

المنهاج

مجلة

+ ٥ ٠ ٤ ٨ ١ + ١ ١ ٢ ٥ ١ ٥ ٠ ٤ ٨

مجلة فصلية تصدر عن وزارة الشباب والثقافة و التواصل - قطاع الثقافة

ملف العدد:

جوانب من المنجز
الفلسفي المغربي

المنظار مجلة

مجلة فصلية تصدر عن وزارة الشباب والثقافة والتواصل
-قطاع الثقافة-

ملف العدد

جوانب من المنجز
الفلسفي المغربي

المناهل مجلة

مجلة فصلية تصدر عن وزارة الشباب والثقافة والتواصل
-قطاع الثقافة-

المدير المسؤول:

محمد مصطفى القباج

هيئة التحرير:

محمد المصباحي، فاطمة الحراق، محمد حميدة،
نجاة المريني، محمد المدلاوي، خالد بن الصغير،
عباس الصوري، محمد الدريج، عبد الواحد أغمير.

سكرتارية التحرير:

خالد بن الصغير، سمير أيت أومغار

السلسلة الجديدة - العدد: 105

أبريل-ماي-يونيو 2022

الإيداع القانوني: 1974/6

الرقم التسلسلي الدولي القياسي: 0851/0253

التصميم والطباعة: مطبعة دار المناهل: Tél: +212 5 37 77 15 16

Email: contact.idam@minculture.gov.ma

صورة الغلاف: إنجاز محمد الذهبي، مطبعة دار المناهل

العنوان البريدي للمجلة: 1 زنقة غاندي - الرباط

العنوان الإلكتروني للمجلة: r.manahil.2019@gmail.com

الهاتف: +212 5 37 27 40 90 / +212 5 37 27 40 91

الفاكس: +212 5 37 27 40 93

الفهرس

أولاً: ملف العدد: جوانب من المنجز الفلسفي المغربي

إعداد وتنسيق محمد المصباحي

محمد المصباحي

07 افتتاحية العدد

I. أبحاث في المنجز المغربي

محمد المصباحي

21 الحرية الدينية عند الحباي

إبراهيم مجيديلة

33 النزعة الإنسانية في شخصية محمد عزيز الحباي

نبيل فازيو

67 العزوي والفلسفة، أو في مفعول "الإيديولوجيا العربية المعاصرة" في الفكر الفلسفي المغرب..

فريد الزاهي

87 الخطيبي والفلسفة: الفكر المتعدد

سمير فريدي

105 ثنائية الدين والأخلاق في الفلسفة الدينية بين التحليل الإيماني والنقد الائتماني
عند طه عبد الرحمن

محمد صلاح بوشئلة

131 المنجز الفلسفي في الدراسات الباجية: نموذج ابن باجة

عبد النبي الحري

141 المنجز المغربي في الدراسات الرشدية بين المعرفي والإيديولوجي

سعيد بنتاجر

159 المنجز البحثي المغربي في المنطق

عبد الواحد آيت الزين

193 الفلسفة بوصفها مقاومة وإزعاجاً: جيل الطمأ وجيل الاختلاف في ذلك سيان

II. مقالات فلسفية متنوعة ونص فلسفي مترجم

يوسف أقرقاش

الديمقراطية وإشكال السيادة في فلسفة كارل شмит..... 215

يوسف بن عدي

علاقة البرهان بعلم ما بعد الطبيعة في شروح يحيى بن عدي وابن رشد الحفيد..... 243

أندري كونت سيونفيل

”ضد الخوف“، (ترجمة): حمادي أنوار..... 269

ثانيا: مقالات متنوعة

محمد أقسقوس

جوانب من تاريخ الأوبئة والجوائح بسوس زمن السعديين..... 277

رشيد دوناس

الوضع الصحي ليهود مكناس على عهد الحماية الفرنسية الواقع واستراتيجية الوقاية والعلاج.... 299

علي موريف

المدرسة المغربية ودينامية الهوية الوطنية..... 325

ثالثا: دراسات وقراءات في كتب

لمياء لغزاوي

كتاب ”إحياء علوم الدين“ بحاضرة فاس الوسيطية آلية للانفتاح الفكري والتواصل الروحي... 351

محمد الشريف

قراءة في كتاب ”الشعور بالتاريخ: الإسلام والرومانسية والأندلس“ لمؤلفه تشارلز هيرشكيند.... 367

محمد بنحماني

قراءة في كتاب محمد المصباحي ”الوحدة والوجود عند ابن رشد“ 377

برحاب عكاشة

قراءة في كتاب إبراهيم ياسين: ”الأمير الجزائري عبد القادر والسلطان المغربي عبد الرحمان“ ... 399

علي القاسمي

قراءة في كتاب محمد مصطفى القباچ ”المسرح والفلسفة“ 421

شروط النشر في المجلة..... 436

مواضيع الملفات القادمة..... 441

افتتاحية العدد

افتتاحية العدد

إعداد: محمد المصباحي

من المعلوم أن عودة الفلسفة إلى الذات المغربية منذ منتصف القرن العشرين جرت على نحوين مختلفين؛ النحو الأول اتخذ شكل كتابة فلسفية بالمعنى الصناعي للكلمة على يد محمد عزيز الحبابي، وهو ما يفسر دفاعه عن "نسق" فلسفي لقّبه في صيغته الأولى بـ"الشخصانية الواقعية"، وفي صيغته الثانية بـ"بالشخصانية الإسلامية". كانت الصيغتان نتيجة قراءة ونقد مزدوج أولاً للفكر الفلسفي الغربي الذي أفضى به إلى تجديد مفهوم الشخص بإعطاء الأسبقية للجماعة على الفرد، وهو الشرط الذاتي، في نظره، لولوج عالم الحداثة؛ أما نقده الثاني فكان نقداً فلسفياً للإسلام ولل فكر الإسلامي مكنه من العثور على بؤادر شخصانية إسلامية تضع الإنسان بعقله وحرية وأخلاقه في قلب الإسلام في تواصل مباشر مع الله بدون وساطة من الفقه أو الكلام أو التصوف.

الشكل الثاني لعودة الفلسفة إلى الكيان الثقافي المغربي اتخذ منحى آخر، فلم يشأ أصحابه - عبد الله العروي ومحمد الجابري وعبد الكبير الخطيبي وعليّ أومليل - أن يكون استمراراً للخط الفلسفي الذي دشنه الحبابي، بل أصرّوا على التخلي عن فكرة "النسق" (أو الانتماء إلى مدرسة فلسفية) واستبدلوه بفكرة "المشروع الفكري" باعتباره ورشاً مفتوحاً هدفه تغيير الإنسان والمجتمع انطلاقاً من نقد مزدوج صريح هذه المرة للتراث والحداثة. قدّم هذا المنحى نفسه، إذن، بوصفه انقلاباً على التفكير الفلسفي الخالص الذي دشنه الحبابي، وهو ما كان له وقعٌ على الحبابي نفسه، إذ نجده ينقلب على خطه الفلسفي الأول بأن تحول من التنظير "للشخص الواقعي" تنظيراً أونتولوجياً إلى التنظير له بوصفه "شخصاً مسلماً". هكذا أضحى رهان التفكير الفلسفي لدى معظم أفراد هذا الجيل سياسياً وذلك بالمطالبة والعمل على تحرير الذات الفردية والجماعية من العوائق الذاتية والغيرية التي تعرقل ولوجها لمعترك الحداثة ومواجهة تحدياتها بلوازمها المختلفة من عقلانية وليبرالية واشتراكية.

أفضى تحول النظر الفلسفي من الاهتمام "بالشخص" الأونتولوجي إلى الاهتمام بـ"بالذات" إلى انقسام المفكرين المنتمين لهذا الجيل إما إلى باحث عن "الذات

الإيديولوجية التاريخية“ التي أحدثت القطيعة مع التراث (العروي)، أو باحث عن “الذات (العقل) البرهانية التاريخية“ المتصالحة مع الجانب التنويري مع الذات التراثية (الجابري)، أو ساعٍ وراء “ذات مزدوجة وبينية“ يتراوح انتماؤها بين المحلي والكوني، فلا تُلغي ذات الآخر وإنما تتحقق به ومعه وضده حسب الوضع الذي توجد فيه (الخطيبي). وبخلاف الجبابي، الذي لم يكن يذكر الماركسية إلا لينتقدها، حظيت هذه المقاربة الجذرية للتاريخ وللوضع البشري في المغرب والعالم العربي بحضور قوي في جل مشاريع مفكري هذا الجيل بألوانها المختلفة على مستويات المفاهيم والرؤى والتحليل. بيد أن رفع شعار التغيير كان عن طريق التأويل ظنا منهم أن الانتصار في صراع التأويلات هو الذي يحسم معركة صراع السياسات.

في معترك هذا الأفق، شكلت شخصية ابن رشد محركا للنقاش ونقطة صراع بين منتصر لعقلانيته بكيفية قطعية (محمد عابد الجابري)، ومناوئ له بكيفية بهذا القدر أو ذاك مثل (عبد الله العروي، علي أومليل، وسيشتد هذا العداء لابن رشد عند طه عبد الرحمن، وعبد المجيد الصغير من الجيل الثاني). بيد أنه بالرغم من دعوات القطيعة مع التراث (الاجتماعي والسياسي والثقافي) التي تُحمّله قسما من مسؤولية التأخر التاريخي، ظل التراث حيّا في مشاريعهم الفكرية، إذ كان صاحب **فصل المقال** (ابن رشد)، وصاحب **المقدمة** (ابن خلدون) رائدهم بنحو من الأنحاء؛ في حين ظل صاحب **تهافت التهافت** (أبو حامد الغزالي)، وصاحب **فصوص الحكمة** (ابن عربي) من المنبذين في مشاريعهم الفكرية عموما. بيد أنه لا ينبغي أن يُنظر إلى هذا الصراع بوصفه صراعا بين التراث والحداثة، أو صراعا بين العقلانية التنويرية واللاعقلانية الظلامية، أو صراعا بين القائلين بالصلة بين الشريعة والفلسفة والقائلين بالقطع معها، وإنما هو بالأحرى اختلاف حول طرق اختراق الحُجُب المسدلة بيننا وبين الحداثة، وإلا فإن الجميع يرنو إلى الحداثة بوصفها قَدْرًا لا مناص منه.

وباستثناء الجبابي، يشترك مفكرو الجيل الأول في قاسم مشترك آخر، هو نبذهم للفلسفة بمعناها الصناعي، في مقابل تعلق بعضهم - صراحة أو ضمنا - بفكرة بناء مشاريع فكرية على أساس إيديولوجي تنويري صريح يعكس في نظرهم تطلع الشارع إلى العقلانية والحرية والعدالة بلوازمها الذاتية من إنسية وديمقراطية وحقوق إنسان الخ. كان كل واحد من هؤلاء المفكرين يعمل بروح نقدية متعددة الأوجه والخصوم من أجل الخروج من ورطة التأخر التاريخي والفكري والثقافي واللاحق بركب الحداثة.

وبخلاف الجيل الأول من المشتغلين بالفلسفة، لا تجمع بين أفراد الجيل الموالي قواسم مشتركة، حيث ذهبوا في أبحاثهم الفلسفية مذاهب شتى بحثاً عن إضافات جديدة للمنجز الفلسفي الذي قدمه الجيل المؤسس (ويضم على وجه التقريب أكثر من فوج واحد، مثل الطاهر واعزيز، ومصطفى القباج، وجمال الدين العلوي، وعبد الرزاق الدواي، وطه عبد الرحمن، ومحمد سيلا، وعبد السلام بنعبد العالي، ومحمد المصباحي، عبد العلي العمراني-جمال، ومحمد وقيدي، وسالم يافوت، سعيد بنسعيد العلوي، وكمال عبد اللطيف، وبنسالم حميش، ومحمد ألوزاد، ثم أحمد العلمي حمدان، الخ.). معنى هذا أن اهتمامات هذا الجيل ومجالات اشتغاله تنوعت وتعددت بشكل كبير بين الدراسة والتحقيق مروراً بالتأملات الفلسفية، مع نفور واضح من بناء المشاريع الكبرى باستثناء طه عبد الرحمن الذي أبدى، منذ البداية، إصراراً عنيداً لا يفتر لبناء مشروع فلسفي قائم على المسلمات القرآنية، وعلى العداوة السافرة لمصادر الحداثة "الغربية"، لغاية تأسيس ما يمكننا أن نسميه "الفلسفة الإسلامية"، وهو بهذا يلتقي مع الحبابي "الثاني" وإن في اتجاه مضاد له. من جهة أخرى، وبعد انقشاع أوهام التغيير الجذري والعقلانية التنويرية الصارمة، مال جلّ أفراد هذا الجيل إلى تجاوز الخطوط الحمراء التي وضعها بعض الرواد الأوائل، كالعداء السافر للغزالي (الأشعرية) وابن عربي (الصوفية)، والانتصار المفرط للتأويل الإيديولوجي، والاستهجان المبالغ فيه للجدل والخيال ومشتقاته من أسطورة وتمثيل واستعارة الخ، ما مكّنهم من المرونة في التعاطي مع معايير الحداثة الجازمة والانفتاح على المغامرات النظرية والعملية للفكر الفلسفي ما بعد الحداثي. ومن البين بنفسه أن هذا التحول كان تحت تأثير مراجعات الحداثة لأصولها وبخاصة مفهوم التنوير وما يتصل به من قيم سياسية وثقافية وفكرية. وإذا كان الجيل الأول قد آلى على نفسه أن يدافع عن إيديولوجية الوحدة وما ترتب عنها من الإيمان بكونية الفلسفة، فإن المشتغلين بالفلسفة من الأجيال اللاحقة عليه صاروا أميل إلى الكلام عن فلسفات، لا عن فلسفة واحدة. من جهة أخرى، اهتم بعض أفراد هذا الجيل بتحقيق النصوص الفلسفية للفكر الأندلسي (جمال الدين العلوي، محمد ألوزاد ثم أحمد العلمي حمدان).

أما الأجيال اللاحقة للجيل الأول من الباحثين في الشأن الفلسفي فعددهم يصعب حصره (أذكر على سبيل المثال عبد الإله بلقزيز، عبد الحق منصف، نور الدين أفاية، إسماعيل مصدق، فريد الزاهي، حمو النقاري، محمد الدكالي، عز العرب الحكيم بناني، محمد الشيخ، عبد العالي العزوزي، موليم العروسي، عبد اللطيف فتح الدين،

محمد الأشهب، حميد لشهب، إدريس كثير، عز الدين الخطابي، بناصر البعزاتي، يوسف تيبس، عبد المجيد باعكريم، محمد الأندلسي، مصطفى العريضة، محمد موهوب، إدريس هاني، نبيل فازيو، عادل حدجامي، محمد آيت حنا، محمد هاشمي، سعيد البوسكلاوي، فؤاد بن احمد، أحمد العلمي، محمد مزيان، محمد مزوز، يوسف بنعدي، محمد لشقر، محمد قشيش، جمال راشق، صلاح بوشتلة، عزيز أبو الشرع، أحمد كازا، عبد النبي الح محمد أيت حمو النقاري، محمد أيت حمو، عبد العزيز بومسوهلي، محمد بنمخلوف، عبد السلام بن ميس محمد بنحماني، عزيز لزرق، الخ.). وهم منتشرون في مختلف الجامعات والمؤسسات العلمية داخل المغرب وخارجه ويتعاونون للبحث والكتابة في مجالات جديدة وموضوعات حديثة ومتنوعة (من البحث في قضايا الميتافيزيقا والإيستيمولوجيا إلى البحث في قضايا النهضة وفلسفة الحق وفلسفة القانون والسياسة والتربية وعلم الجمال والسينما، وفلسفة الترجمة والتاريخ الخ.). ول بعضهم مشاريع ثقافية يعملون على بنائها بنوع من التفاني. ونأمل أن نُفرد عددا خاصا من مجلة **المناهل** لرصد أعمال هذه الأجيال الجديدة.

وبصفة عامة، يمكن القول إن المنجز الفلسفي المغربي تقتسمه أربعة عقول أساسية: العقل البرهاني المتصل بالتراث، والعقل التاريخاني النقدي المنفصل عن التراث، والعقل الأونطولوجي، والعقل القرآني، هذا بالإضافة إلى الذين يذهبون وراء العقل لاقتناص المعاني الشريدة. ويبقى المحرك الأساسي للبحث الفلسفي لدى هذا الجيل هو الرغبة في تعزيز القول الفلسفي في مجالنا الثقافي تعزيزا حداثيا عبر الاحتكاك بآخر مغامرات تيارات الفلسفة الغربية التي تتكلم عن ما بعد الفلسفة.

انعكست المغامرات الفكرية لهذه الأجيال على المعجم الفلسفي سواء على مستوى تجديد مصطلحاته، أو إغناء قضاياه وآفاقه الفكرية، أو على مستوى إدخال القلق على عبارته. لكن الذي سيضع المعجم الفلسفي على المحك هو ترجمة المتن الفلسفي الغربي المعاصر، لأنها وضعت اللغة العربية أمام تحدٍّ حقيقي لكونها كشفت في نفس الوقت على حدودها وعلى واجب تجاوز هذه الحدود لتأصيل لغة عربية جديدة قادرة على التعبير عن لوينات الراهن الفلسفي دون أن تفقد أصالتها. من المعلوم أن عملية تجديد اللغة الفلسفية العربية وتطعيمها بمصطلحات جديدة بدأت في المشرق العربي منذ خمسينات القرن العشرين بترجمة جملة من أمهات الفلسفة اليونانية الحديثة. أما في بلادنا، فلم تبدأ الترجمة بمعناها القوي نسبياً إلا في منتصف الستينات من القرن العشرين التي استهلّت بنقل أعمال الفلاسفة المغاربة من الفرنسية إلى العربية (أعمال

محمد عزيز الحبابي والعروي والخطيبي)، لتنتقل بعد ذلك الى ترجمة أعمال الفلاسفة الفرنسيين والألمان الذين استعملوا لغة فلسفية غير معهودة (مثل ميشيل فوكو، وجاك ديريدا، ومارتان هيدغر، وجيل دولوز وفرانسوا ليوطار الخ.)، بحيث تحولت ترجمة المصطلحات إلى مشكلة فلسفية حقيقية، لأن الأمر يتعلق باستحداث ترسانة من المصطلحات الجديدة من جرائها تم تلقيح اللغة الفلسفية العربية بمفاهيم وتعابير غير معهودة، أهلتها لأن تقوم بتحديث أسئلتها الفلسفية أو التي تحوم على تخوم القول الفلسفي. ونظرا لأن لكل مترجم اجتهاداته الخاصة، وبحكم انعدام قواميس حديثة محيطة بكل ما جد من المصطلحات، فإنه ينشأ صراع المصطلحات بين المترجمين. والترجمة تجمع بين كوننا مستهلكين للمصطلحات ومنتجين لها. المهم أن إبداع قول فلسفي خاص منوط بمعرفة جيدة بالمنجزات الفلسفية في البلدان المتقدمة. الترجمة هي مواجهة بين اللغة العربية واللغات الأخرى، لكنها مواجهة من أجل تطوير اللغة المتلقية. وعلى حد تعبير الحبابي كانت مسيرة الكتابة الفلسفية من المنغلق الى المنفتح.

بعد أن تحقق نوع من التراكم النسبي للقول الفلسفي في المغرب منذ منتصف القرن العشرين إلى اليوم، كان من واجبا أن نخصص ملفا من هذا العدد من مجلة **المناهل** لإلقاء نظرة عامة عليه والتعريف به وتحليله وتقييمه. غير أنه لم تصلنا سوى مقالات معدودة غطت فقط جوانب أو قل عينات من هذا المنجز. هكذا ضم هذا الملف تسع دراسات غطت ثلاثة حقول: حقل المشاريع الفكرية الحديثة (محمد عزيز الحبابي. عبد الله العروي، وعبد الكبير الخطيبي، وطه عبد الرحمان)، وحقل الدراسات التراثية المتعلقة بابن باجة وابن رشد، وحقل الدراسات المنطقية. ونأمل أن نخصص أعدادا أخرى لتناول الجوانب الأخرى من الاسهامات الفلسفية التي لم يتم تناولها في هذا العدد.

لم يكن القصد الأول لهذه الدراسات نقد الحصيلة الفلسفية وتقييمها، وإنما تقديم تعريف أو قل تحليل موثق بطبيعة الإنتاج الفلسفي والوقوف على خصائصه وتطوره الكمي والنوعي، وبالرغم من الجهد المبذول في إنجاز هذه الأبحاث، فلا يمكن اعتبارها الكلمة النهائية في الموضوعات التي تطرقت إليها، إذ ما زالت هناك جوانب غامضة تظل في حاجة إلى المزيد من البحث والتنقيب والاستقصاء.

حظي الفيلسوف محمد الحبابي بمقالتين رصدت أولاهما تناولت البعد الإنسي في فلسفته بوصفه بتويجا للبعدين الأونطولوجي (الكائن) والأنثروبولوجي (الشخص).

وهذا ما يفسر اتخاذ فلسفته أسماء مختلفة كالشخصانية الواقعية، والشخصانية الإسلامية، ثم الغدية. علاوة على ذلك وظف الحبابي الإنسية بوصفها أداة نقدية لإبراز عيوب المزاخمة الرأسمالية المتوحشة.

أما المقالة الثانية فقد خصصها صاحبها لإثبات "الحرية الدينية" في شخصانية الحبابي بدليلين، أولهما الحق الذي يضمنه أولا القرآن ﴿لا إكراه في الدين﴾ في قبول أو رفض عقيدة الإسلام نفسه، وثانيهما استحالة استحواذ فرد أو جماعة على "المطلق" برمته. وقد أثبت الحبابي "الحرية الدينية" رغم إيمانه بالقضاء والقدر، ووعيه بالتقابل بين الحرية والعبودية لله، وبالتناقض الجذري بين حرية الإنسان وحرية الله، ودفاعه صراحة عن السلفية الوهابية! تلافي الحبابي هذه التناقضات أو هذه العوائق بواسطة التأويل، فصارت العبودية لله أداة تحرير الإنسان من عبودية الطبيعة والإنسان، وأضحى "القضاء والقدر" نظاما كونيا معقولا سنّه الله ليكون قابلا للفهم من لدن الإنسان، وتحولت "شهادة" الفرد بوجود الله ووحدانيته، إلى شهادة بوجود الإنسان ووحدته ووعيه باستقلاله الذاتي، كما صارت شجاعة الإنسان بقبول تحمله مسئولية أمانة خلافة الله في الأرض أداة لإثبات حريته. هكذا أصبح الدين لدى الحبابي أداة للوصول إلى الله عن طريق الحرية.

المقالة الثالثة تخرج بنا من مجال الفلسفة إلى حقل الفكر التاريخاني بحثا عن الواقع الذي أحدثه كتاب المؤرخ عبد الله العروي الإيديولوجيا العربية المعاصرة على المشتغلين بالفلسفة في المغرب. فبحسب صاحب المقالة، كان أثر هذا الكتاب شاملا ودائما، إذ سيبقى يمثل أفقا للفكر الفلسفي المغربي لا يمكن تجاوزه طالما أنه لم يتم الحسم في الإشكاليات التي أثارها الكتاب. وبالرغم من أن صاحب المقال لا يخفي ازدياد العروي للفلسفة ورفضه الانتساب إليها، فإنه يعده صاحب مشروع فلسفي ينطوي على أطروحة هي الدعوة إلى الحداثة بما تحيل عليه من مفاهيم القطعية، والتأخر التاريخي، والحس التاريخي، والواقعية، والتراث الذي يصفه بالسراب وبأنه كل شيء مَيِّتٌ ومُمَيِّتٌ فينا. كان لكتاب الإيديولوجيا مفاعيل مختلفة سلبية وإيجابية على مجموعة من المفكرين كطه عبد الرحمن، ومحمد سبيلا، وعبد الإله بلقزيز، وعلي أومليل، ومحمد الجابري. ومع أن الباحث اعترف ضمنا بأن الكتاب فشل في علاج أزمت الواقع الفكري والتاريخي والسياسي، فقد أصرّ على أن مصير التفكير الفلسفي في المغرب سيبقى منوطا به.

ينطلق صاحب المقال الرابع "الخطيبي والفكر المتعدد" من كون هذا المفكر غير القابل للتصنيف ليس بحاجة لأن يكون فيلسوفا مادام ينزاح عنها طوعا من غير أن يتصل من موضوعاتها وطرائق اشتغالها. لم يستهزئ الخطيبي بالفلسفة كما فعل العروي، بل كان يكنّ لها تقديرا عميقا مشوبا بالحذر، ولو أنه لم يكن يعتبر نفسه فيلسوفا بالمعنى التقليدي، وإنما كان يفضل أن يلعب في هوامش الفلسفة وتخومها الثورية المحدثّة للقلق. من هنا تأتي جدة موضوعاته وقدرتها على الإدهاش، كالخط العربي، والفن الإسلامي، وسيمولوجية الوشم، والشر، والحب والموت، وصراع الأضداد، والجسد باعتباره قوة خلاقة وآلة رغبة، والمقدس باعتباره حضورا في الفن، والمرأة بوصفها برزخا بين الإلهي والبشري، بين المرئي واللامرئي، والتصوف من حيث هو تجلي للآمرئي في المرئي في تجربة الفناء، واللغة لا باعتبارها هوية متوحشة، وإنما باعتبارها مكانا للازدواج والثنائية. كان فكره اختلافا بينيا، جراء ممارسته للنقد المزدوج. فمثلا كان يعتبر "التراث" راحة الموتى، وأنه يدلنا على الموتى الذين يتكلمون معنا. مع ذلك، اختلف مع العروي الذي اعتبر التخلف اندحارا (بالمعنى الهيدغري) واقترح بدلا من ذلك في شاعرية أسرة أن "أن نحب تراجع العرب التاريخي ونقترب منه... ونتوجه نحو ليلهم"، كي نجعل تراثهم قريبا منا في حديثه. وكانت وسيلته إلى ذلك منهجية "الاختلاف المستعصي"، التي تروم "نقدا مزدوجا وكفاحا مزدوجا وموتا مزدوجا للهوية العمياء والاختلاف المتوحش". من هنا كانت رؤية الخطيبي أبعد ما يكون عن تشدد الروح الإيديولوجية.

مع المقال الخامس، الذي تناول الفكر الأخلاقي عند طه عبد الرحمن، نعود إلى مجال الفلسفة بمعناها الخاص، بعد أن كانت كتابات العروي والخطيبي تحومان حولها دون أن تنفذا إليها. بيد أن صاحب المقال أبي إلا أن يتقمص شخصية المرید المتعلق بشيخه إلى حد يرفع أقواله إلى مرتبة الحقائق الأزلية غير القابلة للنقاش، وحذا لو تحلى بشيء من الموضوعية التي تتطلبه مثل هذه الأبحاث. شق طه طريقه نحو نظريته الأخلاقية عبر انتقاده أولا للفقهاء وعلماء الأصول لكونهم وضعوا الأخلاق في مرتبة التحسينيات، وهي مرتبة دنيا لا ترقى بها إلى مرتبة الضروريات التي بدونها تختل حياة الإنسان؛ كما أنه بنى أخلاقه ثانيا عبر انتقاده لكانط متهما إياه بإحلال الإنسان في مركز الكون بدل الإله، وبأنه لم يضيف شيئا إلى المفاهيم الدينية، لأن كل ما قام به هو ترجمة المفاهيم الدينية ترجمة علمانية؛ وثالثا نهد لأخلاقه عبر انتقاده لدافيد هيوم الذي رفض فكرة استخلاص الواجبات الأخلاقية من القضايا الخيرية الصادرة عن الغيب،

والحال أنه بالنسبة لظه من الواجب استخلاص قضايا الوجوب من قضايا الوجود. في مقابل المذاهب الحدائية، ذهب ظه إلى أن الإيمان بالله أصل الأخلاق، وأن لا فرق بينها وبين الدين لأنهما شيء واحد. وبالتالي، لتحقيق مكارم الأخلاق ينبغي استبعاد الإنسان والعقل من مجال الأخلاق، وربط الأعمال والمعاملات الأخلاقية أساسا بالآخرة لأن تحقيق الخير الأخلاقي يتوقف على التسليم بالله وبخلود الروح.

سردية الدّراسات الباجية - في المقالة السادسة - تم تقديمها في حلة تراجيديّة، حيث تكالبت على أبو بكر بن الصائغ عوامل التنكر والإهمال في حياته ومماته. المختصون في إنتاجه ما زالوا يُعدّون على رؤوس الأصابع، والإنتاجات التي صدرت عنهم قليلة جدًّا، إلا أنها أسهمت في تغيير نظرنا إليه والتعريف بمكانته المتميزة داخل الفلسفة الأندلسية وفي تاريخ الفلسفة بعامة. في البداية أحدث جمال الدّين العلوي فرقًا نوعيًا عندما أصدر كتابين في سنة واحدة أحدهما عن مؤلفات ابن باجة والثاني تضمن تحقيقات لجملّة من رسائله غير المنشورة؛ سيتعزز هذا التّحول مع دراستين لمحمد المصباحي ومع دراسات وتحقيقات من كان يُعرّف نفسه بالمختص في ابن باجة المرحوم محمد ألوزاد. ما حرّك ألوزاد للبحث في ابن باجة هو الرغبة في تحريره من القراءات الإيديولوجية، دون أن يمنع نفسه من قراءته قراءة حدائية بإثبات أن لديه إرهافات للكوجيتو جراء إحداثه لما يشبه "النقطة النوعية" في مفهوم العقل الأرسطي من العقل المفارق إلى العقل المؤنسن. ورغم الجهود المبذولة، لا بد من الاعتراف بأن النّصوص الباجية ما زالت تعاني من الغموض خصوصًا بالنسبة للرسائل المطعون في نسبتها إليه، الأمر الذي يفرض على الباحثين ضرورة الاستمرار في دراسته والتنقيب عن مخطوطاته. وبينما أنجزت معظم الدّراسات والتحقيقات الباجية في كلية الآداب بفاس التي عاش فيها ابن باجة مدة عشرين سنة، فإن الدراسات الباجية في كلية آداب الرّباط اتخذت منحى تأويليًا لخدمة قضايا التنوير على يد محمد عابد الجابري الذي اعتبره بمثابة مؤسس المدرسة الفلسفية الأندلسية التي أحدثت قطيعة مع المدرسة الفلسفية المشرقية.

في المقال السابع تم استعراض المنجز المغربي المعاصر في الدراسات الرشدية من خلال ثلاث صور متباينة عن ابن رشد: صورة أولى تقدمه مفكرًا مبدعًا وسابقًا لزمانه، لذلك وجب التمسك به بوصفه مفتاحًا لتحررنا وتقدمنا الفكري والعلمي والسياسي، وهي الصورة التي دافع عنها محمد عابد الجابري؛ صورة ثانية ترى فيه مقلدًا غارقًا في جموده، لذلك وجب التخلي عنه، وأبرز المدافعين عن هذه الصورة ظه عبد الرحمن وعبد المجيد الصغير وعلي أومليل؛ وصورة ثالثة لابن رشد اتخذت منه "موقفًا عدلًا"،

فلا هي بالغت في تمجيده بشكل مطلق، ولا هي رفضته بشكل مجاني، مع فتح آفاق تجاوزه وتصالحه مع التصوف؛ ويدافع عن هذه الصورة محمد المصباحي وجمال الدين العلوي. أسهم النقاش بين ممثلي هذه الصور الثلاث في تعزيز حضور القول الفلسفي في المغرب، لكنه كان أحياناً يتسم بالعنف بسبب المآرب الإيديولوجية التي كانت تحركه.

المقال الثامن استعرض فيه صاحبه الاتجاهات الرئيسية في الدراسات المنطقية في المغرب، سواء تعلق الأمر بتاريخ المنطق، أو بفلسفته ومدارسه المختلفة. وقد قسمه إلى قسمين: اهتم في الأول منه باستكشاف الإنتاج الأكاديمي للباحثين المغاربة في تاريخ المنطق في مراحل مختلفة، مع الانتباه إلى طبيعة هذا النمط من البحث وموجهاته؛ وفي القسم الثاني اهتم بما أُنجِز من دراسات وأبحاث ضمن إطار المنطق الحديث والمعاصر بتشعباته المختلفة.

أما المقال الأخير فقد ألقى نظرة طريفة على وضع الفلسفة في المغرب رصد فيه أوجه التقابل والالتقاء بين ما سماه جيلُ الظَمِّ وهو جيل المَشَارِيعِ التَّأْسِيسِيَّةِ، وجيل الاختلاف وهو جيل المَشَارِيعِ المنفلتة.

كما ضمَّ هذا العدد ضمن محتوياته العامة، الأبواب المألوفة وهي: باب المقالات المتنوعة في حقول معرفية مختلفة، ثم باب الترجمة، فباب مراجعات الكتب.

أولاً: ملف العدد
جوانب من المنجز الفلسفي المغربي
إعداد وتنسيق محمد المصباحي

I. أبحاث في المنجز المغربي

الحرية الدينية عند الحبابي

محمد المصباحي

جامعة محمد الخامس، الرباط

”إن القدرة على التلطف بـ”لا“ ميزة يختص بها
النوع البشري“.

محمد عزيز الحبابي، من الحريات إلى التحرر.

هل دفع إيمان الحبابي بالإسلام ”السلفي-التنويري“ إلى أن يربطه ربطاً صميمياً بالحرية، وبخاصة الحرية الدينية، أم إلى تخليه عن الحرية الإنسانية لصالح الحرية الإلهية؟ من جهة أخرى، أي حد شكل إيمان المسلم ”بالقضاء والقدر“ عائقاً أمام ممارسة حريته وتحمل مسؤوليته؟ وإذا سلّمنا بوجود حرية للإنسان في ضوء البعد اللاهوتي للرؤية الشخصية للحبابي، فهل كان يعتبرها هبة إلهية للإنسان، أم أنه نظر إليها بوصفها محمولاً ذاتياً للإنسان، أو بالأحرى خاصية اكتسبها الإنسان بمجهوده الذاتي وصراعه مع الحتميات الطبيعية، وكفاحه ضد ضروب الاستبداد الاجتماعي والطغيان السياسي؟ وأخيراً، هل يتم الاقتراب من الله ”على حساب استقلال هوية الفرد وحرية ومسؤوليته في الحياة؟“¹

بوسعنا بدايةً أن نؤكد بأن الحبابي لم يكن يخطر بباله أن تكون الحرية مفهوماً علمانياً محضاً.² فالحبابي ينتمي بثقافته الوطنية والعائلية إلى ”سلفية متنورة“ تؤمن بالإسلام أفقاً أخلاقياً وميتافيزيقياً ضرورياً للمسلم، وطاقة لتحرير الإنسان.³ كان الحبابي يتصور فكرة عبادة الله المطلق أداة لتحرير الناس من أية عبادة أخرى، أداة

¹ محمد عزيز الحبابي، مفاهيم مبهمّة في الفكر العربي المعاصر (القاهرة: دار المعارف، 1990)، 196.

² للتوسع في أبعاد الحرية الأخرى عند الحبابي انظر مقالنا: ”جدلية الحرية عند محمد عزيز الحبابي“، ضمن كتاب راهنية الشخصية الإسلامية (الرباط: مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، 2018)، 69-121.

³ عن دور الدين في المقاومة الوطنية يقول: ”كان الدين المحرض الأساسي للمقاومات الوطنية وتجنيد الجماهير... وقد أدرك ذلك المستعمر فالتجأ إلى تسخير الشعوب المستعمرة باستغلال الدين كقوة فعالة“، محمد عزيز الحبابي، عالم الغد: العالم الثالث يتهم (مدخل إلى الغد)، ترجمة فاطمة الجامعي الحبابي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991)، 220-221؛ عن بيئة ”السلفية المتنورة“ التي نشأ فيها الحبابي (من أعلامها خاله محمد بن العربي العلوي) انظر مقالنا ”بين السلفية المستنيرة والسلفية المتزمتة“، يفكرون 2 (خريف

<https://www.mominoun.com/articles/> (2013)

انفتاح المسالك أمام حريات أخرى، بخلاف فكرة "معادلة الله بالعدم"، التي لا تستطيع تحرير الإنسان.⁴

الإنسان، الذي يشكل وحدة خاصة، يتوق بطبيعته إلى الاقتراب من الله الواحد المنزه المتعالي عن الحدثان والأعراض، مما يؤهل التعالي أن يلعب دوراً أخلاقياً، لأنه يقدم صورة تامة عن الكمال الذي على المسلم الاقتداء به. وتوق الإنسان لتحقيق غاية الكمال تجعل حياته مشروعا متوترا مندفعاً بقوة نحو التحقيق، أي عبارة عن تمرين وجودي متوتر بين النقص والكمال، تسهم فيه ثلاث قوى مختلفة: الوجدان والإرادة والفكر.⁵ وقيام الرؤية الإسلامية للوجود على تضافات عالمين، دنيوي وأخروي، لا يحد من حرية الفرد ومسؤوليته، بل بالعكس يعززهما ما دامت الآخرة دار جزاء ومرآة تعكس ما فعله في الدنيا.⁶

لكننا نجد الحبابي في نفس الوقت يستثمر فكرة "استخلاف" الإنسان في الأرض ليذهب أبعد من قوله بروتاغوراس المشهورة "الإنسان مقياس كل شيء"، ليثبت بأن الإنسان "غاية كل قياس وكل مقياس، إذ من أجله تقال الأشياء: إنه خليفة الله على الأرض، ومطالب بأن يستغلها لمصالح الإنسانية... فاستخلافه استخلاف عبء والتزام، وليس استخلاف كسل وزهد"،⁷ وكأنه بذلك أراد علمنة فكرة خلافة الإنسان لله في الأرض. وآية ذلك أن الحبابي رأى أنه لا يمكن أن يكون للاستخلاف في الأرض معنى إلا إذا تم ربط الاستخلاف بمسئولية تطوير الأرض بذهن متوقد وإع غايته "صيانة حرية الإنسان وامتداد إرادته"⁸ لا "بذهن ثابت" منطو على نفسه. وكان يعني بهذا واجب مقاومة "الذهن الثابت" للفقهاء، وكسل وزهد أهل الطريق من المتصوفة. واستنكاره للطريقة هو الذي دفعه للتنبؤ بالوهابية وإشادته بالحركة السلفية لأنهما قاما "بإنقاذ الفكر العربي الإسلامي ومناخه العقائدي والنفساني من

⁴ محمد عزيز الحبابي، دفاثر غدوية (القاهرة: دار المعارف، 1991)، 56.

⁵ الحبابي، مفاهيم مبهمه، 197.

⁶ عن دور الآخرة في تحمل الشخص المسلم لمسؤولياته يقول: "لا تخضع الحياة في الدنيا لخدمة تحركها من الآخرة، لأن هذه دار فحص نتائج ما تم في الأولى. إن الإيمان بالآخرة، ليس إحباطاً ولا هو بحاجز، إنه إيمان بوجود مرحلة مصيرية بعدية، أفق ختامي، بعد أن يكون كل شيء قد انتهى... فليس منطقياً أن تحمل الآخرة نتائج أعمال الدنيا. وأن المسلم الذي يراعي ما ينتظره في الآخرة، من حساب ومراقبة، تتقوى إرادته على دره الشر والحرص على الاستقامة وحسن النية في كل أفعاله... فالآخرة ليست وراء الدنيا، بل بعدها (زمانياً)، ولكنها، في نفس الآن، حولها، حاضرة في الإطار الذهني وفي الضمير، إنها عنصر فعال في تصور المسلم للمصير، وفي نظره الشاملة عن الحياة"، الحبابي، مفاهيم مبهمه، 197-198؛ ويقول عن الإيمان "حينما يتحرك الإيمان بعمق ينتج عللاً دينامية محوِّلة. نسوق كمثال على ذلك الديانات الكلاسيكية، وأيضاً الإيمان الماركسي "بالغد المشرق". إن إشكالية هؤلاء وأولئك تجد ينبعها في الأمل المعلق لتحقيق الحسن والأحسن بمحاولة تصور المصير عبر التاريخ"، الحبابي، عالم الغد، 179.

