما، حيث تميل الأمة إلى اعتبار جانب الوجود أكثر من مقابله، إلى حين توفر مجموعة من الشروط الفكرية والنفسية والاجتماعية والسياسية وغيرها من التجليات، وحتى يتم الوفاء بالحاجات والضرورات المسوغة للنظر من جانب الوجود، وكذلك لوجود أسس شرعية ومنطقية يستند عليها النظر في تقديم أولوية الاشتغال على جانب الوجود في حفظ المقاصد الكلية، سواء ما كان منها معياريا يعود

فالمقصود منها مراعاة حفظ تلك الكليات الكبرى والمقصودة في النظر الفقهي فهما وتطبيقا وتزيلا، بما يدرأ عنها الاختلال ويرفع عنها الخرم الذي قد يلحقها في الواقع الوجودي للإنسان، لذلك فحفظ هذه الكليات من جانب الوجود يكون كذلك من جانب العدم ليكتمل الحفظ وتنتهي المراعاة.

أما نطاقات جانب الوجود والعدم في حفظ هذه الكليات فقد وجدها تتوزع على أبواب كبرى تشكل نظاما اجتماعيا في مواقع الوجود البشري، وهي ما يعرف عند الفقهاء بباب العبادات، وباب العادات، وباب المعاملات، وباب الجنایات، وهي، كذلك، يجب أن تحفظ من جانب وجودها وإثباتها في واقع الإنسان، وكذا تسيبجها

وحمايتها من كل الأسباب والعوامل التي يأتي منها الاختلال والخرم. ثم أورد مجموعة من النظائر من جانب الوجود والعدم في حفظ الكليات كالأمر والنهي، وقاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقاعدة درء المفسد أولى من جلب المصالح.

ثم بعد ذلك تطرق إلى النظر المقاصدي من جانب الوجود والعدم في الواقع المعاصر ليحسم الخلاف في مسألة علاقة الوجود والعدم هل هي علاقة تلازم أم تتابع، أي؛ هل الاشتغال على هذين المسلكين يكون بصورة تلازمية

” أصل الكاتب لدلالة الاستقراء الناقد الذي يعتمد عليه الأصوليين في بناء الأحكام الكلية الفقهية وتحرير المسائل الأصولية.“

ثم انتقل، بعد ذلك، ليفصل في مسألة فقه السياق بين جانبي الوجود والعدم، لأن تحقيق النظر في أبعاد هذا السياق يمكن من فقه أولوية النظر في حفظ المقاصد وفق الوضع الإنساني وظروفه، وقد تناول ذلك من خلال ثلاث سياقات: سياق المخاطب الذي يراعي سياق الخطاب من حيث مصدره وأصوله، ثم سياق الظرف سواء كان زمنياً أو مكانياً ليضمن تكوين الرؤية المناسبة في إدراك المقاصد الكلية إن على مستوى جانب الوجود أو على مستوى جانب العدم، ثم سياق المخاطب الذي يتضمن مراعاة الطبيعة الإنسانية التي ليس في استطاعتها تحمل ما لا طاقة لها به مستحضرا الإكراهات والتحديات التي تواجهه في تمثل الأحكام الشرعية.

فبعدما حسم الأستاذ شهيد مسألة الترتيب بين الوجود والعدم انتقل مباشرة إلى الفصل الثاني من هذا الباب الثاني، والذي خصصه للقيم الإنسانية والمقاصد في ضوء التدافع الحضاري المعاصر؛ حيث مهد لذلك بطرحه لإشكالية رعاية القيم في ظل التمايز القيمي المعاصر الذي أصبح يشهد تفتق مفاهيم جديدة وأبعاد متغيرة لمنظومة القيم. وقد أبرز ذلك بعرضه لدراسة مفهومية للقيم واستمداداتها الدلالية، في مخاض تدافعها وتمانعها مع معطيات الواقع، ثم أبرز، بعد ذلك، أهمية هذه القيم في الوقت

لنصوص قرآنية وحديثية، أو ما كان مستندا إلى المنطق أو عائداً إلى المصلحة.

وقد أسس الكاتب هذا الترتيب بينهما على ثوابت وقواعد مختلفة أولها؛ الأساس الشرعي، وأورد في ذلك نصوصاً قرآنية وحديثية توضح ذلك التابع في التكليف الشرعي الذي يستصحب معه ضرورات الترتيب الزمني في حفظ الكليات من حيث تقديم البناء والأساس قبل الإصلاح والحماية. وثانيها؛ الأساس الاستقرائي

للنصوص القرآنية والحديثية الذي يظهر التأكيد في الخطاب الشرعي على جوانب البناء والوجود في حفظها قبل الدعوة إلى حفظها من جانب العدم والإبطال، وهو ما يتناسق مع وصول الخطاب وتلقيه من المكلف قبل محاسبته وزجره،

ثم الأساس العقلي الذي تتسجم فيه البديهية مع ضرورة الاشتغال على جانب الوجود في إقامة الكليات الشرعية قبل الانتقال إلى التحذير والاحتياط من خرمها والإخلال بها.

وأخيراً المصلحة التي اعتبرها أساساً متيناً يبني عليه هذا الترتيب انطلاقاً من أن المصلحة تتحقق في منهجية التشريع من خلال مراعاة عملية التدرج واعتباره رفقة الأولويات لضمان إنجاز المعنى والمطلوب منه في مواقع الوجود الإنساني ومقامات دار خلوده.

” الدراسة التكاملية هي المسلك السليم في فقه التراث وألياته العلمية.“

وموجهي الأمة في توجيهه وتبنيه الناس على مستوى الخطورة التي آل إليها الوضع العالمي والإنساني حتى يستجيب لشرط التدافع الإيجابي والفعال، باعتماد استراتيجية المدافعة الحضارية الشاملة ابتداء من التوحيد الرباني ومرورا بالاستخلاف في الأرض وهو المقصد الأسمى في الحضور القيمي الإنساني في الوجود، ثم الشهود الثقافي، وهو غاية استحقاقات الوفاء بالأمانة المعروضة على الإنسان.

ثم انتقل للحديث عن القيم الإنسانية والشهود الحضاري

لينتقل، بعد ذلك، إلى معالجة انتقال الأمة من التدافع إلى التكريم باعتباره قيمة من قيم التدافع الحضاري ومدخلا أساسيا لبناء صرح ذلك الشهود الذي أنيطت به أمة الإسلام، وهذا التكريم للأمة يستوجب

الوقوف عند ثلاث خطوات كبرى، فيبدأ بمهمة البلاغ والبيان ويستمر بواجب الأخذ على أيدي الخارجين عن حياضها، ثم تنتهي بنتيجة الشهود والشهادة. ثم ختم هذا الفصل بمعالجة علاقة القيم بسفينة الكون الجارفة، لكون عقلية الخلق هذه لا بد لها من دافع وكابح يوقف تسلسلها إلى باقي النفوس البشرية ويعتمد كل الوسائل المتاحة، وعلى رأسها الحوار والتعارف والتفاهم مع حنفاء الحضارة المعاصرة، وشرفاء الثقافات

المعاصرة وضرورتها للحياة الإنسانية انسجاما مع طبيعة هذا الإنسان، إذ أن القيم ترجمة لخصائصه الكبرى المؤهلة للسيادة الكونية، وهي كذلك بحث في الإنسان ومشروعية وجوده.

ثم طرح إشكالية القيم وانفتاحها على التاريخ، وساق في ذلك عدة أمثلة كقيمة العدل، وقيمة الحرية، وقيمة الحب. بعد ذلك تحدث عن القيم باعتبارها مناطات للثقاف

”

الكليات الضرورية المقصودة شرعا، مراعاة في كل ملة، وأنه لا تخلو ملة من الملل من الدعوة إلى الحفاظ عليها.

“

الحضاري باعتبارها تمثل روح ثقافة المجتمعات، ويمكن رصدها في تدافع حضاري يحقق مناطها في تدافع قيمي، تنتهي أبعاده عند إثبات القيم الإنسانية أو إغائها بين الناس، وقد أورد نموذج العولة كمثال للثقاف الإنساني، مبرزا علاقة القيم الإنسانية بالثقافة والعولة. ثم تساءل عن القيم والعلم أو القيم بين الخصوصية والتقنية التي تفرغها من مضمونها الوجداني..

بعد ذلك انتقل مباشرة لدراسة القيم الإنسانية في ضوء مقاصد الشريعة معتبرا أن حفظ ورعاية الكليات الضرورية خدمة وإقامة لها نظرا لأهميتها وقيمتها في الوفاء بحاجات النفس الإنسانية في البقاء والوجود وتلازمها الإنساني والروحي، معتبرا أن هذه القيم بمثابة مقاصد فرعية من حيث الاحتكام والتنزيل، لها مواصفات أخلاقية وخصوصيات روحية مما يعظم مهام العلماء

البشري حضورها واستدعاء تأسيسها، وقد تم إنشاؤها على محامل الضرورات الشديدة في طلب غايات الإنسان الوجودية وخدمة قضاياها الحياتية؛ أي أن لها تمثلات يعيشتها الاجتماع البشري، وتكونت عبر تاريخها المعرفي، وهي تحمل في داخلها عوامل استمرارها وقوة بقائها، ويبدو ذلك في تفتق علوم أخرى خادمة لبقائها واستمرارها، وتلك مسألة لها أهميتها الخاصة في التكامل العلمي والمعرفي «الإبستمولوجي» للعلوم الإسلامية.

”
**بنى الإمام الشاطبي
 جل مسأله، إن
 لم أقل كلها، على
 مسلك الاستقراء.**

“

ثالثاً: في العلاقة بين الفقه والأصول والمقاصد وإشكالات التأويل

ثم تطرق إلى إثبات التداخل الحاصل بين الفقه والأصول والمقاصد، هذا الثلاثي المعرفي الذي يشكل نسقا علميا منسجما من حيث الاشتغال العلمي والتطبيق التنزيلي، كاستحالة تخريج الأحكام الشرعية دون استيفائها الشرطي للمعارف الثلاث، أو بافتقاره إلى إحداها، لأن النص الشرعي يشكل الموضوع الأساس، والفقه هو المقصد والغاية منه، والأصول يمثل المنهج. كما أن المقاصد يمكن اعتبارها محمداً فحسب في بلوغ تلك الغاية التي اعتبرت في الفقه، وتلك العناصر يجمعها علم كلي واحد يمكن تسميته بعلم تحكيم الشريعة في الأرض في مواقع الوجود البشري. وهذا ما اضطر العلماء إلى معارف متعددة لبلوغه، حيث

المتنوعة الحاملين لنفس الهموم والتواقين إلى عالم حر قائم على قيم نبيلة.

فبعد ما فصل الأستاذ حسان القول في هذا الفصل عن القيم الإنسانية والمقاصد في ضوء التدافع الحضاري المعاصر، وقبله نظرية

حفظ الكليات من حيث الوجود والعدم في ضوء الواقع المعاصر، انتقل مباشرة إلى الحديث عن علاقة الأصول بالمقاصد في إشكالية الوصل والفصل، ليقرأ من خلالها العلل المعتمدة في تأسيس العلوم، مستصحبا لأنموذج المقاصد مع رصد

إمكانية استقلالها وفق البنية الإبستمولوجية للعلم الإسلامي وبما يسمح به الإمكان الفقهي والاجتماعي.

فمهد لذلك وفاء لمنهجيته بملاحظات تمهيدية أسس بها هذه القراءة، ثم انصرف إلى تحديد مبدأ العلوم في المجال الإسلامي من التأسيس إلى الاستقلال، مبرزاً أن معادها راجع في الأساس لسد الحاجات التكليفية والوفاء بالضرورات الاجتماعية المرتبطة بهذه المصالح الإنسانية، وحتى يوضح هذا الطرح؛ نظر إلى بداية تشكل العلوم الأولية الكبرى في المجال الإسلامي، (علم التفسير، علم الحديث، علم اللغة، علم العقيدة، علم الفقه) وكيفية تطورها، ثم ربطها بإشكال تأسيس علم المقاصد، مؤكداً أن هذه العلوم الخمسة إنما دعت الضرورات التعبديّة في مواقع الوجود

منهجي وآخر علمي.

ثم استدرك المؤلف على دعاة الاستقلال بتساؤل معرّف حول معنى هذا الاستقلال، لأنه قد يخيل إلى البعض أن التصنيف العلمي عند بعض الأصوليين في مقاصد الشريعة، على سبيل الانفراد، بأنه إيذانا بميلاد علم جديد منفصل ومستقل، والأمر خلاف ذلك؛ فالعلوم قد تتجزأ فروعاً ومباحث في وثاقفة دقيقة مع علومها الأصلية وليس انفصالاً عنها، وتلك مسارات العلوم عبر تاريخها.

وعليه فإن الانفصال التاريخي الذي حصل بين خطاب المعرفة الأصولية والخطاب المقاصدي كالاختبارات المعرفية لم يكن لها بعد منهجي أو علمي دعت ضرورتها إلى ذلك الانفصال.

ويؤكد ذلك بتحديد مجموعة من الموانع التي تعيق هذا الاستقلال وتمنعه من الحدوث، وقد فصلها في مجموعة من الأسباب أهمها غياب الشرط الموضوعي الداعي إلى ضرورة إنشاء علم جديد، ثم غياب الشرط القصدي المتعين من تأسيس علم المقاصد، وكذا غياب الشرط المنهجي الذي يجعل من الاستحالة بمكان الاستناد إلى علم المقاصد بمفرده في الاجتهاد الفقهي، وأخيراً غياب الشرط المنهجي، ويقصد به أنه لا يمنع من تفريع علوم أخرى بنفس الدواعي، وإن لم يستند إلى القصد العلمية الأساسية في تطوير العلوم ومنفعتها، لذلك فلا حاجة

كان لازماً أن فقه نصوص الشريعة ونصوصها تحتاج إلى منهجية، والمنهجية تتطلب وضوحاً في المقاصد والغايات، فكان الفقه، ثم أصول الفقه، ثم المقاصد.

ومن هذا المنطلق فتح الكاتب النقاش حول إمكانية استقلال مقاصد الشريعة عن غيرها من العلوم، ليجد أن هذا الموضوع تختلف فيه العديد من الاتجاهات كل حسب زاوية نظره ومشربه العلمي، فرتبهم بحسب اتجاهاتهم:

اتجاه دعاة الانفصال، وتعود انطلاقة هذا

الاتجاه إلى الطاهر ابن عاشور الذي يرى ضرورة الفصل بين علم أصول الفقه ومقاصد الشريعة.

ثم اتجاه الاتصال وهو الذي يتحفظ من دعوى انفصال المقاصد عن أصول الفقه، وتؤوب

بوادر هذا الاتجاه إلى علال الفاسي الذي يعتبر المقاصد جزء لا يتجزأ من الأصول المعتمدة في تخريج الأحكام الشرعية وما استخلص منها بناء على المقاصد، فلا فرق بينها وبين غيرها من الأصول الأخرى، وقد ناصر هذا الاتجاه جمال الدين عطية وكذلك الشيخ ابن بيه اللذان اعتبرا أن فصل المقاصد عن الأصول سيؤثر لامحالة على روحه التشريعية..

أما الاتجاه الثالث فهو اتجاه الاستكمال الذي يقوم في أساسه على اعتبار ضرورة التكامل المعرفي بين علم أصول الفقه ومبحث مقاصد الشريعة، وذلك بناء على تكامل سياقي وتكامل

الكليات الضرورية مقصودة واقعا وحياة نصا وشرعا.

متوالية، وتحمل أفرادها مسؤولية تفعيل المنهج المد وتزيله على واقعها، حتى يتحقق الشهود الحكمي في مواقع الوجود.

وثالثها: مستوى المنهج وهو آليات توليد وإنتاج المسودات القانونية والتشريعية المعتمدة في التنظيم الاجتماعي والتسيير العام للأمم بكل مؤسساتها.

أما المستوى الرابع والأخير فهو مستوى النص؛ فمادام الأمر يتعلق بالتفكير في المجال التداولي الإسلامي المعتقد بخصوصية النص الشرعي وقوته الثبوتية، فليس هناك ما يشكك فيه وفي سلامته، لكن طبيعة الاستشكال المفترض تفرض إشكالا معرفيا ومنهاجيا من حيث الفهم واكتشاف المعنى القريب أو البعيد، فصار النص محور إشكال اتخاذ المنحى التداولي سبيلا لمعاودة النظر في الآليات والمناهج والقصود.

لكن هذا المنهج التأويلي يعترضه إشكال التدافع بين الواقع والنص، إما على أساس فهم الأول على ضوء الثاني، وإما بتطويع دلالة الثاني ومعانيه حتى تجيب على أسئلة الأول، وهذه الغاية هي التي رُفِض المنهج التأويلي بسببها لما فيها من تطويع للنص حتى يصير المفسر يقدم نفسه وثقافته وعصره ولا يقدم لنا النص ودلالته المجردة. وفي نفس الوقت بين الأستاذ شهيد أنه

إلى استقلال أحدهما عن الآخر مادام الفكر المقاصدي قد تخلق في رحم علم الأصول، ولا يمكن له أن يستقيم إلا داخله وبالموازاة معه.

بعد ذلك انتقل مباشرة إلى الباب الثالث والأخير من هذه الدراسة ألا وهو إشكالات التأويل، وقد قسمه إلى فصلين اثنين وختمه بتقديم نموذج للبعد المقاصدي عند مفكر معاصر مجدد، ألا وهو الدكتور طه عبد الرحمان.

”

الفصل الثالث خصمه للتخيل في الدرس الأصولي باعتباره سمة من سمات التجديد في علم أصول الفقه.

“

مهد الأستاذ شهيد للفصل الأول من هذا الباب الذي وسمه بـ«الخطاب التأويلي المعاصر: في التأويل المقاصدي»، بتساؤلات حول أبعاد هذا الاتجاه التأويلي، وفلسفته المعرفية، وأسس مرتكزاته العلمية، وما مدى إمكانات تحريره لإشكال التجديد، فانطلق من تحديد العلاقة بين الخطاب والتأويل أو إشكال النص.

حيث لجأت أغلب الدراسات الباحثة في تطور الفكر الأصولي باعتباره المدخل الأساسي في تغيير وضع الأمة والتأسيس لنهضة حقيقية، وكل ذلك قائم على عناصر أخرى، أولها: مستوى الواقع باعتبار حال الأمة ووضعها من جانب القوة والفاعل الحضاريين مؤثران حقيقيان على مدى حضورها التاريخي، وثانيها: مستوى الأمة في التفكير والعطاء، لأن بناءها وقيامها مرتبط بالتنشئة والتربية والبناء الثقافي المستمر الذي يتطلب وقتا طويلا وأجيالا

الأكبر وكتاب الفن العربي الأقدس، وهذا ما جعل الكاتب يعرض لمجموعة من المواقف في هذا الصدد كطرح نصر حامد أبو زيد، وأقوال بعض النقاد الأدبيين المعاصرين، ليخلص في النهاية إلى أن الاعتراف بوجود المؤلف يمثل قيوداً على تفسير النص، ويتمثل في وجود معنى نهائي، وبالتالي فإن موت المؤلف كما يقول «رولان بارت» يعني رفض فكرة وجود معنى نهائي للنص.

ثم بعد ذلك صوب الأستاذ شهيد النظر إلى ما سماه بتهافت الاتجاه التأويلي اللغوي، الذي عاود الكرة بعدما تم رفضه ومحاصرته بعد أن تشكل عبر قواعد المنطق والفلسفة في الزمن الماضي إبان التقابل العلمي بين المعتزلة والأشاعرة، إلا أنها تجلت هذه المرة عبر قواعد اللغة والنقد في ميدان الأدب والفلسفة تحت مسميات مختلفة كتعدد القراءات

للنص الواحد، وحضور النص وغياب النص وحرية الفهم والتعبير... كل ذلك يحيل إلى ملحظين اثنين: الأول أن تعميم القراءة التأويلية للنص الديني المسيحي أو اليهودي على النص القرآني أمر غاية في الخطورة نظراً للاختلاف الجوهرى المتعدد الأوجه والأبعاد من حيث أصول النصوص ووثاقها، ومن حيث تعدد وجوه النص في الأصل الواحد بخلاف النص القرآني السليم من الانحراف

ليس من العدل مع النص أن نستخدم مناهج تحليل النص المعاصر كما هي دون استصحاب الرؤية الإسلامية لتحليل نص قرآني مجيد، فالتأويل في جوهره حوار وجدلية في المسألة لنص حول ما يمكن أن يمنحه للقارئ رغم المسافة الزمنية، إلا أن للنص مضمرات لغوية وشعرية وبيانية قد لا تفهم على قدر ما يتيح الواقع الإنساني من مساحة ومجال معرفيين، وهذا ما سيحيل النظر التأويلي للنص إلى مسألة إدراك المصالح الشرعية بالعقل.

”

**رجح الأستاذ
حسان أن مدخل
التخيل الكلي
والمطلق في علم
أصول الفقه يمكن
الاستغناء عنه
لكونه أمراً ثانوياً.**

“

ونظراً لمحورية النص في التراث الإسلامي ومركزيته في الفكر الأصولي خصوصاً، فإن علماء الأصول قطنوا الخطاب التأويلي والتجديد في أبعاده وتعلقوا بالدقة والضبط والصرامة المنهجية في إرسائهم لقواعد القراءة وضوابط التفسير حتى لا توظف انتصاراً للمذاهب وتأسيساً على المرجعيات العقديّة.

ثم انتقل الأستاذ حسان إلى التفصيل في الخطاب التأويلي بين التوسيل والتقصيد؛ إذ إن مفهوم النص يمثل مفهوماً محورياً في علوم القرآن وهو في نفس الوقت مفهوم محوري في الدراسات الأدبية، والبحث في مفهوم النص ليس في حقيقته إلا بحثاً عن ماهية القرآن وطبيعته بوصفه نصاً لغوياً، فهو كتاب العربية

ما يفهمه المتلقي من مقصود كلام إلى المتكلم، أي إلحاق المفهوم من الكلام والمقصود من المعنى بالصادر عنه الكلام، مشيراً إلى أنه لم يستخدم من لذن العلماء الأصوليين.

ثم عرج على دلالة المقاصد وأقوال العلماء فيها رغم أنه فصل فيها في مبحث سابق حينما تحدثت عن إشكالية الوصل والفصل بين الأصول والمقاصد، وبعد ما فرغ من ذلك انتقل إلى دعوى التقصيد الكلي، ويقصد به نسبة الاعتبار القصدي للكليات الضرورية إلى النظر الفقهي الذي تركه الفقهاء وإلحاق تحديدها إلى أفهامهم باستقراء تراثهم الفقهي، بمعنى أن هذا التقصيد راجع إلى استقراء التراث الفقهي الذي

خلفه الفقهاء بناء على فهوماتهم الفقهية لا إلى النصوص الشرعية وتتبع نصوصها بالأصالة، أي أن الكليات الضرورية مقصودة فقها اجتهادياً وتراثاً علمياً لا استقراء نصياً أو وروداً شرعياً، وفحوى هذه الدعوى أن الكليات الضرورية المقصدية المعروفة قد تم النظر في تأسيسها بناء على النظر الفقهي، واستقراء الفروع الفقهية للمذاهب الفقهية، وهذا ما ذهب إليه كثير من الباحثين في الفكر الأصولي والمقاصدي داعين إلى ضرورة الانتقال من مرحلة الشاطبي المبدعة لتلك المسالك والقيم المعرفية إلى مرحلة أخرى تفرض مسالك

والتزوير. أما الملحظ الثاني وهو لا يقل خطورة عن سابقه، وهو أن في استعارة المنهج التأويلي من مجال الدرس الأدبي تبخيس للنص القرآني.

ثم يرجع الأستاذ حسان جوهر الإشكال في فقه الخطاب الشرعي وفق المنهج التأويلي إلى ما لخصه في تعالي الخطاب الشرعي وسمو معانيه الكلية عن متطلبات الواقع الإنساني بجزئياته المتجددة والمتعددة بما يحمله من حاجات ومصالح، لذلك فإن حل هذا الإشكال وخلاصه يمر عبر الجواب عن الأسئلة الملحة على الفكر الأصولي والكامنة في فقه العلاقة والوثيقة بين مدركات النص والواقع الوجودي للإنسان.

وهذا هو عينه ما يخصص له المؤلف فصلاً مستقلاً أعقب به هذا التفصيل في المناهج التأويلية، حيث وسم هذا الفصل بإشكال التقصيد الكلي بين النص والفقه والواقع، وقد استهله كعادته بملاحظات تمهيدية حول مسالك التقصيد وطرق إثباتها وحدود منهجيتها، ثم انفتح مباشرة على تقريب مفاهيمي حاول الانطلاق من خلاله، حيث بين المقصود من مفهوم القصد في اللغة والاصطلاح وبين تطابق المقصود والقصد والمقصد من خلال الدلالة الاصطلاحية عند الشاطبي، ثم أتبعه بمفهوم التقصيد وهو نسبة

”
**أهم مدخل تجديدي
 يترأى لكثير
 من المهتمين
 والمختصين وفق
 السنن التاريخية
 للعلوم، هو مدخل
 التفعيل والتشغيل.**

لأن الفقه يمثل التطبيق العملي لتمثلات الكليات الضرورية في حياة الناس، لذلك فإن الاستعانة بالرصيد الاجتهادي التاريخي إنما من قبل الاستدلال على التأصيل القرآني الأول وليس تأصيل للاستدلال.

وثالثها تاريخي، وهو من جهتين: الأولى أن مسألة التقصيد الكلي للضروريات سبق بها الشاطبي من قبل علماء كثر كالمحاسبى والجوينى والغزالي والقرايى والعز بن عبد السلام والآمدي وغيرهم... والثانية أن المسألة كما أشار إلى ذلك الشاطبي وغيره ممن تقدموه كثير، أن الكليات الضرورية المقصودة شرعا مراعاة في كل ملة وأنه لا تخلو ملة من الملل من الدعوة إلى الحفاظ عليها والعناية بها، ورابعها والأخير: المنطقي، ذلك أن حصيلة الاجتهادات الفقهية هي نتائج علاقة إعمال النظر العقلي مع النصوص الشرعية، وإلحاقنا التقصيد الكلي بالفقه لا يليق، بل الأسلم إلحاقه بالنصوص المرجعية الأولى، أي الشرعية من قرآن وحديث.

بعد ذلك انتقل الكاتب إلى دعوى أخرى تتعلق بالتقصيد الواقعي ويقصد به استنطاق النصوص الشرعية لتحديد الكليات المقاصدية الكبرى بناء على الحاجيات الواقعية التي يعيشها الإنسان ويشعر بأمس الحاجة إليها وفق المتغيرات الواقعية، ما يعني أن تحديد

مغايرة وحقول أخرى غير التي اشتغل عليها الشاطبي وأسلافه في البحث المقاصدي.