⁷ الحبابي، عالم الغد، 197.

⁸ الحبابي، عالم الغد، 197.

أدران الخرافة والشعوذة والطرقية والزهد الدرويشي“⁹، وهي أمور لا تساعد في نظره على التحرر وازدهار الحريات.

ولما كان مدار فلسفته في الحقبة الثانية من تطوره هو إثبات وجود بوادر أو معالم الشخصية في الإسلام، فقد كان الهاجس الأساسي الذي استحوذ على جماع فكر الحبابي في كتابه الشخصية الإسلامية هو إثبات أن الإسلام ينطوي على فكرة الشخص والشخصانية والإنسية؛ وكانت نقطة الانطلاق الثانية هي إثبات عدم التنافي بين حرية الله وحرية الإنسان.

اعترف الحبابي أنه لم يعثر على اسم “الشخص” في النصوص الإسلامية،¹⁰ ومع ذلك لم يتقاعس عن استثمار كل ما من شأنه أن يثبت وجود “شخصانية إسلامية”، لذلك نجده يترك التنقيب عن اسم الشخص ليتجه للبحث عن معناه ومفهومه. فعلا، بعد تنقيبه في النصوص الإسلامية لأساسية انتهى الحبابي إلى إثبات وجود معنى الشخص بناء على أن الإسلام اعتبر الإنسان غاية في ذاته، متمتعاً بحريته واستقلاله الذاتي، متحملاً لمسئوليته، متحملاً بالتزامه الأخلاقي وشعوره بالمساواة القانونية.¹¹ هكذا أصبح “الشخص قوة مبادرة واختيار: يلتزم، يندمج، ينسجم، يشعر، فيقبل أو يرفض؛ تلك هي الخصائص اللازمة للاعتراف بأن الشخص استقلال ذاتي“¹².

لم يكتف الحبابي بإثبات معنى الشخص في الإسلام، بل ذهب أبعد ذلك للبحث في الإسلام عما يعزز أسس ومبادئ فلسفته الشخصية. هكذا، وانطلاقاً من تعريفه للتشخص بوصفه فعل انتقال الشخص من وضع الكينونة إلى حال التشخص، أي خروجه من عالم العلل والأسباب إلى عالم القيم، بفضل الحرية والافعال الخلاقة،¹³ فقد وجد الحبابي في فكرة تحمّل الإنسان “للأمانة” الإلهية أنها تقوم بدور التشخص، لاحتوائها فكرة حرية الاختيار. ولما كان التشخص تحريراً، أو هو الباب

⁹ الحبابي، عالم الغد، 145.

¹⁰ لو رجع الحبابي إلى كتب المتصوفة والمتكلمين وقواميسهم لوجد مادة غنية فيما يخص مفهوم الشخص في علاقته بمفهوم الذات والمماهية والفرد الخ.

¹¹ محمد عزيز الحبابي، الشخصية الإسلامية (القاهرة: دار المعارف، 1983)، 54.

¹² الحبابي، الشخصية، 11.

¹³ الحبابي، الشخصية، 26.

الذي نلج منه إلى عالم الحريات، فقد استخلص بأن الشخص هو عبارة عن "حرية خلاقة مطمئنة... وقوة تتجاوز ذاتها بذاتها".¹⁴

لم يترك الحبابي العنان لأفكاره عن الإسلام كي تنساق وراء نسبة الحرية المطلقة للشخص، لأن حريته تواجه حرية الآخرين، "ففي المجتمع، يلتقي الأنا" "بأنوات" الآخرين، بوصفها حريات مستقلة عنه، وبوصفها أيضا مرتبطة به في النحن"،¹⁵ لذلك سيكون على الشخص أن يعي "الحدود التي تفصل "الأنا" عن "اللا-أنا"، ويدرك، بموضوعية، كل ما يقرن حريته الذاتية بحريات الآخرين داخل معشر ما، بوصفه عضوا من أمة".¹⁶ استخلص الحبابي من واقعة تفاعل حرية الذات مع حرية الآخرين ومن استحالة امتلاك المطلق، حرية جديدة هي حرية الاعتقاد: "بما أن أحداً لا يملك "المطلق"، فإن الاعتراف بحرية الآخرين، بحرية الرأي والاعتقاد، ضرورة "ملحة"، بل إن ممارسة الاعتقاد والفعل تستلزم، هي نفسها، هذا الاعتراف".¹⁷

غير أن العلاقة مع الآخرين المنتمين إلى أمة المسلمين لا تعني الوقوف فقط عند إدراك حدود الحرية الفردية والاعتراف بحرية الاعتقاد بالنسبة للآخرين، بل تعني أيضا تطويرها بتطوير الشخص.¹⁸ فالإسلام، في نظر الحبابي، يؤمن بالضرورة، أي بتطور العالم والإنسانية نحو الأفضل، أي بتجاوز الإنسان لذاته باستمرار، لا في اتجاه النكوص نحو الماضي الفردي أو ماضي الأمة، بل في اتجاه التطلع إلى المستقبل والالتقاء بطموح الإنسانية جمعاء.¹⁹ ذلك أن قوانين الصيرورة الشاملة لا تسمح للشخص أن يعتبر الحرية أو الحريات، التي يحققها بكفاحه ونضاله، مكسبا نهائيا وثابتا، بل عليه، في الوقت الذي يحافظ عليها، أن يقوم بتطويرها عن طريق المعرفة والوعي، معرفة العالم والوعي بالذات كذات كلية ومستقلة.²⁰ هكذا يتم ربط الحرية بالتححرر، أي بوعي الحرية كتحرر، "فلن نتحقق، فعليا أية حرية إلا إذا وعاهها الإنسان كتحرر"،²¹

¹⁴ الحبابي، الشخصية، 48.

¹⁵ الحبابي، عالم الغد، 183.

¹⁶ الحبابي، الشخصية، 48.

¹⁷ الحبابي، عالم الغد، 183-184.

¹⁸ الحبابي، الشخصية، 60.

¹⁹ "يؤمن الإسلام بالصيرورة: العالم والإنسانية يتطوران نحو نضج يتجلى في التغيرات والاختلافات. إن التطور الإنساني، كما يتصوره الإسلام، ليس فحسب استعادة تكيف مطلق، كما يرى أصحاب التحليل النفسي إذ يسعون إلى إدماج جديد للمصابين بالعصاب في البيئة السوية، بل هو تحرر وتجاوز الإنسان لذاته"، الحبابي، الشخصية، 60؛ عن التحولات الثورية التي تحدثها الصلاة في المؤمن الصادق يقول: "فعالبا ما تحدث، بعد أن يصلي المؤمن الصادق صلاة مخلصة صادقة، تحولات عميقة نفسية وروحية تهيئه لأعمال ثورية"، الحبابي، عالم الغد، 180.

²⁰ الحبابي، الشخصية، 55.

²¹ الحبابي، الشخصية، 127.

أي كفعل ينجز في مراحل في مجرى الواقع. ربط حفظ الحرية بتجاوزها استنادا إلى معرفة نضالية وفعل مكافح ضد أعدائها، هو في الحقيقة جهد "لإعادة تقييم علاقات البشر بعضهم ببعض، وعلاقتهم بالطبيعة، حتى تؤول إلى معرفة نضالية مكافحة، مثل فلسفة المعتزلة".²² وفي هذا الجهد العقلي والمعرفي المنفتح على ما هو أفضل، تكمن "قيمة التحرر".²³

غير أن الحبابي يفاجئنا في هذا السياق الإسلامي بإقراره بأن الحرية لا تنفصل عن الشك والرفض والإنكار، بحكم ارتباطها بالعقل وما يتصل به من معرفة ووعي، من أجل هذا يحق لنا أن نتساءل ما الذي يضمن وجود هذا النوع من الحرية غير المحدودة داخل عقيدة الإسلام؟ يجيب الحبابي بكل بساطة بأن القرآن هو الضامن لحق الإنسان في حرية الرفض والإنكار حتى لو كان موضوعه هو المطلق، أي رفض دين الإسلام نفسه، وهذا ما توثقه هذه الآية المشهورة ﴿وقل الحق من ربكم، فمن شاء فليؤمن، ومن شاء فليكفر﴾.²⁴ بهذا النحو صار وجود الحرية في الإسلام مشروطا بحق الشخص في رفض أي العقيدة.²⁵

ومع ذلك، أي بالرغم من هذه الجرأة الفكرية التي أقدمت على إثبات حرية غير مهددة بالعقيدة في "الشخصانية الإسلامية"، يتبادر إلى ذهننا سؤال جوهري تواجهه هذه الشخصانية، وهو كيف يمكن التوفيق بين الحرية البشرية من جهة، وبين الحرية الإلهية من جهة ثانية؟ لا يجد الحبابي حرجا في اللجوء إلى المفارقة للخروج من مأزق تضاد هاتين الحريتين، حيث يعرف "النزعة الإنسانية في الإسلام" بالعبودية لله،²⁶ لأن الإسلام "لا يطالب بالخضوع إلا "للآخر المطلق"، أي الله،"²⁷ وبالتالي "ليس هناك إلا حرية واحدة تهيمن على حريتنا، هي حرية الله المطلقة"،²⁸ ما يعني أن مطالبة الإسلام بأن يكون الإنسان عبدا لله هو من أجل تحريره من أية عبودية أخرى، وبخاصة العبودية إزاء الحكام المستبدّين.²⁹

²² الحبابي، الشخصانية، 127.

²³ الحبابي، الشخصانية، 127؛ عن ضرورة انفتاح العقل يقول: "ما يميز الإنسان حقا، هو العقل المنفتح، لا ذاك النوع من العقل المغلق والمغلق. إن العقلانية الحق مناقضة للآلية"، الحبابي، عالم الغد، 179.

²⁴ الكهف 18: 29

²⁵ الحبابي، الشخصانية، 70.

²⁶ الحبابي، الشخصانية، 131.

²⁷ الحبابي، الشخصانية، 30.

²⁸ الحبابي، الشخصانية، 133.

²⁹ يبدو أن فكرة "العبودية لله مانعة لعبودية الغير" استلهمها الحبابي من الصوفية، للتوسع في العلاقة المنعكسة بين العبوديتين، أو كيف تكون العبودية اللاهوتية منبع الحرية البشرية، انظر بحثنا "الحرية بما هي أعلى درجات العبودية" ضمن كتابنا نعم ولا ابن عربي والفكر المنفتح (الرباط: دار الأمان، 2012)، 159-197؛ انظر أيضا بحثنا "جدلية وحدة الوجود عند ابن عجيبة"، ضمن كتاب واقع وآفاق البحث

لكن إذا كان الأمر كذلك، أي إذا كانت العبودية لله تنتج الحرية تجاه البشر، فكيف يمكن الكلام عن الحرية في أفق تهيمن عليه فكرة القضاء والقدر؟ هنا نجد الحبابي يحرك انتماؤه الفلسفي ليعترف بأن لا أحد يمكن أن ينكر أن استقلالية الإنسان الذاتية وحرية وقدرته على المبادرات مهددة في أصلها وعمقها، لأنها توجد "تحت تصرف مشيئة الله، وهي مشيئة لامتناهية، ومطلقة، وقديمة، في حين أن الإرادة الآدمية (على المستوى الدنيوي، مستوى الوجود بالفعل) متناهية، ونسبية، وحديثة".³⁰ لتلافي هذه العقيدة الإسلامية التي لا مفر من الاعتراف بها، وصد التصور اليوناني للقدر الأعمى (الفاطوم Fatum)، لجأ الحبابي إلى مفهوم "الإسلام الصادق"، الذي يقوم أولاً على أن دين الإسلام يدافع عن كرامة الإنسان، التي تتمثل خاصة في وعيه بأنّه كقيمة - في - ذاتها، وتحقق في مغامرته للتحرر، وفي التزامه بالمسؤولية عن أفعاله أمام الآخرين، وتضامنه معهم وشعوره بمساواته لهم؛³¹ كما يقوم "الإسلام الصادق" ثانياً على القول بأن النظام الذي سنّه الله في الكون، بقوانين قارة وحتمية ثابتة، يسمح بالحرية للإنسان،³² لأنه يمكنه من فهم الكون والتعامل مع الطبيعة تعاملًا عقلانيًا. ويستخلص الحبابي من هاتين المقدمتين فكرة مفادها أن الشخص ينطلق من رفض الشخص الطاعة العمياء، والاعتراف بالعقل والفكر كقيمة عليا، إذ لولاه لما كان لوجوده وأفعاله أية قيمة.³³ إلا أنه كان في سياقات أخرى يرى "أن الطاعة لا تتنافى واستعمال العقل، والتقييم، والحكم، نعني أنها لا تتعارض مع محاولة فهم الأوضاع".³⁴

من أجل تعزيز إثباته لوجود الحرية في الإسلام استأنس الحبابي بثلاثة مبادئ ميتافيزيقية؛ أولها مبدأ الشهادة "أن لا إله إلا الله". فالشهادة، التي قدمها الحبابي بديلاً للكوجيتو الديكارتي، هي "النواة الأصلية والأصيلة للشخصانية الإسلامية". إذ بفضل نطق الشخص بالشهادة، أي أثناء شهادته بوحدة وجود الله لا بالشك فيهما، لا يثبت فقط وجوده ووعيه بذاته، بل وأيضا يشعر بأنه يتمتع بوحدة الأنا،

في تاريخ الفكر بالغرب الإسلامي: أعمال مهددة إلى المفكر المغربي عبد المجيد الصغير، تنسيق عزيز أبو شرع (الرباط: مركز روافد، 2018)، 122-126.

³⁰ الحبابي، الشخصية، 79، 81.

³¹ الحبابي، الشخصية، 129.

³² "فليس هناك إلا حرية واحدة تهيمن على حرياتها، هي حرية الله المطلقة، بيد أن الله قد نظم العالم طبقاً لقوانين قارة، أي للحتمية"،

الحبابي، الشخصية، 133.

³³ الحبابي، الشخصية، 12.

³⁴ الحبابي، الشخصية، 58؛ ولكنه في سياق آخر يربطه إلى مخاطر العقل: "فديكتاتورية العقل تتطلب وجود وحيدة تحيل، بدورها، على قبلات تقبل عقلا، وإن كانت تظل محط شك من حيث الواقع. فهل الإنسان عقل محض، أي حيوان عاقل (وحسب)، يحيا دائما طبقا لنواميس العقل. صحيح أن العقل شرط أساسي لإصدار حكم ما، ولكنه ليس كافيا." الحبابي، عالم الغد، 177.

واستقلالها³⁵ وكرامتها،³⁶ وبغناها بقدرات نظرية، كالقدرة على استعمال عقله لإصدار الأحكام، وقدرات عملية، كقدرة الأنا على استثمار حريته واستقلاله الذاتي أمام الكائن المطلق.³⁷ وفضيلة التحلي بالاستقلال الذاتي عن الغير تعني التخلي عن أي نموذج قبلي يكون على المسلم أن يقتدي به. في المقابل، إذا بنى الشخص نموذج الفردية الخاص تحت تأثير الغير، فسيظل متشبثاً بالاحتذاء بنموذج يستورده من الماضي أو من الحداثة.³⁸ فالاستقلال الذاتي يعني قبل كل شيء أن يتمتع الشخص بإرادة تسعى لأن "تتجلى كوحدة خاصة متميزة (بصفة مطلقة) عن الأشياء والكائنات التي ليست هذا "الأنا".³⁹

المبدأ الميتافيزيقي الثاني الذي استأنست به الشخصية الإسلامية للبرهنة على الحرية البشرية، هو شجاعة الإنسان لتحمل "الأمانة"، أمانة خلافة الله في الأرض. فمن أجل أن "يعبر الإنسان عن الحرية، أبي إلا أن يتحمل "الأمانة": تَقَبُّلُها بعزم قوي، فالتزم وأصبح مسئولاً، أصبح مسلماً".⁴⁰ وعندما "أمنهم الله على تسيير الأرض، أَلْزَمَهُم بالتححر، وبتحمل مسؤولية ما يعملون: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾، ومن يعمل مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ".⁴¹

أما المبدأ الميتافيزيقي الثالث الذي استندت إليه الشخصية الإسلامية للبرهنة على الحرية الإنسانية، فقد تكلمنا عنه قبل قليل، وهو "القضاء والقدر"، حيث قرأه الحبابي قراءة شخصية سمحت له بنفي التعارض بينه وبين مفهوم الحرية الإنسانية، ومبعدا إياه عن مفهوم القدر الأعمى اليوناني الذي يدمر حياة الناس بدون رحمة ولا شفقة،⁴² لأنه لا يمكن تصور "الله طاغية تعميده قدرته القصوى".⁴³ فالله، على العكس من ذلك، مدبر حكيم، سن نواميس الكون بكيفية "تسمح لكل مخلوق بأن يمارس الحرية والمسؤولية".⁴⁴ هكذا دفعته الاعتبارات السابقة إلى أن يعرّف الدين

³⁵ الحبابي، الشخصية، 11؛ عن دور الدعاء في الحوار مع الله والتواجد مع الآخر يقول "فدعاء المؤمن لله عملية تدخله في حوار مستمر (عين الله التي لا تنام)، وتذكرنا، على الدوام، بتواجدنا في عالم الآخر ومع وعينا في صفاته التام"، الحبابي، عالم الغد، 179.

³⁶ الحبابي، الشخصية، 29-28.

³⁷ الحبابي، الشخصية، 43.

³⁸ الحبابي، الشخصية، 11.

³⁹ الحبابي، الشخصية، 28.

⁴⁰ الحبابي، الشخصية، 74-75.

⁴¹ الحبابي، دفاتر غدوية، 56.

⁴² الحبابي، الشخصية، 75.

⁴³ نفسه.

⁴⁴ نفسه.

”بأنه سبيل إلى الله على طريق الحرية: ﴿لا إكراه في الدين﴾⁴⁵ فلو أن الإسلام بُني على الإكراه لتناقض وطبيعة الدين“⁴⁶.

هذا عن المبادئ النظرية التي تؤسس الحرية في الشخصية الإسلامية، أما عن القواعد العملية لممارسة الحرية في إطار الدين الإسلامي، فقد دافع الحبابي عن حكمة الإسلام عندما أطر انحرافات سلوك الأشخاص بصدد تدبير حريتهم واقترافهم للأخطاء بشأنها إما بسبب سوء التقدير، أو جراء سوء استعمال التفكير. فمن جهة، إذا كنتُ حراً، وكانت حريتي سبباً في اقترافي لبعض الأخطاء أحياناً، فإن الإسلام يفتح أمامي ”إمكانية التقرب من الله بالأعمال الصالحة، وبالنية الطيبة، وبالتوبة الصادقة“ وطلب الغفران.⁴⁷ ومن جهة ثانية، حرص الإسلام في نظر الحبابي على أن يُحمّل الشخص فقط مسؤولية أخطائه ومعاصيه التي اقترفها بنفسه، لا تلك اقترفها غيره، ولو كانت موروثّة عن الجد آدم. بعبارة أخرى، ”المسلم حر“، لأن مسؤوليته فردية، أي أنه من غير المقبول في الإسلام أن يتحمّل المرء أوزار الآخرين،⁴⁸ وبالتالي لا محل لعقيدة ”الخطيئة الأصلية“ فيه، ﴿ولا تكسب كل نفس إلا عليها، ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾ (الأنعام، 164).⁴⁹

هذا الرّبط الذاتي لحرية الشخص بمسؤوليته⁵⁰ أفضى بالحبابي إلى تصور ”الشخص هو مسؤوليته“، لأنها هي التي تُشعره بنفسه ”بوصفه فردية قابلة لأن تفعل، وتلتزم بأفعالها“.⁵¹ لكن ليس معنى هذا أن الإسلام يحصر المسؤولية فقط في الأفعال التي يقوم بها الشخص، بل إنه يمددها إلى العالم المحيط به،⁵² ”فالبشر خلفاء الله في الأرض، أي أنه تعالى قد نصبهم فيها مبدعين مسؤولين“.⁵³

بالإضافة إلى مد مجال المسؤولية إلى العالم، تكلم الحبابي عن نوع ثان من ”الاستقلال الذاتي“ هو الاستقلال الترابطي مع النحن. ففي الإسلام لا وجود لشخص مستقل استقلالاً ذاتياً في منأى عن الاستقلال الترابطي: ”إن حديثي عن ”أنا-ي“ أو عن ذاتي، هو كذلك حديث عن الآخرين، وإقرار بوجود الأنت و”الغير“... إن الأنا يتمتع

⁴⁵ البقرة 2: 256

⁴⁶ الحبابي، الشخصية، 77.

⁴⁷ الحبابي، الشخصية، 133.

⁴⁸ الحبابي، الشخصية، 134.

⁴⁹ الحبابي، الشخصية، 133.

⁵⁰ الحبابي، الشخصية، 79.

⁵¹ الحبابي، الشخصية، 46.

⁵² الحبابي، الشخصية، 47.

⁵³ الحبابي، الشخصية، 81.

باستقلال ذاتي - في - ترابط مع 'النحن'".⁵⁴ ويفسر الحبابي هذا "الاستقلال الترابطي" بمبدأين، أولهما أن "الأنا" في الإسلام معشري،⁵⁵ وثانيهما أن الذات الفردية تلتقي وتتواصل في محبتها لله،⁵⁶ هذه المحبة التي ليست فقط مركز التثام الذات، بل وأيضا "نقطة انطلاق وعيها للاستقلال-الذاتي الشخصي".⁵⁷

ومحبة الذات لله ليست وحدها نقطة انطلاق الوعي بالاستقلال الذاتي، فقد يتحقق أيضا بالمبادأة والفكر (العقل)، لأن فهم الحتمية الطبيعية وتعقل آليات استبداد المجتمع وظلم الأفراد يسمح للشخص بالتصدي لها، وأثناء نضاله ضدها يعي ذاته.⁵⁸ كما أن العقل يقف وراء التشخص باعتباره قدرة على التحرر وعلى التأليف والانسجام وعلى الوعي بوحدتنا وتناسقنا. لكن الحبابي يعتمد إلى قلب علاقة الوعي بالاستقلال الذاتي في بعض أقواله، فبعد أن كان الوعي هو أصل الاستقلال الذاتي، صارت الأفعال هي سبب الاستقلال الذاتي، والاستقلال الذاتي هو علة الوعي بالذات.⁵⁹

ويشترط في مرافقة الوعي بالذات لفعالياتنا النفسانية حصول "النية التي هي توتر باطني (نفساني)، وأخلاقي، وديني". وبفضل التثام الوعي بالذات، وبالفعالية، وبالنية "يعي الأنا ذاته كواقع موحد ومسئول، إذن كأنا حر".⁶⁰ هكذا يتعرف "الأنا" بنفسه مباشرة على ذاته، بوصفه كرامة صادرة عن الله، من خلال تجاربه في مجالي العبادات والمعاملات.⁶¹

وجد الحبابي نفسه مضطرا لأن يضيفي على العقل والوعي نظرة دينية بعد أن أضاف نعت الإسلامية على فلسفته الشخصية؛ فاعتبر العقل هبة من الله، بل "إن أحسن هدية وهبها للإنسان هي العقل، وجعله شاملا بين جميع البشر"،⁶² كما اعتبر "الوعي قبسا من نور الله"،⁶³ وأن "القداسة التي للإنسان على الحيوان تتأتى من الوعي الذي هو من خصائص الإنسان وحده: إنه الكائن الذي يحيا، ويحس، ويعرف بصيرته".⁶⁴ بهذا النحو يكون الإسلام قد جمع بين نوعين من المعرفة: معرفة العقل

⁵⁴ الحبابي، الشخصية، 28.

⁵⁵ الحبابي، الشخصية، 28.

⁵⁶ الحبابي، الشخصية، 28.

⁵⁷ الحبابي، الشخصية، 28.

⁵⁸ الحبابي، الشخصية، 56.

⁵⁹ الحبابي، الشخصية، 58.

⁶⁰ الحبابي، الشخصية، 58.

⁶¹ الحبابي، الشخصية، 25.

⁶² الحبابي، الشخصية، 82.

⁶³ الحبابي، الشخصية، 16.

⁶⁴ الحبابي، الشخصية، 24.

وعرفان القلب؛ فهو يقر بالأهمية الأدائية والعلمانية للعقل، في نفس الوقت الذي يعترف بالمعرفة الباطنية والفردية كالحساسية، والحرية الذاتية، والتعاطف والحب...⁶⁵ التي مقرها القلب. فقرة القلب هي مقر الحياة الباطنية، والإلزامية الأخلاقية، وهي قوة فعالة لكونها تسوس نية الضمائر، وتقود أفعال الذوات الأخلاقية، وتضيء علاقة المسئول الأخلاقي بالآخرين، وصلة الناس بالله.⁶⁶

ويمضي في استلهاياته من الإسلام والفلسفة في وحدة اندماجية لا تنفصم: "كما ان الإنسان أكرم المخلوقات، فالعقل أول المخلوقات"،⁶⁷ فبفضل العقل يتكون الشخص أثناء صنعه لعالمه الخاص، وللعالم العام بالعمل على استكمال،⁶⁸ وكأنه "بفضل العقل، يتعاون الإنسان مع الله، ويصبح إنسانا آخر له كثافته الأنطولوجية. إنه مخلوق، ولكنه يساهم في كينونة العالم"،⁶⁹ فيجمع بذلك بين كونه مخلوقا وخالقا. ويربط الحبابي بين المعرفة والتحرر طردا وعكسا، بين أن يكون التحرر معرفة، والمعرفة تحررا،⁷⁰ لكي ينبهنا ألا "نبقى متفرجين، إذ يتحتم علينا أن نكون عاملين: نصنع، نصلح، ونسقى، وننظم ما هو موجود لنجعل منه شيئا كاملا. تلك هي المهمة المجيدة للإنسان، أي "الأمانة" التي حمّله الله إياها".⁷¹

البيبلوغرافيا

- الحبابي، محمد عزيز. دفاثر غدوية. القاهرة: دار المعارف، 1991.
- _____ . عالم الغد: العالم الثالث يتهم (مدخل إلى الغدية)، ترجمة فاطمة الجامعي الحبابي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991.
- _____ . مفاهيم مبهمّة في الفكر العربي المعاصر. القاهرة: دار المعارف، 1990.
- _____ . الشخصية الإسلامية. القاهرة: دار المعارف، 1983.
- المصباحي، محمد. "جدلية الحرية عند محمد عزيز الحبابي". ضمن كتاب راهنية الشخصية الإسلامية، 69-121. الرباط: مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، 2018.

⁶⁵ الحبابي، الشخصية، 38.

⁶⁶ الحبابي، الشخصية، 61.

⁶⁷ الحبابي، الشخصية، 55-56، ويقول بأن العقل أول ما خلق الله ينحاز الحبابي إلى مذاهب الفلاسفة، وينزاح قليلا عن مقتضى القول الديني الذي ينص على أن آدم هو أول خلق الله.

⁶⁸ الحبابي، الشخصية، 82.

⁶⁹ الحبابي، الشخصية، 82.

⁷⁰ الحبابي، الشخصية، 127.

⁷¹ الحبابي، الشخصية، 82.

- _____. "جدلية وحدة الوجود عند ابن عجيبة". ضمن كتاب واقع وآفاق البحث في تاريخ الفكر بالغرب ال إسلامي: أعمال مهداة إلى المفكر المغربي عبد المجيد الصغير، تنسيق عزيز أبو شرع، 126-122. الرباط: مركز روافد، 2018.
- _____. "بين السلفية المستنيرة والسلفية المتزمتة". يتفكرون 2 (خريف 2013) <https://www.mominoun.com/articles/>
- _____. "الحرية بما هي أعلى درجات العبودية". ضمن نعم ولا ابن عربي والفكر المنفتح، 159-197. الرباط: دار الأمان، 2012.

النزعة الإنسانية في شخصانية محمد عزيز الحبابي

إبراهيم مجيديلة

أستاذ التعليم التأهيلي

المديرية الإقليمية بالقنيطرة

مدخل

يعد المفكر محمد عزيز الحبابي وجها من وجوه النبوغ الفلسفي المغربي، وعلماء من أعلام الفلسفة العربية المعاصرة، كما يعد صاحب مذهب في التفلسف. في شخصيته يجتمع الفيلسوف والروائي والشاعر، يتفاعل الإنساني الملتزم والإفريقي المناضل والأخلاقي الكوني. وفي تأليفه ونصوصه تظهر أصالته وقدرته على التجديد والإبداع من حيث بناء المفاهيم وصوغ الرؤى، ومن حيث تدشينه لحوار نقدي وتأويلي مع الكثير من المذاهب والأنساق والتيارات الفلسفية.

ينتمي المشروع الفلسفي لمحمد عزيز الحبابي إلى الشخصانية كاتجاه فلسفي معاصر، تشكلت بوادره الأولى في المناخ الفكري الفرنسي، ثم عرفت تطورا وامتدادا حتى صارت تزاخم الفلسفات المهيمنة التي كانت تسود إبان نشأتها، نقصد هنا الوجودية والماركسية والبنوية، كما أنها توسعت وأصبحت لها امتدادات خارج فرنسا. ومما ينبغي التأكيد عليه، منذ البداية، هو أن انتماء الحبابي لهذا التيار الفلسفي لم يكن نتيجة انبهار وتبعية، ولم يقف عند مستوى التقليد والاجترار والتلفيق¹، ولم يكن هامشيا ولا فولكلوريا²، بل كان انتماء عن وعي والتزام تامين، كما أنه كان مساهما في التجديد وحاملا لعناصر الأصالة من خلال انخراطه في حوار متعدد المناحي والمقاصد مع أقطاب ذلك التيار.

¹ نقصد هنا موقف كمال عبد اللطيف الذي يصنف مشروع الحبابي ضمن النزعة التوفيقية، تجربة التوتر والإخفاق. يقول: "إن مؤلفات الحبابي، لا يمكن وصفها بالهامشية، بل إنها على درجة أعلى من الهامشية، إنها مؤلفات غريبة عن الواقع الذي يوطر وجودها، وتأني غربتها من استماعها إلى نداء الفكر الباهت في الفلسفة الغربية، ومحاولة ترجمته بصورة تلفيقية مزوجة بمعطيات نظرية إسلامية، مؤولة بدون عقد يقينية". من كتاب: كمال عبد اللطيف، **في الفلسفة العربية المعاصرة** (الكويت: دار سعاد الصباح، 1992)، 38.

² نخص هنا المفكر عبد الله العروي الذي صنف مشروع الحبابي ضمن صيغ التعبير الفولكلوري عن الذات. يقول: "نقرأ لفيلسوف عربي مؤلفا بعنوان (الشخصانية الإسلامية)، فنحار في أمرنا، إذ لا ندري هل المذهب الشخصاني، المحدث في أوروبا، هو إسلامي المنحى بطبعه، أم هل الإسلام هو الذي اعتنق هذا المذهب الجديد، وفي كلا الحالتين تطمس القضية الأساسية، وهي تمثل العقل الكوني..." من كتاب: عبد الله العروي، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1995)، 211-212.

تعليق: إن الموقفين معا، على الرغم ما بين بينهما من اختلاف، مجحفان في حق محمد عزيز الحبابي، ولا ينصفان مشروعه الفكري، إذ أنهما يتعاملان معه بكيفية اختزالية وانتقائية.

تهتم هذه المقالة بقراءة نصوص الحباي الفلسفية من زاوية إشكالية الأنسنة أو النزعة الإنسانية انطلاقاً من دعويين. تفيد الدعوى الأولى أن شخصانية الحباي بكل تمظهراتها، الواقعية والإسلامية والغدية، تستدمج بداخلها عناصر نظرية وقيمية تجعل منها نزعة إنسانية، أو تجعلها قادرة على المساهمة في بناء نزعة إنسانية جديدة. في حين تنص الدعوى الثانية على أن شخصانية الحباي في تطورها تنتهي لتصبح نزعة إنسانية، أو أن التفلسف الشخصاني هو فعل للأنسنة والتأنسن.

لفحص هاتين الدعويين، سنعمل على الالتزام بفكرتين منهجيتين: أولاً، سنعيد بناء الفلسفة الشخصانية للحباي وفق منطلقات ومتركرات ومقاصد النزعة الإنسانية. وثانياً، سننزل شخصانية الحباي منزلة الإطار النظري الذي تحل ضمنه الإشكالات الكبرى التي تطرحها النزعة الإنسانية.

1. مفاهيم شخصانية: الكائن، الشخص والإنسان

إن أغلب المذاهب والاتجاهات التي تنتسب أو تدعي الانتساب إلى النزعة إنسانية، كيفما كانت منطلقاتها ومرجعياتها وغاياتها، قد انشغلت بالسؤال: ما الإنسان؟ ناظرة في مفهومه، ومحددة لمهيته، ومبرزة لقيمه، ومعينة لمكانته في العالم. أو بمعنى آخر، فإن السؤال: ما الإنسان؟ أو من يكون هذا الكائن الذي يسمى (إنساناً)؟ شكل مدار كل خطاب ينسج معانيه ودلالاته حول النزعة الإنسانية، أو يحاول تقديم صك الانتماء إليها.

اللافت للانتباه، أن فيلسوف الشخصانية الواقعية، قارب سؤال: ما الإنسان؟ انطلاقاً من سؤالين سابقين عليه، نقصد سؤال: ما الكائن؟ وسؤال: ما الشخص؟ ولعل هذا ما يضعنا في قلب الأنطولوجيا، من جهة أولى، ويضعنا في عمق العلاقة بين الأنطولوجيا والأنثروبولوجية الفلسفية، من جهة ثانية. بحيث يغدو كل حديث عن الأنثروبولوجية الفلسفية، بما هي رؤية كلية للإنسان في العالم، يتأسس على الأنطولوجيا، بما هي بحث في معنى الوجود الإنساني. وبمعنى آخر، فإن القصد النهائي للأنثروبولوجيا الفلسفية هو إدراك الدلالة الأنطولوجية للإنسان.

إن الكائن، الذي هو موضوع الكائنولوجيا، يتعلق بالوجود البشري، لا بالكائن في المعنى العام. إنه الكائن الإنساني الذي يظهر، ويصير. وكلما زاد اتجاهه نحو التشخص، ونحو الاندماج في مجتمع الأشخاص، تحقق له الانتقال من حالة المعطى الخام إلى حالة الظهور. وإذا لم يظهر، يبقى كائناً خاماً. يقصد الحباي بالظهور كشف الكائن باعتباره مادة أولية، لا تتخذ صورة معينة وتقبل عدداً لا متناهماً من الصور، في

نفس الآن. ويتحقق الظهور من خلال التواصل والارتباط بين الكائنات. يُفهم مما تقدم، أن الكائن البشري هو تجاوز للوجود المحض أو الوجود العاري أو الحالة الخام. وبشكل أكثر تحديداً، هو منزلة وسطى بين حالة الكائن بالمعنى العام وحالة الشخص. وتأكيداً على ذات الفكرة، نلفي الحبائي يقول: "لذلك لا نستطيع تعريف الكائن البشري باعتباره ظهوراً فقط، بل باعتباره ظهوراً للآخرين".³ فالخروج من حالة الكمون والاختفاء إلى حالة الظهور، يتحقق في مجتمع الأشخاص، ولا يمكن أن يتحقق ذاتياً. فإن يظهر الكائن، ليس معناه أن يظهر لذاته، بل أن يظهر لغيره. بيد أنه يظهر كذات بدون إرادة أو استقلال ذاتي،⁴ لأنه لم يع وجوده الخاص بعد.

لكي يوضح الحبائي الحالة الانطولوجية البدئية التي يكون عليها الكائن، قبل لحظة الظهور، يسوق مثالا: "قطعة القماش"، صدمة انعدام الوجود،⁵ الذي ما يفتأ يردده في مواطن كثيرة من كتابه العمدة "من الكائن إلى الشخص". يقول: "قطعة القماش وضعت فوق منضدة الخياط، فهي عند ظهورها لأول مرة، عارية من أي دور خاص، ثم تصبح سروالا، أو معطفا، أو شيئا غير ذلك عقب تدخل الخياط، وحسب إرادته. هكذا يُصبح لقطعة القماش اسم معين، بعد أن كانت لها قابلية لتصير كل شيء (...). كانت كثيرا من الأشياء، وفي الوقت نفسه لا شيء".⁶ مثلما لا تصير قطعة القماش شيئا محددا إلا بعد تدخل الخياط الذي يُعطيها معنى خاصا، أو ينقلها من حالة اللاشيء إلى حالة الشيء المعين، كذلك الكائن البشري يتجاوز حالته العامة، أو يخرج من حالة صدمة انعدام الوجود، ويصير شخصا بظهوره واندماجه مع الآخرين. إن مصير الكائن البشري شبيه، نوعا ما، بمصير قطعة القماش. وبلغة أرسطية، فإن هذا المصير يتخذ شكل انتقال من النوع إلى الوحدة، من القماش إلى القطعة. فكل واحد منا: "يجد نفسه منذ ولادته، وبشكل خاص، أمام خياطه، أي الآخرين، الغير".⁷ والكائن، من حيث هو مادة أولى، أو ثوب غير مفصل، ليس له قيمة في ذاته، وإنما يأخذ قيمة ومعنى بدخوله في عالم الأشخاص.

على الرغم مما يوحي به المثال من تشابه بين الكائن البشري وقطعة القماش، يستدرك الحبائي معتبرا التشابه ناقصا. فمهما علا وجه الشبه بينهما، فإن ذلك لا يعدم وجود اختلاف بينهما. فلا يصح أن يكون مصير الوجود الواعي مشابها لمصير الشيء المادي.

³ محمد عزيز الحبائي، من الكائن إلى الشخص دراسات في الشخصانية الواقعية (القاهرة: دار المعارف، 1962)، 29.

⁴ Mohamed Aziz Lahbabi, *De l'Être à la personne, essai de personnalisme réaliste* (Paris: P.U.F., 1954), 121.

⁵ الحبائي، من الكائن، 11.

⁶ الحبائي، من الكائن، 11.

⁷ الحبائي، من الكائن، 12.

فالطفل منذ ولادته يتميز عن قطعة القماش أو الثوب غير المفصل لكونه يحمل "استعدادا فطريا نوعيا للنضج، وبعبارة أخرى له قوى ذاتية تؤهله لقبول الحوادث والانفعال بها"،⁸ ويحمل إحساسا داخليا ملازما لوجوده يميزه عن باقي الأشياء باعتبارها كائنات لا شاعرة.

حقا، إن الظهور بما هو كشف للكائن باعتباره مادة أولية، قد يكون مشتركا بين الكائنات. بيد أن الشعور بالوجود، يمثل حدا فاصلا بين الكائن البشري وأشياء العالم الخارجي. إنه يُوجد، ويشعر ويعي أنه موجود، ويفكر في وجوده، وينفتح على وجود العالم والآخرين.