ومن آثار هذه الدعوة أن التسليم بمقدمات دعوى مرجعية التراث الفقهي وخلفيته الفروعية في التأسيس للكليات المقاصدية سيفضي منهجيا إلى القبول بنتائج علمية يمكن إجمالها في ثلاث نقاط: اجتهادية المقاصد وظنية المقاصد ثم تاريخية المقاصد، وهذا يليق ويجوز علميا على افتراض صحة ذلك المذهب النظري ما لم يعاكس في علميته ما أثر من التخريج العلمي والمنهجي عند الأصوليين لتلك الكليات الضرورية المقصودة شرعا..

”

القول بظنية العموم إبطال للكليات القرآنية، ومخالفة لقصد الشارع في موارد الأحكام، ومخالفة لكلام العرب.

“

وهذا الموقف جعل الأستاذ شهيد يتجدد للرد على دعوى التقصيد الفقهي هذه، حيث اعتبر أن القراءة المتأنية والواعية للنصوص الشاطبية المتمركزة حول التقصيد الكلي والضروري للمقاصد الشرعية لا تدع مجالاً للشك في التصديق بأربعة أمور:

أولها منهجي، لأننا بالرجوع إلى موافقات الشاطبي واعتصامه على وجه الخصوص سنلاحظ ذلك التأصيل الطافح بالنصوص القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة المؤصلة لتلك الكليات..

وثانيها علمي، إذ أن ورود استثمار الفقه من قبل الشاطبي في مسألة التقصيد إنما تحرر بالقصد التبعية والبناء التكميلي،

الكليات وفق الظروف الواقعية الجديدة ينبري الأستاذ شهيد للرد عليها حيث اعتبرها مجرد محاولات تحكمها خاصيتين اثنتين: الأولى خاصة التخصص، إذ أن كل رؤية منها تنزع من حيث مبدئها إلى التخصص الذي ينطلق منها كل واحد من أصحاب تلك النظرات، وثانيها خاصة تأثير الواقع، فرغم أنه لا يمكن إغفال الواقع وسلطته في التأثير على التقصيد العلمي للقيم والكليات، إلا أن الثوابت الأساسية في التقصيد الشرعي لا تخضع لأي من تلك الإكراهات أو المستجدات، وإنما تفرضها الضرورة الشرعية، أولاً بالاستناد الكلي مع مراعاة الضوابط العلمية في الاعتبار الشرعي لهذه الكليات. ثانياً وبلاستناد الجزئي، وعليه فإن كل ضرورة من الضروريات لم يتم التنصيص عليه بصيغة مباشرة في دلائها القطعية أو لم يمر بالمسلك الاستقرائي المفيد للقطع واليقين، لا يمكن اعتباره كذلك، لأنه لم يخضع للحدود المنهجية والضوابط الشرعية التي كانت وراء التأسيس العلمي للكليات الخمس.

ثم انتقل مباشرة إلى النظر في التقصيد الشرعي، وقد اختار نموذج الشاطبي، لأنه من أدق الأصوليين في البيان التأصيلي للكليات الضرورية إجمالاً وتفصيلاً من حيث التقصيد الشرعي قرآناً وسنة، ولأنه كذلك مثار نقد

الكليات وفق هذا التقصيد راجع إلى استقراء الواقع المعيش الذي يحياه الإنسان من حيث المبدأ، أي أن الكليات الضرورية مقصودة واقفاً وحياة نصاً وشرعاً.

وفحوى هذه الدعوة أن بعض الأطروحات الداعية إلى نهج التقصيد الواقعي تبناها كل من نصر حامد أبو زيد ومحمد عابد الجابري وأحمد الخمليشي وجاسر عودة الذين رأوا ضرورة إخضاع الكليات الضرورية الخمس إلى المبادئ الكلية الثلاثة: الحرية والعقل ثم العدل. ومنهم من رأى إعادة ترتيب هذه الكليات الخمس وجعل كلية الدين في آخر السلم، أو إضافة الوحدة أو الأمة إليها إلى غير ذلك من التصورات، وقد استندت هذه الدعوى على مستندات ثلاث متداخلة فيما بينها، الأساس الأول قام على المتغيرات

الواقعية وما تفرزه من قيم جديدة تفرض على العقل المقاصدي العناية بها وحفظها في الواقع المعيش، وثانيها أن تلك المقاصد لها مستندات شرعية قرآنية دعت إلى احترامها وتمثلها، أما الأساس الثالث فهو أن التفريط فيها وفي رعايتها سيؤثر على استمرار الحياة السليمة وستعيش المجتمعات الإنسانية اضطرابات مؤثرة.

هذه الأطروحات المتعاضدة لتجديد النظر في

”
حدد الكاتب مشروع طه عبد الرحمان بمشروع تخليق المقاصد، مانحاً الأولية الاعتبارية للجانب الخلفي في تحديد هذه المقاصد.

“

المسلك الأول، مجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي، وهو مسلك مشترك بين المعلنين في الأوامر وغيرهم، والمسلك الثاني؛ اعتبار علل الأمر والنهي، وذلك بالبحث عن الحكم الشرعي لمعرفة المقصد الشرعي كالنكاح لمصلحة التناسل، والحدود لمصلحة الأزديجار وهكذا.. فتدرك العلة بمسالكها المعلومة في أصول الفقه، وإن لم تدرك يتوقف عن القطع بها. والمسلك الثالث؛ أن للشارع في تشريع الأحكام العادية والعبادية مقاصد أصلية ومقاصد تابعة كالنكاح، مثلا، فإنه مشروع للتناسل بالقصد الأول، أما السكن والأزديواج والاستمتاع بالحلال والتحسين وغير ذلك كلها مقاصد تابعة، أما المسلك الرابع؛ فهو السكوت عن شرع العمل مع قيام المعنى المقتضي له، وذلك على ضربين؛ أن يسكت عنه لأنه لا داعي له يقتضيه، وأن يسكت عنه وموجبه المقتضي له قائم فلم يقرر فيه حكم عند نزول النازلة.

وفي هذا السياق تنبه المؤلف إلى إهمال الشاطبي لمسلك الاستقراء لأنه لم يولي عناية خاصة مضردة لهذا المسلك، لا سيما إذا علمنا أن الإمام الشاطبي بنى جل مسأله، إن لم أقل كلها، على مسلك الاستقراء، وذلك له أربعة أسباب حسب تقدير الأستاذ شهيد اثنان منها عمليين والآخرين منهجيين؛

ومراجعة من قبل أهل دعوى التقصيد الفقهي لتكون بمثابة مراعاة لأبي إسحاق عن نفسه أمام تلك الدعاوى.

لذلك فقد جعل المؤلف أصول التقصيد عند الإمام الشاطبي تبرز من خلال جوابه عن سؤال الطرق والسبل المسلوكة في معرفة مقاصد الشرع، وإدراك ما هو مقصود مما

ليس بمقصود له، والنظر في هذا الباب قسمه الإمام الشاطبي بحسب التقسيم العقلي إلى ثلاثة أقسام:

”
قلب طه
عبد الرحمان
التقسيم القديم
رأسا على عقب؛
مانحا الجانب
الخلقي المقام
الأرفع الذي لم
يكن يحظى به
عند الأصوليين.

القسم الأول: هو أن معرفة مقاصد الشرع متوقف على ظواهر النصوص مجردا عن تتبع المعاني التي يقتضيها الاستقرار ولا تقتضيها الألفاظ بوضعها اللغوي.

والقسم الثاني: هو نقيض الأول ودعواه على ضربين؛ أولهما رأي الباطنية القائلين بعصمة الإمام الفاهم للنصوص بتفسيره الخاص، والثاني رأي المتعمقين في القياس المقدمين للمعاني النظرية على النصوص.

والقسم الثالث: وهو الأخذ في الاعتبار الأمرين السابقين معا على وجه لا يخل فيه المعنى بالنص ولا ظاهر النص بالمعنى، وهو معتمد الراسخين في البحث عن مقاصد الشارع، وهو موقف صاحبنا الشاطبي طبعاً، ومذهبه هذا يسلك في الكشف عن المقاصد أربعة مسالك:

خاصاً؛ حيث زاوج بين ثنائية الوجود الحافظ والعدم الخارم للمقاصد المرعية في ثباتها، فكان بيانه لذلك من وجوه؛ من حيث جوانب الحفظ، وأدخل فيه جانب الوجود وجانب العدم، ومن حيث نصوص الحفظ فحصرها في نصوص القرآن الكريم المكية ثم المدنية، وقد اقتصر الأستاذ حسان في دراسة الوجه الأول (من حيث جوانب الحفظ) مستصحبا الوجه الثاني (من حيث نصوص الحفظ) عند الاستدلال بالنصوص الشرعية في معناها العام، وخلص من هذه الدراسة إلى أن الشارع يقصد إلى حفظ هذه الكليات الخمس على الجملة، وهي: الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل، من جانب وجودها وإثباتها ومن جانب حفظها من الخرم والإخلال والضياع، وقد دل على ذلك أدلة لا تتحصر في باب واحد.

لينتقل على إثر ذلك للحديث عن المستوى الثاني من مسالك التقصيد وهو مسلك التقصيد باستقراء الملل، فقد أحصى تكرار الإمام الشاطبي فكرة اعتبار الملل السابقة للضروريات الخمس أزيد من عشر مرات في الموافقات ليقرر أهميتها في هذه الملل، وقد أكد ذلك مجموعة من الأصوليين كالغزالي والقرايفي والأمدي وغيرهم، إلا أنه يتمخض عن هذا الطرح مجموعة من التساؤلات

فالعلميين أن الشاطبي كان بصدد البحث عن المقاصد الجزئية الخاصة بالفروع والأحكام الشرعية في صيغتها المفردة والنصية لا دلالتها الإجمالية التي تثبت بالاستقراء، أما المنهجيين: فلأنه سبق له وتحدث بتفصيل عن مسلك الاستقراء في إثبات مقاصد الشريعة في المسألة التاسعة من كتاب المقاصد، وكذلك لأن الاستقراء مسلك ومنهج في إثبات المقاصد سواء على سبيل القطع أو الظن، وليس دلالة أو تعريفاً على المقصد، وهذا السبب الأخير هو الذي يعتبره الأستاذ شهيد الأهم من سابقه.

بعد ذلك انتقل الكاتب إلى النظر في مسالك هذا التقصيد الشرعي، فبين أن أبا إسحاق الشاطبي أبرز قصد الشارع في حفظ الكليات ورعايته لها باستثمار دليل الاستقراء على مستوى أدلة الشريعة وعلى

مستوى استقراء الملل، فالمستوى الأول وهو مسالك التقصيد باستقراء الأدلة، فقد أسس الشاطبي كغيره من الأصوليين منهجه في البيان الاستقرائي على داعم شرعي مهم وهو التواتر المعنوي في الأخبار المفيدة للقطع، وهو نفسه المسلك الذي استثمر في استقراء النصوص لحصول القطع في حفظ الكليات.

أما المنهج الثاني وهو منهج التقصيد بالاستقراء، فقد نهج الشاطبي فيه منهجا

” دليل الاستقراء مع دلالاته المفضية للقطع والعلم، يتناسب كلية مع النصوص المحكوم عليها بالعموم عنده، والمنصوص عليها بصيغة عامة.“

في علاقتها مع المقاصد الضرورية كما رسمت لدى علماء الأصول.

لقد سعى الكاتب إلى إبراز مقومات وأسس المشروع العلمي التجديدي للمبحث المقاصدي عند طه عبد الرحمان من خلال جعلها تقوم على النظر التأسيسي لكليات الخلق ضمن الكليات الضرورية الخمس، وتأتي دعوة طه واستدلالاته العلمية عليها من ضعف الاعتبار المعرفي للأخلاق في سلم الضروريات الكبرى كما أصل لترتيبها الأصوليون وإهمالهم لها، ليتم إدراجها ضمن التحسينيات والكماليات، وقد سمى الأستاذ حسان مشروع طه هذا بمشروع تخليق المقاصد، مانحا الأولوية الاعتبارية للجانب الخلفي في تحديد هذه المقاصد.

وقد استهل الأستاذ شهيد مقاربهته للمشروع المقاصدي عند طه بمدخل مفاهيمي حول نظرية المقاصد ونظرية القصد ونظرية المقاصد، ليرز أن الدكتور عبد الرحمان قد أثبت دعواه في أن علم المقاصد هو علم أخلاقي موضوعه الصلاح الإنساني، مما يخول له الاعتراض على التقسيم التقليدي للمقاصد (مقاصد ضرورية، مقاصد حاجية، مقاصد تحسينية)، داعيا إلى إعادة مراجعة النظر لما يقدح فيه من عناصر منهجية عامة وخاصة تدعو إلى المبادرة بوضع تقسيم وترتيب جديد لهذه القيم الأخلاقية. أما الاعتراض العام

الوجيهة من قبيل: ما هي هذه الملل التي يقصدها الأصوليون في إجماعها على حفظ تلك الكليات؟ ثم كيف تم الحكم على اشتراكها في القيام على رعاية تلك الضروريات المعتبرة؟ وما هو المسلك المعتمد في إثبات حفظ تلك الملل للكليات؟ وللأسف هذا ما لم يتم التوضيح فيه وتفصيله عند أهل الاختصاص الأصولي عموما.

وبناء على هذا التحرير حاول وضع كل تلك الأطروحات على محك النظر الأصولي والشريعي من خلال إيراد نموذج فكري تجديدي في الدرس المقاصدي مخصصا لذلك فصلا مستقلا جعله خاتمة لكتابه، وقد استقر اختياره على مشروع المفكر طه عبد الرحمان محدد الأبعاد

المقاصدية في مشروع هذا الرجل، وقد مهد لدراسة هذا النموذج بمقدمات تأسيسية حول قيمة المقاصد في مشروع طه عبد الرحمان بل وقيمة المشروع ككل من خلال الحضور التكاملي لأبعاد النظر في المعرفة الإنسانية من خلال وضع الأصبع على جوهر ولب هذا المشروع بما هو علم للصلاح الإنساني وحضور النظر المقاصدي حضورا موضوعيا كما عرف لدى الأصوليين، ثم حضور منهجي من خلال تحديد أبعاد غائية ومقصدية من مشروعه العلمي والفلسفي، ثم حضورا تمثليا للمقاصد بين ثنايا دراسته الفكرية والفلسفية

”
تساءل الكاتب
عن إمكانية
استقلال مقاصد
الشريعة عن
غيرها من العلوم.

“

المعريف والفلسفي لطله عبد الرحمان تحكمه مقاصد علمية كبرى تشكل نواظم معرفية عامة تتناسق ضمنها جزئيات مطالب وفروع مباحث، ويمكن تصنيفها إلى أربعة نواظم وهي كالآتي:

1. الناظم النقدي في الدرس التقويمي: وقد عبر عنه ضمن مشروع عبارات قاطعة بدلالاتها وبنقده لبعض المسلمات، كترديده لعبارات من قبيل (إبطال مسلمات كذا، وهذا غير مسلم به ...) ونحو ذلك، كما نجده في كثير من المواقف يعرض القضايا، وقبل الاستدلال عليها يعرض الاعتراضات الواردة ضدها أو الممكن ورودها، ويرد عليها واحدة تلو الأخرى، أو يعرض دعاوى علمية ويحاول إبطالها.

2. الناظم التجديدي: في النظر الفلسفي: حيث اعتبر الأستاذ حسان شهيد أن البعد التجديدي عند المفكر طه عبد الرحمان يشكل خصوصية متميزة في أنظاره المعرفية والفلسفية، لأنه الأساس المبدئي الذي تأسست عليه دراسته، كما يظهر ذلك في البعد التجديدي على مستوى الموضوعات المدروسة كفقته الفلسفة مثلا، حيث أبطل بذلك دعوة جمهور الفلاسفة أن لا تكون الفلسفة موضوعا لغيرها. ومما يؤكد هذا المنحى التجديدي في النظر الفلسفي عند طه

فيتمثل في إخلاله بشرط التباين، حيث دعا إلى إنزال هذه القيم الخمس رتبة تلو على رتبة الأقسام الثلاثة ليجوز أن تكون هذه التخصيصات للمراتب الثلاث للحفظ: الاعتبار، الاحتياط، التكريم. أما الاعتراض الخاص فوزعه على القيم الضرورية والقيم التحسينية، أما المتعلق بالقيم الضرورية فيتمثل في الإخلال بشرط تمام الحصر، والإخلال بشرط التباين، ثم الإخلال بشرط التخصيص. أما الاعتراض الخاص بالقيم التحسينية فقد حدده في تأخير ما ينبغي تقديمه وإهمال رتب الأحكام الواجبة، ثم إهمال الحصر المفيد لعلو الرتبة، كل ذلك الاعتراض جعل طه عبد الرحمان يقترح تقسيمه البديل للمقاصد الشرعية، والتي فضل تسميتها بالقيم، مستصحا الاعتبار لمركزية الأخلاق ضمن هذا التقسيم، وقد عرضه وفق التقسيم الآتي:

1. القيم الحيوية، أو قيم نفع وضرر.
2. القيم العقلية، أو قيم الحسن والقبح.
3. القيم الروحية، أو قيم الخير والشر.
وبهذا الطرح الجديد يكون الدكتور طه عبد الرحمان قد قلب التقسيم القديم رأسا على عقب ومنح الجانب الخلقى المقام الأرفع الذي لم يكن يحظى به عند الأصوليين.
أما البعد المقاصدي منهجا فإن النظر

”
يعد الشاطبي من
أدق الأصوليين
في البيان
التأصيلي للكليات
الضرورية؛ إجمالا
وتفصيلا من حيث
التقصيد الشرعي
قرآنا وسنة.

بحيث يكون له من وصف الإنسانية على قدر ما يتحقق به منها.

2. حفظ الدين الرباني: وينظر فيه الدكتور طه إلى كلية الدين نظرة تكاملية شاملة، فليس الدين، كما يزعم البعض حسب عبد الرحمان، سلوك يتعلق بدائرة شخصية محدودة من دوائر الممارسة الإنسانية المتعددة، وإنما هو منهج كامل يحيط بكل فعالية الإنسان في تكاملها وتعلق بعضها ببعض، بل إن من ضوابط العمران في الحقيقة الدينية في حياة الإنسان ضابطي الشمول والتكامل ما يستلزم اعتبارهما في أي نهضة دينية أو مشروع تجديد، وقد أبداع الفيلسوف طه باشتغاله على فلسفة الدين من جانب المسائل العلمية المشخصة، كما أولى عناية خاصة بالجوانب الروحية لدى الإنسان، وهذا أمر ينبغي استثماره من وجهة نظر طه بقصد البيان الدعوي من جهة، وبقصد التأسيس لجهة علمية متسلحة بالفكر والعقل.

3. حفظ العقل الإنساني: في هذا المحور بين الكاتب أن الدكتور طه عبد الرحمان يعتبر العقل بمثابة الوسيلة القاصدة إلى استثمار المناهج الناجحة في تطوير اليقظة الإسلامية ومواجهة التحديات الفكرية والإيديولوجية التي تواجه انتشارها وظهورها من جهة ثانية.

وعليه فإن الحاجة تبقى ذات أولوية قصوى إلى المفكر المسلم الذي ينهض بقوة التفكير الإسلامي وتعلقه، ويرد به الفكرانيات المعيقة

عبد الرحمان ما أثبتته من اقتحام مسلمة الفصل العلماني بين الدين والدولة القائمة على أخطاء منهجية وعلمية.

3. الناظم التكاملي في البحث العلمي: حيث بين الأستاذ حسان أن الفيلسوف عبد الرحمان يعتبر الدراسة التكاملية هي المسلك السليم في فقه التراث وآلياته العلمية، لذلك نجده قد بنى على هذه المسألة تصنيفا خاصا سماه تجديد المنهج في تقويم التراث.

4. الناظم النهضوي في الفكر الإنساني: حيث استعمل المفكر طه عبد الرحمان مصطلحا جديدا للنهضة سماه اليقظة، منبها إلى ضرورة إسنادها إلى سند فكري علمي مؤطر تأطيرا منهجيا رصينا.

أما البعد الأخير من الأبعاد الغائية والمقصدية عند طه عبد الرحمان فهو البعد المقاصدي تمثلا: حيث حصر الأستاذ شهيد المقاصد المطلوبة بالنظر الفلسفي عند طه عبد الرحمان في ثلاثة محاور: مقصد الخلق، ومقصد الدين، ومقصد العقل.

1. حفظ الخلق الإيماني: يعتبر الأستاذ شهيد أن الدكتور طه قد منح الأخلاق قيمة وألوية عظمى في الاعتبار الكلي والضروري، كما يعتبر أن القيم الخلقية قيمة وألوية عظمى في الاعتبار الكلي والضروري، كما يعتبر أن القيم الخلقية متأصلة في التشكل البشري بحيث لا يمكن تصور إنسان دون أخلاق، مما يجعل درجة التخلق معيار مخصوص ومتعين في إدراك مدى إنسانية الإنسان،

لتطور العقل الإسلامي المبني على معرفة صحيحة تسهم في نهضة الأمة.

بهذا ينهي الكاتب دراسته للنموذج التجديدي الذي قدمه، مؤكداً أن المقاصد المعرفية والفلسفية للمشروع الفلسفي التجديدي تنظم في سلك نواظم معرفية كبرى تمثل غايات وأهداف عامة لا يمكنها أن تخرج عن تمثل المقاصد الضرورية المناسبة مع الجانب العلمي والخلقي، لذلك كان لحفظ الخلق الإيماني ثباته في المشروع من خلال مركزيته المثلى في النظر الفلسفي. وهذا، في حقيقة الأمر، يفسر توفيق الأستاذ حسان شهيد كثيراً في بيان هذه الأسس المرجعية التي بنى عليها النقد الأصولي، وذلك بأسلوب تناظري يكشف عن طرق الاستدلال ومسالك المراجعة العلمية التي سلكها الأئمة في توجيه النقد الأصولي وتديير الخلاف الفقهي، وكشف البعد المنهجي الصرف في بنائهم المعرفة الأصولية في صورة قواعد تجمع جزئيات كثيرة وضوابط تدرج تحتها أحكام متعددة، توحى بمعانيها الاستقرائية للنصوص الشرعية، دونما إغفال لأهمية تخيل هذه العلوم بالبحث في الماكث الأصليل النافع، وتمييزه عن الزبد الجفاء الذي قد يؤثر فيه ويعود عليه بالخطأ في

التقدير وبالضرر في التنزيل..

كما بذل الوسع في إبراز ملامح تلك المساحات بين العلوم وسماتها، وبين دور كل منها في تمثل الخطاب الشرعي من حيث حفظ الكليات الشرعية بدعامتي جانب الوجود وجانب الغدم في مواقع الحضور البشري، والعمل على حفظ ورعاية القيم النبيلة المشتركة وإعادة الاعتبار إليها في ظل التمايز القيمي الحاصل اليوم، والتماهي مع مستجدات التطور العلمي الجارف، الذي يفرض إسعاف الفهم بتأويل النصوص حتى تستجيب لمتطلبات الذات والوجود، مع التنبيه الشديد على عدم تغيير النظر الكلي بتحديد الضروري وتقصيده الأصلي بحجة التقصيد الفقهي، أو الاستناد إلى التراث الفقهي، أو البعد الاجتماعي الواقعي، تقاديا لاستطالة التغيير والتبديل والإضافة والزيادة حسب التأملات الذوقية والاجتهادية الخاصة.

كل ذلك تناوله الأستاذ حسان شهيد بتوسع مفصل وتعدد في زوايا النظر بلغة تجمع جمعا بديعا بين التماسك النظري والمفهومي، والإنسيابية في العرض والتحليل، والمنزع النقدي اليقظ.

1. الحسان شهيد، دراسات في الفكر المقاصدي من التأصيل إلى التنزيل، العدد الثاني، الرابطة المحمدية للعلماء، سلسلة كتاب الإحياء، الرباط، مطبعة المعارف الجديدة، 2014، ص-ص 14-16.
2. نفسه، ص 31.
3. نفسه، ص 32.
4. نفسه، ص 33.

5. أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار عثمان بن عفان، ط 1، 1421 هـ، ج 3، ص 4.
6. أبو عبد الله محمد ابن محمد بن أحمد المقرئ، القواعد للمقرئ، تحقيق: أحمد بن عبد الله بن حميد، مكة المكرمة، مركز إحياء التراث الإسلامي، ج 2، رقم 426.

ملتقى الإحياء السادس عشر

ملاحظات حول النقد العربي للفكر الإستشراقي

ذ. خالد رايح

باحث مساعد بالوحدة البحثية للإحياء-الرابطة المحمدية للعلماء

المحددات الحاكمة لها؛ بداية من المحدد التاريخي والحضاري، والمحدد السياسي والاقتصادي، والمحدد الإيديولوجي والمعرفي؛ مبرزاً كيف أن الخطاب الإستشراقي الحديث لا يكاد ينفك عن سياق التطور الذي عرفه النموذج الحضاري الغربي من خلال التطورات التي شهدتها النظام الرأسمالي وما ارتبط به من ثورات صناعية وتكنولوجية وعلمية وسياسية وثقافية (الديمقراطية الليبرالية واقتصاد السوق).

وكيف أن أزمة تطور النموذج الرأسمالي القائم على قيم الربحية والمنافسة والمبادرة والملكية الفرديتين،

الوحدة البحثية للإحياء
نظمت
ملتقاها السادس عشر
حول موضوع: "ملاحظات حول النقد العربي للفكر الإستشراقي" انطلاقاً من كتاب: "قصور الإستشراق" للدكتور وائل حلاق، بمشاركة الدكتور محمد الناصري محاضراً. ومناقشة وتعقيب السادة الأساتذة: د. محمد إقبال عروي، ود. عبد السلام طويل. وذلك بمقر الرابطة الرئيسي بالرباط.

وقد أطر الأستاذ عبد السلام طويل رئيس الوحدة البحثية للإحياء هذا الملتقى، بعد توجيهه الشكر للسادة المشاركين والحضور الكريم، بوضع الظاهرة الإستشراقية في سياق

مباشرة له، إلى مقاربات أكثر التزاما بالنظر العلمي الموضوعي الواعي بمدى تعقد وتعدد أبعاد هذه الظاهرة..

من آخر وأهم تجاليات هذا التفاعل ما حاول المفكر حسن حنفي التأسيس له من خلال سعيه لبناء علم مقابل اصطلاح عليه «علم الاستغراب»؛ بحيث إذا كان الإستشراق علما موضوعه الشرق والعالم الإسلامي في قلبه، والذات الدارسة هي الغرب، فقد آن الأوان، من وجهة نظره، لإخضاع الغرب للدراسة والتحليل ليغدوا الدارس مدروسا والمدروس دارسا.