إذا كانت لحظة ظهور الكائن البشري تعني الخروج من حالة الكائن الغافي الذي يوجد كما توجد قطعة القماش و"الخرقة الهائمة في نسيج الوجود"،⁹ أو الذي يعيش صدمة انعدام الوجود، فإن ذلك الظهور لا يتوقف عن الحدوث. إنه يحدث في كل مرة، وبصور مختلفة، ويزداد شيئا فشيئا من خلال التزامه واندماجه في حركة العالم، وفي حركة التاريخ.¹⁰ وما دام الكائن البشري مزودا بقدرة لا تتفد على التحول من حالة إلى أخرى،¹¹ فإنه يعمل على تجاوز ذاته في كل مرة، وينسلخ عن الذوبان في الوجود. إن الكائن هو ما يكون من أجل ألا يبقى على حالة واحدة، إنه ينمو ويتراكم. فلم يعد، عند الحبابي، مقيدا بكيونة ثابتة، بل أضفى قدرة متجددة تنتقل في مدارج التحول والتطور من مرحلة إلى مرحلة. في لحظة الظهور الأول، فإن القيمة الأنطولوجية للكائن في قابليته للتحول والتطور، حين يلج عالم التشخص أو بدخوله عالما مشخصا.

يرتقي الكائن البشري من الشعور بالذات إلى الوعي بالذات، أو يغدو كائنا واعيا متى تعرف على ذاته من خلال أفعاله وعلاقاته، ومن خلال الطبيعة وكيفية التصرف فيها. فليس الوعي حالة خالصة، أو إدراكا مباشرا للذات، على غرار ما تصور ديكاوت وأغلب مفكري فلسفة الذات، وإنما هو وعي لشيء وبشيء: "وعي للذات ولحضور الأشياء ولوجود الغير. ثم وعي الذات في عالم من الموضوعات والظواهرات".¹² فالوعي الشخصي، على نحو ما تصور الحبابي، أقرب إلى التصور الهيجلي منه إلى التصور الديكارتي. إنه صيرورة ودينامية تصاعدية من الكائن البشري إلى الشخص وصولا إلى الإنسان. يصف الحبابي هذه الصيرورة قائلا: "فالكائن هو الأساس الحتمي للشخص،

⁸ الحبابي، من الكائن، 12.

⁹ محمد المصباحي، جدلية العقل والمدينة في الفلسفة العربية والمعاصرة (بيروت: منتدى المعارف، 2013)، 34.

¹⁰ الحبابي، من الكائن، 69.

¹¹ المصباحي، جدلية العقل والمدينة، 30.

¹² الحبابي، من الكائن، 14.

إنه ما يصير شخصا، وما يخول الشخص من الاندفاع في الصيرورة. فظهور الكائن هو نقطة البداية لتكوين الشخصية الأولى. ويتقدم السن تتحول هذه الشخصية إلى شخصيات أخرى، من مجموعها يتكون الشخص. والشخص، بدوره يصبو إلى الإنسان.¹³ وعبر هذا الجدل التصاعدي للوعي بالذات، يكتسب الكائن البشري العديد من الشخصيات، أو أن تراكم الشخصيات هو ما يجعل الوعي صيرورة ترمي إلى الكمال المتمثل في الإنسان. حيث إن كل شخصية (قناع) تعبر عن الكائن المتأطر في الزمان والمكان، وتشير إلى تطابقه مع ذاته، وتدل على هويته التي تتحدد بما هو عليه أو بما يملكه. وبعبارة أخرى إن الشخصية، بما هي وقود الدينامية التصاعدية التي تفعل في وجود الكائن البشري، وبما هي شعور بالذات ووعي متوتر متجه نحو الكمال، تكون محتوية على ما يرمز إلى بطاقة الهوية والوضع المعين والملكية والعلاقات. أي أنها حاصل ما يكتسبه الكائن البشري من أبعاد تحدد "أحواله المدنية وصفاته المميزة وعلاقاته الخاصة. وهذه الأبعاد تجعله يستقبل التشخص قبل أن يعي شخصيته".¹⁴

حقا، إن الشخص والإنسان، كلاهما، يجد جذوره العميقة في الكائن بوصفه القاعدة والأرضية التي تجري عليها كل التحولات اللاحقة. ولكن الكائن لا يطابق الشخص، ولا الإنسان، إنهما يحملانه، وفي نفس الآن، يتجاوزانه. فالعلاقة القائمة بين الكائن والشخص، وحتى بين الشخص والإنسان، شبيهة بالعلاقة القائمة في هندسة أقليدس بين القضايا والمسلمات، حيث إن كانت "القضايا، مثلا، تختلف عن المسلمات، فإنها تفرض وجودها".¹⁵ وقياسا على ذلك، إن الكائن ليس هو الشخص، ولكنه هو الشرط الحتمي لكل تشخص، إذ يتعذر وجود الشخص، وبعده الإنسان، بدون وجود الكائن. فالعلاقة بينهما هي علاقة استقلال في ترابط، دون تطابق، ودون تعارض. فالكائن معطى أول،¹⁶ يشكل القاعدة التي يرتفع عليها الشخص، دون يعني ذلك وجود تطابق أو توفيق بينهما.¹⁷

يضع الحبائي الشخص في منزلة ما بين الكائن والإنسان. أو يوجد بين لحظتين انطولوجيتين مختلفتين من حيث الكثافة. من جهة لحظة الكائن أو الحالة الأنطولوجية

¹³ الحبائي، من الكائن، 64.

¹⁴ الحبائي، من الكائن، 14.

¹⁵ الحبائي، من الكائن، 63.

¹⁶ الحبائي، من الكائن، 13.

¹⁷ يقول موضعا العلاقة بين الكائن والشخص: "فالقيمة التي يظهر لنا أنها تمثل الهدف النهائي الذي يجب أن نبغ في الحياة، ليست عملية التوفيق بين الكائن والشخص، لأن الكائن هو القاعدة التي ترتفع شخصيات الشخص فوقها. كما أن القيمة، في نظرنا، ليست وجودا متعاليا قد يكون مشروطا بالعدم الذي تحتويه في داخلها، كما عند هيدجر، وليست طائفة من الأشخاص، كما يراه مونييه، ولكنها تفتح كامل الكائن الذي يتشخص حتى مرحلة تحقيق الإنسان"، الحبائي، من الكائن، 25.

البدئية أو الظهور الأول، يجد الشخص الفراغ، ويحس بأن سيره قد توقف أو أن قدراته قد جُمِدت. ومن جهة الإنسان يشعر باتساع آفاقه وبقدرته المتجددة والدائمة على التحرر والتعالي. ما قبل الشخص يوجد الكائن، وما بعده يُوجد الإنسان. وإن القاعدة الضابطة هنا هي أن الشخص ينتقل من الأدنى إلى الأعلى، وفي انتقاله يكتسب شخصيات متجددة. هكذا، فإن الشخص في لحظة الشخصانية الواقعية، يتحدد من خلال عملية التشخصن التي تجري عليه أطوارها ومراحلها، وتفاعل فيه آلياتها ومواردها المختلفة. فالكائن الإنساني ما لم يتشخص فلن يتجاوز أن يكون كائناً بالمعنى العام، ولن يكتسب شخصية أو شخصيات، من ثم لن يصير شخصاً، ولن يحقق اندفاعه نحو الكمال أو انتقاله من الأدنى إلى الأعلى، حيث يقيم الإنسان.

ترتدي عملية التشخصن في فلسفة الحباي الشخصية لبوسا واقعيًا وتجرييًا، يخرجها من دائرة التصورات الميتافيزيقية والمثالية. إنها تتم في الواقع الإنساني وفي إطار شروطه الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية. كما أنها تتحدد كنفي للكائن الخام أو العاري من كل تحديد، ونبذ للوحدة المانعة للاختلاف، ورفض للكينونة الساكنة.¹⁸ ومن خلال هذا المنظار، يحق لنا أن نصف فلسفته بفلسفة التعدد والضرورة، أو بالفلسفة المناوئة للوحدة والثبات. إنه ينحاز بقوة إلى مقولة العرض، وما يلحق بها من صفات تتعلق بالإضافة والفعل والانفعال والزمان، والتي تشترك كلها في التغير. وفي المقابل ينفر مقولة الجوهر، وما يلحق بها من صفات تشير إلى الثبات وترمز إلى الهوية والماهية.

تجري عملية التشخصن على الكائن، فتنتقله من الكينونة إلى الشخص، وتستمر كل حياته.¹⁹ وموجهها، يتطور من شخصية إلى أخرى، ويجمع بين شخصين أو أكثر، طوراً، ويعارض شخصية بشخصية أو شخصيات، طوراً آخر. ويكون ذلك الانتقال مصحوباً بالوعي الذي يميز الإنسان عن الأشياء، الوعي بالذات عبر الوعي بالعلاقة بالعالم وبالغير في الوقت ذاته،²⁰ كما يكون موصلاً بأنماط التواصل الممكنة مع الغير. ومتى ربطنا عملية التشخصن بالوعي والتواصل، أمكن القول إنها تجري على مستويين، نفسي واجتماعي، من منطلق أن الوعي بالذات والوعي بالغير متلازمان، ومن منطلق أن الكائن البشري كائن معشري يتحقق ظهوره الأول أمام الآخرين. وحالماً ينزع إلى الإنكفاء على ذاته، أو اتخاذ وضعية الفرد المنفرد، إنه يعطل تشخصه أو يصيبه بالتشوه والشلل. وعندما

¹⁸ المصباحي، جدلية العقل والمدينة، 39.

¹⁹ الحباي، "من الشخصانية إلى الغدية"، مجلة المناظرة 2 (1989): 18.

²⁰ محمد الوقيدي، جراءة الموقف الفلسفي (الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 1999)، 152.

يتجاوز الكائن الحواجز التي تعوق عملية التشخص يصبح حقا حرا، أو على الأصح، يتحرر. والظاهر أن التشخص تحرر أو فعل محرر يقاوم الحريات المزيفة وأنصاف الحريات، ويناضل ضد كل أشكال التسلط والاستلاب التي تنتزع الكائن البشري من جذوره مما يحول دون أنسنته، أو يعيق رقيه وتفتحته وتعاليه من أجل بلوغ درجة الإنسان.

لا يتم التشخص في الفراغ، بل هو ما ينبغي فهمه كمقاومة للفراغ. أنه ملء للكائن بشخصيات متعاقبة. ولكي يحدث ويُنجز لابد له من حقل يحض أطواره وفتراته، وتتفاعل فيه عوامل عديدة؛ ذاتية وموضوعية، فطرية ومكتسبة، وتفاعل فيه آليات ومؤسسات كثيرة ومجتمعة من أجل أنسنة البعد الحيواني أو البيولوجي في الكائن البشري. وإن الحقل الأساس الذي تجري فيه عملية التشخص هو المجتمع، بما هو فضاء لظهور الكائن وتطوره، وبما هو مجال للتواصل بين الذات. ومن الأهمية بمكان أن نفهم حق التشخص كإطار شمولي، نفسي واجتماعي ومؤسسي، قوامه الأساس هو التاريخ. على اعتبار أن الشخص كائن تاريخ،²¹ فليس وجودا غفلا بدون هوية، أو بدون تاريخ. إنه هو الكائن الذي لا ينفك أن يتعين تاريخيا وهو يتشخص في طريقه إلى الإنسان . أو لنقل، إنه كائن تاريخي، وليس كائنا مطلقا، كما أن التاريخ هو مجال فعله، فيه يتحرر أو يُستلب.

الشخص صيرورة وتراكم، نمو وتفتح، كسب وتحول، ينفر من الثبات والوحدة. وفكرة الشخص ليست مستخلصة من معطى موجود قبلها، إنها أولى. وبهذا المعنى ليست معاصرة للكائن وللإنسان. وهي أولى، لأن بدونها لا يبتدئ أي شيء.²² ومن منظور تأويلي، يجوز لنا أن نستخلص، هنا، أمرين: أولا، أن فكرة الشخص شرط لتحقيق الكائن والإنسان. ثانيا، نفي المعاصرة بين الشخص والكائن والإنسان، غايته التأكيد أن الشخص سابق زمانيا على الإنسان ، ولاحق للكائن.

من الناحية المنهجية والنظرية، يقرن الحبابي بين الحديث عن الإنسان والحديث عن مفاهيم التأليف والتركيب والكل، ثم مفاهيم التحرر والتعالي. ربما يكون من المتعذر فهم الإنسان أو الإمساك بمدلوله دون الاستناد إلى تلك المفاهيم، التي تقع في صلب عملية التشخص . الإنسان كل، يتكون من كائن وشخص، وهذا الكل ليس مجموع أجزاء، ولكنه ينتزل منزلة ”المبدأ الفكرولوجي الذي يؤسسها، ويخولها إمكانية

²¹ الوقيدي، جراحة، 10.

²² وقيدي، جراحة، 146.

السير اللامنقطع، وعنده أيضا تتولد هذه الأجزاء، فيجعلها تصبو إلى الاكتمال اللانهائي²³. ومتى فهمنا التشخص كصيورة وميل لتعال مستمر، أدرنا أن التعالي لا يرمي إلى الكائن، كما لا ينحصر في الشخص، بل يتجه إلى الإنسان. إن التعالي هو ”نزوع الذات إلى ما فوق الذات“²⁴. أو على وجه الدقة، إنه نزوع إلى الإنسانية بما هي مشترك يحتوي كل الذوات، ويتجاوزها في الآن ذاته. يروم توحيد الأشخاص، وأنسنتهم.

يفرض مفهوم الإنسان، مسبقا، تأليفا من الكائن والشخص. إذ لا يوجد إنسان، ولا يمكن أن يوجد أبدا، خارج هذا التأليف. وعلى العكس من ذلك، العنصران الأساسيان لهذا التأليف: الكائن والشخص، يمكن أن يوجد أحدهما مستقلا عن الآخر: هناك الكائن بلا شخصية، ولا شعور، ولا نزوع، كالجنين مثلا. وهناك شخص بلا كائن، يحيا في آثاره فحسب، أي في الذكريات التي نحتفظ بها، كالصور الفوتوغرافية الباقية رغم فناء صاحبها²⁵. أي كالميت مثلا. في حين أن الإنسان تأليف كيفي لا تكتمل أبدا حقيقته بكيفية مطلقة²⁶ بسبب كونه دائم النزوع نحو التعالي.

تعمل آليات التحرر والتجاوز والتعالي من أجل تحقيق التأليف والتركيب. بحيث يصير الإنسان قيمة الحياة أو هدفها النهائي. لا يتوقف الأمر على التوفيق بين الكائن والشخص، لأن الكائن، كما أشرنا سابقا، هو القاعدة التي ترتفع فوقها شخصيات الشخص، ولا يتعلق بوجود متعال قد يكون مشروطا بالعدم على النحو الذي تصور هيدغر، بل يتعلق بالتفتح الكامل للكائن الذي يتشخص حتى يصل إلى مرحلة تحقيق الإنسان²⁷. هذا الأخير، هو وحدة أو وجود-كل، يتجاوز الأجزاء ويصهرها مكونا كلا لا يقبل التجزئة والتقسيم. إنه يتكون من عناصر وأبعاد، لكنها ليست هي إياه، وليس هو إياها، ولعل هذا ما يشبه العلاقة بين الجدار والعناصر التي تكونه. إن البناء حين يمارس عمله فإنه ”لا يضع الحجر والجبس والماء والأجر كما تيسر، بعضها فوق بعض. بل يعمل على أن يحصل بين تلك العناصر المختلفة تلاصق خاص، وتناسق تام، بحيث تضمحل شخصية الحجر، وشخصية الرمل، وشخصية اللبنة، لينتج عن انعدام وجودها الذاتي كائن جديد هو الجدار: الجدار ليس هو الحجر، ولا الرمل، ولا الماء... ولكنه كل هذا وزيادة“²⁸. في ضوء هذا المثال، يفهم التشخص كحقل للتركيب

²³ الحياي، من الكائن، 100.

²⁴ الحياي، من الكائن، 25.

²⁵ الحياي، من الكائن، 73.

²⁶ الحياي، من الكائن، 69.

²⁷ الحياي، من الكائن، 25.

²⁸ الحياي، الإنسان حيوان يتكلم (تأملات)، دعوة الحق، العدد 153، 69.

والتأليف، هكذا، لا يمكن تحديد فهم الإنسان بالبعد السيكلولوجي، ولا البعد السوسيوولوجي، ولا غيرهما من الأبعاد. وإنما بالنظر إليه كوحدة وبنية تتفاعل فيها الأبعاد، وتتكامل وفق مبدأ عام يصطلح عليه الحبابي بالاستقلال الترابطي، حيث الكل، العناصر والأبعاد تكون محكومة بمنطق جدلي ودينامي، يحافظ لكل عنصر أو بعد بخصائصه وسماته، وفي نفس الآن، يقحمه في سلسلة من التفاعلات. هناك روح كلية وجامعة تسري في أوصال فلسفة الحبابي الشخصانية ترفض الفصل بين الكائن والشخص، بين الأنا العميق والأنا السطحي، بين الفكر والجسد، بين الحرية والحتمية، بين الفرد والمعشر. وعلى أساس تلك الروح يؤسس لنزعته الإنسانية التي تستمد أصولها من الخصوصي وتنتج على الكوني، أو تعيد قراءة الخصوصي في ضوء الكوني.

قصارى القول، إن الإنسان هو وحدة الكائن والشخص، أو هو الكائن الذي بلغ درجة من التشخص تجعله يتجاوز حدوده الذاتية لينفتح على المشترك والكوني، أو أنه أفق التعالي والتحرر. وعندما يتحدث الحبابي عن مفاهيم الكائن والشخص والإنسان، نجده يصل بينها، ولا يفصل. ويبتعد عن كل نزعة ذرية تؤدي إلى التشتيت والتفكيك، لأن الجمع بينها هو الأصل. لهذا، ومن ناحية أولى، ينبغي النظر إلى الكائن والشخص والإنسان كثلاث لحظات من عملية التشخص التي تفسر الواقع الإنساني كواقع تراكمي ومركب. ومن ناحية ثانية، إن الجدلية التكاملية التي يتبناها الحبابي تبرز الترابط والتوازن بينها، وكأنه يوزع بينها أدوارا من أجل النهوض بالواقع الإنساني في كليته وشموليته. ومن ناحية ثالثة، إن الشخصانية الواقعية²⁹ عندما تميز بين الكائن والشخص والإنسان، فإنها تضعها جنبا إلى جنب لأنها تعتبر العلاقة بينهم علاقة اندماج وتكامل، لا علاقة افتتان زمني أو مكاني. ومن ثم لا يمكن تصور وجود كائن بشري خارج عملية التشخص، ولا وجود شخص بغير وجود قاعدته التي هي الكائن، ولا وجود الإنسان منفصلا عن الكائن والشخص.

2. النسق الشخصاني للحبابي

يمكن الذهاب إلى النسق الشخصاني للحبابي يتكون من الشخصانية الواقعية، الشكل الأصلي، والشخصانية الإسلامية، الشكل اللاحق، ثم الفلسفة الغدية. وأن هذا النسق تشكل في سياق عملية عامة تخص نقد وتجاوز مواطن الخلل المعرفي والضعف المنهجي الذي يعتري الشخصانية ومفاهيمها الأساسية المقومة لبنيتها كما تشكلت مع روادها الأوائل. وكما تخص البحث عن الخطوط التاريخية لمفهوم الشخص من أجل

²⁹ الحبابي، "الإنسان حيوان يتكلم"، دعوة الحق، العدد 153، 143.

توضيحه والوقوف عند تطوراته. ومن خلال المزوجة بين البحث الفيلولوجي والأركيولوجي انتهى الحبابي إلى تأسيس مبحث معرفي جديد يختص بالنظر إلى الشخص اصطلاح عليه الكائنولوجيا .

أراد الحبابي مبحث الكائنولوجيا رصد الخطوط التاريخية لنشأة مفهوم "شخص" والتنقيب عن دلالاته من أجل رفع كل لبس وغموض اكتنفه، وأرعى بظلاله من بعد ذلك على الشخصية. فالضبط الدلالي لمفهوم الشخص هو العتبة التي تحقق "تحليل الشخصية كمذهب فلسفي تم تأسيسه، أو هو في طور التأسيس".³⁰ لعل ما يسترعي الانتباه حين تتبع الخطوات المنهجية للحبابي عند نظره في الإرث الشخصاني، هو قراءته الواعية والمتفحصة والمتحاورّة والناقدة بقصد بناء مذهبه الخاص أو شخصانيته التي تختلف في كثير من الجوانب عن باقي المذاهب الشخصية. وفي ذلك إشارة واضحة إلى الشخصية كمشروع فلسفي في طور التأسيس، أو أنه لم يكتمل بعد. ولذا نقدر أن مساهمة الحبابي تندرج في إطار بعث الشخصية أو إكمال عملية تأسيسها.

من هنا، لم يقف عمله عند حدود النقل والتلفيق، ولم يقيم بدور الشارح للشخصانية، بقدر ما كان مجددا ومؤسسا لمذهب أصيل. ومن معالم ذلك ابداءه لمفاهيم ومصطلحات ورؤى محددة تلتصق بواقعه وتعكس صناعته للفلسفة أو ممارسته لفعل التفلسف. ويكفي أن نشير، بشكل سريع، إلى تسمية مذهبه بالشخصانية الواقعية .

يقول الحبابي مبرزاً جدة وأصالة مذهبه: "أول ما ظهرت الشخصية، ظهرت في أوروبا قبل الحرب العظمى الأولى، في بريطانيا ثم فرنسا ومنها إلى ألمانيا. وبعد الحرب العالمية الثانية تقوت مع مجموعة إيمانويل مونيي. أما الشخصية الواقعية فشيء جديد في تاريخ الفلسفة".³¹ فالقارئ لمثل هذا الكلام، يحق له التساؤل: أين تكمن معالم الجدة في الشخصية الواقعية ، أو ما الذي يجعلها شيئاً جديداً في التاريخ؟

حقاً، إن الحبابي كان معنياً بالدرجة الأولى، عبر مشروعه الفكري بشقيه الأدبي والفلسفي، بتعريف مذهبه الشخصاني الواقعي، وإذا لم يفعل ذلك كان سيكون مجرد حالم أو مدعي لشيء لا يوجد. فهو، ومنذ صدور كتابه العمدة: "من الكائن إلى الشخص: دراسات في الشخصية الواقعية" قدم نفسه على أنه فيلسوف شخصاني واقعي أو

³⁰ الحبابي، من الكائن، 107.

³¹ محمد عزيز الحبابي، الإنسان والأعمال، الجزء الثاني (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1991)، 73.

فيلسوفٌ للشخص البشري وملتزم بقضايا تشخصه في واقعه التاريخي.³² كما انشغل بإبراز عناصر الخصوصية والفردة في مذهبه الفلسفي بالمقارنة مع باقي المذاهب الشخصانية.

مما لا شك فيه، أن الحبابي لم يُرد من صفة "واقعية" المضافة إلى شخصانيته أن تكون مجرد صفة فارغة من المحتوى وعارية عن التأثير، أو أن تكون مجرد نسبة زائدة، بل أرادها أن تكون سمة منهجية ومعرفية مميزة تسعفه في اجتراف مذهبه في التفلسف. واستدعت منه تطوير عملية التفكير والوعي بالواقع بكل مفرداته، وأتاحت له إعادة النظر في العديد من الاتجاهات التي تنتسب إلى الشخصانية، وخاصة تلك التي تُعرف بالذاتية أو تحلق في سماء المثالية، وتضحي بالعلاقات الاجتماعية والتأثيرات المادية والتقنية، وترجع كل شيء إلى الفكر محددة الإنسان كوجود مفكر محض ومتناسية الواقع. وتلك التي تُعطي الأولوية للتأملات الدينية إلى حدود أن الفرق بينها وبين الوجودية المسيحية يكون ضئيلاً جداً.³³ إن الواقعية التي يقصدها الحبابي تندرج في إطار اتجاه عام يدعو إلى تلازم التفكير مع ما هو في الواقع بكل مفرداته السياسية والاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية.

وهذا يعني من بين ما يعنيه، أن الواقعية المضافة إلى شخصانية الحبابي إنقاذ لها من الوقوع في المثالية أو التحليق في عالم المجردات. إذ إنها تفترض ضرورة الاستفادة من عطاءات العلم والتقنية، ومن نتائج علوم الإنسان. مما يؤهلها إلى الانكباب على قضايا الإنسان المستعصية والالتزام بالبحث في حلها.³⁴ وحتى تكون الشخصانية واقعية، يشترط الحبابي أن تجابه الواقع كيفما كانت موارثه وصفاته السلبية.

تستبطن الواقعية منحى منهجياً في النظر والتحليل يؤسس للتكامل التركيبي بين الثنائيات. إن الشخصانية الواقعية، في مستوى أول، "تعتزف بالثنائيات: الروح والمادة، الحركة والسكون، الخير والشر، الجمال والقبح"،³⁵ وفي مستوى ثانٍ إنها "لا تنظر إلى الثنائيات في ازدواج مجرد، بل في تكامل مركبي".³⁶ ويلزم عن ذلك تجاوز ثنائية الذاتية والموضوعية، وثنائية العمل والتأمل. والتفكير في القضايا والإشكالات التي يحياها

³² محمد المصباحي، *تحولات في تاريخ الوجود والعقل: بحث في الفلسفة العربية الإسلامية* (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1995)، 302.

³³ الحبابي، *من الكائن*، 107.

³⁴ سالم حميش، *معهم حيث هم لقاءات فكرية* (بيروت: دار الفارابي، 1988)، 170.

³⁵ محمد عزيز الحبابي، *من الحريات إلى التحرر* (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014)، 15.

³⁶ الحبابي، *من الحريات*، 15.

الإنسان المعاصر، أينما كان، من منظور جدلي يقوم على الترابط والتكامل والتفاعل المتبادل بين العناصر.

وإلى جانب البعد المنهجي للواقعية، يوجد بعد حضاري يخص انتماء الحبابي إلى فضاء جغرافي وتاريخي وثقافي يختلف كلياً عن الفضاء الذي نشأت فيه الشخصية أول مرة. ومن هنا إن إضافة كلمة "واقعية" تعني للحبابي الشيء الكثير، كما يوضح قائلاً: "فشخصانيتي تستمد مصادرها وتتجه محاورها إلى واقعي كمنتم للعالم الثالث، وكمغربي كانت بلاده مستعمرة سياسياً وعسكرياً، وهي الآن تعاني الاستعمار الاقتصادي والثقافي... فالشخصاني المغربي العربي المسلم ليس هو الشخصاني البلجيكي الغربي المسيحي أو غير المتدين".³⁷ هكذا، تلتحم الواقعية بالخصوصية الثقافية والاجتماعية والتاريخية، لكن دون السقوط في فخ الانغلاق والعزلة، أو الارتهان في أحضان قوقعة التمرکز حول الذات وتمجيدها مع احتقار الآخرين. وحتى تتضح الصورة، فإن الواقعية لا تتعارض مع كونية المقاصد والغايات التي ترومها شخصية الحبابي.

تعميقاً لدلالة الواقعية، وتوسيعاً لمجال استعمالها في المذهب الشخصاني للحبابي، يمكن أن ندرج كتابه **الشخصانية الإسلامية**. إن هذا الأخير لم يكن يحمل بوادر تشكل مذهب جديد، أو يسير في اتجاه الخروج عن النسق الفلسفي العام الذي ظهرت معالمه الكبرى من خلال الأطروحة الأساسية التي ضمنها الحبابي في كتاب **من الكائن إلى الشخص**. بيد أنه يجوز النظر إليه كتعبير عن لحظة تطور فيه، يتخذ صيغة انفتاح لآفاق الشخصانية على آفاق الإسلام، أو انفتاح الدين عن الفلسفة. وهو انفتاح يعبر في جانب منه عن جدلية الكونية والخصوصية في فلسفة الحبابي، حيث نجده يعمل على استعمال الكوني في فهم ما هو خصوصي، واستعمال ما هو خصوصي في فهم ما هو كوني.

ومن أجل أن نستجلي السياق الذي ظهرت فيه الشخصانية الإسلامية، بوصفها نقطة انطلاق لتطور متجدد ضمن النسق العام للتفكير الشخصاني للحبابي، نشير إلى بعض الدراسات المتعلقة بالتأريخ للفلسفة المعاصرة التي عملت على تقسيم المنظومات والأنساق إلى مثالية وواقعية، وماركسية، ووجودية وشخصانية. وقُسمت هذه الأخيرة إلى شقين: أحدهما مسيحي، والآخر إسلامي.³⁸ وجعلت من الحبابي ممثلاً للشخصانية الإسلامية. ودفعت هذه الرؤية التاريخية لفلسفة الحبابي إلى التساؤل: "هل هو حقاً شخصاني إسلامي أم مجرد شخصاني واقعي؟".³⁹ وجواباً على هذا السؤال يقول الحبابي:

³⁷ مدخل إلى أعمال محمد عزيز الحبابي **الأدبية والفلسفة** (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1986)، 104.

³⁸ مدخل إلى أعمال محمد عزيز الحبابي، 104-105.

³⁹ الحبابي، **الإنسان والأعمال**، الجزء الثاني، 77.

”إني مسلم، هذا صحيح، وإني شخصاني، وهذا أيضا صحيح. فهل بين الصفتين جامع مشترك؟“⁴⁰ بيد أن جوابه لا يحسم الصيغة ولا يبين الكيفية التي يتم وفقها الجمع بين الشخصانية والإسلام. ولهذا يغدو من المشروع التساؤل من جديد: هل يسير الإسلام في اتجاه الشخصانية أم تسير الشخصانية في اتجاه الإسلام؟ وهل كان يقصد الحبابي التوفيق بينهما أم إيجاد تقارب بينهما؟

يقول الحبابي في نص جامع مبرزا طبيعة الشخصانية الإسلامية، ومحددا علاقتها بالدين: ”الشخصانية الإسلامية، وإن كانت مقتبسة من الدين، تمتنع عن الخضوع لأي اتجاه لاهوتي من شأنه أن يضع قبلها أفضلية الروح على الجسد، أو الجسد على الروح. فالعقيدة قبل كل شيء التزام. والالتزام المقصود لا يتعلق بالطقس الروحي فحسب، بل يتعلق أيضا، بالظروف المادية أو الموضوعية التي تعيش فيها الأمة، والإنسانية بأجمعها. فبين الإنسان وباقي الكون تسود غائية العمل الصالح، فمن أجل الكائن البشري خلق الله العوالم، والأشياء والكائنات“⁴¹. لقد قصد الحبابي أن يجعل من الشخصانية رؤية وخلقية نظرية للتأمل والتفكير في قضايا الإنسان والإنسانية والكون، وما يستتبع ذلك من اعتقاد والتزام وفعل، تستمد عناصرها ومفاهيمها من الدين. بيد أن نظر الحبابي ”إلى“ و ”في“ الدين يختلف كلياً عن نظر الفقيه والمتكلم والصوفي. ونضيف، أن فلسفة الحبابي ليست فلسفة دينية، لكنها فلسفة في الدين. وإذا أردنا أن نخصص، نقول: إن فلسفته ليست فلسفة إسلامية، ولكنها فلسفة في الإسلام، أو تفلسف في الإسلام.

صحيح أننا نجد في كتاب الشخصانية الإسلامية التعالق بين الفلسفة وعلم الكلام، أو المزوجة بين الفلسفي والديني، ولكن هذا لا يجعل منه كتاباً كلامياً أو لاهوتياً.⁴² بل يبقى كتاباً فلسفياً وحاملاً لقصدية فلسفية، فيه تتجلى أصالة القول الفلسفي للحبابي. ومن مظاهر تلك الأصالة جعل الإيمان صيغة للتفلسف.

وبالنظر إلى كل ما تقدم، يظهر أن الحبابي لم يكن يرغب في التوفيق بين الشخصانية الواقعية والإسلام، بمعنى أنه لم يقصد شخصنة الإسلام ولا أسلمة الشخصانية، ولم يطمح إلى جعل الشخصانية ديناً أو تحويل الإسلام إلى فلسفة. بينما كان يطمح إلى ”تلمس حقائق من صلب الإسلام، وتمت بصلة إلى الشخصانية. وهذه

⁴⁰ الحبابي، **الإنسان والأعمال**، الجزء الثاني، 77.

⁴¹ محمد عزيز الحبابي، **الشخصانية الإسلامية** (القاهرة: دار المعارف، 1983)، 84.

⁴² Mohamed Aziz Lahbabi, *La modernité attitude islamique*, coordination Fatima Jamaï-Lahbabi (Rabat: Éditions Bouregreg, 2014), 95.

الحقائق تكشف كلها كيف أن الدين سعى إلى تحقيق الشخصية الفردية والجماعية معا، وذلك في إطار التوافق اللازم والتكامل الخلاق⁴³.

بالإضافة إلى الشخصية، الواقعية والإسلامية، نجد عند الحبابي، في العشر سنوات الأخيرة من حياته الفكرية، انعطافا نحو الفلسفة الغدية. ويستبطن هذا الانعطاف نفسا نقديا للفلسفة الشخصية، ونظرا تقويميا لآفاقها. فهي تقر بمحدوديتها، وتؤكد على ضرورة تجديدها وإعادة قراءة تاريخها وأطروحاتها في ضوء مستجدات الواقع الإنساني المعاصر. ويستتبع تجديد الشخصية فتح الباب واسعا أمام تحقيق إنسية جديدة أو استعادة الأنسنة بوصفها "بحثا عن مغامرة الإنسان المعاصر، أي انفتاحا على حاجاته الحالية وعلى طموحاته اليوم وغدا"⁴⁴. وإن الأبحاث الموضوعية التي تسهم في نجاح هذه المغامرة تكون حصيلة التزام عملي وتعاون بين رجال الأعمال ورجال الثقافة يحقق التكامل بين الضرورات المادية والحاجات السيكولوجية والروحية، ويحقق للأنسنة كمالها أو على الأقل درجة من الكمال.

إن المغزى من القول بانعطاف الحبابي من الشخصية إلى الغدية، لا يعني القول بالقطعية، وإنما التأكيد على حركية فكره، أو التأكيد على أنه فكر متحرك، ومحركه التجاوز والتخطي.⁴⁵ فالذين عايشوا الحبابي في سبعينيات القرن الماضي لاحظوا أنه انشغل بإنجاز تحول ضروري في مساره الفكري فرضه واقع العالم الثالث، تجلى في إعادة "توجيه الشخصية الواقعية نحو مصير جديد بفلسفة جديدة للغد ومن أجل الغد"⁴⁶. اتخذ هذا التحول شكل بحث يخص قضية إيجاد نماذج لمجتمع غدوي بمقدورها أن تهيئ المجتمعات الإنسانية لعالم أفضل وتخرجها من الأزمة التي تعصف بها التي تعرض الإنسان للانتقاص من قيمته والخط من كرامته. لقد عاين تلامذة الحبابي هذا التحول إلى حدود أن بعضهم ذهب إلى أن الغدية هي الأصل في النسق الفلسفي للحبابي،⁴⁷ من منطلق أن الهاجس الغدوي كان في الأصل محدودا في وعي الحبابي السياسي والفكري حين كان مناضلا في صفوف الحركة الوطنية، كما كانت بذوره مزروعة في كتاباته الأولى.

⁴³ حميش، معهم حيث هم، 159.

⁴⁴ الحبابي، عالم الغد، 148.

⁴⁵ صدر للمفكر مصطفى القباج كتابا يحمل عنوان: محمد عزيز الحبابي: الفكر المتحرك، من الشخصية الواقعية إلى الشخصية الإسلامية إلى الغدية (الرباط: منشورات أبي رقرق، 2019)، ضمنه عدة دراسات ومقالات ونصوص للحبابي تبرز تطور فكره قاصدا من ذلك جعل الغدية أفقا لذلك الفكر.

⁴⁶ مصطفى القباج وآخرون، "الغدية هي الأصل في النسق الفلسفي للحبابي"، ضمن محمد عزيز الحبابي، الشخصية والغدية (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)، 92.

⁴⁷ القباج وآخرون، "الغدية"، 92.

عطفا على ما تقدم، نخلص إلى أن اللحظات الثلاث لشخصانية الحبابي، الواقعية والإسلامية والغدية، تكشف عن فكر متحرك نحو الإنسانية، أو منحى نظري تتراكم لحظاته في اتجاه التفكير في الكونية بما هي اهتمام بالإنسان وإخراج له من دائرة النسيان، وإنقاذ له من الأزمت التي أصابت اللحظة المعاصرة.

3. في دلالة النزعة الإنسانية

لمعالجة الإشكالية العامة، ولفحص الدعويين السابقين، بغية تبيان أوجه الصلة متينة بين النزعة الإنسانية والفلسفة الشخصية، سنعمل في البدء على تحديد مفهوم النزعة الإنسانية والوقوف عند أهم التحولات التي صاحبها ومست الإنسان في وجوده وموقعه في العالم، وما نتج عنها من إشكالات وجودية وقيمية كان لها بالغ الأثر في نشأة الكثير من التصورات والرؤى.

يصنف مفهوم النزعة الإنسانية ضمن المفاهيم الرحالة، إذ أنه يتميز بالقدرة على الترحال بين المجالات المعرفية المتنوعة، ويغطي استعماله تخصصات ودراسات متعددة، مما أكسبه حمولة دلالية كثيفة، وأصبح معترفا به، ومعتمدا في الأبحاث الفيلولوجية والتاريخية والفلسفية والإيتيقية، ومستعملا في القواميس والمعاجم اللغوية. وعلى الرغم مما يتميز به من غنى وتعدد، فإن أصوله وجذوره تقبل أن ترد إلى حقلين كبيرين: الأول معرفي، يخص البحث عن معرفة تجعل من الإنسان مرجعا ومقياسا لكل شيء، وقيمة عليا، ومركزا للكون. والثاني إيتيقي، يتعلق بالدفاع عن كرامة الإنسان، وصون حقوقه، وحب الإنسانية بوجه عام.

تترسم أمامنا النزعة الإنسانية كإنجاز تاريخي وإنساني، تم في عصر النهضة كلحظة زمنية حاضنة لها ومحددة لمعاملها الكبرى. فهي تؤمن بالإنسان، وتعود إلى الثقافة التقليدية من خلال إعادة اكتشاف النصوص الإغريقية والرومانية، وتقدم نفسها كبيداغوجيا جديدة تتعارض مع الطرائق والمناهج المعتمدة من طرف النظام السكولائي، وتجعل من الدين موضوعا من مواضيع النقاش العمومي وتسهم في تجديده من خلال العودة إلى النص المقدس الأصلي، وتسعى إلى بناء مجتمع سياسي مثالي. وبصورة عامة، يمكن النظر إلى إسهامات الإنسانين واجتهاداتهم، في كافة المجالات المعرفية والعلمية والفنية والدينية، كمساهمة في تدشين بناء تيار عقلائي يعيد الاعتبار للإنسان، يحقق استقلاله الذاتي، وينقذه من سلطة الفهم الدوغمائي للمعتقدات الدينية واللاهوت الكنسي.