والحاصل أن الإشكال لن ينحل، والتوازن لن يتحقق بمجرد هذا القلب الذهني للأطراف، وبهذا الجهد الفردي النخبوي الهام الذي عبّر عنه كتاب "مقدمة في علم الاستغراب لحسن حنفي"؛

لأن تبلور علم الإستشراق، يفسر الأستاذ عبد السلام طويل، جاء نتيجة لتضافر جملة من العوامل التاريخية والحضارية الاقتصادية والصناعية والتكنولوجية والعلمية.. وبالتالي فقد جاء للاستجابة لطلب تاريخي وحضاري اقتصادي وسياسي عبرت عنه تطورات المنظومة الرأسمالية.

وبالتالي فإن علم الاستغراب لن يحقق اهدافه التي راهن عليها حسن حنفي إلا بتحقيقنا

وما ترتب عنها من تراكم ضخم في الإنتاج استدعى البحث عن أسواق لتصريفه، مثلما استلزم تأمين مصادر للمواد الخام والطاقة لتغذيته وتلبية نهمه المتأصل. الأمر الذي يفسر الشرط الموضوعي للظاهرة الاستعمارية في أشكالها الكلاسيكية المباشرة.

وبالتالي فإن أية مقارنة موضوعية للظاهرة الإستشراقية لا يمكن أن تتحقق دون الوعي المسبق بالبنية المركبة لها، ودون التمييز بين المحددات الحاكمة لها؛ بحيث أن البعد السياسي والإيديولوجي لا يلغي أهمية البعد المعرفي على سبيل المثال.

”
أية مقارنة
موضوعية للظاهرة
الإستشراقية لا
يمكن أن تتحقق
دون الوعي المسبق
بالبنية المركبة
لها، ودون التمييز
بين المحددات
الحاكمة لها.

كما أوضح أنه مثلما أن الخطاب الإستشراقي ليس على شاكلة واحدة، ولا على مسافة واحدة من شرط العلمية والموضوعية، متسائلا عن سر تميز الخطاب الإستشراقي الألماني وعدم تبعيته وخضوعه المباشر

وغير المشروط للإستراتيجيات والرهانات السياسية القومية؟ فإن الخطاب العربي الإسلامي الذي أنتج في الرد عليه والتفاعل معه لم يكن بدوره على نفس الدرجة من الموضوعية، مثلما لم يكن منسجما ولا واحدا. فقد تباين من مجرد رد فعل سجالي، كآلية دفاعية للمغلوب في مواجهة الغالب الغازي، ينظر للإستشراق كرديف للاستعمار أو أداة

لدورة حضارية كاملة بتعبير أنور عبد المالك، وبتوافر الشروط الموضوعية لتولد طلب تاريخي وحضاري اقتصادي وعلمي وسياسي لمعرفة الغرب وليس مجرد طلب فردي نخبوي رغم أهميته. خاصة وأن تطورات العالم وموازين قواه الحضارية؛ السياسية والاقتصادية باتت تستدعي توسيع مفهوم "الآخر" الذي يتعين دراسته كشرط واقف لاستيعاب تجربته والتأسيس عليها لتقدمنا وتحررنا واستقلالنا الحضاري في تفاعل إيجابي مع العالم من حولنا وليس في صراع معه.

بعد ذلك استهل الأستاذ محمد الناصري مداخلته بالتأكيد على أن الإستشراق، باعتباره حقلا معرفيا، لم تتوقف الكتابة فيه وعنه، فقد أحصى نديم البيطار ما بين 1924 و2004 حوالي ستين ألف كتاب في الإستشراق دون عد للمقالات والدراسات المستقلة.

مؤسسا على ذلك بالقول أن "الإستشراق لم يمت لمجرد نعيه من طرف أحد أبرز المستشرقين المعاصرين، جاك بيرك، كما أن الإستشراق ليس في أزمة على حد تعبیر أنور عبد المالك".

مضيفا أنه "مهما اختلفت آراؤنا في الإستشراق، فإننا لا نستطيع أن ننكر حقيقة كونه يستطيع أن يمارس تأثيرات بعيدة المدى على كل من يتصل به بسبب كونه مؤسسة ثقافية وطيدة

الأركان".

ليحدّد موضوع مداخلته بالسعي إلى محاولة "الوقوف عن عمق الإشكالية التي يعيشها الفكر العربي في نظرته وموقفه من الإستشراق. الإشكالية التي تمثلت بتضارب واختلاف مواقف المفكرين العرب من أعمال المستشرقين عموما".

ليبرز، بعد ذلك، كيف أن نقد المستشرقين في الدراسات الإسلامية قد انطلق قبل أكثر من قرن ونصف. حينما ناقش السيد جمال الدين الأفغاني محاضرة ألقاها ارنست رينان سنة 1883 حول الإسلام والعلم. حيث أثار رينان في هذه المحاضرة: "بأن الإسلام لا يشجع الجهود العلمية بل هو عائق لها بما يشتمل عليه من اعتقاد بالغيبيات وخوارق العادات وإيمان تام بالقضاء والقدر". وأورد أحداثا فكرية حاكمة من خلال الإسلام: مقتل الحلاج ونكبة ابن رشد.

ولذلك فقد انبرى للرد على شبهات رينان التي تمحورت، بشكل أساسي، حول اتهام المسلمين بالعجز العقلي واتهام الإسلام بازدراء العلم والفلسفة، فجهد إلى دحض هذه التهم على صفحات العروة الوثقى سنة 1883.

يمكن اعتباره هذه المقالة فاتحة عهد جديد في تقويم الآراء الغربية حول الإسلام ومحاولة

”
الخطاب الإستشراقي
مثما الخطاب
العربي الإسلامي
حول، ليسا على
شاكلة واحدة، ولا
على مسافة واحدة
من شرط العلمية
والموضوعية.

“

هجومًا لاذعًا على مؤسسة الإستشراق إلى الحد الذي رأى فيه أن العديد من التيارات التي تشكلت في الفكر الإسلامي الحديث، تستمد رؤيتها من فرضيات المستشرقين ومفهوماتهم. وشدد على أن جهود المستشرقين ترمي إلى تمكين الاستعمار الغربي في البلاد الإسلامية، وتمهيد النفوس بين سكان هذه البلاد لقبول النفوذ الغربي.

وقد أوضح المحاضر كيف أن كتاب البهي اتسم بحماس مشبع باتهام جماعة من المفكرين بأنهم دعاة للفكر الغربي، بل عملاء للاستعمار الأوروبي، وهي اتهامات لم يتردد في التأكيد على أنها لا تخلو من تعسف ومجافاة للحقيقة أحيانًا. بعد ذلك استرسل السيد المحاضر في عرض تصوره انطلاقًا من العناصر التالية:

“ - منذ مطلع العقد السابع من القرن العشرين شهدت دراسة الإستشراق منعطفًا جديدًا بعد أن انخرط في تقويم ونقد مناهج المستشرقين بعض الأكاديميين المعروفين، ففي عام 1963 م بادر الدكتور أنور عبد المالك إلى نشر مقال له في مجلة "ديوجين" الصادرة في باريس بالفرنسية بعنوان: «الإستشراق مأزومًا».

وهو المقال الذي دشن عهدًا جديدًا في تشخيص بنية المعرفة الإستشراقية وتفكيكها، من هنا جرى التعامل مع هذا

شجاعة وجريئة لتصحيح صورة الإسلام في الوعي الغربي، بل إن جهود الأفغاني لم تتوقف عند هذه الحدود، وإنما يمكن أن ترجع إليه كشفه لوجه أوروبا الاستعماري وإماطة اللثام عند كيد السياسة الانجليزية في العالم الإسلامي.

وفي هذا المجال انتهج محمد عبده منهج أستاذه جمال الدين الأفغاني، فناقش أفكار رينان وشدد في مناقشته على ضرورة الفصل

”

جاء الإستشراق للاستجابة لطلب تاريخي وحضاري اقتصادي وسياسي عبرت عنه تطورات المنظومة الرأسمالية.

في القيم وعدم الخلط في تقييم الفكر والمبادئ بقيم حاملها والمتصلين بها. وعمد إلى بيان عقيدة القضاء والقدر التي كانت محور تشنيع رينان على الإسلام بما يبعدها تمامًا عن شبهة الجبر، وأوضح كيف أن عقيدة التوحيد تكون تحفيزًا على العمل والسعي الإيجابي في الحياة.

ثم ما لبث الحديث حول الإستشراق، يسترسل الأستاذ الناصري، أن اكتسب لونا جديدا بعد الحرب العالمية الثانية وصدر عدة كتب في هذا المجال، اتخذ النقاش فيها صيغا أخرى غير ما كان متداولًا قبل ذلك. وقد استهل هذه المرحلة كتاب: "التبشير والاستعمار" الذي بدأ بتأليفه مصطفى خالدي وعمر فروخ سنة 1945 وصدر في عام 1953.

وفي عام 1957 أصدر الدكتور محمد البهي كتاب "الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي" وقد شن فيه هو الآخر

المقال بغضب ورفض شديدين في دوائر الإستشراق الغربي، فكتب "فرانيسكو غابرييلي" وهو من كبار المستشرقين الايطاليين مقالة بعنوان "التناء على الإستشراق" ردا على مقالة أنور عبد المالك ونشرها في المجلة ذاتها عام 1965 م دافع فيها عن انجازات المستشرقين ودعا إلى ضرورة تبني مناهجهم في الدراسات الإسلامية .

وفي السياق ذاته وجه المستشرق الفرنسي المعروف بـ"كولد كاهين" رسالة إلى رئيس تحرير المجلة يرد فيها على أنور عبد المالك نشرت بجوار رد "غابرييلي" في العدد نفسه.

- لقد تجاوز أنور عبد المالك الأسلوب التقليدي الذي تعاطاه النقاد من قبل في محاكمة شبهات الإستشراق فتوغل إلى أعماق المعرفة

الإستشراقية واكتشف النسيج المعرفي الذي ينتج الأحكام الإستشراقية. إن مقالة: "الإستشراق مأزوما"، مهدت الطريق لاتجاه مختلف في نقد الإستشراق يستند إلى أدوات جديدة في تحليل مناهج المستشرقين والتعرف على محتواها.

- وعلى المنهج نفسه سار عبد اللطيف طيباوي الذي كتب مقالتين في نقد الإستشراق،

الأولى جاءت بعنوان: "المستشرقون الناطقون بالإنجليزية"، والثانية بعنوان: "نقد ثان للمستشرقين الناطقين بالانجليزية". وهما مقالتان تتبع فيهما عبد اللطيف طيباوي، تحيز الإستشراق ضد الإسلام والقومية العربية، حيث يرى طيباوي أن من أعظم الإخفاقات الأكاديمية للمستشرقين الناطقين بالانجليزية هو عدم رغبتهم في الاعتراف بأن محمدا لدى المسلمين هو آخر رسل الله إلى البشرية.

غير أن العاصفة الأعنف التي مني بها تراث الإستشراق ولدت هذه المرة في محيط أكاديمي غربي بعد صدور كتاب: "الإستشراق" لإدوارد سعيد سنة 1978م وقد ترجم من الانجليزية إلى الفرنسية سنة 1980م، وفي عام 1981م ترجمه

الدكتور كمال أبو ديب إلى العربية والذي وصفه في سياق تقديمه له بأنه ثورة جديدة في الدراسات الإنسانية، تعطي دورا كبيرا للسياسة وتكشف عن آلية السلطة والسيطرة والقوة والتلاعب التحكيمي فيها.

وقد أوضح الأستاذ المحاضر كيف أنه لم يتعرض كتاب للنقد كما تعرض كتاب الإستشراق لسعيد من طرف المستشرقين أبرزهم برنارد لويس في مسألة الإستشراق،

”
**لن يحقق علم
 الاستغراب أهدافه،
 التي راهن عليها
 حسن حنفي، إلا
 بتحقيقنا لدورة
 حضارية كاملة
 تنتج عنها حاجة
 تاريخية موضوعية
 لدراسة الغرب.**

“

اللطيف طيباوي، إلا أنه أثار ردود فعل أكثر اتساعا وشمولا، انخرط فيها نخبة من المستشرقين فضلا عن المفكرين العرب، فقد ناقش أطروحات سعيد "كلودكاهين" "برناردلويس"... من المستشرقين. فيما ناقشه من المتقنين العرب "أحمد ابو زيد" و"غسان سلامة" وصادق جلال العظم...

ومن الأطروحات التي وقف عندها الأستاذ الناصري، والتي طورت النقاش حول الإستشراق وهتكت الأستار التي ظلت تحتجب وراءها تحيزات المعرفة الإستشراقية لكل ما هو غربي، كتاب الدكتور رنا قباني، الذي أصدرته بالانجليزية عام 1986، وترجمه بعد عامين الدكتور صباح قباني إلى العربية، ونشره بدمشق، تحت عنوان "أساطير أوروبا عن الشرق: لفق تسد".

وتتمحور دراسة قباني على تشخيص تشوهات صورة الشرق في الوعي الغربي، وبيان أساطير وغرائب وخوارق، اختلقها ولفقها الرحالة والمستشرقون، عن الشرق، وما يزال الغرب يمعن في تكريسها وتبنيها.

حيث كتبت صحيفة الغارديان: "إن رنا قباني استطاعت كامرأة عربية، ذات حجة قوية، أن تسقط الأتقعة عن وجوه الكتاب الغربيين الإستشراقين، الذين كانوا في نظر مواطنيهم أنصاف آلهة".

أو من طرف المثقفين العرب فموقف عزيز العظمة أو صادق جلال العظم مثلا من كتاب سعيد لا يقل حدة من موقف برنارد لويس، هذا إن لم يزد أحيانا.

آخر الكتابات التي تناولت كتاب سعيد بالنقد كتاب وائل حلاق قصور الإستشراق، وهو كتاب يمثل مداخلة نقدية لكتاب الإستشراق لسعيد، الذي تعامل مع الإستشراق باعتباره مشروعاً سياسياً.

”

**ما الحاجة العلمية
والمعرفية
والحضارية التي
تستدعي إعادة
نقد كتاب إدوارد،
بشكل لا يخلو من
شدة وقسوة.**

“

لقد كان لكتاب سعيد أهمية قصوى، وكان مناسباً تماماً في العقد أو العقدين اللاحقين لنشره لدراسة الإسلام في الغرب ومعه حقول أكاديمية متعددة أخرى. لقد أزاح سعيد الإستشراق عن معياريته الخفية التي لا تخضع للسؤال ليصير محلاً للنقد إن لم يكن محلاً للشك. بيد أن تأطير سعيد

الإشكالي للإستشراق قد استتبع عددا لا حصر له من أوجه النقد الذي تراوح بين النقد الموضوعي الجاد والنقد الإيديولوجي المتحيز. إن هذا الكتاب ليس دراسة للإستشراق بوصفه تاريخاً وشخصيات وأحداثاً، بل هو اكتناه للمعرفة والسلطة والطغيان الذي يمارسه الإنسان، إنه كتاب يتناول الغرب وإشكالاته الفكرية.

وبالرغم من أن كتاب إدوارد سعيد تواصل مع مقالة أنور عبد المالك، ومقالاتي عبد

بعد ذلك تساءل:

كيف يمكن لنا نحن العرب، في ضوء ما تقدم عن واقع العلاقة بين الإستشراق والعرب، أن نتعامل مع هذا التقليد الثقافى العريق؟ وما هي الخيارات المتاحة أمامنا؟

ليخلص إلى أهمية أن نتعامل مع التراث الإستشراقي تعاملًا نقديًا، وأن نأخذ ونرفض على هدي البصيرة النقدية، والتفحص المتمعن أو قل أن نواجهه مواجهة إيجابية.

وهي المواجهة التي ينبغي أن تتسم بالوعي والمعرفة والحس النقدي والثقة بالنفس سعيًا لتأسيس "علم استغراب إسلامي" باعتباره الوجه الآخر النقيض للاستشراق، وجدت هذه الصيغة أسسها ومركزاتها

المنهجية في كتاب الدكتور "حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب" الصادر سنة 1991م.

وهي الأطروحة التي سبق أن انتقدها الأستاذ عبد السلام طويل

ومع أن أنور عبد المالك قد استعمل مصطلح الاستغراب قبل أكثر من ثلاثة عقود في كتابه "الفكر العربي في عصر النهضة"، إلا أن الدكتور حسن حنفي أطلق كلمة الاستغراب على معنى جديد.

وقد أثارت الدعوة لتأسيس علم الاستغراب بعض المثقفين فكتبوا حولها مراجعات تقييمية كشفت عن روح التناؤل التي قد ترقى إلى

درجة الحلم في هذه الدعوة.

ليخلص إلى أن خطابات المثقفين، العرب إزاء الإستشراق ليس كتلة واحدة منسجمة، وإنما هي مشكلة من عدة اتجاهات متغايرة ومتنوعة بل ومتناقضة. وهي النتيجة التي اتفق حولها العديد من الباحثين الذين تناولوا الخطاب العربي إزاء الإستشراق بالدراسة:

عبد الجبار الرفاعي، في "نحن والغرب"، علي أومليل في "التراث والتجاوز"، بنسالم حميش "الإستشراق في أفق انسداد"، نديم نجدي "أثر الإستشراق في الفكر العربي المعاصر".

وفي تعقيبه على مضامين هذه المحاضرة القيمة التي اتخذت من كتاب "قصور الإستشراق" منطلقًا لها. استهل الدكتور محمد إقبال عروى حديثه

بالقول: "ليس من قبيل الشكوى القول إن قراءة كتاب "قصور الإستشراق" تحتاج طاقة استثنائية، وإنما هو الوصف الدقيق للحالة التي تتاب القارئ له، فقد تكالبت دقة الأفكار وتشعبها وتعقدها مع التركيب المتجاوز للجمل القصيرة البسيطة إلى الجمل الطويلة المركبة لتنشئ حالة من الارتباك في الإمساك بالمضامين لدى قارئ الكتاب... وقد أقر المترجم بذلك في مقدمة الترجمة".

لا يجد ذلك تفسيره، من وجهة نظر الأستاذ إقبال، في كون الكتاب مترجمًا من الإنجليزية

”
ينتقد وائل حلاق
إدوارد سعيد بدعوى
عدم وعيه بأن ما
يحدّد المعرفة ليس
هو الموقع الجغرافي.
وهو ما يحتاج
إلى استدراك.

مضيفاً أن مثل هذا الاستناد يوهم القارئ بأن إدوارد سعيد كان قاصراً عن الالتفات إلى بعد القوة في إنتاج الظاهرة الإستشراقية، والصواب أنه منتبه إلى ذلك.. ومتناول إلى الخلفية الاستعمارية للاستشراق المرتبط بالقوة المعرفية والسياسية والاقتصادية.

ينتقد د. وائل حلاق إدوارد سعيد بأنه غير واعي بأن ما يحدّد المعرفة ليس هو الموقع الجغرافي باعتباره موقعا جغرافيا، وإنما هو الثقافة أو الإيديولوجية أو البنية الفكرية الخاصة. وهو ما يحتاج، من وجهة نظر الأستاذ إقبال، إلى استدراك، إذ عديدة هي النصوص، وقوية في منطقتها، التي تضمنها كتاب إدوارد، والتي تبرز وعيه بأن التحديد المعرفي لا يرتبط ميكانيكيا بالموقع الجغرافي، وإنما بالبنى الفكرية...

يؤاخذ وائل حلاق إدوارد عدم انفتاحه على الإستشراق الألماني، وهو ما قد يفسر نقطة ضعف في النتائج المتوصل إليها من قبل إدوارد؛ بحيث لا يستطيع دارس منصف أن ينكر ذلك، غير أن هنا إشكالا يتعلق بمنهجيات البحث وضوابطه، فإذا كان الكاتب واعيا بحدود مدونته الموضوعية، نسبة إلى الموضوع، واختار أن يقتصر عليها، فليس في ذلك منقصة، شريطة أن تحضر تلك الحدود في استخلاصاته ونتائجه.. ثم إن مدونة الإستشراق ممتدة في الزمان والمكان، ويصعب على فرد واحد، مهما تمتع بقدرات

إلى العربية، إذ "ليس بدعا أن تكون الترجمة سلسلة كما تشهد الوقائع هنا وهناك، وإنما يرجع الأمر، بنظره، إلى طبيعة التأليف عند الدكتور وائل حلاق، طبيعة ترد إلى ما قد يكون هوسا بالإغراب والتعقيد والغموض الذي صار "تقليعة" جذابة لدى بعض الكتاب".

بعد تأكيده أن الكتاب يمثل نقدا مفصلا لكتاب "الإستشراق" لإدوارد سعيد، تساءل عن الحاجة العلمية والمعرفية والحضارية التي تستدعي إعادة نقد كتاب إدوارد، وبشكل لا يخلو من شدة وقسوة... مع أن الكتاب عرف نقدا متواصلا من الشرق والغرب، وكثير من النقود الموجهة إليه في "قصور الإستشراق" ترجع جذورها إلى تلك الكتابات الناقدة لإدوارد سعيد. هذا كله يثير سؤال الحاجة المعرفية والحضارية لإعادة نقد الكتاب.

مبرزا كيف أن الدكتور وائل

حلاق يستند في الإجابة عن سؤال الحاجة إلى كون إدوارد سعيد تعامل مع خطاب الإستشراق في بعده الأدبي النصي، ولم يتناول البنى المعرفية والسياسية التي أنتجت ظاهرة الإستشراق. وهي بنى ترتبط بالقوة أكثر من ارتباطها بالمعرفة..

وكتيجة لذلك، اعتبر حلاق علاقة الإستشراق بالقوة من الأمور التي تميز منهجه، كما أنها من القضايا التي غابت عن وعي إدوارد.

القضية ليست

قضية رأي يحال

فيه على كتاب

معاصر، وإنما هي

قضية شريعة يحال

فيها على الأصول

المرجعية المعتمدة.

قضية رأي يحال فيه على كتاب معاصر، وإنما هي قضية شريعة يحال فيها على الأصول المرجعية المعتبرة.

ب. يقول الكاتب: "...فالمسلمون يعيشون في الحداثة، ويعيشون الحداثة، ويجسدون الحداثة، ولا يعتقد غير ذلك سوى شخص لا يفهم الواقع". (ص: 17)، مثل هذا القول يجانب معطيات التحديد الدقيق لمراده من الحداثة، ويقفز عن حجية الواقع نفسه بأن المسلمين، في العديد من مجتمعاتهم، لا يتوفرون على شروط الدخول في عهد الحداثة، سواء الشروط السياسية أو الاجتماعية أو العلمية... وفي بعض المناطق هناك ردة عن إرهاب الحداثة... مما يدل على أن حكمه التعميمي يحتاج إلى أكثر من استدراك.

ومن جهة أخرى أورد ملاحظة أخرى ترتبط بعنوان الكتاب

وترجمته، فأصل العنوان:

"Restate orientalism: a critique of modern knowledge"

والترجمة القريبة هي: "إعادة القول في الاستشراق: نقد المعرفة الحديثة"، لكن المترجم اختار: "قصور الاستشراق: منهج في نقد العلم الحديث".

والإشكال هنا إشكالات: فتعبير "modern knowledge"، لا يحظى بقوته الاصطلاحية، ولا يحدد مضمونه وموضوعه

استثنائية، أن يستوعب ذلك الكم المختلف في اللغة والتجارب والمضامين..

مضيفاً أن الدكتور وائل يميل إلى الحرص على التموثق في الخانة المخالفة لجميع الاجتهادات والآراء، علامة ذلك أنه ينتقد إدوارد سعيد في تعميماته على المستشرقين - مثل تعميم تحيزهم وانخراطهم في خدمة الكولونيالية بوعي أو بدون وعي- وفي الوقت نفسه ينتقد نقاد سعيد في ذكرهم لمستشرقين تمتعوا بروح الإنصاف والمصادقية. (ص: 67).

”

**جری التحفظ على
الزعة التعميمية
لوائيل حلاق بالقول
بأن المجتمعات
العربية الإسلامية
مجتمعات حديثة
بل وحداثة.**

ومع اعترافه أن د. وائل يتمتع بإحاطة معرفية جبارة بعلوم الشريعة وحضارة المسلمين، غير أنه يكشف أن بعض المعطيات تحتاج إلى استدراك، مدللاً على ذلك بنموذج علمي وآخر حضاري:

أ. يقول إن الشريعة اعتمدت في تكاملها على الأعراف والعادات

المحلية، وهذه العبارة تحتاج إلى تهذيب، إذ لعل الأصوب الأسلم أن يقال إن من بين خصائص الشريعة أنها راعت مجموعة من الأعراف التي لا تخالف أصول الدين وقيمه، وقد نجح العلماء في صياغة هذا البعد في قواعد جامعة من مثل: "الثابت بالعرف كالثابت بالنص". والغريب أن الكاتب أحال بين يدي تأكيده لهذا الأمر، على كتاب له، بينما المنهج يقتضي الإحالة على مرجعيات معتمدة في علوم الشريعة، إذ القضية ليست

“

ذلك إمكانية أيلولتها مجتمعات متقدمة وعصرية انطلاقا من مرجعيتها وتجربتها التاريخية والحضارية الخاصة في انفتاح على الكسب الكوني في شتى مظاهره.

ونوه إلى أهمية الإستعانة بالمنزع النقدي الماركسي للنظام الرأسمالي وسعيه لتكريس الهيمنة والاستغلال والاستلاب، في تجاوز للمفارقة التي يثيرها موقف كارل ماركس من الاستعمار في كل من الجزائر والهند بدعوى تسريع تناقضات الرأسمالية وانهيائها، وكذا الإستعانة بالمدرسة النقدية بفرانكفورت وتيار ما بعد الحداثة في تقده للمنظومة الرأسمالية ونزوعها لـ"التشيء" و"التسليع" والاستغلال..

ليشدد على أن مستقبل الإستشراق، باعتباره خطابا للغالب حول المغلوب، مرتبط، إلى حد كبير، بالتطورات التي تشهدها موازين القوى الدولية في ظل تراجع قوة وهيمنة الغرب وبروز قوى عالمية جديدة في آسيا وأمريكا اللاتينية وإفريقيا؛ أي بروز مراكز هيمنة جديدة..

وهو ما يقضي بنا، يستخلص الأستاذ عبد السلام طويل، إلى حقيقة أساسية مفادها: أن معرفة الذات الحضارية وبنائها يعد شرطا واقفا لمعرفة الآخر، وبالتالي بناء استراتيجيات التعامل والتفاعل معه بمنطق التعاون والتحاور كما بمنطق الصراع والتدافع.

تحديدا دقيقا، فقد يُحيل على العلوم البحتة، وقد يُحيل على ثقافة الموضة والإشهار والرياضة، فكلها معرفة معاصرة... والترجمة القريبة "العلم الحداثي" أضعف

من أن يكون مصطلحا يُحيل على دلالة دقيقة، فهل هناك علم حداثي وعلم غير حداثي؟

”

**مستقبل الإستشراق،
باعتباره خطابا
لـلغالب حول
المغلوب، مرتبط، إلى
حد كبير، بالتطورات
التي تشهدها موازين
القوى الدولية في
ظل تراجع قوة
وهيمنة الغرب.**

“

وفي الختام شدّد الأستاذ عبد السلام طويل على أن الإستشراق كبنية معرفية وكخطاب إيديولوجي لا ينفك عن بنية النظام الرأسمالي في أبعاده الاقتصادية والسياسية والمعرفية والتناقضات التي نتجت عن أزمة تطوره. خاصة كنظام منتج للظاهرة الإستعمارية وكبنية لها نزوع عميق للهيمنة المادية/ الاقتصادية والرمزية/ المعرفية.