عند تتبع تأصيل مفهوم النزعة الإنسانية نشأة وتطورا، لغويا أو فلسفيا، نصادف توجّهين كبيرين يختلفان في الرؤية، وفي النتائج المترتبة عنها. ينحو التوجه الأول منحىً تاريخيا محضا، ففي نظره لا تتجاوز أن تكون النزعة الإنسانية ظاهرة تاريخية تشكلت في السياق الأوربي، وتحمل عناصر مستمدة من التراث الاغريقي والروماني. وعلى الرغم مما عرفته هذه النزعة من تطورات متلاحقة، بفعل التحولات الفكرية والسياسية والعلمية والاصلاحات الدينية التي شهدتها المجتمعات الأوروبية، فإنها بقيت حاملة لآثار الافتراضات الأخلاقية والجمالية التي تشكلت إبان عصر النهضة الأوروبية، ولللأطروحات الكبرى التي تبلورت إبان الأنوار.⁴⁸ في حين أن التوجه الثاني ينحو منحىً إنسانيا منفتحاً يجعل من النزعة الإنسانية مشتركا إنسانيا، يتجاوز الحدود الفاصلة بين الثقافات والحضارات، ويتعالى عن الخصوصيات، ويفكر في الإنسان من حيث هو إنسان كوني وليس إنسانا أوربيا.

لعل ما يهمنا في الحديث عن النزعة الإنسانية، هنا، هي تلك التحولات العميقة التي صاحبها بوصفها بؤرة كل الإشكالات المتولدة عنها. وإن مجمل تلك التحولات قمت بفعل الفلاسفة والعلماء ورواد الإصلاح الديني، وساهمت في انتصار العقل على الإيمان، والفلسفة على الدين، والروح النقدية على السكولائية، والحرية على الحتمية،⁴⁹ وبلغت مجازية، انتصار أنوار العقل على الظلامية والانغلاق والجمود.

كما ساهمت النزعة الإنسانية في حدوث انقلاب في فضاء المجتمعات الغربية. ومن مظاهره، كما بيّن تزفيتان تودوروف، الانقلاب الذي أحدثه إنسان الأنوار معرفيا وأخلاقيا وقانونيا، والذي تجلّى بقوة في "عملية الفصل بين الزمني والروحي".⁵⁰ بفعل هذه العملية صارت كل قطاعات المجتمع تميل إلى العلمنة (laïcité) دون أن يمس ذلك ضمان حرية المعتقد والحفاظ على إيمان الأفراد. كما صارت المدرسة فضاءً عموميا مفتوحا لنشر ثقافة الأنوار والأنسنة وترسيخ قيم الاستقلالية والحرية، وامتدت هذه الروح إلى باقي الفضاءات والقطاعات.

من البين أن الفصل بين السلطتين الروحية والزمنية، وبين المؤسسات العمومية والتقاليد الدينية تحقق بفعل تغير نمط التفكير وتجديد طرائق الفهم ومناهجه، وقاد إلى تعارض مركزي وإشكالي بين الإنسان والإله، أو بين مركزية الإنسان ومركزية الإله،

⁴⁸ Ahmed Bouyardene, *L'humanisme et l'humanité en islam* (Paris: Fondap, 2015), 9.

⁴⁹ Bouyardene, *L'humanisme*, 11.

⁵⁰ Tzvetan Todorov, *L'esprit des lumières* (Paris: Robert Laffont, 2006), 28.

كما أفضى إلى تحول عميق في طبيعة العلاقة بين الإنسان والطبيعة. وغُلب هذا التحول عند ديكارت في كتابه الشهير **مقال في المنهج** الذي بوأ فيه الإنسان، بواسطة العلم والفلسفة العملية، مقام السيد للطبيعة والمالك لها والمسيطر عليها.⁵¹ حيث انتقل الإنسان من العبودية للطبيعة والخضوع لها إلى السيادة عليها وامتلاكها. ولقد صاحب ذلك نشوء تصورات جديدة للمجتمع والثقافة والاقتصاد كان لها شديد التأثير على الإنسان مفهوما وموقعا وفاعلية.

بعد النشأة والتطور اللذان عرفتهما النزعة الإنسانية، تعرضت للتفكك أو للضمور والتراجع بفعل ظهور العديد من التيارات والاتجاهات العدمية والتقويفية لكل ما يتعلق بقيم الأنوار والحدثة. بيد أن آلت له النزعة الإنسانية لم يعدم وجود فسلفات ومذاهب بقيت وفية لروحها وقيمها، أو دعت إلى إحيائها من جديد. ومن تلكم الفلسفات والمذاهب نجد الفلسفة الشخصانية.

4. شخصانية الحبابي والنزعة الإنسانية

إن الحبابي كفيلسوف شخصاني واقعي ما انفك على اعتبار الشخصانية خطوة أولى نحو المذهب الإنساني ومرحلة مؤقتة نحو الإنسانية الشاملة. إنه يقيم صلة بين الشخصانية والنزعة الإنسانية، بحيث يجوز لنا القول إن الشخصانية كنسق فلسفي تمثل إطارا مرجعيا لكل نزعة إنسانية، كما يجوز لنا القول إن الشخصانية في تطورها وصيرورتها تتخذ شكل مذهب إنساني أو تتحول إلى نزعة إنسانية. كما يكشف لنا المتن الفلسفي للحبابي على أن الكائن البشري لا يتأمن إلا بعد أن يتشخص، إنه يصير شخصا عندما يشخص ذاته والعالم، ثم يتأمن فيما بعد. ومما يجب التنبيه إليه، ونحن نبرز الصلة بين النزعة الإنسانية والشخصانية، أننا لا نطابق بينهما، كما لا نرد كل نزعة إنسانية إلى الشخصانية، لأنه توجد فلسفات أخرى تنتسب إلى النزعة الإنسانية دون أن تكون بينها وبين الشخصانية أية صلة، مثل الوجودية والماركسية.

تجعل النزعة الإنسانية من الشخصانية رحلة متواصلة التحقق، وبصور مختلفة، من الكائن إلى الشخص فألى الإنسان. إن الشخصانية التي دعا إليها الحبابي في بداية مسيرته الفلسفية، والتي استمرت معه مُدْخِلا عليها التطوير والتجديد والنقد، هي فلسفة إنسانية أو نزعة إنسانية. وخلال هذه الرحلة يرتقي الكائن إلى الشخص ثم إلى الإنسان، أو يرتقي من التشخص إلى الأنسنة مروراً بالتعال، ونقصد هنا التعالي المحايث للإنسان الذي يتجلى في الحرية أو على الأصح القدرة على التحرر. فالنزعة

⁵¹ رونيه ديكارت، **مقالة في الطريقة**، ترجمة جميل صليبا (بيروت: اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، 1970)، 98-104.

الإنسانية الجديدة، كما يتصورها الحبابي، تؤسس للاعتقاد أن عالم الغد وإنسانه الجديد وقيمه الجديدة، تستدعي قيما عليا جامعة توحد الفعل الإنساني من أجل تجاوز اختلالات الأوضاع والتوجهات المضادة للأنسنة.

تتخذ النزعة الإنسانية ضمن المتن الشخصاني للحبابي ثلاث صور مترابطة فيما بينها. إنها تحضر في صورة غاية ورهان وأفق ينشده الفيلسوف، كما تتخذ صورة العملية أو الصيرورة التي تحدد للكائن البشري مراحل إكمال وجوده (الإنسان) انطلاقا من لحظة الكينونة (الكائن) ومرورا بلحظة التشخص (الشخص). وأخيرا، تبدو في صورة أداة نقد تدين الواقع المعاصر والحادثة في بعض وجوهها نظرا لما ألحقه بالإنسانية من أزمات وقتن وأخطار، وتندد بعالم يحرم الإنسان من المقدرة التي تمكنه من تجاوز هيمنة التقنية ومنطق السوق.

يتصور الحبابي النزعة الإنسانية كنسق فكرولوجي مداره الإنسان في علاقاته بذاته والله والعالم، بمقدوره إقامة نظام جديد سياسيا واقتصاديا وفكريا وروحيا، ومقدوره ترميم العلاقات الإنسانية على أساس المشترك بين الثقافات والحضارات. ثم كنسق منفتح على المستقبل، ويجد في الفلسفة الغدية مرجعا لإطاره الزمني الذي يتحقق فيه.

أسس الحبابي رؤيته للنزعة الإنسانية على دعامتين: دعامة فلسفية عقلانية ودعامة أخلاقية روحية. لهذا نجده يستدعي قاموسين. ينتمي أحدهما إلى الحقل الفلسفي، ونخص بالذكر هنا، المنطلقات الكبرى لفلسفة ديكرات، وبعض تصورات كانط وهيجل وبرجسون المرتبطة بإشكالية وعي الذات. وينتمي الآخر إلى الحقل الإسلامي، ويرتبط بالتوحيد بشكل خاص. لعل هذا أتاح له إمكانية تدشين نوع جديد من العقلانية وظهور قيم جديدة.

5. مرتكزات النزعة الإنسانية عند الحبابي

تبعا لهذه المرجعية المزدوجة؛ الدينية والفلسفية، أقام الحبابي نزعته الإنسانية على ثلاث مرتكزات أساسية: الشهادة والعقلانية والتحرر.

أ. مرتكز الشهادة

إن الشهادة، بوصفها كوجيطو معكوسا، وبوصفها وعيا ومعرفة واعترافا، تمثل المنبع الفكرولوجي للشخصانية الإسلامية، والمبدأ العام للالتزام في الإسلام نظرا لما يترتب عنها من أحكام والتزامات وأفعال. فهي أساس مسؤولية الشخص تجاه ذاته والآخرين

والعالم. وهي قاعدة استقلاله الذاتي وحرية في الاختيار والفعل. كما أنها الباعث نحو التعالي والكمال، والدافع للسعي نحو الخلود والأبدية. يمكن أن نعزو مركزية مبدأ الشهادة، في فلسفة الحبابي، إلى كفاءته النظرية والعملية في حل كثير من الإشكالات الميتافيزيقية والانطولوجية، سواء تلك التي ترتبط بالتراث الفلسفي والكلامي (علم الكلام)، أو تلك التي أفرزتها الفلسفات الحديثة والمعاصرة، أو تلك التي رشحت عن الواقع الإنساني بكل تقلباته وأزماته وتصدعاته. ومن ذلك حل إشكالية التعارض بين مركزية الإنسان ومركزية الإله من خلال التشديد على تكريم الإنسان وتقديس الإله. إن الشاهد حين ينطق بالشهادة، وحين يستشعرها في وجدانه، وحين يتصورها في عقله، إنه في حقيقة الأمر "يعي وحدانيته أمام الإله الأحد. فالمرء لا يتعارض مع الإله. ولكن يتموقف بالنسبة إليه، كما أنه يتميز عن الكائنات الأخرى بتموقعه بالنسبة لها".⁵² الله وجود متعال ومطلق، يختص بالمطلقية وحده، ومن ثم لا يصح تصويره "يدخل في تنافس أو مزاحمة مع أحد".⁵³

ب. مرتكز العقلانية

يمتد تأثير مرتكز الشهادة إلى تصور الحبابي للعقلانية والعقل. إن عقلانيته من نوع خاص، يصح أن نصفها بالعقلانية المؤمنة، في إطارها يكون العقل متضائفا مع الإيمان، ومتصلا بالواقع، وفاعلا في التاريخ، ويحتوي على مبادئ وقوانين تتيح له فهمها، أي الإيمان والواقع والتاريخ، دون أن يستنفذ طبيعتها وقضاياها. وبموجب هذه الرؤية تنتفي جوهرية العقل، كما ينتفي الحديث عن العقلانية الخالصة، أو الحديث عن العقل المجرد أو المحض. وبموجبها، كذلك، يمتنع وجود تاريخ متعال أو وجود إيمان ساذج ومنسحب من التاريخ والواقع. ويصح مع هذا كله النظر إلى النزعة الإنسانية كتاريخ فعلي يتحقق فيه الإنسان، وتتجلي فيه فاعلية الإيمان والعقل معا. إن عقلانيته تؤمن "باسم العقل وتحت رايته، بأن ليس كل ما يحياه الإنسان ويفكر فيه ويحيط به، يُعد قابلا للملاحظة والتحليل وتكوين معرفة موضوعية عنه. ومن هنا فلا لا تتردد في أن تقبل في رحابها الوحي والوجدانيات والحدسيات، فضلا عن الشعر والفن والدين. إنها لا تجد حرجا في التسليم بوجود المعقول واللامعقول، إذ يشكلان في نظرها جزءاً ضئيلا مما يمكن معرفته عن كنه الإنسان والحياة"⁵⁴ وبشكل عام، إنها عقلانية منفتحة

⁵² الحبابي، من الكائن، 28.

⁵³ محمد عزيز الحبابي، دفاتر غدوية: الدفتر الأول أزمة القيم (القاهرة: دار المعارف، 1991)، 56.

⁵⁴ عبد الرزاق الدواي، "محمد عزيز الحبابي مسار في الفكر والحياة"، ضمن محمد عزيز الحبابي الشخصية والغدبة (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)، 38.

تعكس طبيعة الإنسان ككائن متعدد الأبعاد، يتداخل فيه الروحي والعقلي والمادي، يحيا في الواقع، ويقيم في الميتافيزيقا، يلتصق بالحاضر ويستشرف المستقبل.

ج. مرتكز التحرر

إلى جانب مرتكزي الشهادة والعقلانية، نلفي الحرية والتحرر مرتكزا ثالثا للنزعة الإنسانية للحبابي من منطلق عام ينفي تأنسن الكائن البشري دون تحرره، أو تقع بداية أنسنه الكائن البشري في تحرره، بما هو تصور ووعي وإرادة وفعل، حيث يمكنه من مواجهة التمزق الداخلي أو الطلاق البائن بين الكينونة والعندية، بين ما هو عليه وما عنده. وينتشره من دوامة القلق الناتجة عن الفصام النكد بين عالم الروح وعالم المادة، وبين الإيمان والعقل. إن فلسفة التحرر هي فلسفة طمأنينة وإصلاح تقضي على كافة "ضروب القلق الحالية كما تساعد في فهمها وقهرها وتخطيها، فتجعل الأنا يساير التيار التقني والمجتمعي لعصره".⁵⁵ إنها تحقق أنسنه الكائن البشري، والعالم الطبيعي والتقني.

6. مضادات الأنسنة

نقصد بمضادات النزعة الإنسانية كل العناصر النظرية والعملية التي تحول دون تشخص الكائن الإنساني أولا، وتفتحه وتطوره نحو التأنسن ثانيا. وكل العوامل السالبة للحرية أو المانعة للتحرر، وكل ما يعمل عكسيا ضد تأنسن الكائن، وضد تأنسن مجالات وجوده: العالم والطبيعة والمجتمع، ومجالات فعله: الاقتصاد والسياسة والثقافة. وإن هذه المضادات قد تلبس لبوسا متعددًا:⁵⁶ ميتافيزيقيا وفكرولوجيا وقيمولوجيا.

إن الأزمة تعبير عن واقع لا إنساني، أو عن حدث مضاد للأنسنة، وهي في الأصل عبارة عن "تمزق فيما هو كائن، وغالبا مع تردد للوضع، انزلاق من حسن/عادي/طبيعي إلى قبيح/غير عادي/غير طبيعي".⁵⁷ كما أنها تشير إلى "صراع بين المبادئ والتطبيقات".⁵⁸ وتزداد حدتها عند الفصل بين الأخلاق والعلم، أو عندما تتم معاداة القيم الروحية والأخلاقية، أو حين يتم اختزال الواقع الإنساني، على ما يميزه من غنى، إلى البعد المادي. عمد الحبابي إلى تشخيص مواطن الأزمة في الواقع الإنساني، والكشف، ضمنا، عن مضادات الأنسنة فيه، وقف عند الأزمات الكبرى أو ما كان أطلق عليها مصطلح

⁵⁵ الدواي، "محمد عزيز الحبابي"، 209.

⁵⁶ Luc Ferry et Alain Renaut, *La pensée 68, Essai sur l'anti-humanisme contemporain* (Paris: Gallimard, 1985), 58.

⁵⁷ الحبابي، *أزمة القيم*، 11.

⁵⁸ الحبابي، *الإنسان والأعمال*، الجزء الثاني، 276.

”الأزمات المفاتيح“،⁵⁹ أو ”الأزمات الأعلام“،⁶⁰ والتي يردّها إلى ثلاث: الكذب، الأنانية، والمزاحمة. وهي كلما زادت حدة عدائها للقيم الأخلاقية والروحية، نسفت قواعد الحضارة الإنسانية، وتحولت إلى مضادات لكل فكر أو سلوك يسهم في أنسنة الكائن البشري.

أ. المزاحمة

إن المزاحمة، كما وصفها الحبائي، هي ”منبع الشر“،⁶¹ مما يجعلها إحدى أخطر مضادات الأنسنة التي تفعل في مجال الاقتصاد بوصفه مجالا مهما ومركزيا في الوجود الإنساني، وتؤثر بشكل كبير في الشغل والحرية والعدالة والملكية، كما يمتد مفعولها إلى العلاقات الدولية بين المجتمعات والثقافات. ولئن كانت جذور المزاحمة متأصلة في تربة اقتصادية، فإن مفعولها يمتد إلى كل المجالات الحيوية للإنسان مُحدثا لأزمة فيها، أو معمقا لأزمات موجودة سلفا فيها. فالأزمات تحت تأثيرها تتناسل وتتوالد بشكل مضاعف مؤثرة في كل المجالات الإنسانية.

حقا، إن المزاحمة ظاهرة قديمة، عرفتھا المجتمعات والشعوب عبر التاريخ، بيد أنها عرفت اليوم انتشارا واسعا، وأصبحت قوة مُخلّة بالحياة العامة بفعل الوثيرة السريعة للتحوّلات التي تجري في مجالات العلم والاقتصاد والتصنيع، وبفعل التطورات الكبيرة في مجالات الآلية والتقنية والتكنولوجيا. الأمر الذي ترتبت عليه أولوية الكم على الكيف في كافة المجالات المتصلة بالفكر والعمل.

تقوم المزاحمة على الاحتكار والمضايقة والحسد، وتعادي الأخلاق والطبيعة الإنسانية السوية، وتشجع على العدوان والصراع والعنف. وتتخذ صورة ”نسق ينطوي على خدمة ضد الأخلاق“،⁶² ويقوم على مبدأ البقاء للأقوياء. إنها بشكل عام، نسق اقتصادي لا أخلاقي يتعارض مليا مع الإنسانية السوية. ومتى تجرد الاقتصاد من القيم الإنسانية بدعوى الموضوعية والتكميم، وبدعوى العلمية والوضعية، بفعل سيطرة منطق المزاحمة، فإنه يتحول إلى فكرولوجيا تسير في اتجاه مضاد للإنسانية، ويخلق غايات تقع خارج ماهية الإنسان. إن اقتصاد المزاحمة يستحيل كليا أن يكون اقتصادا مؤنسنا.

⁵⁹ Lahbabi, *La crise des valeurs*, 18.

⁶⁰ الحبائي، *أزمة القيم*، 13.

⁶¹ الحبائي، *من الحريات إلى التحرر*، 161.

⁶² الحبائي، *أزمة القيم*، 18.

في ظل النظام الاقتصادي الحر، تظهر المزاخمة كأنها ضامنة للحرية، لكن حريتها تكون شكلية، واستلابا متسلسلا. إنها "تخدم القوي وتزيده قوة".⁶³ كما أن حريتها مليئة بأنواع من الاستلاب والحرمان التي تكاد تمس الجميع، إذ أنها تؤثر على المنتجين والمستهلكين، على العمال وأصحاب رؤوس الأموال وأرباب العمل. ولا يسلم من تأثيرها الضعفاء الذي يخضعون لها، ولا الأقوياء الذين يمارسونها، ويعيشون بها.

لذا، شبه الحبابي المزاخمة بالدوامة التي عندما "تضع فيها أصبعاً، فإنها تبتلع الجسد كله"،⁶⁴ وبالثقب الأسود الذي يمتص كل شيء، ولا يتوقف على فعل ذلك. وبذلك تخلق جوا يسوده الصراع النفسي، وتولد الشعور بالحرمان، وتقيد الحرية، وتفشي الحسد وسوء النية، وتنتشر الخوف والقلق. وإذ تخلق هذا الوضع المأزوم نفسياً، فإنها لا تستثنى أحداً، أو لا يقوى أحد على الإفلات من سطوتها المدمرة. الغالبون والأقوياء يشعرون بالحرمان، والمغلوبون الضعفاء يحيون الاستلاب عن وعي أو من دون وعي، ويصبح المالكون مملوكون لممتلكاتهم وعاجزون عن التمتع بها. وهكذا، بدلا من أن "نعمل جدياً من أجل التحرر، نكبل أنفسنا بسلاسل من صنع أيدينا".⁶⁵ تشتد حدة المزاخمة إلى الحد الذي يصبح فيه الأقوياء والأثرياء والمالكون ضحايا كالضعفاء المغلوبين، لأنها تجعلهم مسلوبين من طرف قوة عمياء تجردهم من التشخص وتمنعهم من التأنس. وحتى إن بدت المزاخمة حرية للبعض، فهي في حقيقة الأمر، تعوق تحرر الأغلبية. هكذا، باسم الحرية الفردية، التي هي أساس الاقتصاد الليبرالي، يتزاحم الأفراد بشكل غير عادل أو شريف، مما يقود للفوضى، كما من شأن "حرية متوحشة غير متحكم بها أن تخضع الأغلبية المعدمة لرحمة الأقليات ذات الامتيازات".⁶⁶

يؤدي اقتصاد المزاخمة إلى فقدان حاسة العدالة الاجتماعية، وإلى افراز أخلاقيات وقوانين تشرعن القوة والبراغماتية بما هي سعي محموم لتحقيق المنفعة والمصلحة بكافة الوسائل المشروعة واللامشروعة. وهذا ما يجعلنا في مواجهة لنسخة جديدة لماكيافلية في أشد صورها قتامة، تقوم على "استعباد الضعفاء وتنمي قوة الأقوياء".⁶⁷ إذا كانت المزاخمة تعادي الأخلاق الإنسانية السوية، فإنها تضع أخلاقها الخاصة، والتي يحلو لحبابي أن يصطلح عليها "أخلاقية الخروف الحر"،⁶⁸ تهيمن فيها

⁶³ الحبابي، من الحريات إلى التحرر، 171.

⁶⁴ الحبابي، من الحريات إلى التحرر، 177.

⁶⁵ الحبابي، من الحريات إلى التحرر، 180.

⁶⁶ الشيخ، "في فلسفة محمد عزيز الحبابي الشخصية والغدية"، ضمن الشخصية والغدية، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة

السياسات، 2015)، 62.

⁶⁷ الحبابي، عالم الغد، 198.

⁶⁸ الحبابي، عالم الغد، 197.

جماعات الضغط واللوبيات، وتتحكم في اقتصاد البلدان وينهبون ثرواتهم البشرية والمادية مستعملين كافة الوسائل المتاحة. ولهذا يمكن وصف الحرية الشكلية التي يبشر بها اقتصاد المزاحمة بحرية القوي في السيطرة على الضعيف، حيث إن "الخرفان أحرار في الغابة نفسها التي تقيم فيها الثعالب حرة".⁶⁹

ب. الكذب والأناثية

يصنف الحبابي الكذب ضمن الانحرافات الخطيرة التي أصابت منظومة القيم ، وتسببت في حدوث أزمات، وفي تكاثرها. ويقسمه إلى ضربين أو نوعين: "خسيس، وهو العادي المبتذل. ونبيل، وهو الذي يقوم على مبدأ مقبول دوليا، ويحظى بتقدير عام".⁷⁰ يرتبط النوع الأول بالعلاقات الاجتماعية، ويتجسد كانحراف أخلاقي، ويتخذ صيغة مجاملات قد تفرضها بعض الوضعيات الاجتماعية التي يتفاعل من خلالها الأفراد. في حين أن الثاني، فيتجاوز العلاقات الاجتماعية ليصبح فاعلا ومؤثرا في العلاقات الدولية، الاقتصادية والسياسية. والأخطر من ذلك كله، إن هذا النوع الأخير، يتلبس بحرمه العلم، حيث أصبح يُقال عن "علم السياسة" و"علم الدبلوماسية"، وعندما أصبح عملة رائجة في مجال الإعلام والصحافة.

في مجال السياسة ، بشكل خاص، لا يتعلق الأمر بالكذب العادي أو المعتاد بين الناس. وإنما يخص الكذب الأنيق الذي يمارسه الكثير من السياسيين لتشويه للحقيقة والإخفاء العمد لها، من أجل خداع الناس. كلما استحكمت عرى الكذب في المجال السياسي الحزبي وفي الممارسة السياسية، أصبح النفاق والمجاملة والخداع عملة رائجة في العلاقات السياسية والدبلوماسية، نصير إلى الإقامة في عالم غارق في الوهم والخداع والمكر.

تكشف الوقائع أن عدوى الكذب أصابت جسم الحضارة الإنسانية المعاصرة، وانتشرت في كافة المجالات والمستويات، كما تنتشر النار في الهشيم. وهكذا ارتفع الكذب إلى مستوى "العرف المجتمعي القاعدي، وكأنه من المبادئ المُعترف بها، باسم المصالح العليا".⁷¹ بات يستعمل من أجل المنفعة والمصلحة ضدا على الحقيقة والصدق، بل ضدا على كل القيم الإنسانية النبيلة. متى استوطن الكذب شرايين العلاقات الاجتماعية والعلاقات الدولية، ومتى تعود الفرد والمجتمع عليه حتى يصير عنصرا بنويا في السلوك الخاص والعام، ويُمارس مجاملة وخداعا ونفاقا، ومتى تم التطبع معه حتى يصير سلوكا

⁶⁹ الحبابي، عالم الغد 198.

⁷⁰ الحبابي، أزمة القيم، 13.

⁷¹ الحبابي، أزمة القيم 13.

عفويا وقصديا، تكون النتيجة هي تقويض الأخلاقيات وتآزيم القيم، ثم انسحاب الحقيقة نهائيا أو مؤقتا من مجال الحياة الخاصة والعامة.

لا يتردد الحبابي في وصف الكذب بأَم الخبائث، لأنه منع الكثير من شرور ومساوئ هذا العصر. إن الكثير من القمم والمؤتمرات والمناقشات والمفاوضات وباطنها خدمة أجندة الأقوياء وتأييد سيطرتهم ونفوذهم على الضعفاء. وتبشر بالمساواة، لكنها تكرر التفاوت الحاد بين المجموعات الاقتصادية، وإنها لا تحل المشاكل ولا تنتصر لا يتردد الحبابي في وصف الكذب بأَم الخبائث، لأنه منع الكثير من شرور ومساوئ هذا العصر. إن الكثير من القمم والمؤتمرات والمناقشات والمفاوضات وباطنها خدمة أجندة الأقوياء وتأييد سيطرتهم ونفوذهم على الضعفاء. وتبشر بالمساواة، لكنها تكرر التفاوت الحاد بين المجموعات الاقتصادية، وإنها لا تحل المشاكل ولا تنتصر لقيم الحق والعدالة. إن عالمنا يكذب على نفسه، ويعمل على أن يصير الكذب الدولي عرفا نبيلًا يدل على الشطارة و(الحكمة) الدبلوماسية.

هكذا، إن الكذب مضاد للأنسنة في كافة المجالات؛ الاجتماعية والدبلوماسية، وعلى جميع الأصعدة الاقتصادية والسياسية والثقافية، وفي كل أشكال التفاعل بين الدول والمجتمعات. لا مندوحة لعالمنا المعاصر من البحث عن أخلاقيات جديدة تعيد للضمير مركزيته في الحياة، وتنظف الذات من الخبائث والانحرافات. إنه مطالب بأن يعيد الاعتبار لقيم الصدق والحقيقة والعدالة، لأنها هي الملاذ الآمن من الانحلال اللانساني، وهي الحصن العاصم من تفكك القيم الروحية والأخلاقية.

ج. العنصرية والاستعمار

إن العنصرية والاستعمار من أخطر مضادات الأنسنة التي تشتغل في مجال الثقافات القومية والحضارة الإنسانية. فالعنصرية شر مطلق أو جذري، أس الكثير من الفظائع التي حدثت عبر العصور. إنها عبارة عن "انحراف نفساني فظيع يُعْمى ويصم، فيتنكر السلاليون إلى البديهيّات والواقع مهما عظمت كثافته، ويعفسون على الحقيقة بالرغم من اعترافهم بحرماتها"،⁷² فالعنصري يقلب الموازين جاعلا سلالته أو عرقه أو قوميته مرجعا للحكم ونافذة يطل من خلالها على العالم. والحقيقة الوحيدة التي يؤمن بها هي نقاء دمه وأصالة عرقه، مع استهجان كل المخالفين والمغايرين له عرقيا أو لغويا

⁷² الحبابي، من المنغلق إلى المنفتح، 215.

أو دينيا. إن العنصرية، إذن، إيمان أعمى يتفوق الثقافة القومية على باقي الثقافات. حرمتها،⁷³ فالعنصري يقلب الموازين جاعلا سلالته أو عرقه أو قوميته مرجعا للحكم ونافذة يطل من خلالها على العالم. والحقيقة الوحيدة التي يؤمن بها هي نقاء دمه وأصالة عرقه، مع استهجان كل المخالفين والمغايرين له عرقيا أو لغويا أو دينيا. إن العنصرية، إذن، إيمان أعمى يتفوق الثقافة القومية على باقي الثقافات.

لا يفوتنا أن نسجل أن الحبابي في حديثه عن العنصرية لم يكتف بالتعامل معها كظاهرة ثقافية وتاريخية، بل تجاوز ذلك إلى البحث عن أصلها وسببها كحدث إنساني عام لم يفتأ يتجدد وينبعث من رماذه في كل مرة تحت مسميات متعددة. إذ يتساءل: "فهل سبب ذلك أن العنصرية تشكل انحرافا عرضيا للعقلية المعاصرة، ولا تقوم على أي أساس فلسفي أو ديني أو فكرولوجي؟".⁷⁴

يعلن الحبابي عن أن جوابه لن يعدو أن يكون تفسيرا جزئيا لأصل العنصرية، وفي ذلك تأكيد منه على طابعها المركب والمعقد. إنه يجد في النرجسية، المثقلة بأوزار الأنانية والغارقة في آثامها، أصلا لفهم وتفسير السلوك العنصري. فالعنصريون نرجسيون "ينغلون على نظرتهم الخاصة عن العالم، ويتنكرون لنظرة الآخرين لهم والواقعية، ولعالم الآخرين"،⁷⁵ وهذا ما ينعكس على فكرهم وسلوكهم. إنهم كالذي ينظر إلى المرأة فلا يرى إلا ذاته، فهم الأصل والمرجع والنموذج. وبهذا المعنى، فليست العنصرية خُلُفا منطقيا أو تحديا للأخلاق لأن لها "جذور ميتافيزيقية وسيكولوجية"؛⁷⁶ ميتافيزيقية لأنها تتولد عن نظرة إلى الكون والعالم انطلاقا من تمثيل خاص للذات، وسيكولوجية لأنه هذه النظرة الميتافيزيقية هي ما يحدد السلوك. وبشكل عام إنها تتغذى من ميثولوجيا غامضة تهيمن عن إرادتنا وفكرنا وسلوكنا.

هكذا، إن العنصرية ليست مجرد سلوك عرضي أو خلل في التفكير والرؤية، بل إنها بنية ميتافيزيقية وسيكولوجية ناتجة عن ميثولوجيا غامضة ومضطربة، تهيمن على قدراتنا العقلية وتلوننا في كل عصر بلون محدد، أو تعطيها اسما معيناً. ومهما تعددت الألوان والأسماء فهي تعمل على تمجيد الذات واحتقار الآخرين وتهميش ثقافتهم.

تحت شعارات عنصرية متعددة، متلبسة بلبوس التحضر والتمدن، ومقنعة بأصباغ إنسانية كاذبة، أو بفعل تأثير اقتصادات المزاحمة وجشع المضاربين والشركات

⁷³ الحبابي، من المنغلق إلى المفتوح، 215.

⁷⁴ الحبابي، من المنغلق إلى المفتوح، 189.

⁷⁵ الحبابي، من المنغلق إلى المفتوح، 189.

⁷⁶ الحبابي، من المنغلق إلى المفتوح، 190.

العابرة للقارات، خضعت شعوب للاستعمار. إن المستعمر، حتى تنهياً له ظروف وأسباب الهيمنة والسيطرة، لم يتوان على اجتثاث الأصول الثقافية للشعوب الأصلية من أجل تدمير كل عناصر المقاومة وتأييد إخضاعها لغروره العنصري. يمكننا أن الاستعمار بالسلاح الخطير الذي يفتك بالإنسانية. لأنه يعوق تطور ثقافة المستعمرين، ويعمل جاهداً على جعلهم ينسون تراثهم القومي، ويحول بينهم وبين المساهمة في الحضارة الإنسانية. كما أن أنصار الاستعمار، المنبهرين بالمحتل، يعملون على اقبار ثقافتهم الوطنية لبلدانهم، وتزييف تاريخها، وتهميش لغتها. والنتيجة المباشرة للاستعمار هي انحلال الشخصية الثقافية، الفردية والجماعية، للشعب المستعمر. وهنا الخطر الأكبر على مصير الإنسان بوصفه إنساناً.⁷⁷ متى عمل الاستعمار على تدمير الثقافات واجتثاث أصولها واقتلاع جذورها، وهذه غايته، أن يدمر عملية التشخصن ويلغي الاستقلال الذاتي للأفراد والشعوب.

7. فعاليات الأنسنة

أ. الشغل

يقع الشغل في صميم كينونة الكائن البشري، ويمنحه القدرة على تملك الأشياء، بواسطته تتصل كينونته بالملكية، ومن خلاله يغير طبيعته وطبيعة العالم الخارجي. إنه وساطة مباشرة بين الإنسان وذاته، وإنه الرابطة بين الفرد والآخرين، وبين المجتمعات البشرية والعالم. بالعمل تتحقق الذات.⁷⁸ ومتى نظرنا إلى العمل كبعد من أبعاد الوجود الإنساني، ومتى لم نختزله في البعد الأداتي، أو نخضعه لمنطق الآلية، فإنه يصير في واقع الأمر "جهازاً للعلاقات البشرية، أن الانجذاب والتنافر"،⁷⁹ ولئن كان يرتبط بالحاجات البيولوجية الأساسية الأولى، إنه ينسج شبكة من القيم تؤطر الكائن البشري في نظرتة إلى ذاته، ولعلاقاته مع الآخرين، ولعلاقاته مع الطبيعة. بمعنى آخر، الكائن البشري يحفظ وجوده بالعمل، ويبني علاقاته مع الآخرين، ومع الطبيعة إذ يسيطر عليها ويتفاعل معها، أو يحقق نبوءة ديكرت بأن يصير مالكا للطبيعة وسيدا لها. وتكشف كل المستويات السابقة على أن الشغل حامل لقيم، ومُولّد لقيم أخرى.

في العالم الشخصي يحتل العمل مكانة مركزية إلى حدود الذهاب إلى إنه خلق الإنسان أو أن كينونة الإنسان ماثلة لعمله. من هنا، فإن الحباي لا يفتأ يؤكد أن العمل هو الفعل المؤسس لشخصيتنا، والمؤنسن لها، وأنه من الأبعاد العميقة اللازمة لاستكمال

⁷⁷ الحباي، من المنغلق إلى المنفتح، 187.

⁷⁸ الحباي، الإنسان والأعمال، الجزء 2، 198.

⁷⁹ الحباي، من المنغلق إلى المنفتح، 111.

الذات وحصول وعي الذات بذاتها. ونظرا لتلك المكانة، إن الفلسفة الشخصانية تأمل قيام أو "ميلاد حضارة العمل".⁸⁰ وضمن تلك الحضارة، يتخلص العمل من تلك الدلالة القدحية الاحتقارية التي تربطه بالعذاب والألم، وتصله بالجسد كأبي فعل غريزي، وتجعله من نصيب العبيد، لترتقي به جاعلة منه "عنصرًا ديناميًا لترقية الشعوب التي ستودع بدائيتها، بعد أن تُعطي للعمل قيمة جديدة، ومعنى حقيقيا إنسانيا".⁸¹ إنها، أي الفلسفة الشخصانية، تراهن على جعل العمل عاملا لإثبات الذات وتحرير الشعوب، وبعدها محددًا لأنطولوجيا الكائن البشري ومبرزًا لحالته الأنثروبولوجية. إنه كائن عامل، وتلك هويته، بالعمل يخلق وجوده، ويغير عالمه الطبيعي.

إن الرهان الحقيقي للشخصانية الواقعية، ولكل نزعة إنسانية، هو أنسنة الشغل. ونقدر أن هذا رهان يستبطن موقفًا نقديًا للكثير من التصورات والرؤى التي تنتقص من قيمة الشغل، أو تجعله في تعارض تام مع إنسانية الكائن البشري. عند العودة إلى الحضارة اليونانية، مثلاً، نجد أساطيرها المؤسسة لها، وفلسفاتها الكبرى، تنحو منحى يحتقر الشغل. إن أسطورة برومثيوس تعتبر العمل تعذيباً وإيلاماً مادياً ومعنوياً، كما أن أرسطو يعتبر العامل (العبد) أداة. ويستمر هذا الموقف إلى حدود الفلسفة الحديثة بفعل التأثير الواضح للمسيحية التي كانت تعلي من قيمة الروح وتحتقر الجسد.

إذا كان العمل يتخذ دلالة قدحية منذ اللحظة اليونانية وصولاً إلى اللحظة الحديثة لاعتبارات أسطورية ودينية وفلسفية، فإن الحبابي، وانطلاقاً من تجربته الإيمانية وفلسفته الشخصانية، يُعلي من قيمة العمل معتبراً إياه قوة مشخصة ومؤنسنة، وبعدها مقدساً كقداسة الروح، فكلاهما بعد محدد لوجود الكائن البشري. وعندما نستحضر منطلقات الشخصانية الإسلامية، أو الإسلامي الشخصاني، فإن الشغل يصير عبادة، أي فعلاً مقدساً، ونشاطاً مجتمعياً يفرض المسؤولية الفردية التي تتجاوز حضور الآخرين إلى استحضار الله.

حقاً، إن الشغل يكيّف الإنسان، ويجعل منه صانعاً للتاريخ ومسيطرًا على الطبيعة ومالكاً لها. ومن هنا فإنه يُعتبر "خالقاً للحضارة، أو على الأقل، مُوجداً لشروط قيام مدينة إنسانية"،⁸² أو ضامن لشروط تشخصن محرر للكائن البشري. ولكن، قد يحصل أن ينفصل عما يشخصه ويفقد قيمته المحررة، ويتحول إلى قوة مضادة للأنسنة.

⁸⁰ الحبابي، من المنغلق إلى المفتوح، 100.

⁸¹ الحبابي، من المنغلق إلى المفتوح، 100.

⁸² الحبابي، من المنغلق إلى المفتوح، 104.