كما تحفظ على النزعة التعميمية لوائل حلاق بالقول بأن المجتمعات العربية الإسلامية مجتمعات حديثة بل وحداثية؛ معتبرا أنها لن تكون كذلك إلا إذا أحدثت تحولا عميقا يصل إلى درجة القطيعة على مستوى تصوراتها وتمثلاتها ونظام معرفتها بين العقل والنقل والعرفان، وعلى مستوى مرجعيتها بين الوضعي والمتعالي، وعلى مستوى بنياتها ومؤسساتها بين العقلانية والوظيفية والإعتبارية من جهة وبين الشخصية من جهة أخرى، وكذا على مستوى ممارساتها الاجتماعية ومنظومة قيمها بين الفردي والجماعي.. دون أن ينفي

ملتقى الإحياء السابع عشر تواشج قيم الجلال وقيم الجمال.. الفن المعاصر وسؤال الجماليات

ذ. خالد رايح

باحث مساعد بالوحدة البحثية للإحياء-الرابطة المحمدية للعلماء

المحاضر وللحضور الكريم، مبرزا أن الأستاذ المحاضر محمد الشيكري يعد من أبرز المهتمين بالشأن الجمالي انطلاقا من خلفية فلسفية ونظرية رصينة تجمع بين تمثل الفن في بعده الجمالي الأدبي، وفي بعده المعرفي التصوري.

بعد ذلك تناول الكلمة الأستاذ محمد الشيكري الذي تمحورت محاضراته أزمة الدرس الجمالي المعاصر، وحول ما ترتب عنها من تقويض لمتعلقاته الإستراتيجية؛ وذلك من قبيل؛ مفهوم

الوحدة البحثية للإحياء
نظمت
ملتقاها السابع عشر
حول موضوع: "تواشج قيم الجلال
وقيم الجمال.. الفن المعاصر وسؤال
الجماليات" انطلاقا من محاضرة
ألقاها فضيلة الأستاذ الدكتور محمد
الشيكري حول: "أقول الفن المعاصر
أم أزمة الجماليات؟". وذلك بمقر
الرابطة الرئيسي بالرباط.

وقد استهل الأستاذ عبد السلام
طويل رئيس الوحدة البحثية للإحياء
هذا الملتقى، بتوجيه الشكر للأستاذ

ساقتها إلى خلخلة عدد يسير من المسابقات الكلاسيكية المكرسة عن الفن والجمال الفني أو عن الذوق والتلقي الجمالي. يلاحظ محمد الشيكرو أن الإستيقا الحداثية حاولت جاهدة أن ترسم خط للعودة مع فلسفة الفن في لبوسها المثالي المجرد، إلا أنها عجزت في نظره عن الالتحام بالحراك الفعلي الذي عرفه الفن الحديث والمعاصر. فكانت أوقف موضوع الإستيقا على النظر في الحكم الجمالي القبلي، فيما حصره هيغل في الاهتمام بالأعمال الفنية بما هي تعبيرات جمالية عن صيرورة تجلي الروح المطلق وتكشفه في التاريخ. في حين نأى به "شيلنغ" عن الجمال الحسي، لينصرف شطر محاولة القبض على "ماهية" العمل الفني، وبالتالي شطر "النفاد إلى منابع المتعالية للفن".

على هذا النحو لم ترتد الجماليات الفلسفية الحديثة بسؤال الجمال والحكم الجمالي إلى ضرب "من المثالية التأملية" فحسب، بل أيضا شطت ونأت به عن راهن الحركة الفنية الحداثية، وفوتت على نفسها إمكانية استيعاب انعطافاتها الجمالية الجوهرية. وبذلك يقول المحاضر: "حملت الإستيقا الحداثية نهايتها الفجائية في بدايتها التدشينية". إذ لم تستطع الإستيقا التي تخلقت من رحم الحداثة أن تسير الحداثة في منجزاتها التشكيلية والموسيقية والأدبية، أو أن تستوعب ثورتها على

الفن، والجمال الفني، والذوق والتلقي الجمالي، وما إليها من المفاهيم ذات الصلة بالبارادغم الجمالي الحديث.

افتتح المحاضر مداخلته بربط ميلاد الإستيقا أو الجماليات الفلسفية بالأزمة الحديثة، بل ذهب في هذا الشأن مذهب مارتن هايدغر في القول بأن "دخول الفن إلى دائرة الإستيقا" لم يكن في النهاية غير ملمح من الملامح المفصلية للحداثة. وما يميز الإستيقا أو الجماليات الفلسفية الحديثة، في نظر محمد الشيكرو، هو أنها حاولت، منذ ألكسندر بومغارتن، مرورا بكانط ووصولاً إلى هيغل، أن تخضع الحكم الجمالي لمبادئ عقلية، وأن تسمو بقواعده إلى مقام الموضوعية". وفي هذا الإطار ميز المحاضر بين حقلي الإستيقا وفلسفة الفن، معتبرا

” دخول الفن إلى دائرة الإستيقا لم يكن في النهاية غير ملمح من الملامح المفصلية للحداثة.“

أن هذه الأخيرة لم تكن غير جماع من النظرات التأملية المجردة التي يصوغها الفيلسوف حول الجمال، والتي لم تكن غير جزء عارض وناقل من نسقه الفلسفي. في حين تتغيا الجماليات الفلسفية الحديثة أن تجعل من البحث في الجمال ومؤدياته إمبراطورية فلسفية قائمة الذات على حد تعبير هيغل.

وفي معرض استشكله لهذه الإستيقا الناشئة، يتساءل المحاضر عن قدرة الجمالية الحديثة على الانخراط في خضم الصيرورة الجذرية التي شهدتها "الفنون الجميلة"، والتي

الحقيقة إيدانا بأقول إمبراطورية الجماليات. وفي تعقيبه على هذه المحاضرة القيّمة أشاد الأستاذ عبد السلام طويل بمضامينها الفنية التي جالت بالحضور الكريم عبر محطات أساسية لتطور ما عبر عنه بـ"التعقل الفلسفي للمسألة الفنية والجمالية".

مبرزا أن المحاضرة طرحت قضايا في غاية الأهمية انطلاقا من استشكلات نافذة ليتساءل مع الأستاذ محمد الشيكرا أنه حينما نتحدث عن الجمال والجماليات؛ نتحدث عن مفاهيم مفتاحية أساسية، نتحدث عن التجربة الشعورية، نتحدث عن التلقي ومستويات التلقي، نتحدث عن مسافة الخُلف بين لحظة الإبداع وبين لحظة التعقّل الفلسفي أو النقدي للذن أو الإبداع بشكل عام. باعتبار أن مسافة الخُلف بين لحظة التعقّل الفلسفي أو النظري للذن، وبين لحظة الإبداع الفني هي التي ربما تُفسّر؛ كيف أن كل من "شيلنغ" و"هايدغر"، و"هيغل" نفسه ظلوا مرتبطين باللحظة السابقة عليهم وكأن المعاصرة حجاب. ربما هذا يرتبط بهذه المسافة: ذلك أن النقد يظل مرتها مسافة الخُلف هاته بحيث لا يستطيع أن يواكب الفن في لحظة تدفقه، وفي لحظة انبثاقه. ربما يشكل هذا أحد المداخل التفسيرية لهذا الأمر. كما تساءل الأستاذ عبد السلام طويل، كذلك،

المعايير الفنية والجمالية الكلاسيكية. فهيجل، الذي بلغ بالنظرية الإستيقية منتهاها، لم يستطع أن يضع يده على الإرهافات الجينية التي ستقود الفن للثورة على معايير التشخيص والتمثيل الميمي (المحاكي) للأشياء مع انطباعية كلود موني وإدوارد ماني وأوغست رينوار وفان جوخ. مثلما عجزت الإستيقا مابعد الهيغلية عن استيعاب ملامح الانعطافة الجمالية الفارقة التي شهدتها الوعي البصري المعاصر والتي أفضت إلى خلخلة قوانين تركيب الألوان مع التيار الوحشي، وتشويه الكتل والأحجام وتقطيعها وتشظيتها وإعادة تركيبها في علاقات وتوليفات لا أوقليدية مع التكعيبية، واعتماد المتلاشيات والقطع الجاهزة في تشكيل كتل فنية موعلة في الإثارة والغرابة مع ما يعرف مع مارسيل ديشامب.

ويؤكد محمد الشيكرا أن الفن المعاصر بقدر إمعانه في الثورة على المعايير والأساليب القائمة، بقدر ما ينأى عن الدائرة الموصدة للجماليات، إلى حد أن الفن الراهن، عبر ثورته الجمالية المطردة والعارمة، لم يعد ينتفض على معايير الجاهزة، بل أصبح ينتفض أيضا ضد كل إستيقا فلسفية ممكنة حسب تعبير بيتر أوسبورن "Peter Osborne"، أو خدا عنوانا على فراغ إستيقتي، إن لم يكن في

”
**ما يميز الجماليات
 الفلسفية الحديثة،
 هو أنها حاولت
 أن تخضع الحكم
 الجمالي لمبادئ
 عقلية، وأن تسمو
 بقواعده إلى
 مقام الموضوعية.**

“

ألا يشكل هذا إقباراً للفن أو ربما إجهاز على العناصر الجمالية في بعدها الأنطولوجي والحضاري؟

كما تطرق الأستاذ عبد السلام طويل في تعقيبه إلى علاقة الفن بالابتذال وعلاقة الفن بالخردة وبالقبح، خاصة وأن المنتجات الفنية التي تعمل على إعادة تركيب بعض المتلاشيات؛ تعطي منتوجاً لا يرقى إلى مستوى الإمتاع الذي يُحدثه في المتلقي نص أو منجز فني كلاسيكي، ولكن يعطي لهذا المتلقي حالة من حالات الاندهاش والغرابة، أو الشعور بأن هناك شيئاً غير عادي وغير طبيعي، يعني هناك لمسة فنية.

ليخلص إلى ما يعرف بفن الجداريات؛ مستشهداً بمدينة أصيلة كونها مشهورة بالجداريات، التي تعاني كل سنة من ظاهرة المحو. طارحاً في هذا السياق علاقة الفن المعاصر بظاهرة المحو. وكأن ظاهرة المحو بالنسبة للجداريات، في نظره، لها علاقة بأطروحة "L'Art à l'état gazeux" وكأن الفن أصبح لحظياً، وكأن الزمان بات مفككاً، وكأن الذي يُنتج لا يفكر في الذين من قبله ولا في الذين سوف يأتون من بعده. مشدداً على ضرورة إعادة الاعتبار للعلاقة بين الفن والتاريخ، وعلاقته بالذاكرة.

عن العوامل المتحكمة في لحظة التلقي معتبراً هذه الأخيرة مسألة أساسية في عملية الشعور بالجمال، في تقييم الجمال والفن بشكل عام.

بحيث تشكل لحظة التلقي، في نظره، شرطاً أساسياً لتحديد درجة التمثل والإحساس بالإمتاع والجمال..

كما توقف على فكرة المحاكاة. باعتبار أن اللحظة اليونانية تمثل لحظة تأسيسية بالنسبة للعقل الإنساني بشكل عام. والمحاكاة عند أرسطو أساسية؛ إذ كان لها أثر ملحوظ في التراث العربي-الإسلامي القديم. متسائلاً عن تأثير ومدى حضور مفهوم المحاكاة في النقد المعاصر؟ هل لازالت له القيمة التي كانت له؟ أم أصبحت له دلالات أخرى؟

مضيفاً في معرض تعقيبه أن عنوان الكتاب الذي أشار إليه الأستاذ المحاضر "L'Art à l'état gazeux" أوحى له بفكرة الفن في صلته بظاهرة الانفلات أو السيلان؛ بحيث يصعب القبض عليه والإمساك بتلابيبه. الأمر الذي يطرح إشكالا جوهرياً بالنسبة للفن وعلاقته بالزمان؛ باعتبار أن الفن، في نهاية المطاف، هو أثر، وهذا الأثر له علاقة بالذاكرة الفردية والجماعية، مثلما له علاقة بالتاريخ وله علاقة بالحضارة.

بعد ذلك تساءل:

”
لم ترتد الجماليات
الفلسفية الحديثة
بسؤال الجمال
والحكم الجمالي إلى
ضرب "من المثالية
التأملية" فحسب،
بل أيضا شطت ونأت
به عن راهن الحركة
الفنية الحدائية.

الاستدلال الأصولي في الفقه المالكي جرد ودراسة لأحكام الطلاق

دافع الباحث عبد الحميد الراقي عن أطروحة جامعية بعنوان: «الاستدلال الأصولي في الفقه المالكي: جرد ودراسة لأحكام الطلاق»، تحت إشراف فضيلة الأستاذ الدكتور أحمد الخمليشي رئيساً، والأستاذ الدكتور عبد الحميد عشاق، والأستاذ الدكتور الناجي لمن، والأستاذ الدكتور محمد المصلح أعضاء مناقشين. وذلك يوم 14 يناير من سنة 2019، برحاب دار الحديث الحسنية بالرباط.

الفقه المالكي، والحضر في الأسس المعرفية التي أنتجت هذا الكم الهائل من الأحكام والاجتهادات والآراء عبر التاريخ، وهو المشروع الذي أشرفت عليه مؤسسة دار الحديث الحسنية في السنوات الأخيرة، وقد أنجزت فيه جملة من الأطاريح العلمية.