حين يتم في شروط للإنسانية، أو يتم في ظل نظام اقتصادي للإنتاج، كنظام المزاحمة ،
يمنعه من "يرتكز على مبادئ أخلاقية مثل العدالة والتضامن"،⁸³ أو حين تتحكم فيه
علاقات اقتصادية وإنتاجية تفضل أو تُعطي الأولوية للوسائل المادية والأشياء المكتسبة
على الأشخاص. في مثل هذه الحالات، إن الإنتاج وعلاقاته، والوسائل الاقتصادية وغاياتها،
ستنقلب إلى مضادات لتأنس الكائن البشري، وتعاكس أنسنة العالم، وتسير في درب
مناهض لأنسنة الحضارة . فعندما تتحول الرفاهية إلى تبذير وتقدم لا عقلائي، وعندما
يسود اقتصاد المزاحمة، يفقد الشغل مضمونه الإنساني، ولا تعود الغاية منه هي تحقيق
ذات العامل وتحريرها، بل تصبح استعباده ونفيه إلى عالم الأشياء. في عالم الماديات
يتحول الشغل إلى سجن وعذاب وإيلام جسدي ومعنوي، ويصبح الإنسان أداة انتاجية
أو كائنا استهلاكيًا. كما أنه يعيش غربة مضاعفة؛ يقوم بعمل روتيني لا يحتاج للتفكير
ويكون عبارة عن حركة تعاد في كل مرة، ولا يتمتع بما ينتجه بيديه ولا يقدر على اقتنائه.
إنه يتحول إلى مجرد قطعة في آلة ميكانيكية للإنتاج، كما أن ما ينتجه أو فائض انتاجه
في الغالب "يُرضي الحاجات الثانوية لدى الأقليات على حساب الحاجات الأولية بالنسبة
للأغلبية".⁸⁴

حتى يتأنس الشغل، لابد من القضاء على الشعور بالحرمان، وإنقاذ الإنسان
من دوامة الاستلاب والاستغلال، والقضاء على كل الأسباب التي تؤدي إلى الظلم وتُخل
بموازين العدالة الاجتماعية. لن يكون الشغل إنسانياً، مُشخصاً ومحرراً، إلا عندما
يجعل الإنسان يُفكر في عمله، ويحبه، ويقوم به في شروط تحفظ قيمته وكرامته. الشغل
المؤنسن، هو الذي يحررنا من سلطة الأشياء المادية، ويجعلنا في تواصل مع العالم من
أجل تكييفه مع حاجتنا ورغباتنا. وما لم ننظر إلى الشغل كفعل قصدي حامل ومُولد
للقيم، سنجد من بعده الإنساني، وسنجد مضاداً للأنسنة. ليس الشغل المؤنسن مجرد
سلوك غريزي كالذي تقوم به أغلب الحيوانات، بل هو فعل واع وقصدي، مشخص
ومحرر.

ب. الحب

في دراسة مستقلة، تتبع المفكر المغربي الطاهر وعزيز مفهوم الحب ضمن
المشروع الفلسفي للحبابي، بشقيه الفلسفي والأدبي، مبرزاً معانيه المتعددة وصوره
المتنوعة. بيد أن ما يهمنا هنا، هو تقصي بعده الوظيفي الذي يمكن أن ينهض به في
مقاومة العنصرية والتعصب العرقي والديني، وفي أنسنة العلاقات بين الأفراد

⁸³ الحبابي، من الحريات إلى التحرر، 149.

⁸⁴ الحبابي، عالم الغد، 149.

والمجتمعات والثقافات. ما دام كل وجود إنساني هو وجود بالمعية، وما دامت المعية هي قاعدة التشخص،⁸⁵ فإن الحب يشكل قاعدة كل العلاقات العاطفية والإنسانية، أو أنها تجد تفسيرها فيه.⁸⁶ ويمثل جوهر كل العلاقات بين الأنا والغير، كما أن العواطف التي تبدو مناقضة له كالكرهية والحقد والبغض، تفهم من خلاله بوصفها جوانب سلبية له.⁸⁷ وهي لا تنفيه، وإنما تؤكد وتؤكد الحاجة إليه.

بلغة أقرب إلى الشعرية، يذهب الحبابي إلى أن الحب ضروري لكل واحد منا، واصفا إياه بالغذاء الروحي واليومي. وهو بطبيعته توتر وجداني، يشدنا نحو الآخر في حد ذاته ولذاته، بغض النظر عن هويته، يتيح للشخص أو الكائن المحبوب أن يتجلى للمحب كغاية في ذاته، وليس كمجرد وسيلة. وحين يعامل الآخر كوسيلة، ينتفي الحب أو يصاب بالاعتلال. ونضيف أن المحبوب، عند الحبابي، يرتقي من الكائن الحاضر إلى الكائن المتعالي، من الطبيعة والإنسان إلى الله الذي هو مصدر وموضوع الحب الأكبر، فحب الله لا ينفصل عن حب الكائنات.⁸⁸ ولهذا السبب، يتجاوز الحب المنطق والعقلانية. إنه يوجد، لكنه لا يخضع للمنطق أو الحساب.⁸⁹ نفهم من ذلك، أن الحبابي يلبس الحب لبوس الإيمان، بل يجعله إيمانا حيا يتحقق في عالم الناس والطبيعة لأن الأشخاص والأزهار والشمس والقمر والبحر تجد مغزاها في قلب المحب.⁹⁰ إن الحب الذي يسند إليه الحبابي نزعة الإنسانية، حب مزدوج: حب الله وحب الكائنات البشرية والطبيعية. به يتأنسن الدين، وتتأنسن العلاقات الإنسانية، وتتأنسن العلاقة بالطبيعة. وهو يختلف كلياً عن الحب الذي اعتمده لوك فيري في نزعة الإنسانية الجديدة. الحب عند الحبابي طبيعته إيمانية، في غير انغلاق، وأفقه المتعالي المطلق، الله. في حين إن الحب عند لوك فيري من طبيعة علمانية، أو أنه متعلمن وأصل للعلمانية، وأفقه المتعالي المحايث، الإنسان، ويجعل من الحب المبدأ الجديد للمعنى والأخلاق. في حين إن الحب عند الحبابي لا يكتسب المعنى إلا بانتظامه ضمن نسق من الأخلاق الموصولة بالإيمان، تجعل من الرحمة غايتها القصوى.⁹¹ في حالة ما ارتبط الحب بالأخلاق، ينقذ الإنسانية من أمراض الأنانية والنرجسية والتمركز على الذات.

⁸⁵ الحبابي، من الحريات إلى التحرر، 46.

⁸⁶ الحبابي، الشخصانية الإسلامية، 28.

⁸⁷ الطاهر وعزيز، "من الحب إلى التشخص في الشخصانية الواقعية"، ضمن دراسات مغربية مهداة إلى المفكر المغربي محمد عزيز الحبابي (الدار البيضاء-بيروت: المركز الثقافي العربي، 1987)، 11.

⁸⁸ الحبابي، الشخصانية الإسلامية، 41.

⁸⁹ الحبابي، الشخصانية الإسلامية، 72.

⁹⁰ Aziz Lahbabi, *De l'Etre à la personne*, 196.

⁹¹ Mohamed Aziz Lahbabi, *Faces et Préfaces* (Rabat: Éditions Okad, 1991), 100.

ج. الفن

قارب الحبابي الإبداع الفني في سياق فلسفي مخصوص، يرتبط بنقده لنظرية الحرية البرغسونية. حيث اعتبره مجالا تتجسد فيه بقوة الإرادة الحرة. وإن الإبداع الفني بوصفه فعلا خلاقا، وبصفته فعالية يمتاز بها النوع البشري، يمهّد "طريقا معبدا يؤدي إلى التحرر".⁹² واستحضارا للتحويل الذي انجزه الحبابي في الحرية البرغسونية بالانتقال من طبيعتها الميتافيزيقية والمجردة الذي يحياه الأنا العميق في علاقته بذاته، إلى طبيعة فعلية وعملية، لقد عمل من خلال تأملاته على الانتقال من حرية الإبداع إلى التحرر. لم يعد الفن، إذن، مجرد شعور بالجمال أو الانفعال به، وإنما صار أفعالا خلاقة وحرّة. كما أن التشخص والتعالى والتجاوز والتأنسن هي وجوه متعددة لتلك الأفعال. أو بمعنى آخر، إن الإبداع الفني كفعل خلاق حر ينهض بدور أساس في تشخص الكائن البشري، وفي تأنسن الشخص، كما أنه يكسبهما نظرة جديدة للذات وكشفا للواقع واستكشافا للآخر.

يراهن الحبابي على الفن أو الخلق الفني لاستنهاض قوى الفعالية أو قوى المقاومة في شخصية الكائن البشري، بوصفه كائنا اجتماعيا وثقافيا، تحميه من الخضوع والسلبية. عندما يخلو الإبداع الفني من الروابط التي تشده وتصله بالواقع المجتمعي، يكون انفعالا ذاتيا وشعورا محضا. ويفتقد الفاعلية في الواقع، ويحول دون تحقيق التحرر حتى إن كان صادرا عن الحرية أو يريد التعبير عنها. ومن منظور الشخصية الواقعية، ليس الفن المؤنسن للكائن البشري حدسا صرفا، ولا شعورا أو انفعالا متخليا، بل فعالية متحررة ووسيلة للتحرر موصولة بالواقع الثقافي والحضاري للإنسان.

من الجائز القول إن النزعة الإنسانية التي ينشدها الحبابي، في جانب منها، تبدو كنظرية إستيطيقية للكائن البشري، تضخ في وجوده، وفي عالمه، شحنة من القيم الجمالية التي تنقذه من بشاعات الحضارة المادية؛ حضارة العدم والعبث، وتعيد ترتيب علاقاته بذاته والآخرين والعالم. إن الأعمال والإبداعات الفنية متى اهتمت بالقيم الإنسانية الكبرى وساهمت في الحفاظ عليه وترقيتها، ستكون مؤنسة. ولكنها عندما تفقد البوصلة تتحول إلى مجرد عدم وعبث ينضاف إلى عبث وعدم الحضارة المادية، ولن تتجاوز أن تخاطب البعد الغرائزي في الإنساني دون الالتفات إلى ما هو إنساني فيه.

وبالجملة، إن الأنسنة تحصل عن طريق الثقافات، أي عن طريق احتكاكها وتفاعلها، وعن طريق اتصال العقول البشرية، وعن طريق اتصال الإنسان بعالمه وبيئته.

⁹² الحبابي، من الحريات إلى التحرر، 116.

كما أن أنسنة الثقافة والحضارة تحصل عن تفاعل عدة فعاليات إنسانية كالفن والحب والتربية، والتي تُسهم في مقاومة ونبذ كل مضادات التأنسن من عنصرية وأنانية واستعمار.

استنتاجات عامة

من المؤكد، أن النزعة الإنسانية التي جعلها الحبابي كأفق لتفكيره الشخصاني تختلف عن غيرها من النزعات الإنسانية. وفي تقديرنا، يمكن رد ذلك الاختلاف إلى المرتكزات والمنطلقات الانطولوجية والابستمولوجية والايثيقية التي اعتمدها واستند إليها في صوغ تأملاته ومشاهداته للشخص الإنساني. وبشكل عام، فإن شخصانية الحبابي بكل صورها، الواقعية والإسلامية والغدية، تسعى إلى استعادة النزعة الإنسانية أو إعادة بنائها من جديد، انطلاقاً من وعيها بوجود تجاوز قصور النزعة الإنسانية القديمة وإخفاقات مثيلتها المعاصرة، في أفق تعيين الإنسان كمقولة عليا ومرجعاً لكل التصورات، من خلال قراءته الشخصانية لنصوص الإسلام والانفتاح على التجربة الغربية.

تختلف النزعة الإنسانية للحبابي عن النزعة اللاهوتية التي تقصي الإنسان وتتمركز حول الإله، كما تتميز عن النزعة الإنسانية العلمانية التي تقدس الإنسان إلى حد التأليه، وتلغي أو تهمش الإله. فكلتا النزعتين، اللاهوتية والعلمانية، تقيمان تعارضاً حاداً بين الإنسان والإله، أو بين مركزية الإنسان ومركزية الإله، وما يستتبعه من تعارض بين العقل والإيمان، من انفصال بين العقلانية والأخلاقية. في حين أن النزعة الإنسانية المستندة إلى الشخصانية الواقعية والإسلامية للحبابي تتجاوز هذا التعارض وذلك الانفصال، وتعمل على حلّهما من خلال مبدأ الشهادة، كوجيتو الملة. وتعمل، في نفس الآن، على تقديس الإله وتكريم الإنسان ووصل العقلانية بالأخلاق.

من خصائص النزعة الإنسانية الثابتة في المشروع الفلسفي للحبابي انتفاء التعارض بين الله والإنسان. تتجاوز كل نزعة إنسانية متمركزة على رؤية مادية، تهمش الإله أو تلغيه تماماً، وتحول الإنسان إلى مجرد موضوع مادي أو تساوي بين إنسانية الإنسان ومادية الأشياء. إنها تختلف عن النزعات اللاهوتية التي تجعل مركز الكون ومرجع القيم مفارقاً، مع إلغاء أي دور للإنسان، وعن النزعات المادية التي تعتبر المادة العمياء مركزاً ومرجعاً، مع تهميش أو إلغاء دور الإله والإنسان. كم تختلف عن النزعات الإنسانية العلمانية التي تجعل مركز الكون محابثاً له وقائماً فيه، إنه الإنسان، إلى حدود تأليه وتقديسه. هكذا، فإن وجود نزعة إنسانية علمانية، أو حتى ملحدة، لا ينفي وجود نزعة إنسية تؤمن بالألوهية، وتعتبر الله غاية سامية متعالية، وتعتبر الإنسان موضوع

تأمل وواقعا ملموسا يُعترف له بكرامته وباستقلال ذاتي. يحتل الإنسان موقعا مركزيا في النصوص الإسلامية، كما يتجلى كموضوع اهتمام إلهي، من أجله نزل الوحي، وأرسلت الرسل. كل ذلك لا يمنع من أن يجعل نفسه موضوع تأمل، وأن يضع الله والكون موضوع تساؤل.

إن إنسان النزعة الإنسانية، بالنسبة للحبابي، يتحدد ككلية أو كتركيب جدلي تتفاعل فيه التناقضات وتنصهر. من جهة أولى، هو كلية انطولوجية تتكون من قبضة من طين ونفخة من روح، أو أنه كائن ببعدين: مادي وروحي. وتبعا لهذه الرؤية، ينتفي الحديث عن إشكالية أو ثنائية الروح والجسد كما بدأت شرارتها في الفلسفة الحديثة مع ديكارت، لتستمر بصيغ مختلفة في الفلسفة المعاصرة. كما ينتفي كل تصور علمي أو فلسفي يدافع عن تطور الإنسان من صورة حيوانية مفترضة إلى حالته الإنسانية التي يوجد عليها. وإن الأصل الذي بنى عليه الحبابي تصوره للإنسان يعود إلى نظرية الخلق. حيث إن الكائن البشري لم يوجد صدفة كما تعتقد العديد من التصورات العلمية الوضعية، كما لم يلق به في هذا العالم ليوافق مصيره المجهول، كما تعتقد بعض الاتجاهات الوجودية. بل هو كائن متناه مخلوق من طرف كائن لامتناه، أو من لدن علة أولى ومحرك أول قديم وأزلي. هكذا، إن التصور الأنثروبولوجي الشخصي للإنسان يستمد عناصره الكبرى من رؤية إيمانية تجعل من الشهادة مرجعها وقاعدتها الأساسية. ومن جهة ثانية، هو كلية عملية وقانونية، واعية لذاتها بوصفها "أنا" ملتزمة بالشهادة، وملتزمة بمنظومة القيم والقوانين التي تنظم علاقاتها مع الآخرين. إن إنسان النزعة الإنسانية، ليس فكرا خالصا، ولا جسدا محضا، وليس وسيلة أو شيئا، وإنما هو كلية يلتحم فيها الجسد بالفكر، ويتفاعل فيها الوجود الذاتي والوجود الاجتماعي. وإنه كائن متعدد الأبعاد يتداخل فيه الروحي والمادي، الفردي والجماعي، وإن كان يقيم في الواقع فإنه يروم التعالي ويطلب الكمال. هكذا، فإن إنسان النزعة الإنسانية، ليس بضاعة أو سلعة أو شيئا ماديا، وإنما هو غاية في ذاته. وإنه ذلك الكائن الواعي بذاته وواقعه وتاريخه، والذي يتحمل المسؤولية الأخلاقية والقانونية تجاه ذاته والآخرين والواقع والبيئة.

حتى تتحقق الأنسنة الشاملة، عمل فيلسوف الشخصية على نقد وتفكيك كل مضادات النزعة الإنسانية المزاحمة والكذب والاستعمار والعنصرية نظرا لما تنطوي عليه من قيم وتصورات قديمة، تتخذ من "الإنسان الأبيض" نموذجا للإنسانية ومقياسا للتحضر والتقدم، ونظرا لما يترتب عنهما من ممارسات حادة للكرامة ومحتقرة للشعوب المغايرة والمختلفة عن الشعوب الغربية. هكذا فالنزعة الإنسانية الجديدة تلعب دورا

كبير في تفكيك المركزية الغربية، أو تمركز الإنسان الغربي على ذاته وتاريخه وثقافته، وتعميم المساواة بين كافة الشعوب. وهي إذ تسعى لتحقيق هذه المرامي السامية والمقاصد الكبرى، فإنها تستند إلى نوع الأنطولوجيا الاجتماعية ترفع من قيمة الآخر أو المغاير ثقافيا وحضاريا، وتعتبر شريكا في الإنسانية وشريكا في المصير.

قصارى القول بتعبير يفصح عن دلالة وطبيعة النزعة الإنسانية عند الحباي: إنها رؤية كلية للإنسان والعالم والطبيعة، تجعل من الإنسان مقولة مركزية لكل الرؤى والتصورات، وللمعرفة والأخلاق، للاقتصاد والسياسة والاجتماع، للدين والثقافة والفن. كما تجعله مسؤولا أخلاقيا وقانونيا على حماية نفسه والآخرين والطبيعة. وتنظر إليه في كليته وكونيته بوصفه الإنسان-الكل، وبذلك تنتفي كل أشكال التمرکز حول الذات وما يصحبها من مواقف وسلوكيات تؤسس للعنصرية والعنف والحرب. إنها تزواج بين القيم الروحية والجمالية والمادية، بموجبها يرتفع التعارض بين العقل والإيمان، بين الحرية والعبودية، بين مركزية الله ومركزية الإنسان.

الببليوغرافيا

- الحباي، محمد عزيز. **من الحريات إلى التحرر**. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014.
- _____. **دفاتر غدوية: الدفتر الأول أزمة القيم**. القاهرة: دار المعارف، 1991.
- _____. **عالم الغد: العام الثالث يتهم (مدخل إلى الغد)**. نقلته عن الفرنسية فاطمة الجامعي الحباي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991.
- _____. **الإنسان والأعمال**. الجزء الثاني. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1991.
- _____. **الشخصانية الإسلامية**. القاهرة: دار المعارف، 1983.
- _____. **من المنغلق إلى المنفتح: عشرون حديثا عن الثقافات القومية والحضارة الإنسانية**. ترجمه عن الفرنسية محمد برادة. القاهرة: مكتبة الانجلو مصرية، 1983.
- _____. **من الكائن إلى الشخص دراسات في الشخصانية الواقعية**. القاهرة: دار المعارف، 1962.
- حميش، سالم. **معهم حيث هم لقاءات فكرية**. بيروت: دار الفارابي، 1988.
- ديكارت، روني. **مقالة في الطريقة**. ترجمة جميل صليبا. بيروت: اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، 1970.
- القباچ، مصطفى. **محمد عزيز الحباي: الفكر المتحرك، من الشخصانية الواقعية إلى الشخصانية الإسلامية إلى الغد**. الرباط: منشورات أبي رقراق، 2019.
- _____. **مدخل إلى أعمال محمد عزيز الحباي الأدبية والفلسفية**. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1986.

المصباحي، محمد. *جدلية العقل والمدينة في الفلسفة العربية والمعاصرة*. بيروت: منتدى المعارف، 2013.

_____. *تحولات في تاريخ الوجود والعقل بحوث في الفلسفة العربية الإسلامية*. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1995.

وعزيز، الطاهر. "من الحب إلى التشخصن في الشخصية الواقعية". ضمن *دراسات مغربية مهداة إلى المفكر المغربي محمد عزيز الحبابي*. الدار البيضاء-بيروت: المركز الثقافي العربي، 1987.

Bouyardene, Ahmed. *L'humanisme et l'humanité en islam*. Paris: Fondapol, 2015.

Lahbabi, Mohamed Aziz. *La modernité attitude islamique*. Coordination Fatima Jamaï-Lahbabi. Rabat: Édition Bouregreg, 2014.

_____. *Faces et Prefaces*, Rabat: Édition Okad, 1991.

_____. *La crise des valeurs, cahier demainistes*. premier cahier. Traduit de l'arabe par Ahmed Sbai. Paris-Rabat: Publisud-Okad, 1987.

_____. *De l'Etre à la personne, essai de personnalisme réaliste*. Paris: P.U.F., 1954.

Luc Ferry, Alain Renaut. *La pensée 68, Essai sur l'anti-humanisme contemporain*. Paris: Gallimard, 1985.

Tzvetan, Todorov. *L'esprit des lumières*. Paris: Robert Laffont, 2006.

العروي والفلسفة؛ أو في مفعول "الإيديولوجيا العربية المعاصرة" في الفكر الفلسفي المغربي

نبيل فازيو

كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الدار البيضاء

"لا أرى نفسي فيلسوفاً، من يستطيع اليَوْم أن يقول إنه فيلسوف؟"¹ كتب العروي هذه العبارة سنة 2008، أي بعد أكثر من أربعين سنة على صدور **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**. وقد كانت هذه المدة كافية ليفرض الرجل نفسه كواحد من كبار المثقفين العرب الذين استطاعوا بلورة مشروع فكري تقدم إلى مشهد الثقافة العربية في صورة دفاع عن الاختيار الحداثي، ودعوة إلى استيعاب مكتسبات الحداثة الغربية باعتباره السبيل الأضمن للخروج من وضعية التأخر التاريخي. كما كانت المدة تلك كافية ليرى الباحثون في فكر العروي نموذجاً لأطروحة فلسفية باتت عند المهتمين بالفكر الفلسفي في المغرب من أهم ما يؤثّر مشهد هذا الفكر، رغم النبرة الحادة التي ما انفك ينتقد بها الفكر الفلسفي،² ورغم تبرمه الدائم من أي تصنيف في خانة الفلسفة والفلاسفة، بل ورغم إقراره بأن أفضل منظور يمكن أن نقارب منه إعضال التأخر التاريخي، الذي يمثل عنده الإشكالية الأساس، هو منظور المؤرخ القادر على الوعي بالواقع ومتغيراته في زمنيتهما التي تقلق الفكر الفلسفي وتزجّ به في المطلق وتعاليه عن التاريخ.³

يبدو أن مرور أكثر من خمسين سنة على صدور **الإيديولوجيا العربية المعاصرة** لم يكن كافياً للحسم في سؤال علاقة العروي بالفلسفة؛ فحضور مشروعه في ثنانيا الفكر الفلسفي المغربي بات يتخذ، أكثر فأكثر، صورة استدعاء مرجعية فريدة في الدفاع عن الحداثة والعقلانية في الثقافة العربية المعاصرة، وصار الاتكاء على هذا المشروع ضرورة لا محيد عنها بالنسبة إلى دُعاة الحداثة في الفكر المغربي عامة، ومن المدافعين عنه من داخل دوائر القول الفلسفي على وجه التحديد، خاصة أمام نجاح خصوم العقلانية والحداثة في اجتياح مساحات شاسعة من الثقافة المغربية منذ عقود طويلة، ولأسباب

¹ عبد الله العروي، **السنة والإصلاح** (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2008)، 6.

² عبد الله العروي، "تاريخ الفلسفة أم فلسفة للتاريخ؟"، ضمن أعمال ندوة **الفكر الفلسفي في المغرب المعاصر** (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1993)، 27.

³ العروي، "تاريخ الفلسفة"، 19.

سياسية ما انفك العروي يشرحها كلما أُتيحت له فرصة الكتابة عن المغرب الحديث والمعاصر.⁴ كيف نفهم نقد العروي للموقف الفلسفي رغم تشبث الباحثين في الفلسفة به وبأفكاره، ورغم إلحاحهم على ضرورة ضم مشروعه إلى خانة الفكر الفلسفي في المغرب؟

يمكن للبعض أن يرى في هذا التقابل دليلاً على فشل الموقف الفلسفي في المغرب، وقصوره عن التأسيس لمشروع تحديثي كالذي بلوره العروي، بحكم تنكره لهذا الموقف، وتمسكه بضرورة الزجّ بالفلسفة في مضمار الواقع والتاريخ؛ ويفضّل آخرون مُساءلة موقف العروي من زاوية نظر هيدغيرية غرضها التمييز بين الفلسفة، والعلم، والفكر، لتكون النتيجة الحكم على فكر التاريخاني العربي بانحساره وقصوره عن استيعاب قوة الموقف الفلسفي المعاصر؛⁵ بل ويأبى آخرون إلا أن يروا في موقف هذا المفكر من الفلسفة إحياءً لنزعة وضعيّة حكمت، منذ زمن طويل، على الفلسفة بفرار مفاهيمها من المعنى والتشرد في مثالية فجّة وعقيمة.⁶ غير أن عودة العروي إلى مساره الفكري وعلاقته باختياراته الفلسفية في واحد من كتبه المتأخرة، التي اختار لها عنوان **الفلسفة والتاريخ**، أمر يفرض علينا كثيراً من التحوّط والتريث في الحكم على موقف هذا المثقف من الفلسفة، لاسيما وأنه ربط موقفه ذاك بطبيعة مساره التكويني وموقفه من الأحداث التي نضجَ وعيه في تربتها. الأمر الذي يجعل من موقفه ذاك موقفاً مشروطاً بوضع تاريخي لا مجرد اختيارٍ عثي أو عداء مجاني للفلسفة؛ أي على رؤية تعي طبيعة إشكالية العالم العربي التي ينبغي الوعي بها أولاً، قبل أن تقدم على اختيار هذه الواجهة أو تلك لمواجهةها والتفكير في سبل الخروج منها بعد ذلك.

ينهل موقف العروي كثيراً من مشروعياته من هذه العلاقة المتينة والقلقة التي تجمعها بالواقع، وما كان صدفةً أن يحدث تلقيه في الفكر الفلسفي المغربي رجّة قوية لأنه جعل من الوعي بالواقع وتاريخيته شرطاً لفعل التفكير نفسه. من هنا يمكن تعقب مفعول فكر العروي في الخطاب الفلسفي في المغرب الذي لم يكن بعيداً عن واقع التأخر التاريخي وأسئلته، حيث يتضح أن الأمر يتعلّق باستمرارية لهذا الفكر في ثنايا القول الفلسفي المغربي، في شكل نزعة نقدية استطاعت فرض نفسها في جغرافيا الفكر الفلسفي المغربي المعاصرة، وذهبت بعيداً في إعادة صياغة إشكاليات الفكر

⁴ Abdallah Laroui, *Le Maroc et Hassan II: un témoignage* (Casablanca: Centre culturel Arabe, 2005), 134.

⁵ عبد الكبير الخطيبي، **النقد المزدوج**، ترجمة أدونيس وآخرون (بيروت: منشورات الجمل، 2009)، 18.

⁶ سيوضح العروي اقتران الفلسفة الوضعية بالرؤية التاريخانية في كتابه عن الفلسفة والتاريخ؛

Abdallah Laroui, *Philosophie et Histoire* (Casablanca: Centre culturel du livre, 2016), 94.

المغربي على ضوء الاعتراف بواقع التأخر التاريخي، وبقيام حاجة ماسة إلى الحداثة لمواجهة هذا الواقع. ما هي تجليات مفعول فكر العرووي عامة، والإيديولوجيا العربية المعاصرة تحديداً، في ثنايا الفكر الفلسفي المغربي؟ كيف نفهم تأرجح العرووي بين التاريخ والفلسفة في بلورة مشروعه الفكري، وكيف تلقّف الفكر الفلسفي المغربي هذا المشروع؟ هل يمكن القول، بعد مرور أكثر من نصف قرن على عقد ذلك المصنف، أن الفكر الفلسفي عندنا تجاوز أفق فكر العرووي، أم أن كتاب الإيديولوجيا العربية المعاصرة ما يزال يمثل أفقا بالنسبة لهذا الفكر، وأن هذا الأخير لم يستطع بعد الحسم في الإشكاليات التي ينضح بها ذلك الكتاب؟

أولاً. العرووي وسؤال الحداثة في الفكر الفلسفي المغربي

أ. كان الدفاع عن الحداثة الغربية، والدعوة إلى استيعاب درسها، واحداً من مقومات كتاب **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**، ولئن بسط العرووي القول في هذا الطرح في كتاب **العرب والفكر التاريخي**، فإن ذلك لا يمنع من القول إن تلقي الكتاب الأول كان كفيلاً بتنبية الباحثين في الفلسفة إلى ضرورة تحصيل وعي بالحاجة إلى الحداثة، والحفر في أسس خطابها وسياقات تشكل مفهوماً في السياق الغربي. مع العرووي غدا الاعتراف بواقع التأخر التاريخي واحداً من الأسباب التي تُبرر ضرورة الانفتاح على الحداثة الغربية واستيعاب مكتسبات الليبرالية. وفيما فضّل مفكراً كالجبري التشديد على الاقتران الماهوية والتاريخي بين الحداثة والاستعمار، معتبراً أن هذا الاقتران يحدد طبيعة علاقتنا بالغرب وفكره، خاصة على ضوء ما انتهت إليه الحداثة وشعارات الأنوار من فشل جسده المشروعان الاستعماري والصهيوني،⁷ عمد العرووي إلى التمييز في الغرب بين وجهين متقابلين: غربٌ متوحش؛ غرب الاستعمار والإمبريالية، وغربٌ تائب؛ غربٌ الإنسية والقيم الكونية. يفيدنا هذا التمييز في إضفاء الشرعية اللازمة على الدعوة إلى استيعاب مكتسبات الحداثة الغربية، طالما أن هناك إمكانية لفصلها عن الوجه المتوحش للغرب، واعتبارها جزءاً من الروح الكوني للثقافة الغربية الحديثة، أي باعتبارها جزءاً من ذلك العقل المُتاح للبشرية جمعاء.⁸

لا تعيننا كثيراً ردود أفعال المفكرين المغاربة على هذا التمييز، بقدر ما يهمنا ما اضطلع به من دورٍ في التأسيس لشرعية الحداثة في الخطاب الفلسفي المغربي؛ إذ لم تعد شيطنة الغرب، والتشنيع عليه وتسفيه مكتسبات حداثته "علةً كافيةً" للإعراض عنه والانزواء في شرنقة الذات والتراث، بل صار التنقيب عن الوجه الكوني للغرب في

⁷ محمد عابد الجابري، **المشروع النهضوي العربي؛ مراجعة نقدية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2016)، 32.

⁸ عبد الله العرووي، **مفهوم العقل؛ مقالة في المفارقات** (الدار البيضاء-بيروت: المركز الثقافي العربي، 1997)، 16.

جملة ما ينبغي على البحث الفلسفي الاضطلاع به من أجل التأسيس للحادثة من داخل دوائر القول الفلسفي بمختلف قطاعاته ومستوياته. على ضوء هذه الملاحظة يُمكن أن نقرأ انفتاح الدرس الفلسفي المغربي على كثيرٍ من مرجعيات الفكر الحديث والمعاصر، حيث ظلَّ همُّ الترويج للفكر الحديث حاضراً في استدعاء أسماء المفكرين الغربيين ونصوصهم، وكان على الفكر الفلسفي المغربي أن يبحث في صورة الغرب الحديث عن وجهه المشرق، ضداً على الرؤى الأصولية المتشترقة على الذات والمتمسكة بفكرة الخصوصية الثقافية، والتي ما انفكت تروج لأبشع صورة ممكنة عن الغرب وترسيخها في المخيال الثقافي العربي والإسلامي.

يبقى الارتفاع بسؤال الحادثة إلى مستوى السؤال المحوري من نتائج وعي الفكر الفلسفي المغربي بأهميتها، وسرعان ما اتخذ تلقّيها صورةً ذات وجين متناقضين؛ فمن جهة، تبدى التلقي ذاك في صورة دفاعٍ عن الحادثة ومشروعها، ومحاولة للذهاب بعيداً في التعقيد لمفهومها، سواءً من داخل تاريخ الفلسفة الغربية، على النحو الذي نجده في أعمال مفكرٍ كمحمد سيلا، وعبد السلام بنعبدالعالي، أو من داخل مدارات الفكر العربي وتاريخ الأفكار كما هو بيّن من أعمال كمال عبد اللطيف، وعبد الإله بلقزيز ونور الدين أفاية. أما من جهة ثانية، فإن تلقي فكرة الحادثة، خاصةً في الصيغة التي قدمها بها العروي، اتخذ صورة توجُّسٍ وُبرٍ منها وتحفظ على قيمتها، وقد كان من الصادم أن ينبعث مثل هذا الموقف من داخل تربة القول الفلسفي تحديداً، في لحظة كانت فيها فكرة الحادثة تبحث لنفسها عن موطنٍ قدمٍ في الوعي المغربي المعاصر مع مفكرين كبار كالعروي والجابري، بل وتعبر عن نفسها في شكل مشروع سياسي فرض نفسه على المغرب كاختيار إيديولوجي وسياسي بعيد الاستقلال.

يمكن اعتبار طه عبد الرحمان وفكره "الفلسفي" العلامة الفارقة على ما أصاب تلقي الفكر الفلسفي المغربي لفكرة الحادثة من نكوص، وما كان الرجل في حاجةٍ إلى انتظار كتابة نصّ **روح الحادثة**، الذي يُمكن اعتباره بياناً في ذمّ الحادثة الغربية وتسفيه مكتسباتها، طالما أنه أرسى دعائم موقفه منها في سياق مشروعه الفلسفي الذي اختار له عنوان **فقه الفلسفة**. بدا حسُّ التشرنق على الذات والتمسك بالخصوصية واحداً من مقومات خطاب طه عبد الرحمان، وقد اتكأ هذا الأخير على قطاعٍ كبير من خطاب ما بعد الحادثة، في صيغته النقدية الأكثر جذرية، من أجل تسويغ موقفه من الحادثة الغربية،⁹ الذي لا يُمكن فصله عن تصوره لفكرة الإبداع الذي جعله محور

⁹ طه عبد الرحمان، **روح الحادثة: المدخل إلى تأسيس الحادثة الإسلامية** (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2013)، 111.

مشروعه الفلسفي؛¹⁰ فكانت النتيجة أن قاد إعمالاً هذا الخطاب في الفكر الفلسفي المغربي إلى إنعاش أعتى قوى التقليد الثاوية في التراث، وانبعاثها في صورة رغبة هوجاء في الخلاص من ثقل انحطاطنا المزدوج؛ انحطاطنا وقصورنا عن الإبداع الفلسفي من جهة، وتأخر الحداثة الغربية عن أفق حقيقتها مجسداً في ما سماه طه **روح الحداثة** جهة أخرى.¹¹ ليس نجاح هذا الطرح وتمكنه من اجتياح مساحات شاسعة من جغرافيا الفكر العربي المعاصر غير علامة من علامة انحسار - مفاجئ وغير متوقع - في تلقي فكرة الحداثة، وهذا لا يمنع من تسجيل أن موقف طه كان، منذ البداية، رد فعل عنيف على انفتاح الفكر الفلسفي المغربي على فكرة كونية الحداثة في صيغتها الغربية، وهو ما يكشف عن مفعول طرح العروى في الثقافة الفلسفية المغربية.

يمكن تبين هذا الأمر، على نحو أوضح، إن نحن عقدنا مقارنةً بين تصوّر العروى وطه لفكرة الكوني والكونية، حيث سيتبدى الفرق شاسعاً بين موقف يدافع عن الكونية وينظر إليها باعتبارها أفقاً للتصالح مع الذات والآخر؛ وآخر يتوجس منها ويتوارى خلف الخصوصية ليرتفع بها إلى مستوى الشرط الضروري للتموقع داخل الكونية. ليس بالعسير أن نتعقب حضور طيف العروى في كثير من ثانيا كتابات طه عبد الرحمان؛ في موقفه من الأصالة والتراث، كما في موقفه من التصور الحدائي للدين؛ إذ يبدو لي أن نقده لفكرة دين الفطرة عند روسو كان، في حيّز كبير منه، رد فعل على إقدام العروى على إعادة تعريب نص روسو وتحويله عليه من أجل الترويج لفكرة الحداثة الدينية،¹² التي ظلت تمثل الحلقة الناقصة من رؤيته إلى التحديث السياسي. بل ويمكن تعقب ذلك في تصور طه للسياسة وعلاقتها بالأخلاق، الذي أقامه على مقتضى مجّ التصور العلماني الذي نهل منه العروى في بناء مشروعه التحديثي القائم إلى الفصل بين السياسة والدين،¹³ والوعي بخصوصية كلّ واحدٍ منهما تجنباً لبطش الحكام بالملحوم باسم الدين. متى قارنا بين العروى وطه تبدّت لنا المسافة واضحة بين رؤيتين مختلفتين إلى الذات الإنسانية ووضعها في الوجود والتاريخ؛ بين ذات تتجذر في قيم الحرية، والعقل، والمواطنة والفعل التاريخي، وتعتبر التاريخ مختبراً لقياس صلاحية الأفكار وفعالية المفاهيم، وأخرى تنصهر في قيم العبودية (الدينية)، والاستسلام، والانسحابية المطلقة من الفعل ومداراته باسم الإبداع الذي يرتد، في آخر

¹⁰ طه عبد الرحمان، **فقه الفلسفة، المفهوم والتأثيل** (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2005)، 11.

¹¹ عبد الرحمان، **روح الحداثة**، 55.

¹² طه عبد الرحمان، **بؤس الدهرانية؛ النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014)، 35.

¹³ "... ومتى تبث هذا، لزم منه أن المرجع في تقويم الفعل السياسي يصير هو عينه في تقويم الفعل الشرعي، إذ يكون هو مبدأ اختيار القوانين والأحكام، لا مبدأ وضعها؛ وعندئذٍ، يمكن للفعل السياسي أن يصاحب الفعل الديني، بحيث يصبح الأصل فيهما الاجتماع، ولا يصار إلى الفصل بينهما إلا بدليل"، عبد الرحمان، **روح الحداثة**، 51.

التحليل، إلى انغماس في خصوصية يحددها المجال التداولي هذه المرة، الذي يتحدد بدوره بالعقيدة، واللغة. تحلُّ اللغة،¹⁴ في هذا المنظور، محلَّ التاريخ، ويفقد المفهوم واقعيته لينصهر في تناغمه المنطقي الصوري، ليتخذ القول الفلسفيَّ شكلَ فكرٍ منطقيٍّ صوري عديم الصلة بالواقع وتاريخيته، رغمَ وعي طه بمركزية مسألة الترجمة ودورها في تحديد طبيعة فعل التفلسف،¹⁵ لذلك نلاحظ أنَّ مبدأ اللزوم هو الحاكم لكلِّ كتابات طه عبد الرحمان.

ب. تكمن جِدَّة فكر العروي التشديد على ضرورة ضخِّ الوعي التاريخي في الثقافة والفكر باعتباره عنصراً من عناصر تصويره للثورة الثقافية، التي دعا إليها في كتاباته النقدية الأولى.¹⁶ نستفيد من ذلك أنَّ أي تفكيرٍ في الحداثة ينبغي أن يتسم بوعي تاريخي بها، وهذا ما ترجمه كتاب **الإيديولوجيا العربية المعاصرة** عندما طفق يكشف عن السياق التاريخي الذي حكم تلقي فكرة الحداثة في الوعي العربي الحديث، وهو عينُه ما يفسر تشديدَ صاحبه على ضرورة تمثُّل مستقبل الوجود العربي على ضوء واقعٍ تاريخي اسمه التأخر التاريخي. لا يُمكن أن ننكر أن الكتاب ذاك استطاع إظهار مركزية إشكالية التأخر التاريخي، بل وميَّزها عن غيرها من صنوف الإشكاليات التي طالما استنزفت جهود المفكرين العرب المعاصرين، من قبيل إشكالية الاختلاف الحضاري، والتمايز الماهوي (الجوهري) والثقافي بين الإسلام والغرب... الخ.¹⁷ ويبدو أنَّ المشتغلين في مجال الفكر الفلسفي في المغرب باتوا، وتحت وطأة **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**، على دراية بخصوصية هذه الإشكالية، وسرعان ما صارت عندهم واحدةً من المقدمات التي على ضوئها أوَّلوا فكرة الحداثة ونصوصها الكبرى. ينبغي علينا أن نتساءل عن الدور الذي اضطلعت به فكرة التأخر التاريخي في توجيه الفكر الفلسفي في المغرب؛ عمَّا إذا ما باتت شرطاً قبلياً يحدد شرعية القول الفلسفي عندنا؛ بل وسيكون علينا أن نتساءل، أيضاً، عن أثرها (السلبى ربما؟) في تصنيف المشتغلين في الحقل الفلسفي المغربي، حيث مثَّل الانشغال بها الحدَّ الفاصل بين نزعةٍ نصيةٍ تكتفي بالتعريف بهذه المرجعية أو تلك، سواء تعلق الأمر بمرجعية

¹⁴ Taha Aderrahmane, *Langage et Philosophie* (Rabat: Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines. 1979), 5.