لقد انصبَّ الاهتمام على النظر في الأحكام المدونة في المذهب المالكي، وذلك من حيث علاقتها بالأدلة

هذا التقرير إلى بيان **يقصد** ثلاثة أمور: أحدها: السياق الذي يؤطر هذه الأطروحة، وثانيها: الإشكال الذي تأسست عليه، وثالثها: بعض النتائج المنهجية التي أفضى إليها البحث.

1. السياق

جاءت هذه الأطروحة في سياق البحث عن مستندات الأحكام في

والثاني: بعد منهجي يتمثل في الآليات التي اعتمدها الفقهاء في الوصول إلى الحكم الشرعي.

من الإشكالات التي أثارها البحث إشكال الاستدلال بالنقول المذهبية بدل النصوص

الشرعية، وهذا في بعض

المصنّفات التي انتصبت لبيان

الأحكام مجردة عن أدلتها.

وليس هذا في حقيقة أمره

إشكالا إذا ما تبين المستشكل

مفهوم الدليل في الدرس

الأصولي ومراتبه، فالدليل في

حق المجتهد ليس هو الدليل في

حق العامي، على هذا أجمع

أهل الأصول من مختلف المذاهب حيث

اعتبروا أن فتوى العالم دليل في حق المقلد،

قال الشاطبي: «فتاوى المجتهدين بالنسبة

للمقلد كأدلة بالنسبة للمجتهدين»^[1].

وأثير أيضا إشكال العلاقة بين بعض

الأحكام الفقهية وبين علم أصول الفقه،

وهو الإشكال الذي أثاره القرافي في مقدّمة

الفروق معتبرا أن جملة منها لا ترجع إلى

أصول الفقه، وإنما ترجع إلى قواعد فقهية

لم يذكرها أهل الأصول في كتبهم على سبيل

التفصيل وإن كانوا قد أشاروا إليها على

سبيل الإجمال. وذكر أن ذلك هو الباعث

له على وضع كتاب الفروق^[2].

الشرعية الحاكمة، وكيف تجسّد ذلك في مصنّفات المالكية، الشيء الذي أثّرت حوله كثير من الدعاوى، وانثارت حوله جملة من

الأسئلة والاستشكالات، أذكرها في حينها.

وقد وقع الاختيار على كتاب الطلاق عند

المالكية باعتباره يمثل شقا

مهما من قضايا الأسرة التي

أثير حولها نقاش عميق وحادّ

في العقد الأوّل من هذا القرن،

وذلك بقصد فهم نظام

الاستدلال عند المالكية من

خلال هذا الباب.

” من الإشكالات التي أثارها البحث إشكال الاستدلال بالنقول المذهبية بدل النصوص الشرعية.“

2. الاستشكال

ما سبق أدى إلى استشكال الموضوع من ثلاث زوايا:

- **أولا:** من جهة الأصول الحاكمة للمذهب في مسائل الطلاق.

- **وثانيا:** من جهة الآليات المعتمدة في الاستدلال والاستنباط، وذلك في علاقتها بما قرّر في أصول الفقه،

- **وثالثا:** من جهة الثبات والتغيّر في بعض الأحكام، خصوصا فيما ثبت بمسلك الاجتهاد ولم يكن مجمعا عليه.

تتضمن هذه الأسئلة بعدين اثنتين: **الأول:** بعد معرفي، يتمثل في استجلاء الأصول التي ترجع إليها مسائل الطلاق في المذهب.

إلى أصل العرف والعادة، كلفظ البتلة والبتة والخلية، ومثلها بعض صيغ الأيمان، فقد نصّ على أن الالتزام بحكم المذهب فيها مع عدم وجودها في الواقع خروج عن الإنصاف، وعدول عما قرّره علماء المذهب وغيرهم في ضوابط الفتوى؛ لأن العرف يتغيّر من مكان لآخر، ومن أناس لآخرين. وإجراء أحكام ترتبت على أعراف معتبرة عند قوم على قوم لم يشع فيهم ذلك العرف أمر لا يتناسب مع تصرفات الشرع^[4].

ومن هذا القبيل ما يرجع من الأحكام إلى أصل الاجتهاد، وغالبا ما تكون أحكاما مختلفا فيها، وإطلاق القول بكونها ثابتة أو متغيّرة مما يلزم فيه الحذر والاحتياط؛ نظرا لاختلاف الحالات والمناطق، فقد يكون من الأحكام الاجتهادية ما يصلح للعمل به اليوم، وقد لا يكون كذلك.

تلك هي أسئلة البحث، بعضها أطره مبدئيا، وبعضها أثير أثناء الدراسة، ولعالمجتها تم تحديد خمسة عشر مصدرا من قبل الأستاذ المشرف الدكتور أحمد الخمليشي لجرد مسائل الطلاق، واعتماد منهجين اثنين: منهج الإحصاء، ومنهج التحليل.

أما منهج الإحصاء فلجرد المسائل وإحصائها

لقد صرّح القرائي أن هذا الضرب من القواعد له صفة الأصل في الشريعة، وعذره في ذلك أنها تفيد في بناء الأحكام الفقهية، وهذا الكلام مُشكل إذا ما أخذ بعين الاعتبار ما تقرّر عند الشاطبي من أنه ليس كل ما يفتقر إليه الفقه يعدّ من أصوله، وإلا أدّى ذلك إلى أن تكون جملة من العلوم كعلم الهيئة والحساب والهندسة والحديث واللغة وغيرها من ضمن أصول الفقه^[3]، سيما أن ما وضعه القرائي من قواعد في الفروق لم تكن كلها قواعد فقهية محضة، بل كانت منها قواعد

لغوية، وأخرى من علم المنطق، وهو ما يجعل القارئ يتساءل حول فقهية هذه القواعد؟

ومن تمام النظر في هذا ما يتعلق ببعض الأحكام في مسائل الطلاق التي ارتبطت بمناطق معينة تغيّرت في السياق الجاري، هل هذه الأحكام تتسم بالثبات لا تتأثر بزمان ولا مكان، أم

أنها يمكن أن تتغيّر تبعا لقاعدة المصالح والمفاسد؟

وإذا كان القرائي قد انتقد أهل الأصول فيما تقدّم، فإنه قد انتقد أهل الفقه في تمسّكهم ببعض الأحكام وعدم التفاتهم إلى أصولها؛ والتفريق بين الثابت منها والمتغيّر، وذلك نحو ما ذكر في بعض صيغ الطلاق التي ترجع

عنية الدراسة بإبراز العلاقة بين بعض الأحكام الفقهية وبين علم أصول الفقه.

مرتبة ترتيباً تاريخياً؛ وذلك بقصد ملاحظة التطور الحاصل في الاستدلال على المسائل في المذهب عبر التاريخ، وهو ما أفضى إلى ملاحظة تأثير عنصر الزمان والمكان في عملية الاستدلال عند الفقهاء، حيث إن الاستدلال على المسألة عند الإمام مالك رحمه الله ليس هو الاستدلال نفسه عند علماء القرن الرابع والخامس الهجريين، إذ سيظهر علم الجدل على نحو بارز في مصنفات الفقه، خصوصاً منها ما كان للمقارنة المذهبية، وستبرز آليات جدلية استعان بها الفقهاء في تأييد القول المذهبي ونصرته، كالتنقض والكسر والمعارضة وغيرها...

وأما منهج التحليل فمن أجل فهم منظومة الاستدلال عند علماء المالكية، ولم تقتصر الدراسة على مصادر الجرد فحسب، بل تعدتها إلى مصادر أخرى، خصوصاً ما عُني منها بالتأصيل والاستدلال إذ كان القصد هو إبراز هذه الخلفية المنهجية والمعرفية لمسائل الطلاق. ولم تشمل الدراسة جميع المسائل التي تم جردها في القسم الأول، وإنما تناولت نماذج معينة مما يتعلّق بأصول الاستدلال بحسب ما تمّ إحصاؤه.

بقصد ردّ كل مسألة إلى الأصل الذي تم الاستدلال به عليها، ويتعلّق بهذا إشكال توارد الأدلة على المسألة الواحدة، مما يصعب معه أحيانا التمييز بين الدليل الذي سيق مساق التأصيل، وبين الدليل الذي سيق مساق التقوية والترجيح والاستدراك على المخالف. وكثيراً ما يكون هذا في المصادر التي صنّفت للخلاف العالي كالإشراف للقاضي عبد الوهاب البغدادي وما كان على شاكلته.

لقد كان النظر إلى السياق العلمي للمصنّفات المالكية من أظهر الأعوان على تجاوز ذلك الإشكال؛ لأن مصنّفات المذهب لم تكن على وزان واحد، بل كان منها ما أُلّف بقصد تحرير القول المعتمد في المذهب من غير التفات إلى الأدلة، وكان منها ما أُلّف بقصد الاستدلال على مسائل المذهب فحسب، ويتخلل هذه التعريج على الخلاف المذهبي، وكان منها ما صنّف بقصد المقارنة المذهبية. وهذا سياق من شأنه إعانة الباحث على مبتغاه.

ومما هو ملاحظ في هذا الصدد أن المسألة قد تتكرر في أكثر من مصدر، ولا يغلو أمرها من أن تكون متّفقا على حكمها أو مختلفا فيه، أما المتّفق عليها فيتمّ إيرادها في الجدول

**إجراء أحكام
ترتبت على أعراف
معتبرة عند قوم
على قوم لم يشع
فيهم ذلك العرف
أمر لا يتناسب مع
تصرفات الشرع.**

3. نتائج البحث

أفضت الدراسة إلى بعض النتائج المنهجية، نذكر منها ما يأتي:

- كمون الخلفية الأصولية، أدلة وقواعد ومنهجا، وراء تلك المسائل الفقهية، وهذا وإن لم يبرز في بعض المصنّفات التي

انتصبت لبيان الأحكام فقط

فإنه يبرز على نحو لائح في

المصنّفات التي انتصبت لبيان

الاستدلال والتأصيل والمقارنة

المذهبية، وهو ما يعني ارتباط

الفقه بأصوله، وأن دعوى

انفكاك الأول عن الثاني في

حاجة إلى إعادة نظر ومراجعة،

- إن الاستدلال عند الفقهاء

متّسم بطابع تركيبي قائم على

النظر في مقتضيات الدليل

الشرعي بالموازاة مع الكليات الحاكمة

والقواعد العامة، مع النظر أيضا في حال

المكلف الذي هو المقصود بالحكم الشرعي.

- ضرورة الاهتمام بالمفاهيم الأصولية كما

نشأت وتطوّرت، كمفهوم السنة، ومفهوم

القياس، ومفهوم الأصل، ومفهوم القاعدة، ومفهوم القطع والظنّ، وغيرها؛ لأن لذلك أثرا في فهم منظومة الاستدلال الفقهي؛ وقد تبين أن هناك اتساعا في مفهوم السنة ومفهوم القياس عند المالكية، وهذا أمر من شأنه تقليل النكير، وتضييق مساحة الخلاف؛

هذا، وقد كنت في كل ما تقدّم

أتردّد إلى أستاذي الجليل الدكتور

أحمد الخلمي تردّد المحتاج

الفقير، فكنت أجد، على كثرة

الاشتغالات وازدحام الوظائف،

صدرا رحبا، وأذنا صاغية، وسندا

داعما لا يبخل عليّ بأدنى توجيه،

وقد كان لذلك أثر وأيّ أثر في

أن يصل هذا البحث إلى صورته

النهائية. فمعذرة إن كنت في يوم

ما تجاوزت الحدّ، أو فعلت ما لا ينبغي أن يفعل.

والشكر الجزيل أيضا موصول لسيادة أعضاء

اللجنة على قبولهم قراءة هذا البحث،

وتصحيحه وتقويمه، حتى يستقيم أمره ويتجه

نحو الطريق التي يلزم صاحبه سلوكها.

تكمّن الخلفية

الأصولية، أدلة

وقواعد ومنهجا،

وراء مجمل

المسائل الفقهية

التي تناوانا.

3. الموافقات، ج 1، ص 37 فما بعدها.

4. انظر: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، أبو العباس القرافي، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، 1416 هـ - 1995 م، ص 222.

1. الموافقات في أصول الشريعة، أبو إسحاق الشاطبي، تحقيق مشهور آل سليمان، دار ابن عثان، ط 1، ج 5، ص 336-337.

2. انظر: أنوار البروق في أنواء الفروق، أبو العباس القرافي، تحقيق خليل المنصور، دار الكتب العلمية، 1418 هـ، ج 1، ص 5.

الإحياء

العدد 48، صفر 1442هـ/سبتمبر 2020م - ثمن النسخة: 30 درهما

تطلب منشوراتنا من:

وحدة النشر والتوزيع وتنظيم المعارض

الرابطة المحمدية للعلماء، شارع لعلو، لوداية الرباط

الهاتف والفاكس: (+212) 05.37.70.15.85

البريد الإلكتروني: manchoratarrabita@gmail.com

المعرض الدائم لإصدارات الرابطة المحمدية للعلماء

شارع فيكتور هيكو رقم 53 مكرر، الأحباس، الدار البيضاء

الهاتف: (+212) 05.22.44.86.57

الفاكس: (+212) 05.22.54.20.51

البريد الإلكتروني: manchoratarrabita@gmail.com

دار الأمان للنشر والتوزيع - الرباط

البريد الإلكتروني: Derelamane@menara.ma

الهاتف: (+212) 05.37.20.00.55

الفاكس: (+212) 05.37.72.32.76