¹⁵ طه عبد الرحمان، **فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1995)، 216.

¹⁶ عبد الله العروي، **ثقافتنا في ضوء التاريخ** (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1997)، 171.

¹⁷ عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي** (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1998)، 122.

تراثية أم بأخرى حديثة أو معاصرة، وبين أخرى نقدية تتخذ من فهم الراهن علّة وجودها ومنبع مشروعيتها.¹⁸

نلاحظ أنّ القلق إزاء مفهوم الحداثة فرض على الفكر الفلسفي في المغرب نوعاً من الانتقائية في التعامل مع نصوصها؛ إذ اتخذ استدعاء هذه الأخيرة صورتين مختلفتين؛ فمن جهة أولى، حاول الدرس الفلسفي في المغرب التعريف بأهم نصوص الفكر الغربي في مختلف مستوياته؛ في خطاب الحداثة ومفهومها كما في مجال فلسفة العلوم، والفكر السياسي، والأخلاقي، والجمالي، وفلسفة الدين.. الخ. وقد بدا هذا الصنف من التعامل مع النصّ الفلسفي الغربي هادئاً من جهة علاقته بإشكالية التأخر التاريخي، بل ويمكن القول إنه اتسم بصيغة أكاديمية خالصة جعلته يبدو بعيداً عن كل انشغال بتلك الإشكالية. في مقابل ذلك، ومن جهة ثانية، اتسم تعامل مفكرين آخرين مع نصوص الحداثة بنوعٍ من التوظيف الذي يتجاوز حدود التعامل الأكاديمي الصرف ووصلها بالراهن وأسئلته الحارقة. يُمكن أن نُشير في هذا المقام، على سبيل المثال لا الحصر، إلى أعمال محمد سبيلا التي شكلت لحظةً مفصليةً في تاريخ تلقي فكرة الحداثة في المغرب؛ ففكر الرجل، ولئن كان استمرارية لموقف العروى، ورمزاً من رموز الدفاع عن المشروع الحداثي في العالم العربي، فإنّ قراءته للنصوص الفلسفية الحديثة اتخذت شكل توظيفٍ لها في معترك التحديث في العالم العربي. وعندما يلاحظ قراء محمد سبيلا - مثلاً - تشديده على قراءة الحداثة في تاريخيتها، أي في سياقات تلقيها في الثقافة العربية والمغربية، فإنّ ذلك لا ينبغي أن يحملهم على الاعتقاد أنّ مقاربتهم انزلت إلى اختزال الحداثة في سيرونة التحديث، وإلى الذهول عن أهمية مفهومها الفلسفي، طالما أنه كان على بيئةٍ من أمر مركزية الحداثة في الوعي الغربي، وبأن مفهوم الحداثة يمثّل بؤرة كل التيارات الفكرية الغربية،¹⁹ بقدر ما يتعلق الأمر بإدراكه لطبيعة السياق التاريخي الذي حكم لحظة التلقي العربي لفكرة الحداثة، وهو ما يفسر انعطافه المستمر على دراسة تحولات المجتمع المغربي.²⁰ بل إنّ ما وسم مقاربة هذا الفكر للحداثة هو - تحديداً - الوعي بها في تعدد مستوياتها وتداخل

¹⁸ يُقدّر يقال: إن إشكالية التأخر التاريخي ما كانت أكثر من تسمية جديدة لإشكالية الانحطاط التي وعى بها الفكر العربي الحديث منذ لحظة النهضة، وأنها عنها الإشكالية التي تبدت في صورة تفكير في العالم الثالث فيما بعد في خطاب فيلسوف مثل محمد عزيز لحبابي. ينبغي أن نلاحظ أن ما رمى إليه العروى ليس فقط تشخيص وضعيّة تاريخية اسمها الانحطاط أو التخلف، وإنما أيضاً تعبيد الطريق لتقبل الغرب واستيعاب مكتسبات حداثته، وهذا ما يجعل من الوعي بطبيعة إشكالية التأخر التاريخي خطوة في طريق تعبيد الطريق أماما فعل الخروج من وضعنا التاريخي المتأخر.

¹⁹ محمد سبيلا، **حوارات في الثقافة والسياسة** (القنيطرة: المطبعة السريعة، 1999). ذكره محمد الشيخ، **مسألة الحداثة في الفكر المغربي المعاصر** (الدار البيضاء: منشورات الزمن، 2004)، 203.

²⁰ محمد سبيلا، **في تحولات المجتمع المغربي** (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2010).

أبعادها،²¹ كما التنبيه المستمر إلى المفارقات التي ما انفك يطرحه تلقيها في الثقافة العربية، منذ لحظة الاستعمار التي جسّدت الوجه العنيف للحدث، إلى لحظة الأعمال السياسي لشعارها، الذي زاد مفهومها غموضاً وزُبقيّةً في نظره.²² وهذا ما نلمس فيه استمراريةً لفكر الإيديولوجيا العربية المعاصرة وحسه التاريخي الذي جعله ينظر إلى الحدث كمعطى تاريخي، يُعبد استيعابُ أسسه الثقافية، وإنجازاته، ومكتسباته، الطريقَ أمام ولوج عالم الكونية الفسيح.

من المؤكد أن استدعاء المتون الغربية والترويج لها بشيء من الانتقائية كان من سمات الفكر الفلسفي العربي المعاصر؛ نجدها في دفاع عبد الرحمان بدوي عن الوجودية، وزكي نجيب محمود عن الوضعانية، وعزيز لحياي عن الشخصية، وعبد الكبير الخطيبي عن التفكيكية، وما تردد البعض في اعتبار دفاع العروي عن التاريخية جزءاً من مسلسل هذه الانتقائية في التعامل مع الخطاب الفلسفي الغربي،²³ بحكم اقتران مفهوم التاريخية في التداول العربي باسم عبد الله العروي أساساً. غيرَ أنَّ حالة هذا الأخير تبقى استثنائيةً في مقامنا هذا، ومن الصعب ضم دفاعه عن التاريخية إلى غيره من أشكال تبني المذاهب الفلسفية الذي جرت العادة عليه في الفكر العربي المعاصر. ذلك أنَّ اختيار هذا المثقف لهذا المذهب تعبيرٌ عن وعيه بطبيعة المأزق التاريخي الذي يوجد فيه العرب بعد مرحلة الاستعمار، وقد حملته اعتقاده بوحدة التاريخ البشري وتقدمه على مُماثلة هذا الوضع بغيره من الأوضاع التي سبق لأُمم أخرى أن عاشتها من قبل، وخرجت منها باقتفاء أثر التحديث واستيعاب مكتسبات الحدث، فكان من الطبيعي أن ينظر إلى أزمة الوجود العربي من منظور التقدم، وألاً يرى في وضعنا غير حالة تأخرٍ تاريخي قياسيًّا بما حقّقه التاريخ الكوني من تقدم. يلعب مفهوم **الخروج** هنا دوره الأساسي؛ حيث يتمفصل مع مفهومَي التأخر التاريخي والحدث وعملية استيعابها، ويتخذ شكل سيرورة تحديثية تُفلت من قبضة المفهوم المتعالي للحدث²⁴ وتجعل منه أمراً ممكن التحقيق على مستوى الاجتماع السياسي العربي.

إنَّ التاريخانية، بهذا المعنى، تصوّرُ ورؤيةً يمكن أن تُرسي على ضوئها دعائم عملية الخروج من وضعية التأخر التاريخي، لذلك اعتبرها جعيط أقرب إلى منطق

²¹ محمد سبيلا، **الحدث وما بعد الحدث** (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2007)، 61.

²² سبيلا، **الحدث**، 61.

²³ محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1999)، 58.

²⁴ Abdallah Laroui, *Islam et Modernité* (Beyrouth: Centre Culturel Arabe, 2009), 50.

الممارسة منه إلى الفكر المجرد.²⁵ واضحٌ أنَّ الأمر لا يتعلق باختيار لمذهبٍ فلسفيٍّ ومحاولة استنباته في الثقافة العربية، وإنما باقتناع صاحبه بحاجة الوعي العربي إلى جرعات كبيرة من الوعي التاريخي الذي يفتقر إليه كثيراً. سجّل العروى، في سياق نقده للنخب العربية، المثقفة والسياسية، أنَّ افتقارها إلى الوعي التاريخي يبقى في جملة الأسباب التي تقف وراء التناقض القائم بين أهدافها والمنهج التقليدي الذي تتبعه،²⁶ ممّا جعل من ضحّ الوعي التاريخي مطلباً عاجلاً لا يُمكن التّقاعس إزاءه مُطلقاً. ولعلنا لا نُجانب الصواب بالقول إنَّ توظيفه لمفهوم التاريخانية كان يرمي إلى تحقيق هذا المطلب أكثر مما كانت الغاية منه الترويج لمذهبٍ فلسفيٍّ بعينه، وما يعيننا من هذا الموقف أثرُه في الفكر الفلسفي في المغرب، حيث أصبح استحضارُ الوعي التاريخي في جملة ما اتسم به عمل كثير من المفكرين المغاربة في هذا الباب؛ وأعمال عبد الإله بلقزيز تكادُ أن تمثل خير شاهدٍ على تغلغل الحسّ التاريخي في الفكر الفلسفي في المغرب؛ إذ يفكر بلقزيز في القضايا الدولة، والسلطة، والمجال السياسي، والعمولة، والحدّات... الخ، باعتبارها أسئلةً يطرحها الراهن العربي وتجد استمراريّتها في تاريخية وضعية التأخر التاريخي، التي تمثل شرطاً حاكماً لكل تفكيرٍ مشروعٍ في أسئلة الفكر العربي، وهو يقارنها بحسّ تاريخي واضح المعالم، لذلك يحضر التاريخ في كلّ ما يكتبه، ويتخذ عمله شكلَ حفرٍ في تاريخ الأفكار لا ينقطع عن استحضار التربة التاريخية التي أينعت فيها؛ هذا ما نجده في تحليله لمفهوم الدولة في الخطاب السياسي الإسلامي،²⁷ ولمفهوم المجال السياسي الإسلامي الذي رجع فيه إلى لحظة نشأة التجربة السياسية في الإسلام زمن النبوة والخلافة المبكرة،²⁸ كما لأزمة الفكر السياسي العربي²⁹ ولغيرها من القضايا المؤثّثة لمشهد خطابه النقدي.³⁰ هل نشك في أنَّ هذا الصنف من الكتابة النقدية كان استمراريّةً لتفّس فكر العروى وحسّه التاريخي؟ من الصعب نفي ذلك، رغم تمايز خطاب بلقزيز ومظاهر فرادته الكثيرة، طالما أنَّ الأمر يتعلق بسمة عامة وسمت الممارسة الفكرية النقدية عند المفكرين المغاربة، وحملتهم على الاعتداد بالحس التاريخي لجبهه إعضالات الواقع.

²⁵ هشام جعيط، **أوروبا والإسلام؛ صدام الثقافة والحدّات** (بيروت: دار الطليعة، 2007)، 104.

²⁶ العروى، **العرب والفكر التاريخي**، 16.

²⁷ عبد الإله بلقزيز، **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004).

²⁸ عبد الإله بلقزيز، **تكوين المجال السياسي؛ النبوة والسياسة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007). أنظر أيضاً: عبد الإله بلقزيز،

الفتنة والانقسام (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2012).

²⁹ عبد الإله بلقزيز ورضوان السيد، **أزمة الفكر السياسي العربي** (بيروت: دار الفكر العربي المعاصر، 2000).

³⁰ نبيل فاذيو، "الديمقراطية في الفكر الفلسفي المغربي؛ عبد الإله بلقزيز نموذجاً"، **مجلة النهضة** 11 (شتاء-ربيع 2016).

جسد الوعي بالوضع التاريخي إحدى أهم سمات التاريخانية عند العروي، وقد بين كيف أن هذه الأخيرة مثلت، بالنسبة إليه، منطق الحدأة نفسها، وأنها كانت وراء نزعتة الواقعية التي جعلته في انفلات دائم من قبضة المثالية الفجة.³¹ كان لهذا الموقف أثره الواضح في الفكر الفلسفي في المغرب، ولم يعد من الممكن الحديث عن هذه المرجعية الفلسفية أو تلك، عن هذا النسق الفلسفي أو ذاك، بمعزل عن صلتنا نحن، هنا والآن، بالراهن وإشكالياته. لا يمكن أن ننكر أن العروي استطاع جرّ الفكر الفلسفي صوب مجال الواقعية الفسيح، وأن خطوته هاته تضمنت نوعاً من الإحراج بالنسبة إلى الممارسة الفلسفية في المغرب، حيث أصبح عليها أن تبرر سبب وجودها باعتبارها فكراً قادراً على بلورة فهم معقول للواقع ومتغيراته، بعيداً عن كل نزعة نصية ضيقة، وعن كل رؤية ضيقة تكتفي بمنظور فكري واحد لفهم الواقع والإمساك باشكاليته الرئيسية التي أرقت الوعي العربي.

استهلّ العروي الإيديولوجيا العربية المعاصرة بالحديث عن إشكالية حكمت وعي المفكرين العرب؛ تلك التي ارتبطت بمسألة الذات، والتاريخ، والمنهج على المستويين الفكري والعملية، وبمسألة التعبير أخيراً.³² وواضح أن الرؤية التي صدر عنها في تحليل هذه الإشكالية لم تقم فقط على منظور فلسفي صرف، رغم صدور هذا المثقف عن التصور التاريخاني الذي انتهى به إلى الدفاع عن الكونية باعتبارها أفقاً للتصالح مع الذات، ورغم اعتباره التاريخانية منهجاً للتحليل يمكننا من فهم حقيقة التاريخ. كان هذا المفكر في حاجة إلى عُدّة معرفية انتهل فيها من قطاعات كثيرة؛ من الخطاب الاستشراقي، والتاريخ، والعلوم الإنسانية، وتاريخ الأدب، والفكر الفلسفي... الخ. وهو ما جعل من نصّ الإيديولوجيا العربية المعاصرة نموذجاً جديداً لممارسة فعل التفكير في الثقافة العربية المعاصرة، بعد أن صار هذا الأخير مُطالباً بتبرير نفسه كوعي قلق بالراهن العربي وأزمة تأخره التاريخي. يمكن أن نلاحظ أن تعدّد المشارب المعرفية لأسلوب العروي ومنهجه المتبع في كتابه سرعان ما أوحى إلى الباحثين في الفكر الفلسفي بإمكانية الخروج من دوائر تاريخ الفلسفة بمعناه الضيق، وتطعيم المنظور الفلسفي بغيره من الرؤى للتفكير في إشكالية التأخر التاريخي، وهذا ما استلزم من محتقلي هذا المجال الانفتاح على قطاعات معرفية ظلت تعتبر في معظم الأحيان واقعة خارج مدارات القول الفلسفي التقليدي. وعندما يلاحظ الباحثون أن الفكر الفلسفي في المغرب لا يمكن أن يندرج ضمن تاريخ الفلسفة بمعناه الضيق،³³ فإن من

³¹ Abdallah Laroui, *Islamisme, Modernisme, Libéralisme* (Casablanca: Centre Culturel Arabe, 1997), 50.

³² العروي، *الإيديولوجيا العربية المعاصرة*، 26.

³³ سبق لكهال عبد اللطيف أن نبه إلى هذه الصعوبة في كتابه: *قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة* (بيروت: دار الطليعة، 1994).

أسباب ذلك انفتاح هذا الفكر على مناهج ورؤى متعددة فتحت أمام الوعي الفلسفي آفاق استشكالية جديدة.

ثانياً. "الإيديولوجيا العربية المعاصرة" وسؤال التراث في الفكر الفلسفي المغربي

تلازمت في كتاب **الإيديولوجيا العربية المعاصرة** الدعوة إلى استيعاب الحداثة والوعي بكونيتها، والدعوة إلى الوعي بالقطيعة التي باتت تفصل الإنسانية اليوم عن التراث وأفقه التاريخي. في هذا المستوى من التحليل لا يمكن أن ن فصل حديث العروبي عن التراث عن حديثه عن المضمون التقليدي للثقافة العربية الإسلامية، وعلى ضوء هذا التداخل بين مفهومي التقليد والتراث يمكن أن نفهم وصفه للتراث بأنه سراب، وبأنه كل شيء مَيِّت ومُمَيِّت فينا، واعتقاده أن سبب تأخرنا هو غرورنا بهذا السراب... الخ، وغير ذلك من الأوصاف القدحية والأحكام القاسية في حق التراث والثقافة المحتضنة له، التي أثارت امتعاض بعض نُقادها من المشتغلين على التراث العربي الإسلامي.³⁴ ويبدو أن حديثه عن المضمون القومي للثقافة العربية ما كان بعيداً عن هذا التداخل بين التقليد والتراث. رفض العروبي المضمون الديني للثقافة،³⁵ كما رفض الهوية التقليدية التي غالباً ما استهوت دُعاة الأصالة والخصوصية الثقافية، داعياً إلى ضخ نفس الكونية في مضمون الثقافة العربية. بذلك أصبح التراث قرين هذا الماضي الذي تقتضي فعالية العمل السياسي³⁶ الانسلاخ من سطوته الثقافية والوعي بالقطيعة التي أحدثها تقدم التاريخ معه. بل إن الأمر يغدو أوضح كلما استحضرنا تجلي هذا التراث في التجربة السياسية التي ورثناها عن الماضي، تجربة التخارج بين الدولة والحرية والفصام المزمّن بين مجال السلطة ومجال الفرد.³⁷ يفرض الوعي بطبيعة هذه التجربة ومفعولها السلبي في تشكل ملامح الدولة العربية الراهنة التعجيل بالقطع مع التراث السياسي والخروج من أفق رؤيته إلى السياسة ومداراتها، وما كان من الممكن، في هذا المستوى من التحليل، رفض موقف العروبي من تراثنا السياسي حتى من طرف الداعين إلى الانصات إلى التراث والاتصال به قبل الانفصال عنه كما هو الشأن بالنسبة إلى الجابري.

³⁴ العروبي، **العرب والفكر التاريخي**، 61.

³⁵ "إن خلق ثقافة منا وإلينا وحدنا، هو في الواقع خلق فلكلور جديد، لا أقل ولا أكثر"، العروبي، **العرب والفكر التاريخي**، 113.

³⁶ أنظر تعليق العروبي على حديث هشام جعيط عن إمكانية أن يعيش العالم الإسلامي مرحلة إسلامية، كما كانت روسيا القيصرية في حاجة إلى مرحلة بلشفكية، لكي يتغلب على مشكلاته. أنظر: عبد الله العروبي، **خواطر الصباح؛ حجرة في العنق (يوميات 1982-1999)** (الدار البيضاء-بيروت: المركز الثقافي العربي، 2008)، 180.

³⁷ عبد الله العروبي، **مجمّل تاريخ المغرب**، الجزء الثالث (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1999)، 296.

صحيحٌ أنَّ موقف العروى من التراث لم يكن على هذا القدر من الوضوح خلافاً لما ادعى كثيرٌ من نقاده؛ فهو، ولئن كانَ اعتبرَ صلتنا بالتراث قد انقطعت تماماً، فإنه ما انفك يقرأ التراث ولو من باب بيان قصوره ومحدوديته التاريخية والفكرية. هذا ما يستشف من كتاب **مفهوم العقل**، حيث يحتل الاهتمام بالتصور التراثي للعقل الحيّز الأكبر من الكتاب برمته. وما كان صدفةً أن يعتبر العروى دراسة التراث وتحليله شرطاً لعملية الخروج منه والوعي بالمسافة التاريخية التي باتت تفصلنا عنه.³⁸ كان لهذه الفكرة مفعولها وأثرها على الفكر الفلسفي في المغرب، وإذا كانت أعمال الجابري خيرَ شاهدٍ يمكن أن نسوقه على ذلك، فإنَّ تصاعد الاهتمام بموضوعة التراث في هذا الفكر لا يمكن أن يُفهم بعيداً عن الرّجّات التي أحدثتها فيه الدعوة إلى القطيعة معه. نلاحظ أن كثيراً من الباحثين حصروا موقف العروى في جانبه الإيديولوجي المتعلق بالدعوة إلى القطيعة مع التراث، وقدموا دراستهم لهذا الأخير باعتبارها تجاوزاً لهذا الموقف العدمي من التراث. من المؤكد أنَّ اهتمام المفكرين العرب بالتراث الإسلامي لم يكن وليد رجّة **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**،³⁹ غير أنه من الصعب التنكر لمفعول هذا الكتاب في إعادة اكتشاف إشكالية التراث من طرف الفكر العربي المعاصر، لأنه سيربطها بقضيته الأساسية؛ التأخر التاريخي. انتبه الوعي العربي المعاصر، تحت وطأة هذه الإشكالية، إلى ضرورة التفكير في التراث من منظور التقدم. وقد كانَ من نتائج ذلك تكريس الوعي بمحدودية المرجعيات التراثية وبانتسابها إلى نُظم معرفية استطاع التاريخ الكوني الخروجَ من أفقها المعرفي والتاريخي. تبدّت هذه الفكرة، على نحو أوضح، في أعمال مفكر كعلي أومليل الذي قرأ التراث في ظلّ حقله التاريخي،⁴⁰ مبيناً أنَّ لأفكار التراث ومفاهيمه حدودها التاريخية التي ينبغي الوعي بها، بمقدار ما ينبغي أن نعي بالسياق التاريخي الذي حكم إنتاج الحداثة الغربية وفكرها، وأنَّ ”الأفكار حين تُتلقى - يقول أومليل - من غير مجالها الأصلي فلا بد من معرفة مزدوجة؛ معرفة بمجالها الاجتماعي التاريخي الأصلي، ومعرفة بظرفية التلقي وما آلت إليه هذه الأفكار، خاصّةً إذا وردت في ركاب التدخل الأجنبي. وإلاّ ظلّت هذه الأفكار غير ذات جدوى في الإسهام في ضبط وتوجيه عملية التغيير“.⁴¹

³⁸ "...أي أن التحرر من هيمنته (=التراث) لا تتم إلا بدراسته دراسةً تاريخيةً نقديةً"، عبد الله العروى، "في النقد الإيديولوجي"، **مجلة النهضة** 8 (2014): 20.

³⁹ يقول علي أومليل إن "العرب المحدثين، وهم يهتمون هذا الاهتمام البالغ بالتراث، فإنه لا يعني عندهم مجرد ثقافة أنتجت في ماضي فلزمت حدود هذا الماضي، بل إن هذا التراث يطلب ليستثمر فيما يعينهم من قضايا، وليجيب عن أسئلة اليوم"، علي أومليل، **في التراث والتجاوز** (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1990)، 39.

أومليل، **في التراث والتجاوز**، 12.

⁴¹ أومليل، **في التراث والتجاوز**، 13. (التشديد من عندي)

أ. تُمثل كتابات أومليل نموذجاً لفكر فلسفي كان شديد الاتصال بالتراث الإسلامي في الآن نفسه الذي كان فيه مهووساً بأسئلة النهضة والإصلاح في العالم العربي. وتبدو صلة فكره بمشروع العروى واضحة عندما نستحضر النتيجة التي انتهى إليها كل واحدٍ منهما على مستوى موقفهما من التراث؛ حيث يحضّر تحوُّط أومليل من تعميمات التراثيين واعتقادهم بصلاحيته المطلقة، كما يحضر تشديدهُ على الشرط التاريخي المُنتج لأفكار التراث ومفاهيمه، والمحدّد لرؤيته إلى الوجود؛ هذا علاوةً على رغبته في ترسيم حدود ذلك التراث وبيان الفروق القائمة بينه وبين الفكر الحديث، كما هو واضحٌ من قراءته لابن خلدون - التي بيّن في أعقابها اختلاف فكره عن التصور الحديث لفلسفة التاريخ، ولعلم الاجتماع - ولابن رشد حيث بيّن محدودية تصوره للعقل الفلسفي وقصوره عن تطوير الفكر الديني بسبب حصره الاجتهاد في دائرة ضيقة من الفلاسفة.⁴² ما يعيننا من هذا الموقف أنه ينتهي إلى النتيجة نفسها التي انتهى إليها العروى؛ الإقرار بمحدودية التراث وبانتمائه إلى شروطه التاريخية التي انفصلنا عنها بمقتضى تقدم التاريخ البشري. صحيحٌ أن بين الرجلين اختلافاً جوهرياً على مستوى الرؤية التي يصدر عنها كل واحد منهما في استشكاله للتراث كما لعلاقتنا به، وصحيحٌ، أيضاً، أنَّ ثمةً اختلافاً بين المنظورين اللذين يصدر كل واحد منهما عنه في مقارنة إشكاليته الخاصة، بيد أن هذا لا ينفي انتماءهما، معاً، إلى خطٍ نقدي واحدٍ استطاع فرض نفسه كسمة جوهريّة من سمات الفكر الفلسفي النقدي في المغرب.

بذلك شكل هذا الموقفُ من التراث أساساً لمقاربةٍ تُحاول دراسته دون أن تسقط في فخٍّ جاذبيته، تقرأه بعيونٍ نقدية وحسّ تاريخي من أجل الكشف عن حدوده التاريخية والنظرية. في هذا السياق، تحديداً، يمكن أن ندرج أعمال مفكرين ينتمون إلى الخط الحداثي-النقدي في قراءة التراث العربي الإسلامي، كسعيد العلوي، وكمال عبد اللطيف، وعز الدين العلام، وسليم رضوان⁴³... الخ، وهي أعمالٌ تنتمي إلى دائرة البحث الفلسفي رغم انشغالها بالتراث؛ إذ امتازت بإعمالها نفسَ المقاربة

⁴² حول فكر أومليل أنظر أعمال ندوة: **الفلسفة والحداثة في المشروع الفكري لعلي أومليل**، تحرير عبد الإله بلقزيز (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2011).

⁴³ اهتمَّ العلوي بالتراث السياسي والكلامي الإسلامي، ألف في الأول كتابه الشهير عن الماوردي **(دولة الخلافة، دراسة في الفكر السياسي عند الماوردي)** (الرباط: منشورات جامعة محمد الخامس، 2010)، وفي الثاني كتابه **الخطاب الأشعري**. الملاحظ على مقاربتة ترميها المستمر من الرؤية التراثية الضيقة، وسعيها إلى ربط الخطاب بسياقه التاريخي. أما كمال عبد اللطيف فقد كان صاحب عمل تأسيس في دراسة الآداب السلطانية في الفكر العربي المعاصر **(في تشريح أوصل الاستبداد)** (بيروت: دار الطليعة، 1999)، وقد انتهج المقاربة عينها التي حضرت في قراءة العروى للتراث السياسي الإسلامي، والقائمة على الوعي بالمسافة التاريخية التي تفصلنا عن التراث وأفقهِ. أما سليم رضوان فكان صاحب عمل فريد في دراسة التصور التراثي لمفهوم الزمن، وخاصة ما تعلق منه بالكتابة التاريخية في التراث الإسلامي، **نظام الزمان العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006). في حين كتب العلام جملة دراسات عن الآداب السلطانية، ورغم انتمائه الأكاديمي إلى حقل العلوم السياسية، فإن أثر كتاباته تلك كان واضحاً في مجال دراسة التراث السياسي الإسلامي، وأفادت منه الأعمال الفلسفية في هذا الباب.

الفلسفية في تفكيك بُنى التراث ومفاهيمه الأساسية. لا شك في أنَّ هذه المقاربة لم تستطع احتكار القول في التراث؛ وصحيح، كذلك، أنَّ القراءة التقليدية فرضت نفسها على هذا التراث واستطاعت إلى حدٍّ بعيدٍ احتكار القول فيه وممارسة الوصاية على تأويله. بيدَ أنَّ هذا لا يمنع من رصد أثر القراءة النقدية للتراث ومفعولها في الوعي العربي المعاصر، لأنها استطاعت خلخلة أسس الوصاية الأصولية على التراث والماضي، وهذا أمرٌ يمكن أن نستشفه بوضوحٍ من مشروع الجابري في نقد العقل العربي.

ب. لا يمكن أن ندَّعي أنَّ قراءة الجابري للتراث كانت مجرد ردٍّ فعلٍ على قطيعة العروى، طالما أن القراءة تلك اندرجت ضمن مشروعٍ كبيرٍ رام صاحبه إعادة ترتيب أوضاع علاقتنا بالتراث، وهي علاقةٌ لم تنفصل عن إشكالية الحداثة وصلتنا المتوترة بها.⁴⁴ لكن يصعبُ أن ننفي، من جهةٍ أخرى، إمكانية العثور في متن الجابري على رغبةٍ، معلنة أو مضمرة، في الإفلات من قبضة موقف العروى وشقِّ سبيل فريدة في بناءِ صلتنا بالتراث. لا ريبَ في أن كتابات الجابري دشنت مرحلةً جديدةً في تاريخ الفكر الفلسفي في المغرب؛ فالإي أنها كانت سلبية وعي قلق وشقي بشرطها التاريخي والسياسي، وإلى أنها أوسعت أبواب التراث أمام الفكر الفلسفي ووصله بإشكالية التأخر والنهضة، فإنها كانت ذات مفعول نقدي قوي بحكم اتخاذها النقد هاجساً لمواجهة أسئلة التراث، والراهن، والتاريخ، وبسبب رؤيتها النقدية إلى الحداثة الغربية كذلك.⁴⁵

توجَّس الجابري كثيراً من موقف العروى من التراث، واعتبره مفتقراً إلى أساسٍ واقعي بحكم غفلته عن استمرارية التراث في ثنايا الوعي العربي، فأتت مقدمة كتابه **نحن والتراث** محاولةً لوضع أسس رؤية مغايرة إلى التراث تعي الاستمرارية وتقيم الدليل على ضرورة مواجهة التراث من أجل التمكن من القطع معه، رغم أن قطيعة الجابري مع التراث لم تكن كليةً ولم تتخذ شكل طي لصفحة التراث والماضي، بل إنها أبقت على الرشدية باعتبارها لحظة منيرة من تراثنا العربي، وتعبيراً عن عقلانية من شأن الاهتمام بها أن يفيدنا اليوم في التعقيد لفكر عقلائي يضرب بجذوره في التراث. مع تقدم الجابري في إنجاز مشروعه في **نقد العقل العربي** سيتبينُ له أن تصفية الحساب مع التراث لا يمكن أن تتعلق فقط ببُعدٍ واحد هو نقد العقل العالم (المنتج للمعرفة والحقيقة)، وتبدى له أن التراث يلقي بظلاله على اجتماعنا السياسي ورؤيتنا الأخلاقية والقيمية. حينها، وحينها فقط، سيتخذ نقد التراث السياسي شكل تفكيك له

⁴⁴ الجابري، **نحن والتراث**، 12.⁴⁵ الجابري، **المشروع النهضوي**، 58.

قصد القطع معه والخروج من أفقه؛ أي من محدداته التي حصرها الجابري في العقيدة والقبيلة والغنيمية. هل تختلف هذه النتيجة عن تلك التي انتهى إليها العروى عندما بين أن القطع مع التصور التراثي للدولة والسلطة يبقى أول خطوة في طريق التأسيس لحدثٍ سياسية في العالم العربي؟ في هذا المستوى من التحليل يغدو الخلاف بين العروى والجابري حول العلاقة بالتراث خلافاً "شكلياً" فقط؛ إذ يحضر عندهما معاً اقتناعٌ بضرورة طيّ صفحة التراث السياسي والتأسيس لدولة حديثة في العالم العربي. لذلك وجب التمييز في الموقف من التراث بين مستويين اثنين؛ مستوى الدعوة إلى القطع معه والخروج من أفقه التاريخي والمعرفي، ومستوى الوعي بحضوره في ثنايا وعينا المعاصر والتشديد على دراسته وتحليله. قد تختلف مقارنة هذا المثقف أو ذاك للتراث، قد يختلفان في القضايا والقطاعات التي ينبغي الإقدام على الاهتمام بها وتفكيكها، غير أن المستويين معاً يحضران عند كل واحد منهما؛ ولا يبدو أنه من الممكن أن ننكر حضورهم دراسة التراث عند العروى، رغم دعوته إلى القطع معه، ولا حضورهم تصفية الحساب مع التراث والانعتاق من قبضته عند الجابري رغم تمسكه بضرورة الاتصال به والوعي بمفعوله في واقعنا المعيش.

ومهما يكن من أمر، فإن ما يهمننا من عقد هذه المقارنة السريعة بين العروى والجابري هو إظهار مفعول موقف العروى، الذي يتجذر في **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**، في تحديد موقف الفكر الفلسفي المغربي من التراث الإسلامي وعلاقتنا به. لست أدعي إمكانية إرجاع كل مواقف الفكر الفلسفي المغربي من التراث، ولا الدراسات التراثية الغزيرة التي يعج بها، إلى موقف العروى، بل إن ما أرغب في التنبيه إليه هو الوعي بأن الرجل أعطى لإشكالية التراث حضوراً استثنائياً تحت وقع تصوره التقدمي للتاريخ، ودعوته إلى استيعاب مكتسبات الحداثة الغربية والوعي بأفقتها الكوني، فلم يعد التفكير في التراث مجرد مسألة أكاديمية محضة، بل صارت فصلاً من فصول التفكير في سؤال الحداثة وتحديد علاقتنا بالمرورث والكوني. صحيح أن هذه الإشكالية لم تستنفذ كل إمكانيات وجودها، وصحيح كذلك أن التراث ما زال يستفزنا ويحملنا على التأليف في شأنه، خاصة بعد تصاعد المد الأصولي واتكائه على التراث الإسلامي لتسويغ إيديولوجيته ورؤيته الممانعة لأي انخراط جدي في مسلسل الحداثة والانفتاح على الكونية، غير أن ذلك كله لا ينفي عن موقف العروى من التراث مشروعيته وصلاحيته؛ سواء على مستوى دعوته إلى الخروج من التراث وأفقه المعرفي والتاريخي، أو على مستوى الإقدام على تحليله ودراسته للحيلولة دون احتكار القول فيه من طرف القراءة الأصولية.

خاتمة: "الإيديولوجيا العربية المعاصرة" أفقاً للفكر الفلسفي في المغرب

لم يكن موقف العروي من الفكر الفلسفي على القدر الكافي من الوضوح، ومقدار ما نهل من مرجعيات فلسفية كبرى أرسى عليها دعائم تصوره للحدثة والتحديث في العالم العربي، فإنه ظل متبرماً من التصور الفلسفي التأميلي الذي لا يأخذ في الحسبان الواقع وإكراهاته. غير أنَّ الانتباه إلى مفعول العروي في الفكر الفلسفي المغربي من شأنه أن ينبهنا إلى أن الأمر يتعلق باستمرارية لفكره في ثنيا هذا الفكر. بل ويمكن القول إن كتاب **الإيديولوجيا العربية المعاصرة** استطاع أن يؤسس لنزعة نقدية في الفكر الفلسفي المغربي فرضت نفسها كضرب من ضروب القول الفلسفي المهووس بالواقع وأسلته المحرجة. لم يعد من الممكن، بعد كتابة هذا النص، ممارسة فعل التفلسف باعتباره فكراً تأملياً، أو ترفاً الغرض منه الانسحاب من الواقع والانغماس في منظومات فلسفية لممارسة فعل الشرح والتفسير. وحتى استدعاء مرجعيات فلسفية من طرف أقطاب هذه النزعة النقدية لم يتخذ شكل شرح محض لها، بقدر ما كانت الغاية منه إعمال تلك المرجعيات في الإجابة عن أسئلة وضع تاريخي مأزوم. بذلك يمكن القول إنَّ كتاب العروي استطاع إخراج الفكر الفلسفي وتوجيهه صوب الواقع، والتشديد على هويته العقلانية التي لا تنفصل، في عُرْفه، عن الحس التاريخي. شكل فكر العروي أساساً صلباً اتكأ عليه كثير من رموز العقلانية العربية المعاصرة، ومثل مداخلًا لمواجهة الحملات المسعورة التي شنتها أعداء العقلانية الراغبين في الحجر على العقل وتقييده في الثقافة المغربية المعاصرة.

الآن نتساءل؛ هل استطاع الفكر الفلسفي في المغرب تجاوز أفق **الإيديولوجيا العربية المعاصرة** بعد أكثر من نصف قرن على تأليفه؟

يستلزم التفكير في هذا السؤال الانتباه إلى أنَّ مجاوزه أي نص نقدي ليست تُحتسب فقط بالسنين التي تعاقبت على تأليفه، ولا بما كتب في شأن صاحبه من كتب ودراسات تعرض لفكره بالدراسة والتحليل والنقد، وإنما بمدى قدرة الوعي المتلقي له على الحسم في الإشكاليات التي طرحها. من نتائج التحليلات السابقة الاعتراف بأن **الإيديولوجيا العربية المعاصرة** كان نصاً فعّالاً في الفكر الفلسفي المغربي، واستطاع فتح آفاق نقدية أمام هذا الفكر عندما زجَّ به في أتون إشكاليات ما تزال تستفزّه إلى اليوم. نشدد على أن أسئلة العروي لم تكن خاصةً به هو، بقدر ما كانت إشكالات ينضج بها واقع التأخر التاريخي وتفرض نفسها كشرط قبلي لكل تفكير نقدي ممكن. ويبقى كل

تفكير في علاقتنا اليوم بذلك الكتاب مشروطاً بمعرفة مدى نجاح الفكر الفلسفي في الإجابة عن تلك الإشكاليات التي طرحها العروى في كتابه.

لا حاجة بنا إلى القول إنَّ إشكالية التأخر التاريخي ما زالت تجثم بطيفها على فكرنا اليوم؛ وأنَّ الحداثة ما تزال رهاناً لم نظفر به بعد، وأنَّ فكرتها صارت أكثر غموضاً وتعقيداً في ظلِّ موجة العولمة. ما تزال قوى التقليد تسطو على حقِّ العقل في التفكير والنقد والمساءلة؛ وما تزال الدولة غير قادرة على الحسم في اختيارها الحداثي الديمقراطي؛ لا زال وعينا السياسي بعيداً عن إدراك مقدار حاجتنا إلى نظرية الدولة؛ ولم تتشبع الثقافة العربية بالحسِّ التاريخي بعد، وما يزال أمام الفكر الفلسفي أن يخوض كثيراً من فصول المواجهات مع أعداء العقل والعقلانية من أجل ضخِّ نفس الحسِّ التاريخي في شرايين الثقافة المغربية... الخ. بذلك يكون على الفلسفة أن تضطلع بمهمة التفكير في سؤال وجودنا المغربي والعربي، وإذا كان هايدغر قد اعتبر أنَّ "السؤال الحقُّ هو سؤالُ تاريخاني، أي السؤال الذي يتضمن شيئاً من مصيرنا"،⁴⁶ فإن ملاحظته هته تصدق على وضعية الفلسفة في المغرب، بعد أن باتت ملزمة بالتفكير في الأسئلة التي طرحها عليها العروى ومشروعه النقدي. إنَّ فكر العروى سيبقى أماناً مادامت إشكالياته تُحاصرنا، وما دام كتاب **الإيديولوجيا العربية المعاصرة** يسألنا عن مشروعية تفكيرنا الفلسفي، وعن مدى قدرته على الانهماك بالواقع وبلورة فهم معقول لتاريخيتنا من حيث هي السؤال الأهم.

الببليوغرافيا

- أومليل، علي. **في التراث والتجاوز**. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1990.
- بلقزيز، عبد الإله. **الفتنة والانقسام**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2012.
- _____. (تحرير). **الفلسفة والحداثة في المشروع الفكري لعلي أومليل**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2011.
- _____. **تكوين المجال السياسي؛ النبوة والسياسة**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007.
- _____. **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004.
- بلقزيز، عبد الإله ورضوان السيد. **أزمة الفكر السياسي العربي**. بيروت: دار الفكر العربي المعاصر، 2000.
- بنسعيد العلوي، سعيد. **دولة الخلافة، دراسة في الفكر السياسي عند الماوردي**. الرباط: منشورات جامعة محمد الخامس، 2010.

⁴⁶ هايدغر، ما الفلسفة؟، ذكره فتحي التريكي ورشيدة التريكي، **فلسفة الحداثة** (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1992)، 6.

- التركيب، فتحي ورشيدة التركيب. **فلسفة الحداثة**. بيروت: مركز الإنماء القومي، 1992.
- الجابري، محمد عابد. **الخطاب العربي المعاصر**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1999.
- _____. **المشروع النهضوي العربي، مراجعة نقدية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2016.
- جعيط، هشام. **أوروبا والإسلام؛ صدام الثقافة والحداثة**. بيروت: دار الطليعة، 2007.
- الخطيبي، عبد الكبير. **النقد المزدوج**. ترجمة أدونيس وآخرون. بيروت: منشورات الجمل، 2009.
- رضوان، سليم. **نظام الزمان العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006.
- سبيلا، محمد. **في تحولات المجتمع المغربي**. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2010.
- _____. **الحداثة وما بعد الحداثة**. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2007.
- _____. **حوارات في الثقافة والسياسة**. القينطرة: المطبعة السريعة، 1999.
- الشيخ، محمد. **مسألة الحداثة في الفكر المغربي المعاصر**. الدار البيضاء: منشورات الزمن، 2004.
- عبد الرحمان، طه. **بؤس الدهرانية؛ النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين**. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014.
- _____. **روح الحداثة؛ المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**. بيروت: المركز الثقافي العربي، 2013.
- _____. **فقه الفلسفة، المفهوم والتأثيل**. بيروت: المركز الثقافي العربي، 2005.
- _____. **فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1995.
- عبد اللطيف، كمال. **في تشريح أصول الاستبداد**. بيروت: دار الطليعة، 1999.
- _____. **قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة**. بيروت: دار الطليعة، 1994.
- العروي، عبد الله. "في النقد الإيديولوجي". **مجلة النهضة** 8 (2014).
- _____. **السنة والإصلاح**. بيروت: المركز الثقافي العربي، 2008.
- _____. **خواطر الصباح؛ حجرة في العنق (يوميات 1982-1999)**. الدار البيضاء-بيروت: المركز الثقافي العربي، 2008.
- _____. **مجمل تاريخ المغرب**. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1999.
- _____. **العرب والفكر التاريخي**. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1998.
- _____. **ثقافتنا في ضوء التاريخ**. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1997.
- _____. **مفهوم العقل؛ مقالة في المفارقات**. الدار البيضاء-بيروت: المركز الثقافي العربي، 1997.
- _____. "تاريخ الفلسفة أم فلسفة للتاريخ؟". ضمن أعمال ندوة **الفكر الفلسفي في المغرب المعاصر**. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1993.
- فازيو، نبيل. "الديمقراطية في الفكر الفلسفي المغربي؛ عبد الإله بلقزيز نموذجاً". **مجلة النهضة** 11 (شتاء-ربيع 2016).

Aderrahmane, Taha. *Langage et Philosophie*. Rabat: Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines. 1979.

Laroui, Abdallah. *Philosophie et Histoire*. Casablanca: Centre culturel du livre, 2016.

_____. *Islam et Modernité*. Beyrouth: Centre Culturel Arabe, 2009.

_____ العرُوي والفلسفة، أو في مفعول "الإيديولوجيا العربية المعاصرة" في الفكر الفلسفي المغربي

_____. *Le Maroc et Hassan II: un témoignage*. Casablanca: Centre Culturel Arabe, 2005.

_____. *Islamisme, Modernisme, Libéralisme*. Casablanca: Centre Culturel Arabe, 1997.

الخطيبي والفلسفة: الفكر المتعدد

فريد الزاهي

المعهد الجامعي للبحث العلمي-الرباط

يدخلنا متن عبد الكبير الخطيبي (1938-2009) في حيرة جارفة حين يتعلق الأمر بتحديد تخصص صاحبه. هل نعتبره عالم اجتماع، تبعا لتكوينه الأكاديمي والشهادة التي تثبت تخصصه عند تخرجه من السوربون عام 1964، علما أن الخطيبي حاز على دكتوراه السلك الثالث في السوسيولوجيا وسجل رسالة دكتوراه في التخصص نفسه من غير أن يكملها أو يناقشها؟¹ أم نسميه أدبيا بعد مراكمته للعديد من الدواوين الشعرية؟ أم روائيا، هو الذي ترك لنا أجمل وأعمق سيرة ذاتية هي **الذاكرة الموشومة** وأروع رواية مغربية على الإطلاق هي **كتاب الدم**؟ أم نعتبره باحثا أنثربولوجيا أو إسلامولوجيا بعد أن قرأ الإسلام وسيرة النبي والجسد والوشم في نصوص لم تمنحنا بعد كل مغالقتها؟

هذا التعدد ليس بالأمر الجديد في الثقافة المغربية، ويمكن، ولو بشكل جزئي، أن ينطبق على رائد الفلسفة المغربية، محمد عزيز الحبابي، لأنه، إلى جانب كتاباته في الشخصانية، ترك لنا روايتين وديوان شعر. ونحن نلاقيه لدى مؤرخ من قبيل عبد الله العروي، إذ إن هذا الأخير أضاف إلى كتاباته التاريخية، نصوصا ذات طابع فلسفي محض، وروايات لا يمكن لمؤرخ الرواية المغربية إلا أن يأخذها بعين الاعتبار. ويمكن رده، من الناحية الثقافية، إلى كون مفكرينا هؤلاء، إضافة إلى ثقافتهم الأدبية والفلسفية والتاريخية، يندرجون في سياق مرحلة يمكن أن نسميها مرحلة تأسيس الثقافة المغربية الحديثة. ففي الستينيات والسبعينيات مثلا، كان المجال بكرا، إذ كنت تجد سياسيا من قبيل عبد الله إبراهيم يكتب القصة، وناقدا كمحمد برادة يكتب القصة ثم الرواية، وشاعرا من قبيل محمد بنيس يمارس النقد الأدبي... إنه تعدد "بلوري" كما يحلو للخطيبي أن ينعته، يجعل من روايات العروي صيغة حكاية لتصوراته الفكرية، ومن أشعار الخطيبي ورواياته تعبيرا بالحكي والصورة الشعرية عن تصوراته الفكرية... إنها ممارسة كانت سائدة قبل أن يتم اكتشاف مفاهيم من قبيل التناص والتفاعل النصي والنص الشامل وغيرها لدى البنيويين الفرنسيين.

¹ لم يكن أحد يعرف أن الخطيبي قد سجل أطروحة دكتوراه في مجال علم الاجتماع تحت إشراف روجي باستيد وتوقف عن إتمامها، حتى اعترف هو بذلك في سيرته الفكرية: **الكاتب وظله** (باريس: منشورات لاديفيرانس، 2008)، 21. وقد لاحظنا أن شهادته لدكتوراه السلك الثالث التي اشتغل بها بالمركز الجامعي للبحث العلمي بالرباط عام 1964 تحمل الملاحظة التالية: تعتبر هذه الشهادة أيضا بمثابة دكتوراه دولة.

من ناحية أخرى تتميز كتابات الخطيبي الفكرية، عدا كتاب **الرواية المغربية والحمى البيضاء**، بكونها كتابة مقالية (essai)، إذ لا تجد كتابا آخر له إلا ويجمع دراسات ومقالات لا يتجاوز بعضها الصفحتين أو الثلاث صفحات. وكتابه "السوسيولوجي" الوحيد² هو جماع لدراساته السوسيولوجية الأولى، التي تنغمس ضمن كم هائل من المقالات الفكرية القصيرة والحوارات التي يصعب إدراجها في هذا المبحث. فهذا الكتاب الضخم يتضمن ثلاثة فصول: الدراسات، والملاحظات، والحوارات. والدراسات ذات الطابع السوسيولوجي حقا لا تتجاوز النصف. إن الخطيبي يصر في هذا الكتاب على الصفة السوسيولوجية لكتابات التي يضمها الكتاب بحيث إن العنوان الفرعي للكتاب يقول: "أبحاث في علم الاجتماع". والحال أن العديد من النصوص هي تأملات فلسفية أو فكرية أو أنثروبولوجية قد لا تخلو من بعد سوسيولوجي. وهو ما يجعلنا نلح على الطابع الاستشراقي لفكر الخطيبي. فهذا المفكر أضحى مع الوقت (فكريا وفلسفيا وسياسيا) عابرا للمباحث، ومستشرفا للآفاق (un horizonnaire) كما يحلو له أن يسمي نفسه، يطرق أمورا جديدة على الثقافة العربية من قبيل الجسد والتقنية والفن، وبمنظور استثنائي جعل منه إحدى المنارات المشعة والخصبة في الثقافة العربية المعاصرة. "الآفاقي هو الآخر بامتياز، الذي يندرج أو يسجل نفسه في اللقاء".³

أولا. فكرٌ في هوامش الفلسفة

لو قمنا باستطلاع بسيط لحضور كتابات الخطيبي في الجامعة المغربية، فإننا سنلاحظ أنه، منذ السبعينيات، أي بعد صدور سيرته **الذاكرة الموشومة** قد صار أحد المكونات الراسخة للأدب المغربي المكتوب بالفرنسية مع كتاب وشعراء من قبيل أحمد الصفرى وإدريس الشرايبي وعبد اللطيف اللعبي ومحمد خير الدين، وهو المسلك الذي تطور في شعب اللغة الفرنسية وآدابها وأضحى له باحثوه وأساتذته المتخصصون منذ تلك الفترة. أما في شعب الفلسفة فإن اسم الخطيبي لم يكن يتردد كفيلسوف وإنما كعالم اجتماع قدم نصوصا قليلة وقوية في هذا المضمار أهمها حصيلته عن علم الاجتماع بالمغرب، ونقده للتيار الانقسامي ولعلم الاجتماع الكولونيالي ودعوته إلى تصفية الاستعمار في مجال السوسيولوجيا المغربية. وأنا هنا أسرد واقعة هامة عن غياب فكر الخطيبي من الدرس الفلسفي في السبعينيات، وربما بعد ذلك، يمكن اعتبارها مدخلا "تاريخيا" لهذه الدراسة. فحين عزمت، وأنا طالب بشعبة الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم

² Abdelkébir Khatibi, *Chemins de traverse. Essais de sociologie* (Rabat: Éditions IURS, 2002).

³ Abdelkébir Khatibi, *Le Scribe et son ombre* (Paris: Éditions La Différence, 2008), 52; Cf. aussi: Hassan Wahbi, *La Beauté de l'absent. Entretiens avec Abdelkébir Khatibi* (Paris: L'Harmattan, 2010), 35.

النفس (تخصص فلسفة عامة)، على أن يكون موضوع بحثي عام 1983 للإجازة عن "الكتابة والاختلاف في مشروع عبد الكبير الخطيبي" (هكذا سميت فكره في ذلكم الحين)، تحت إشراف الراحل إدريس المنصوري، اكتشفت أن مبادرتي تلك كانت أول بحث في شعبة الفلسفة عن الخطيبي، لم يسبقه إلا بحث وحيد عن الخطيبي باعتباره عالم اجتماع. فلقد كنت متيقنا وقتئذ أن الخطيبي قد أدلى بدلوه بشكل جديد في تشكيل ملامح تفكير فلسفي خصوصي، سعيت إلى توكيده بالإحالة على نيتشه وديريدا ومثيل فوكو وغيرهم.

لا يفوت الخطيبي في سيرته الفكرية **الكاتب وظله**، أن يطرح على نفسه سؤال الفلسفة والانتماء للفلسفة هذا، الذي طرحه قبل ذلك عبد السلام بنعبد العالي (وهو فيلسوف مترجم للخطيبي ودارس له) بشكل تحليلي: هذا النقد المزدوج وذلك الفكر الآخر، هو ما يسعى الخطيبي التوجه إليه، لا في كتابات فلسفية تعني بتاريخ الفلسفة وتتجاوز معها، وإنما في كتابة ذات أوجه متعددة، تتراوح بين النقد السوسيولوجي والبحث السيميولوجي والكتابة الأدبية. ذلك هو السبب في أنه حين يتحدث عن مجابهة بين الميتافيزيقا الغربية والميتافيزيقا الإسلامية، ليس علينا أن ننتظر منه دراسة دقيقة عن التراث الفلسفي، وإنما بالأحرى حوارا مع الأفكار والانفضاض الأكثر راديكالية التي خلخلت الغرب ولا تزال تقوم بذلك. كما علينا أن ننتظر قراءة سيميولوجية للخط العربي والفن الإسلامي والوشم؛ وكتابة أدبية تتناول قضية الشر والحب والتصوف والموت وصراع الأضداد. وثُمَّ يلاقي الخطيبي الموضوعات التي قمعتها الميتافيزيقا. إنه يلاقي الجسد لا باعتباره مصدرا للخطيئة والشر، وإنما باعتباره قوة خلاقة وآلة رغبة. وهو يلاقي قضية المقدس لا باعتباره موضوعا متعاليا، وإنما باعتباره حضورا في الفن. ويلاقي مسألة الاختلاف الجنسي حيث تحتل المرأة موقعا وسيطا بين الإلهي والبشري، في تراتبية المرئي واللامرئي، من ثم حيث تكون مرئي اللامرئي وخلخلة للنظام الفقهي. وهو يلاقي التصوف "حيث يتجلى اللامرئي في المرئي، وحيث غياب الله تنحل في تجربة قاتلة. وهو يلاقي المتخيل الإسلامي لا لتطويقه بالعقل الخطابي، وإنما لتفحص منطقة الخاص. وهو يلاقي اللغة لا باعتباره هوية وحشية، وإنما باعتباره مكانا ثنائيا ووضعية مزدوجة اللسان "تفكر الآخر وهي ترجمه". بيد أن الترجمة تتطلب تعددا في اللغات والأفكار تندرج فيها. "أن يكون فكر ما فكرا آخر هو فكر في اللغات، وعوملة مترجمة للشفرات والأنظم ومجرات العلامات التي تسري في العالم". ها نحن إذن كلية في قلب الفلسفة، وإن كنا في هامشها..⁴

⁴ Khatibi, *Le Scribe et son ombre*, 59-61.

يتردد هذا السؤال أيضا لدى محاوره الأديب حسن وهبي، حين يتساءل عن "تطور" فكر الخطيبي وعن "تعددته" وإن كان مسيره يشكل "حياة-أثرا" بمفارقاته.⁵ بل إنه ينتهي إلى سؤال الخطيبي بشكل مباشر: "هل أنت كاتب أم شاعر أم عالم اجتماع أم فيلسوف، أم أنت ربما شيء آخر؟". ويأتي جواب الخطيبي "مواربا" بطريقته المعتادة: ثمة استمرارية وانقطاعات، كما ثمة مسعى يتقدم ويتراجع.⁶

ما معنى أن يكون الخطيبي في صلب الفلسفة وفي هامشها في الآن ذاته؟ تلك هي المفارقة التي علينا تتبعها، والتي كنا قد تلمسناها في دراساتنا للخطيبي، منذ البداية.

ليس علينا أن نسير بعيدا كي ندرك أن ما يطرحه فكر الخطيبي ولو بشكل موارد وغير مباشر، هو مصير الفلسفة نفسها وصيغها الجديدة، ولغتها المتجددة، وطبيعة علاقاتها المعاصرة بالأدب والعلوم الاجتماعية والإنسانية الأخرى. وما دام الخطيبي لا يخفي بأن أحد مصادره الفكرية يستقيها من فكر الاختلاف لدى جاك دريدا، فإننا نجد تنظيرا لهذا الفكر الفلسفي الجديد لدى هذا الأخير، يفكك الطابع "المركزي" للفلسفة منذ أفلاطون حتى هيجل، ويمنحها هامشها اليقظ. فمنذ مطالع كتاب **هوامش الفلسفة** (1972) يسعى الفيلسوف إلى إضفاء الطابع المهبطي (tympander) على الفلسفة نفسها: "إضفاء الطابع المهبطي-الفلسفي. الوجود على الحد: لا تشكل هذه الكلمات بعد جملة، بل ولا ترقى لأن تكون خطابا. لكن ثمة ما يمكن من توليد جمل هذا الكتاب، ما علينا سوى التلاعب بها. هل تستجيب الفلسفة إلى حاجة ما؟ كيف يمكننا فهمها؟ هي؟ وفهم الحاجة؟ ما دام خطاب ما، شاسعا حتى ليخال نفسه لا متناهيا، سمي نفسه فلسفة - وهو الخطاب الوحيد الذي سمع نفسه يحظى باسمه من ذاته ولم يكف عن يهمس لنفسه بمطلعه⁷ - فهو ظلٌ يعني دوما الحد، ومعه مطلعه⁸."

حين يطرح جاك دريدا جدوى الفلسفة، فذلك ليعين كينونتها باعتباره تجربة حدية، تتلاعب بالتخوم، وتساءل اسمها. ومن ثم فإن الفلسفة "الحقة" هي تلك التي تخلخل حدودها وتعريفها. الفلسفة هي المجال الوحيد الذي يعرف نفسه ويهمس في

وهي للإشارة ندوة شارك فيه فلاسفة كريستين بوسي غلوكسمان، ومحللون نفسانيون كجاك حسون... مما يؤكد اهتمام الفلاسفة بفكر الخطيبي.

⁵ Wahbi, *La Beauté de l'absent*, 34.

⁶ Wahbi, *La Beauté de l'absent*, 34, 53.

⁷ يهتم الخطيبي أيضا بالطريقة نفسها بالمطلع *incipit*، لأنه يبين دوما كينونة الفكر والنص معا. "أنا أشتغل كثيرا على المطلع، وعلى المقاطع الأولى. ولقد جعلت منها نظرية صغيرة كما تعلم".

Wahbi, *La Beauté de l'absent*, 41-2.

⁸ Jacques Derrida, *Marges de la philosophie* (Paris: Minuit, 1972), I.

أذن ذاته بأنه فلسفة. فلا فلسفة إلا في هوامشها، لأن المركز هو موطن الميتافيزيقا واللاهوت (الذين يعلن الخطيبي منذ بداية مشواره الفكري الحرب عليهما). وحين يطرح دريدا ذلك منذ البداية فذلك ليمهد لمفهوم المغايرة (différance) الذي استحدثه انطلاقاً من مفهوم الاختلاف (différence) لدى هايدغر، الذي يغدو مفهوماً مؤسساً ومختزقاً للحقل الفلسفي الجديد. وإن كان دريدا في هذا الكتاب لا يستعيد تحليله للنص النفساني لدى فرويد (الذي خصص له مقالا في كتاب **الكتابة والاختلاف** (1967)، فإنه، عدا قراءاته لهايدغر وهيجل، يظل على نصوص الشاعر بول فاليري (العزير أيضاً على الخطيبي) وعلى مفهوم التوقيع والكتابة والأثر. إن ما يعنيه دريدا بهوامش الفلسفة هو سؤال فلسفي يسائل في المتن الفلسفي هوامشه الداخلية والخارجية معاً. ومن ثم صيغة الجمع المخالفة لصيغة المفرد كما جاءت لدى عبد السلام بنعبد العالي وعبد الكبير الخطيبي في سيرته.

إن تحديد هوامش الفلسفة وتعيين حدّها باعتباره موقعا وموقفاً، إذن، انطلاقاً من تفكيك ثنائية الجوهر والعرض والمركز والهامش، ومن منح القضايا التي لم يهتم بها تاريخ الفلسفة مكانة جديدة في التفكير الفلسفي، أمرٌ يجعل الفيلسوف القائم بهذه العملية النقدية والتفكيرية يعيش بأسئلته الفلسفية تلك، في الهوامش الداخلية والخارجية (المهبلية بلغة دريدا) بحيث يسائل ما هو فلسفي وما هو غير فلسفي في الآن نفسه. أما أن يكون كاتب أو مفكر في هامش الفلسفة أو على هامشها فهو أمر يعني أنه يشتغل في مداراتها، بمكوناتها من غير أن يكون بالضرورة فيلسوفاً بالمعنى الدقيق والتقليدي للاصطلاح. إن دريدا يفتح أفق الفلسفة نحو التخوم. وهو أمر انتبه له الخطيبي منذ بداياته واستثمره باعتباره موقعا حركياً من غير أن ينظر لذلك قط أو يجعل من نفسه، إلا في أحيان قليلة، عالم اجتماع أو فيلسوفاً.

لنتذكر كيف أن ألتوسير (وهو إحدى المرجعيات التي حاورها ولو بشكل عابر جاك دريدا)، قد طرح السؤال نفسه الذي طرحه دريدا عن حدود الفلسفة في كتابه **عن الفلسفة والفلسفة العفوية للعلماء**.⁹ وهو ما يجعلنا ندرك بأن مسألة التفلسف أو الانتماء للفلسفة لم يعد خاصية يمتلكها الفيلسوف المتخصص، وإنما هو ممارسة قد يأتيها كل من يمارس التفلسف بطريقة أو أخرى. وفي هذا السياق، ندرك جيداً ما يقوله الخطيبي تعليقاً على ما قاله عنه عبد السلام بنعبد العالي: "إنه لقول حق: في هامش الفلسفة. أعني الفلسفة الجديدة (نيتشه، جاك دريدا، ميشيل فوكو، ميشال سير وآخرون من قبيل جان لوك نانسي وبرنار ستيغلر)، لا أولئك الذين يسمّون فلاسفة، الذين

⁹ Louis Althusser, *La Philosophie spontanée des savants* (Paris: Maspéro, 1967).

يشكلون ظاهرة ثانوية معبرة عن الأنوية (égotisme) الإعلامية. لا، فما يزعج بي في فكر معين هو نمط إثارته للحس النقدي والمقاومة والانشقاق وطوباوية عالم آت. لقد كان زميلي عبد السلام بنعبد العالي على حق؛ ذلك أنني أقرأ الفلاسفة خارج كل مدرسة وكل تاريخ للفكر. إنني أكون وحيدا أمام النص. وأكون منقطعا عن كل سلالة من تلك الناحية. لقد كان نيتشه معلمي في الفكر التعددي المنظوري الشغال دوما. وذاك دريدا يندرج في النهج ذاته. فمنذ الستينيات سعت إلى أن أعثر على علاقة دالة بين "التفكيك" و"تصفية الاستعمار"، خاصة مع وجود وضعية تاريخي مقارنة لي (فهو قد ولد في الجزائر وترعرع فيها حتى الثامنة عشرة) كانت تشجع على الرغبة في التمرد، لكنه تمرد مفكر فيه وله براهينه على ماضٍ عانينا منه. وقد سميت هذا الماضي "حالة العبودية". نعم، أن نسير نحو عالم مقبل من غير أن ننكر ذاتنا. وأنا في أبحاثي، وفي حوار مع فكر الآخر، لم أكف عن بناء برنامجية خاصة بالفكر الآتي. وإفراغ الذهن مرحلة حاسمة للتقدم، قبل بناء فكر مغاير (pensée autre).¹⁰

إن هذا التوضيح يجعلنا نطرح الفرضيات التالية:

- يمارس الخطيبي "تفلسفه" أي عشقه للتفكير الفلسفي في نصوص فكرية من قبيل "المغرب أفقا للفكر"، كما في نص حكاوي من قبيل "عشق اللسانين"، أو في نص شعري من قبيل "المصارع الطبقي على الطريقة الطاوية" أو "نذر للصمت"، كما في أبحاثه السوسولوجية...

- يستبطن الخطيبي مصادره الفلسفية (نيتشه، هايدغر، دريدا، فرويد...) ويتمثلها ليحولها إلى قنوات فكرية بها يشتغل شعرا وحكيا ومقالة فكرية وتحليلا اجتماعيا وكتابة عن الفن...

- "ابتعاد" الخطيبي عن التخصص في علم الاجتماع، كان سعيًا منه لمعانقة رحابة الفكر والتفكير وممارسة الفكر في الفن والأدب وممارسة الكتابة في التفكير الفلسفي، على طريقة بلانشو ومالارمييه وبول فاليري.

- لا يرغب الخطيبي حصر نفسه في تخصص أو فكر معين، بل يدعو علانية إلى فكر مغاير (pensée autre) يكون فكرا للاختلاف وفكر للآخر، سواء كان آخر الذات أو الآخر في الذات. إنه فكر حركي ومتحرك بين التخوم: تخوم الفلسفة وعلم الاجتماع والأدب والتحليل النفسي؛ فكر يمارس التقاطع بحرية باهرة لا تتحكم فيها غير اللغة.

¹⁰ Khatibi, *Le Scribe et son ombre*, 61-2.

اللغة هي أفق الخطيبي الحق، موطن الوجود والذات والآخر، إذ فيها يمارس الفكر حريته و"جنونه"...

لم يكن الخطيبي قطّ من الذين يدعون لأنفسهم توجهها أو تخصصا معينا. كان يعرف انزلاقاته المتشابكة بين المعارف والممارسات الثقافية. لقد ارتاد كافة ما يمكن لمثقف من قبيله أن يرتاده. فلقد كتب المسرحية والشعر والرواية والمقال والبحث والنقد الفني والأدبي. بل ما لا يعرفه الكثيرون هو أنه كتب أيضا السيناريو، إذ طُلب منه اقتباس روايته "صيف في ستوكهولم" (التي كنت قد ترجمتها للعربية) للسينما. وكان من المنتظر أن يتم إخراج الفيلم بالسويد، غير أن أمورا أجهلها (ولم يح لي بها الخطيبي) قد حالت دون ذلك. وأنا أملك نسخة من ذلك السيناريو.

بل إن الخطيبي كان واعيا بهذا التعدد، يتأوله كمئة لا كعائق، إذ صرح قائلا: "غالبا ما أجد نفسي خارج كل تعريف من الجمهور. فأنا في نظره تارة عالم اجتماع، وتارة فيلسوف، أو كاتب، بل عالم سياسة... وفي ما بعد اعتبرت هذا اللاتعريف ضربا من العائق الحسن: إذ هو يمكنني من الاشتغال على نفسي، وعلى صورتي في نظرة الآخرين، أكانوا قريبا أم بعيدين. وأنا أموقع نفسي بين الأدب والمعارف التي تثير فضولي. وعلى قول بول فاليري، اللغة هي تخصصي. واللغة التي تهمني هي تلك التي تستكشف الحياة الآنية. فأنا غالبا ما أبني موضوعات دراسة مستقلة، ومجموعات صغيرة من العلامات، تكون وشما أو لوحة أو زربية. ثم إني أمنح، أو بالأحرى أحاول أن أمنح لهذه الموضوعات شكلا مكتوبا. فما يفتنني هو العزلة المطلقة لهذا الموضوع أو ذاك".¹¹

هذا الموقع البيني (inter) هو ما تفصح عنه تجربة الخطيبي في الفكر والكتابة. إنه الفارق الواصل بين الذات والآخر، وبين الأليف والغريب، وبين العلامات. وإذا كان الخطيبي قد بلور مفهوم السيميائيات البينية (intersémiotique)، وهو يدرس الوشم والجماع¹² فإن هذه المعرفة البينية هي التي ستسهر طويلا، خارج كل سيميائيات (بالمفهوم المتعارف عليه) على دراسته للجسد عموما و للعلامات خصوصا. كيف تشتغل هذه البينية في فكر الخطيبي؟ وهل لها طابع أو بعد فلسفي؟ هل هي آلية فكرية أم منهج؟

¹¹ *Le Chemin vers l'autre*. Entretien entre A. Khatibi et Samuel Weber (Rabat: Publications de FLSH, 2012).

¹² انظر: **الاسم العربي الجريح**، ترجمة محمد بنيس (بيروت: دار العودة، 1980).

ثانيا. من الاختلاف إلى البينية

لنعتزف منذ البداية أن للخطيبي الفضل على الثقافة المغربية وربما العربية في التعريف بفكر الاختلاف، الذي بات ينتمي إليه، بشكل أو بآخر، من خلال محاوراته الفكرية مع جاك دريدا بالأخص. ونحن نجد هذه الحالة لديريدا منذ كتاب **الحمى البيضاء**¹³ عن الصهيونية واليسار الفرنسي. بيد أن الخطيبي لا يعلن انتماءه أبدا إلا بشكل مضمّر، كما أن إحالته لنيتشه وهایدغر ودريدا تشكل، كما عبر عن ذلك بنفسه، نوعا من الامتلاك الذي لا يسير أبعد من التملك الذاتي والاستلهاًم والتمثل وإعادة البلورة. ثمة استراتيجية فكرية تبني نفسها باستمرار عبر تحويل المفهوم وتهجينه وإعادة توجيهه. ففي كتاب **المغرب المتعدد**¹⁴ الذي نعتبه الأقرب إلى الفكر الفلسفي من غيره، يبيّن الخطيبي فكره "الفلسفي" انطلاقا مما يسميه النقد المزدوج. وهذا النقد ذو الاتجاهين ينطلق من كون كل هوية مسكونة بالاختلاف أي بالتعدد الذي يجعل مهمة النقد تبدأ من تفكيك مفهوم الأصل (دريدا)¹⁵ قبل انتقاد الآخر في اختلافه المتوحش كما يسميه مفكرنا.

يقود تفكيك مفهوم الأصل إلى نقد التراث ومن ثم نقد الميتافيزيقا. ونحن حين نقرأ تعريف الخطيبي للتراث نلفيه يحدّده في "هويته الميتافيزيقية" المنغلقة على الأصل: "لهذا ننفلر رأسا عن مفهوم "التراث" الشائع. صحيح أن التراث هو، بالنسبة للفكر، راحة الموتى، أرضيين وعلّيين... وتنبع هذه الراحة من الأرض، من ماضي الأرض، في قلب الذاكرة... لهذا ننفلر رأسا عن معنى التراث الشائع. صحيح أن التراث هو عودة المنسي. ولا بد لهذه العودة من أن نستوقفها ونطرح عليها الأسئلة لكي تدلنا على طريق الموتى الذين يتكلمون، والذين يتحدثون معنا. بماذا ينطق التراث، كل تراث؟ إنه ينطق بإقامة الإلهي في قلوب البشر وعقولهم. وقد احتضنت الميتافيزيقا هذه الإقامة منذ نشأة الفكر. فالميتافيزيقا هي بمعنى ما، سماء التراث الروحية".¹⁶ إن هذا التحديد التأويلي يعرف ويحدد أيضا موقعا وموقفا من التراث كما من الميتافيزيقا في الآن نفسه. إنه تعريف مركب. وهو ما يفضي إلى تحديد الإسلام ومن ثم النزعة التراثية، التي يعتبر الخطيبي أنها بمنزعتها ذاك فقدت معنى التراث. أما الدعوة السلفية، فهي في هذا الإطار

¹³ Abdelkébir Khatibi, *Vomito blanco. Le sionisme et la conscience malheureuse* (Paris: 10/18, 1974).

¹⁴ Abdelkébir Khatibi, *Maghreb pluriel* (Paris-Casablanca: Denoël/SMER, 1983).

¹⁵ انظر تفصيل هذا الأمر في: جاك دريدا، **مواقع**، ترجمة فريد الزاهي (الدار البيضاء: منشورات توبقال، 1992)، 54.

¹⁶ عبد الكبير الخطيبي، "المغرب العربي أفقا للفكر"، ترجمة أدونيس، ضمن: **المغرب العربي وقضايا الحداثة** (الرباط: منشورات عكاظ، 2003)، 149.

”تكشف عن عقيدة إصلاحية تدعو للارتياح“.¹⁷ النزعة التراثية إذن هي الميتافيزيقا وقد تحولت إلى لاهوت تراثي يحيل إلى الكائن كعلة أولى. أما السلفية فهي تلك الميتافيزيقا التي تحولت إلى مذهب، أي إلى سلوك وأخلاق سياسية وتنشئة اجتماعية. وأما العقلانية فهي الميتافيزيقا التي تحولت إلى لاهوت ومذهب وتقنية.¹⁸

يمكن هذا التحديد الثلاثي إذن من بناء مفهوم الهوية العمياء من جهة، والاختلاف الوحشي من جهة ثانية. كما أنه يمكن من إعلان المسافة عن ثالث عبد الله العروي المتمثل في: الشيخ والليبرالي والتقني. فبخصوص التخلف الذي يعتبر اندحارا (وهو مفهوم هايدغري) يقترح الخطيبي ضرورة ”أن نحب تراجع العرب التاريخي ونقترب منه. علينا باختصار أن نتوجه نحو ليلهم“.¹⁹ ما الذي يعنيه ذلك؟ إنه تملك جديد للتراث يجعله، حسب المفهوم الهايدغري، قريبا منا في حادثته، ومجاورة النزعة التراثية في نسيانها ذاك للتراث، والسلفية في تلفيقيتها الهجينة، والعقلانية التاريخية في سعيها لاتباع تطور الغرب، وباعتبارها اختلافا وحشيا. إننا لسنا ملزمين باتباع مراحل التطور التي اتبعتها الغرب، بل علينا الانطلاق من ”الموجود، أي مما هو قائم هنا كمسألة“. وهذه الدعوة ذات العمق الهايدغري والنفس الدريدي هو ما جعل الخطيبي يأخذ المغرب (في جمعه) أفقا للفكر. ”فما يلزمنا هو أن نتجاوز، من الجوانب جميعا،²⁰ الصورة الضيقة التي تملكها عن أنفسنا، وعن الآخرين، وأن ندخل في المعرفة فسحة ذات محاور استراتيجية متعددة، وأن نفرغ الكتابة التاريخية من المطلقات (اللاهوت، المركزية اللاهوتية...) التي تقيّد الزمان والمكان وتقيّد جسم الشعب“.²¹ وإزاء الهوية العمياء والاختلاف المتوحش، يطرح الخطيبي مفهومه ”للاختلاف المستعصي“ (intraitable)،²² الذي يروم به نقد هذين النوعين من الميتافيزيقا (الهوية العمياء والاختلاف المتوحش، النزعة التراثية والسلفية، والعقلانية). ”فالاختلاف المستعصي هو مجاورة الميتافيزيقا بنقد مزدوج وبكفاح مزدوج ومهوت مزدوج“.²³ ألا يوحي مفهوم الاختلاف المستعصي بمفهوم الاختلاف المرجأ (différance) (المغايرة) الذي بلوره جاك دريدا في أواخر الستينيات؟ فكما أن النقد المزدوج يجد أصوله الواضحة لدى نيتشه

¹⁷ الخطيبي، ”المغرب العربي“، 155.

¹⁸ الخطيبي، ”المغرب العربي“، 155-156.

¹⁹ الخطيبي، ”المغرب العربي“، 154.

²⁰ هنا يشتغل الخطيبي تبعا لمفهوم المنظورية النيتشوي الذي يحيل عليه في مواطن أخرى أكثر من مرة.

²¹ الخطيبي، ”المغرب العربي“، 159.

²² وهو ما ترجمه أدونيس بالاختلاف الذي تصعب معالجته.

²³ الخطيبي، ”المغرب العربي“، 166.

وبنيامين، يجد مفهوم التقنية كما يؤوله الخطيبي أصله لدى هايدغر، فيما يجد مفهوم الهوية والاختلاف عموماً أصوله لدى هايدغر ليتوجه باستيحاء الاختلاف الدريدي...

بيد أن السؤال الذي يطرح نفسه هنا، لماذا "تخلّى" الخطيبي عن مفهوم "الاختلاف المستعصي" هذا، باعتباره المولّد لمفهوم النقد المزدوج، ليلبور مفهوماً آخر هو "البينيّة" (inter)؟

الحقيقة أن النقد المزدوج بدوره يحيل إلى مقولة جاك دريدا: "لا هذا ولا ذاك"، أي إلى النفي المزدوج.²⁴ لكن البينية سوف تغدو في نظرنا منهجاً للنظر والتحليل والتأويل. وهي تبلور لأول مرة في ما يسميه الخطيبي "سيمائيات بينيّة" مقارنة بين الفنون الزخرفية (الخط والزربية...) في دراساته عن الخط والزربية: "كانت منهجيتي في هذه الدراسة الحديثة تتمثل في أن أقاطع بين قراءتين؛ الأولى تتعلق بتصور الإسلام للجسد والثانية وتصور تلك السيميولوجيا البينية للجسد. وقد تابعت ذلك السبيل، محلاً المفهوم الديني للأضحية خاصة في الانتقال إلى الفعل الانتحاري والإجرامي للرجل القنبلة، الذي يعتبر ظاهرة شعائرية للموت قلماً درست بالرغم من أهميتها السياسية...".²⁵ البينية إذن، هي ضرب من الرؤية المنهجية التي، وهي تنزاح عن مفهوم الاختلاف، تتبنى بشكل ضمني مفهوم البرزخ كما تبلور في تصوف ابن عربي والسهورودي،²⁶ ومعها مفهوم "البن بين" كما تبلور لدى الرومنسيين الألمان. البينية بهذا المعنى عبور مستمر، وهي تتلاءم كثيراً، بل إنها تؤسس مفهوم الترجمة كما يتصوره الخطيبي، وقبله جاك دريدا. الترجمة باعتبارها تخترق اللغات وتخترق النصوص وتكون عبارة عن حركية ناقلة وتأويلية تبلور وجود الكائن كما وجود النص. "فالعلاقة الرابطة بين شين inter/البنّ هو نقطة جاذبية كل لقاء افتراضي. وهو يكون أحياناً متجمداً في ثباته وأحياناً أخرى في حركة سواء في غرائز الجسد كما في المخاوف التي تسكنها الأفكار الجامدة والاجترار والترابط أو التفكك في استخدام الكليشيهات وفي الحروب المتكررة للمواقع (...). نعم، البنّ أو المنزل بين المنزلتين هي المكان الذي يحدث فيه كل شيء، والذي لا يحدث فيه شيء. عادة ما أشبعت البن بمتعة تصنيف وبلبله العلامات التي تلتقطني، والكائنات والأشياء العزيزة على قلبي". هذا الموقع البيني هو دوماً استدعاء للآخر في اختلافه، وعبور (طريق) نحو الآخر، واستكنانه للذات في وجودها المفترض لوجود الغير. من ثم فإن ذلك الفكر الآخر أو المغاير الذي يدعو له الخطيبي، ويعتبره

²⁴ انظر بهذا الصدد كتاب مواقع، مرجع مذكور. ومفهوم النفي المزدوج هو مزاجية للجديلية الهيغلية، ولمفهوم التماثل والهوية.

²⁵ Khatibi, *L'Ombre du scribe*, 117.

²⁶ انظر بهذا الصدد: هنري كوربان، **الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي**، ترجمة فريد الزاهي (كولونيا: منشورات الجمل، 2008)؛ هنري كوربان، **السهورودي، المؤلفات الفلسفية والصوفية**، ترجمة فريد الزاهي، الجزء 3 (كولونيا: منشورات الجمل، 2012).

بشكل ما "فلسفته"، لا يمكن أن يتبلور إلا في هذه البينية المعارضة لميتافيزيقا الهوية، أي في خلخلة كل وثوقية تلغي الذات المفكرة والمتأولة، وترمي بها في موضوعية علمية معتدة بيقينياتها.

ثالثا. اللغة أفقا للفكر والوجود: الخطيبي وجاك دريدا

"لقد التقيت بجاك دريدا في شتنبر 1974 بباريس في مقهى بساحة "السان سولبيس". أهداني كتابه "أجراس" الذي كان قد صدر لتوه. ومن جهتي كنت قد بعثت له بالبريد قبل لقائنا، كتابين صدرا في الوقت نفسه في بداية الدخول الأدبي هما الاسم العربي الجريح والحمى البيضاء. ومن ذلك التاريخ وحتى وفاته في أكتوبر 2004، حافظنا على علاقة مستمرة إلى هذا الحد أو ذاك، علاقة صداقة ووفاء، أشبه بمعلم في ما الزمن الذي علينا عيشه".²⁷ هكذا يقدم الخطيبي لصداقته مع جاك دريدا، الفيلسوف الذي أعاد قراءة تاريخ الفلسفة وجعل من اللغة والترجمة والأدب قضية فلسفية. اللقاء بين الخطيبي ودريدا هو صداقة وضيافة في الفكر وفي الحياة. إضافة إلى انطباع مؤلفاته الأولى بمفاهيم دريدية واضحة كالتفكيك ونقد الميتافيزيقا والاختلاف، سوف يستقبل الخطيبي جاك دريدا بالرباط مرات عديدة وسوف يقيم ندوة هامة بالرباط عام 1995 عن فلسفته.²⁸

لا مراة في أن قضية اللغة هي التي سيبين فيها جاك دريدا الطابع الفلسفي لفكر الخطيبي. لقد طرق الخطيبي موضوع الازدواج اللساني في رسالة الدكتوراه "الرواية المغربية"²⁹ قبل أن يجعل منه موضوعا حكاثيا في سيرته الذاتية **الذاكرة الموشومة**، وقبل أن يجعل منه قطب الرحي في روايته **عشق اللسانين**. الازدواج اللغوي يغدو لديه قضية فكرية (فلسفية؟) من خلالها يمكن بناء تصور للفكر والكتابة والترجمة واللغة والوجود في الهنا والآن.

إن كتاب **اللغة الأحادية للآخر**³⁰ هو حوار فكري ينطلق، من ضمن ما ينطلق منه، من تصور الخطيبي للغة وللازدواج اللغوي. ففي تصدير هذا الكتاب يعترف دريدا

²⁷ Abdelkébir Khatibi, *Derrida en effet* (Paris: Éd Al Manar, 2007), 21.

²⁸ سهرت شخصا على الجانب التنظيمي العملي لهذا اللقاء، وقدمت مداخلة فيه بعنوان: "اللغة وضيافتها"، إلى جانب كتاب ومفكرين آخرين ونشرت أعماله في مجلة *Intersignes* 13 (1998)، التي كان يديرها عبد الوهاب المؤدب. كما نشرته دار توبقال في أصله الفرنسي وبترجمة عربية عام 1998.

²⁹ عبد الكبير الخطيبي، **الرواية المغربية**، منشورات ماسيرو، 1967، ترجمة محمد برادة، (الرباط: منشورات المعهد الجامعي للبحث العلمي، 1971).

³⁰ Jacques Derrida, *Le Monolinguisme de l'autre* (Paris: Éd. Galilée, 1996).

أن التعريف الذي لم يجرؤ عليه أحد قط، والصيغة الوحيدة الصريحة للتفكيك ... كانت هي "أكثر من لغة"، أي الوجود الفكري بين موطنين ولغتين أو أكثر. في الفصل الثاني والثالث من كتاب اللغة الأحادية للآخر، يحاور دريدا الخطيبي انطلاقاً من اختلافه عنه. فإذا كان الخطيبي مزدوج اللسان (مع أنه لم ينشر نصاً واحداً باللغة العربية، عكس العروبي أو محمد عزيز الحبابي مثلاً)، فإن دريدا أحادي اللسان، بالرغم من أنه ولد في قلب الجالية العبرية الجزائرية وصار فرنسياً. وهو ينادي لنفسه بأحادي اللسان ويحاور صديقه الخطيبي انطلاقاً من هذه الأحادية المنفتحة التي يجعلها موطناً لاضطراب الهوية ولخلخلتها. إنهما استراتيجيتان مختلفتان وإن كانتا تتوافقان في النتائج.

لقد اختار الخطيبي أن يجعل من مقتطف من هذا الحوار تصديراً لكتابات الروائية والحكاية. لماذا هذا الاختيار؟ كيف يتحول الحوار الفلسفي إلى حوار أدبي؟ لنترجم هذا التصدير حتى نقف على فحواه وعلى الأسئلة الفلسفية والأدبية التي يطرحها جاك دريدا في مساءلة موقع فكر الخطيبي من تصوره الفلسفي:

"إني، كما هم أناس كثيرون آخرون، أعتبر عبد الكبير الخطيبي أحد أكبر الكتاب والشعراء والمفكرين باللغة الفرنسية في زمننا، وأنا أأسف أنه لا يحظى بالدراسة التي يستحق في البلدان الناطقة باللغة الإنجليزية (...). وإني مصر على التشديد على أن هذه المؤلفات، التي حظيت باعتراف واسع في العالم الفرنكفوني والعربي، هي في الآن نفسه إبداع شعري هائل وتفكير نظري قوي يتصل، من ضمن موضوعات أخرى يتصل بها، بإشكالية الازدواج اللساني والازدواج الثقافي. وما يفعله الخطيبي باللغة الفرنسية، وما يمنحها وهو يترك عليها بصمته، لا يمكن فصله عما يحلل في هذه الوضعية في أبعادها اللغوية بالتأكيد، ولكن أيضاً الثقافية والدينية والأنثروبولوجية والسياسية. وبما أنني حساس بشكل خاص بمساعاه (خاصة وليس حصراً بسبب أصولي المغربية)، فقد حاولت أن أقول ذلك، بالتعبير عن عرفاني بالجميل وقربي منه في خلال مؤتمر جمعنا معا من بضع سنوات في جامعة دولة لويزيانا بأمريكا (وهو مؤتمر من تنظيم إدوار غليسان ودافيد ويلز) كما بمناسبة مؤتمرات أخرى دولية. [...] إن عبد الكبير الخطيبي ليس فقط مؤلفاً "لا يمكن تفاديه"، كما يقال، لمن يهتم بالأدب الفرنكفوني في هذا القرن، وبهذا الأدب ذاته، وفي ذاته، وحيثما يفيض ويفكر في الثقافة الفرنسية ويلوي عنقها حيثما هي تشهد أيضاً على التاريخ السياسي، الكولونيالي وما بعد الكولونيالي، الذي

يربط فرنسا بمستعمراتها ومحمياتها في الماضي. كما أن أعمال الخطيبي لا يمكن، من جهة أخرى، إلا أن تكون "أموذجية" لكل من يهتم بمشكل "التعددية الثقافية" و"ما بعد الكولونيالية"، كما هي تمارس فتنها اليوم، وعن حق، على العديد من المثقفين والجامعيين أو المواطنين من كافة الأصول".³¹

هكذا إذن يتحدث جاك دريدا عن الخطيبي. كأديب ومفكر لا كفيلسوف! فدريدا يمتح "فلسفته" من كافة المصادر، مثله في ذلك مثل الخطيبي، من الذاتي، كما من علاقته بالأدب وتاريخ الفلسفة. أليس هو الذي قال: "علينا أن نفكر الحياة باعتبارها أثرا قبل أن نحدد الوجود باعتباره حضوراً"،³² محورا بذلك فلسفة هايدغر ومانحا إياها بعدا جديدا أكثر انفتاحا نحو الآثار والوشوم التي تنطبع مثل توقيع غير مقروء على جسد الفيلسوف وفكره؟ لقد أدرك دريدا القوة الفلسفية والفكرية للخطيبي التي لا تجعل منه فيلسوفا (بالمعنى المتداول) وإنما أديبا ومفكرا يتفلسف على طريقته من خلال اللغة والفكر. بل إنه يعترف بقوته التنظيرية التي تجعله في نظري فيلسوفا على طريقته. يكفي أن نعيد قراءة مقاله الفكري القوي "المغرب أفقا للفكر" لنقف على تلك القوة التنظيرية التي تحدد بدقة مجموعة من المفاهيم ذات العلاقة بالفكر العربي، خاصة منها مفهوم التراثية أو النزعة التراثية، ومفهوم السلفية، ومفهوم الليبرالية أو العقلانية.

في حوار دريدا والخطيبي، ثمة "دين" يماثل الدين الذي يعترف به رولان بارث للخطيبي (في النص الذي يستعيده الخطيبي ليحوله تصديرا للجزء من أعماله الكاملة المخصص للدراسات والأبحاث والمقالات). فحين يلور دريدا ما يسميه "فكر الوشم" (1996، 133)، أي فكر الأثر الذي يخترق مؤلفاته، أليس ذلك إحالة غير مباشرة لدراسة الخطيبي عن الوشم؟³³ وحين يشير إلى موقفه العاشق (aimante) للغة، ألا يحيل إلى مفهوم العشق أو المحبة (aimance)، الذي يبدو أن الخطيبي قد سلك فيه مسلك دريدا في نحته لمفهوم المغايرة أو الاختلاف المرجأ (différance)؟ بهذا المعنى يكون كتاب "اللغة الأحادية للآخر" حوارا يؤكد فيه المؤلف في الإهداء على أن الخطيبي "فاعل، ومن ثم... مؤلف مشارك لذلك" الحوار مع المناجاة.

³¹ Exergue, in Abdelkébir Khatibi, *Cŕuvres complètes*, tome. I: Romans et récits (Paris: La Différence, 2008).

³² Jacques Derrida, *L'écriture et la différence* (Paris: Seuil, 1967), 302.

³³ Abdelkébir Khatibi, *La blessure du nom propre* (Paris: Denoël, 1974).

منذ كتاب **الرواية المغربية**، ظل الخطيبي يفكر في الدور المتعدد الذي تلعبه اللغة في تشكيل الكتابة الأدبية باللغة الفرنسية. فالوضعية اللغوية التي يتحاور فيها مع دريدا تجعل وضعية الخطيبي "أغنى" ثقافيا من وضعية دريدا. فاليهودي الذي تربى في حضانة مدينة الجزائر وصار كاتباً غدا يكتب بلغة وحيدة هي اللغة الفرنسية. "إننا لا نتحدث قط سوى لغة واحدة، وهي تكون بشكل غير متواز كذلك، بحيث تعود دوماً إلى الآخر، من الآخر، محروسة من قبل الآخر. إنها آتية من الآخر، وتبقى للآخر، وللآخر تعود".³⁴ يا لها من وضعية مأساوية مطبوعة بالبعد والتغريب (distanciatiion) (الذي يتحدث عنه الخطيبي أيضاً).³⁵ إن أحادية اللغة يفرضها الآخر في وضع معين، وقد يكون هذا الآخر فرداً أو مؤسسة أو دولة، وقد تُفرض في الوضع الكولونيالي أو غيره. بيد أن هذه الأحادية اللسانية التي يفرضها الآخر يمكنها أن تكون وراء تشجيع خصوصية الاستعمال الذاتي بحيث تخلق "أمودجية ذاتية" قد تكون منفتحة نحو العالمية.³⁶

إن دريدا لم يفكر أبداً في اللغة العربية أو العبرية التي تخللت طفولته إلا باعتبارها لغات محجوزة في ومن قبل اللغة الفرنسية لغة كتابته، وإن كان يستعيد وضعيته كيهودي جزائري من حين لآخر. أما الخطيبي، فإنه منذ نصوصه الأولى ظل مهووساً بازدواجه اللساني، وبالممكنات الخصبة التي يمنحها له، لغة وفكرها ووجودها وحياة. إنها ممكنات جعلته بشكل أو بآخر يستعيد ويطور، في مجاله الخاص، مفهوم الترجمة الذي بلوره دريدا أيضاً في تصوره الفلسفي في مواطن أخرى. هل كان الخطيبي وراء تفكير دريدا في وضعيته اللغوية؟

ثالثاً. اللغة والترجمة

كتب الخطيبي في تصديره لكتاب مارك غونطار عن "عنف النص": "ما دامت نظرية الترجمة، واللسان المزدوج واللسان المتعدد لم تتطور وتتقدم، فإن بعض النصوص المغاربية ستظل عصية على الإمساك تبعاً لمقاربة شكلية ووظيفية. إن اللغة "الأم" تكون فاعلة في اللغة الأعجمية. فمن لغة لأخرى تتم ترجمة دائمة وحوار مستبطن (en abyme)، يكون من الصعوبة بمكان تحيينه... فيمَ يرتسم عنف النص إن لم يرتسم في هذا الشرخ (chiasme) وفي منطقة التقاطع هذه التي تكون حقا غير قابلة للتصالح؟ علينا فقط أن نعتزف بذلك في النص نفسه، أعني: تحمل مسؤولية اللغة الفرنسية، نعم،

³⁴ Derrida, *Le Monolinguisme*, 70.

³⁵ "Cette distanciation reculée et disruptive". Khatibi, *Maghreb pluriel*, 184.

³⁶ Lawrence Venuti, "Traduire Derrida sur la traduction: relevance et résistance à la discipline", *Noesis* 21 (2013): 127.

لكي نسمي فيها تلك الثغرة ومتعة الغريب تلك التي ينبغي لها أن تكون فاعلة دوماً في الهامش، أي لحسابها الخاص فقط وبشكل متوحد³⁷. متى ما استبطن الكاتب المغاربي اللغة الفرنسية بشكل فعلي، باعتبارها لغة وفعلًا ذا خلفيات وامتدادات فكرية وتاريخية وجمالية وثقافية، فهي ترمي به في ما يسميه الخطيبي "الممتنع عن الترجمة" (l'intraduisible). ما الذي يعنيه ذلك بالضبط؟ اللغة الأجنبية لا تنضاف أبداً مثل فرشاة تراكيبية إلى اللغة الأم. إنهما لغتان تتحاوران وتتغامزان³⁸ بإشارة خفية كي تطلب منها أن تبقى في الخارج. إنه خارج مطلق هو خارج الهوية العمياء الذي جعل من اللغة العربية في الوضعية الكولونيالية مجالا للمقاومة ورمزا للهوية المغربية. إنه "خارج ضد خارج"³⁹، وغرابة تجعل من "رغبة" لغة ما تكون فريدة وغير قابلة للاختزال، ورغبة أخرى بشكل لا يقبل التفاوض. إنه في الحقيقة صراع مستमित وخطر. وهذا ما يجعل الخطيبي يخلص إلى أن "هذا الأدب المغاربي الذي يسمى ناطقا باللغة الفرنسية هو حكاية ترجمة. وأنا لا أقول إنه ليس سوى ترجمة، بل أوضح أن الأمر يتعلق بحكاية تتكلم لغتين"⁴⁰.

هل يمكن تحديد هذه الحكاية التي تحكي لنا في طياتها ما يستعصي وما يتمنع وما يمتنع عن الترجمة؟

سيعتبر دريدا أن الترجمة ملزمة لكل ما يدخل في رهان المرور إلى الفلسفة⁴¹ عمل الترجمة إذن شبيه بعمل الأثر في فلسفة دريدا. فإذا كانت وظيفة الأثر تتمثل في تمكيننا من التفكير في زمنية لا سلطة للحاضر عليها، فإن وظيفة الترجمة هي أنها تمكننا من أن نتلقى النص في تعددية زمنه. الترجمة تمنح النص إمكانية أن يكون في عدة أزمنة وأن ينفلت من دكتاتورية الحاضر الزمنية، ليعيش في حاضر متعدد وبـ"أقنعة" (persona) يفكك بها مفهوم الذات في علاقتها المتافيزيقية بالزمن.

يطرح دريدا مسألة الترجمة الجيدة في إشكالية الترجمة نفسها، أي في اختبار يتم من خلاله إخضاع تجربة الترجمة لمحنة أو اختبار الممتنع عن الترجمة. وفي عملية الإخضاع هذه تمارس الترجمة ويمارس المفكر المترجم فعل الترجمة والتفلسف في الآن نفسه. ويُطرح السؤال: كيف يمكننا أن نتجرأ على القول بأن لا شيء قابل للترجمة، ومع

³⁷ Lettre-préface, Marc Gontard, *La Violence du texte* (Paris-Casablanca: L'Harmattan/SMER, 1981), 5.

³⁸ Khatibi, *Maghreb pluriel*, 184.

³⁹ Khatibi, *Maghreb pluriel*, 184.

⁴⁰ Khatibi, *Maghreb pluriel*, 184.

⁴¹ Jacques Derrida, *L'Oreille de l'autre* (Montréal, LVB: Éd. C. Lévesque et C. McDonald, 1982), 160.

ذلك لا شيء ممتنع عن الترجمة؟⁴² ألا يذكرنا ذلك بما بدأ به دريدا نظريته التفكيكية من كونها تلعب على النفي المزدوج أي على ضرب من الإثبات التفكيكي الذي يجد موطنه في الفاصل الواصل بين الشيء وضده؟ النص حسب دريدا يتحدى دائماً المترجم. بيد أن الأمر لا يتعلق بعدوانية ما أو بضرب من السجال، وإنما يكتب الكاتب فعلاً، ثمّة حيث يحس بأن الترجمة قابلة للاستدعاء ومستحيلة في الآن نفسه. بالمقابل يمارس المترجم اللعبة نفسها. فهو ينتهج ما يسمى بالرابطة المزدوجة أي أنه ينسبنا كقراء أن الأمر يتعلق بنص مترجم، وفي الآن نفسه يذكرنا بأن ثمّة نصاً أصلاً يعلن بأنه مكتوب في لغته لا في لغة المترجم.

يكاد الخطيبي أن يقول على شاكلة دريدا وبشكل مغاير: إن الترجمة مدخل إلى الكتابة، أو هو يقول بشكل آخر بأنه يكتب الفرنسية على طريقته لأنها تلك اللغة التي يملكها بحب وبمعاناة، في وحدة تجعله هامشياً عن الثقافة الأم والثقافة الفرنسية. لذلك نراه يصرح بأن اللغة لا تنتمي لأحد،⁴³ وحدها الكتابة، باعتبارها فعلاً متوحداً يكشف محبوب اللغة، تمارس اللعب بما يستعصي على الترجمة تلك وما ينصاع منها. وكما يفكر دريدا الترجمة باعتبارها فعل استحالة لا يتم إلا في البين، يكتب الخطيبي: "إن المستعصي على الترجمة (l'intraduisible) ليس ذلك الماوراء المستعصي على القول (indicable)، الذي يكون غير مسموع ومغلقة إلى الأبد، وإنما اشتغالا للنوم والأرق، بحيث يزرع الهلوسة في كل ترجمة، ويحلم لحسابه الخاص من لغة إلى أخرى، وبحيث إن بعض شذراته تنبثق في النهار أو في الليل في حلم يقظة كل كتابة".⁴⁴ سنوات بعد ذلك سوف يؤكد لنا الخطيبي هذه المناوئة الدائمة لمكبوت الترجمة ومكبوت القول الذي يجعله يبلور لغته الخاصة في الكتابة، إذ إن تلك اللغة هي التي تجعله كما يردد مرات، يبني النص كما تبنى الصورة الكالغرافية أو الزربية أي كعلامات وصور: "ومع أنني مزدوج اللسان، فإني أستمّر في تحرير هذه السيرة الذاتية الفكرية في لغتي. ذاكرتي تنكمش في شكل كلمات، وحين أناجي نفسي كأمرئ، أقوم بذلك بلغة ثالثة، أي لغة بينية تتخللها حالات النسيان وتوارد الأفكار غير المنتظر وانبعثات المكبوت في".⁴⁵ يكفي أن نقرأ حوار الخطيبي في آخر حياته مع حسن وهبي، أو سيرته الفكرية لكي يتبدى لنا أن اللغة محور لفكر الخطيبي، إذ أن كل مسيره مهما انطلق خارج الأدب والشعر

⁴² Jacques Derrida, "Qu'est-ce qu'une traduction "relevante" ?", in. *XV^{ème} assises de la traduction littéraire* (Arles: Éd. Actes Sud, 1999), 25.

⁴³ الازدواج اللساني، سواء كان معيشاً بشكل نشط أو بشكل ينتج الغموض، يمكن الكاتب من كشف آخر، فهو يدرك في آخر المطاف أن لغته ليست لغة أمّا ولا لغة أباً، الخطيبي، "المغرب العربي"، 93.

⁴⁴ Khatibi, *Maghreb pluriel*, 197.

⁴⁵ Khatibi, *Le Scribe et son ombre*, 54.

والكتابة الحكائية يظل مشدودا لها، منصهرا فيها باعتبارها وطنه وموطن ابتكاره لذاته وغيريته وفرداته. إنها ما يستعصي على الكلام لأنها مادته الأولى والأخيرة: "لا يمكننا الحديث عن اللغة فهي لحمنا ودمنا، وانفلاتنا من شراسة الوحدة. والجسد فيها عبارة عن ذاكرة من الآثار".⁴⁶

تبدى آفاقية الخطيبي في كونه، إذن، فاتحا للآفاق. فلقد أخصب الثقافة والفكر العربيين من خلال تملك خاص للغة الفرنسية، كما من خلال مواجهتها الدائمة باللغات المحلية والقضايا المحلية. إنه مستشرف يفتح الطريق إزاء قضايا لا زال بعضها لم يجد الأذان الصاغية له (التحليل النفسي، النقد المزدوج...)، كما أن نظرتة للقضية الفلسطينية وللعديد من القضايا الأخرى قد أثبتت وجاهتها منذ بداية السبعينيات. أما تحليله للإسلام وللمتخيل الثقافي الإسلامي فيبدو أنه يجاوز بكثير العديد من التحاليل العقلانية التي أضحت تفقد أنفاسها الأخيرة... وإذا كانت الكثير من تحاليل الخطيبي تبدو أحيانا مستغلقة على الفهم، فلأنه ظل يصوغ عمق فكره بلغته الخاصة وبرهافة ودقة فكر تميز المفكرين الكبار. لذلك لنقل إن فكره يخترق مجموع كتاباته، حتى تلك الأكثر ذاتية والأكثر تخييلا... فهل هو بحاجة في نهاية المطاف لأن يكون فيلسوفا أو أن ندرجه نحن في رحاب الفلسفة، مادام أنه ينزاح عنها طوعا من غير أن يتنصل من موضوعاتها وطرائق اشتغالها؟

الببليوغرافيا

- الخطيبي، عبد الكبير. **الرواية المغربية**، ترجمة محمد برادة. الرباط: منشورات المعهد الجامعي للبحث العلمي، 1971.
- _____. **الأحادية اللغوية للآخر، أو في الترميم الأصلي**. بيروت: منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم، 2008.
- _____. "المغرب العربي أفقا للفكر". ترجمة أدونيس، ضمن: **المغرب العربي وقضايا الحداثة**. الرباط: منشورات عكاظ، 2003.
- _____. **الاسم العربي الجريح**. ترجمة محمد بنيس. بيروت: دار العودة، 1980.
- دريدا، جاك. **مواقع**. ترجمة فريد الزاهي. الدار البيضاء: منشورات توبقال، 1992.
- كوربان، هنري. **السهورودي، المؤلفات الفلسفية والصوفية**. ترجمة فريد الزاهي. كولونيا: منشورات الجمل، 2012.
- _____. **الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي**. ترجمة فريد الزاهي. كولونيا: منشورات الجمل، 2008.

⁴⁶ Khatibi, *Le Scribe et son ombre*, 54.

- Althusser, Louis. *La Philosophie spontanée des savants*. Paris: Maspéro, 1967.
- Derrida, Jacques. "Qu'est-ce qu'une traduction "relevante" ?". In. *XV^{ème} assises de la traduction littéraire*. Arles: Éd. Actes Sud, 1999.
- Derrida, Jacques. *Le Monolinguisme de l'autre*. Paris: Éd. Galilée, 1996.
- _____. *L'Oreille de l'autre*. Montréal, LVB: Éd. C. Lévesque et C. McDonald, 1982.
- _____. *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972.
- _____. *L'Écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967.
- Gontard, Marc. *La Violence du texte*. Paris-Casablanca: L'Harmattan/SMER, 1981.
- Khatibi, Abdelkébir et Samuel Weber. *Le Chemin vers l'autre*. Rabat: Publications de FLSH, 2012.
- Khatibi, Abdelkébir. *Le Scribe et son ombre*. Paris: Éditions La Différence, 2008.
- _____. *Œuvres complètes*, tome. I: Romans et récits. Paris: La Différence, 2008.
- _____. *Derrida en effet*. Paris: Éd Al Manar, 2007.
- _____. *Chemins de traverse. Essais de sociologie*. Rabat: Éditions IURS, 2002.
- _____. *Maghreb pluriel*. Paris-Casablanca: Denoël/SMER, 1983.
- _____. *La blessure du nom propre*. Paris: Denoël, 1974.
- _____. *Vomito blanco. Le sionisme et la conscience malheureuse*. Paris: 10/18, 1974.
- Venuti, Lawrence. "Traduire Derrida sur la traduction: relevance et résistance à la discipline". *Noesis* 21 (2013): 125-159.
- Wahbi, Hassan. *La Beauté de l'absent. Entretiens avec Abdelkébir Khatibi*. Paris: L'Harmattan, 2010.

ثنائية الدين والأخلاق في الفلسفة الدينية بين التحليل الإيماني والنقد الائتماني

سمير فريدي

باحث في الفكر الإسلامي

وفلسفة الدين-المغرب

مقدمة

تعتبر العلاقة الجدلية بين الأخلاق والدين من أهم إشكالات فلسفة الدين التي يحاول فلاسفة الدين الإجابة عنها والبحث عن منشأ الأخلاق والدين، وأيهما يتفرع عن الآخر، وبيان الرابط الذي يجمع بينهما والعلاقة الكامنة بينهما، ثم دراسة إمكانية تقاطعهما أو تفرقهما، ومن المعلوم أن الفكر الفلسفي الائتماني الذي يقول به طه عبد الرحمن اتسم بالصبغة الأخلاقية المؤطرة بالعمل الديني، مما جعله يعطي لثنائية الدين والأخلاق حقها ويوفيها قدرها، ولاشك أن هذه العلاقة بين الأخلاق والدين أرهقت تفكير الفلاسفة، وأتعبت عقولهم حتى أرخت عقالهم، فمنهم من وصل، ومنهم من فصل، حتى صارت هذه العلاقة تتسم بالتذبذب بين هذا الفيلسوف أو ذاك، مما يجعلنا نتساءل عن الزاوية التي تم النظر من خلالها لهذه العلاقة، فهل تناول الفلاسفة علاقة الأخلاق بالدين من جهة العلاقة التاريخية التي تبرز ما وقع بين الدين والأخلاق من أطوار وأحداث؟ أم من الجهة السوسيولوجية التي تكشف عن دورهما في تنظيم العلاقات الاجتماعية بين الناس وتحديد مصالحهم المشتركة؟ أم من الجهة السيكلولوجية التي تُولد عند الإنسان أحاسيس ومشاعر مخصوصة؟ أم من الجهة الإبيستيمولوجية التي تبرز أنهما ينطويان على قواعد ومعايير تنزل منزلة الأصول التي يتفرع عنها ما سواها؟ أم من الجهة المنطقية التي تظهر أن لهما خصائص صورية تزودهما بقدرات استدلالية معينة؟ أم من الجهة الأنطولوجية (الكيانية) التي تدل على أن العلة في وجودهما مشرع إلهي أو مشرع إنساني يحرص على ضمان النفع للأفراد والجماعات؟

المطلب الأول: محددات مفهومية تأصيلية ومنطلقات منهجية تأسيسية

1. الاتجاهات المعرفية المحددة لمفهوم الخلق

بين الفيلسوف طه عبد الرحمن أن الفلاسفة لا يتفقون على تعريف واحد للخلق، إذ اعتبر أن تحديداتهم تتفرع عنها اتجاهات متعددة، فأما الأول فهو اتجاه "الواقعية الأخلاقية" (Moral Realism)، حيث يرى أن الخلق واقع موضوعي قائم في الفعل أو في الشخص، لكنه مستقل عن الموقف أو المعتقد الذي يحمله ذاك الشخص، والاتجاه الثاني يعرف باسم "اللاأدرية"، فيقرر أن الخلق ليس من الواقع الموضوعي في شيء، وإنما هو مجرد حكم بصدد هذا الفعل أو هذا الشخص يعبر عن موقفه أو معتقده، وقد يذهب هذا الاتجاه إلى أبعد من ذلك ليصل إلى ما يعرف باسم الوجدانية (Emotivism)، الذي يرى أن الخلق مجرد رغبة ذاتية أو عاطفة شخصية، والاتجاه الثالث يعرف باسم "الحدسية" (Intuitionism) ويحدد الخلق بكونه صفة موضوعية قائمة في الفعل أو الشخص تدركها الذات إدراكا مباشرا شعورها واستبصارها وحدسها الأخلاقي، والاتجاه الرابع يعرف باسم "الطبيعانية" (Naturalism)، ويقول بأن الخلق هو حكم أو خبر معرفي يحتمل أن يكون صادقا أو كاذبا وأن يبرهن عليه كما يبرهن على الحكم غير الخلق، وذلك لإمكان تحليل الصفة الخلقية بواسطة صفة غير خلقية، والاتجاه الخامس يعرف باسم "الإطلاقية" (Absolutism)، يبين أن الخلق تضبطه معايير كلية ومطلقة يجري صدقها على الناس جميعا من غير استثناء ولا تخصيص، والاتجاه السادس يعرف باسم "النسبية" (Relativism) ويرى بأن الخلق يتعلق بالعوامل الثقافية والتاريخية، فما يكون خلقا بالنسبة لمجتمع معين قدر لا يكون كذلك بالنسبة لمجتمع آخر يختلف عن من ناحية الثقافة أو التاريخ.¹

كما أن هذه الاتجاهات تتفرع عنها اتجاهات أخرى متعددة، مما يجعل دراسة الأنساق الفلسفية المكونة لبنية الأخلاق مستعصية وكأننا في فوضى أخلاقية لا مفر من التخبط فيها، ولا سبيل للحد من توسعها، وهذا يجعلنا نتساءل عن سبب هذا الاختلاف. ونجد أن فيلسوفنا المجدد يرى أن اليونان استعملوا لفظ "Ethikos" أي خلقي للدلالة على هذا الموضوع، ونقله عنهم اللاتين إلى لغتهم بلفظ "Moralis"، وتم استعمال هذين اللفظين من طرف فلاسفة الغرب المتقدمين على أساس أنهما

¹ ينظر: طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائق الغربية (الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2000)، 15-16.

مترادفين على الرغم من وجود من يحرص على استخدام هذا اللفظ أو ذاك، لكن الأخلاقيين المعاصرين فرقوا بينهما، فهناك من جعل "Morale" عبارة عن جملة الأوامر والنواهي المقرر عند مجتمع معين في فترة مخصوصة، في حين تكون "Ethique" عنده عبارة عن العلم الذي ينظر في أحكام القيمة التي تتعلق بالأفعال، إن تحسينا أو تقبيحا، وهناك من استعان بالترقية التي قام بها كانط بين مذهب الأخلاق الذي يقوم على الواجبات الدينية، وبين مذهب السعادة الذي يقوم على النصائح الخاصة التي ترشد إلى الحياة المثلى، لكن فيلسوفنا يرى أن تلك الأوامر والنواهي التي تدور عليها الأولى هي بالذات الأصل في أحكام التحسين والتقبيح التي تدور عليها الثانية، بحيث لا تختلف "Morale" عن "Ethique".²

2. الدواعي المنهجية لاستعمال مركب "مكارم الأخلاق"

آثر فيلسوف الدين المجدد استعمال اللفظ المركب "مكارم الأخلاق" في تحليله بدلا من الاقتصار على اللفظ المفرد "الأخلاق" نظرا للدواعي الآتية:³ انشغال فلاسفة الغرب بالأخلاق الكريمة وليس بعموم الأخلاق في بيان صلتها بالدين، واستنبط طه عبد الرحمن من ذلك أنهم كانوا يضمنون في أنفسهم أن الدين لا يمكن أن يكون إلا مصدرا للأخلاق الحسنة؛ إذا استعمل لفظ "الأخلاق" مجردا فإنه يريد به الدلالة على مكارم الأخلاق فقط، أما إذا قصد أضدادها فإنه يضيف وصفا مناسبا لذلك؛ جرى على عادة الممارسة الإسلامية في استخدام المفاهيم، حتى يزيل الجمود الذي وقع فيه المقلدة الذين يحذون حذو المنقول الفلسفي الغربي حذو النعل بالنعل، الأمر الذي جعلهم يُحرمون من تحقيق الإبداع الفلسفي ورضوا بتقليد سياقات تداولية لا تخصهم.

3. المنطلقات التأسيسية (أو المسلمات)

من الركائز التي اعتمدها طه عبد الرحمن في نقده وتحليل لعلاقة الدين بالأخلاق في الفلسفة الغربية ما يأتي: يعتبر طه عبد الرحمن أن الأخلاق تنتمي إلى مجال الدينيات. بما أن مجال الدينيات يشمل أيضا عنصر الغيبيات، فإنه لا توجد أخلاق بدون غيبيات. أسباب الأخلاق وأسباب الدين موصولة فيما بينها.

ويلاحظ هنا أن تأسيسه للأخلاق انطلق من الدين، وهذا العنصر هو الذي يحاول فلاسفة الغرب تجاوزه، لهذا قال: "ولا يخفى علينا ما قد يثيره بناء هذا النقد

² عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، 16.

³ عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، 29-30.

على الأخلاق الدينية من مشاعر الاشمئزاز والاستنكار في نفوس المقلدة من المفكرين "الحداثيين" العرب؛ ولو أنهم رجعوا إلى أنفسهم، لوجدوا أنهم يُيبحون لأنفسهم ما يحرمونه على غيرهم، فإذا جاز عندهم أن ينتقدوا الديني بواسطة ما هو لاديني، فلم يجوز عند سواهم أن ينتقدوا اللاديني بواسطة ما هو ديني! وإذا جاز عندهم أن ينتقدوا الأخلاق الإسلامية بواسطة الحداثة العلمانية، فلم لا يجوز عند سواهم أن ينتقدوا الحداثة العلمانية بواسطة الأخلاق الإسلامية!"⁴

4. منهجية النقد والتحليل

بالنسبة لمنهجه في تحليل صلة الدين بالأخلاق فهو لم يقيم بعرض وتحليل آراء علماء الإسلام المتقدمين لإبراز هذه الصلة، لأن هذا في اعتقاده ترسخ في الممارسة الإسلامية مما يكفي من خلال مفهوم الأخلاق، لكن مقاربتة كانت من خلال استشكاله للدعوى الأساسية التي تعلقت بهذه الثنائية في نطاق الفلسفة الغربية، وبالأخص في الاتجاهات الحديثة منها على طريقة الفلاسفة، فكان يعرض الدعوى ثم يفصل القول فيها ببيان المبادئ الظاهرة أو الخفية التي أسست عليها، وبعد ذلك ينقدها مبينا قصورها أو تهافتها.

المطلب الثاني: تبعية الأخلاق للدين (أو أصالة الدين وتبعية الأخلاق)

تأكد لطله عبد الرحمن أن الفلاسفة اهتموا بوجه واحد من الأوجه التي تحتملها علاقة الأخلاق بالدين، وهذا الاتجاه يدرس العلاقة من طرفين: هل الدين هو الموجه للأخلاق؟ أم أن الأخلاق هي الموجهة للدين؟ أم أنه لا أحد فيهما يوجه الآخر؟ ومعنى آخر هل الدين هو الأصل والأخلاق فرع مبني عنه؟ أم أن الأخلاق هي الأصل والدين فرع مبني عنها؟ أم أن كلا منها أصل مستقل بذاته؟

ومن الذين تقرر لديهم أن الأخلاق تابعة للدين القديس أوغسطين والقديس توماس الأكويني، وبين طه عبد الرحمن أنهما يستندان في هذا القول لأصلين اثنين: الأول "الإيمان بالله" والثاني "إرادة الله".

1. الأصل الأول: الإيمان بالله

أوضح فيلسوفنا أن دخول الإيمان بالله إلى الفلسفة الأخلاقية الموروثة عن اليونان جاء عن طريق تعاليم الدين المسيحي، إذ تقرر لديهم التسليم بأنه لا أخلاق

⁴ عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، 26.

بغير إيمان، والأصل في الإيمان هو التصديق اليقيني بالوجود الغيبي للإله عن طريق القلب، ومن النتائج التي توصل إليها القائلين بأن أساس الأخلاق هو الدين ما يأتي:

• الدين أبلغ في تحقيق غرض الأخلاق الذي هو رسم خريطة الحياة الطيبة للإنسان.

• انبناء الدين على الإيمان بالإله يجعل العباد يحصلون على عونه ورحمته وشفقته وفضله للوصول إلى الحياة الطيبة.

• يعتبر الأخلاقيون المسيحيون أن رأس الفضائل الدينية ثلاث خصال: الإيمان والرجاء والمحبة،⁵ لكون هذه الخصال هي سبيل تحقيق الخلاص، أما باقي الفضائل الطبيعية والعقلية⁶ فهي متفرعة عنها.

فواضح مما سبق أن هذه الفلسفة الأخلاقية تأسست على الإيمان بالله، مع العلم أن هذا مخالف للتقليد الفلسفي اليوناني، لهذا فالمقلدة لا تشرح قلوبهم ولا تتسع عقولهم لقبول هذه الأخلاق المؤسسة على الحقيقة الإيمانية، كما لا تستقيم مع بقايا الأسطورة القائلة بتعدد الآلهة، لهذا يرى فيلسوفنا أن ينبغي على هؤلاء المقلدة تجديد هذا الشكل المأخوذ عن اليونان، وذلك لا يتأتى إلا بعقلانية تسقط تعدد الآلهة، ولا سبيل لتحقيق ذلك إلا بالعقلانية التوحيدية.

2. الأصل الثاني: إرادة الله

أوضح طه عبد الرحمن أن هذه الفلسفة الأخلاقية "التي تعتبر الإيمان بالله أصلاً من أصولها وتبني عليه جملة من الفضائل الإنسانية، لا بد أن تعتبر كذلك صفات هذا الإله الواجبة في حقه، ولا سيما تلك التي تكون باعثة على الأفعال الخلقية؛ وأولى هذه الصفات الإلهية هي كونه مريداً بإرادة كاملة؛ وإرادته في أفعال مخلوقاته من البشر إنما هي الأمر بخيرها، فيلزم إتيانه وكذا النهي عن شرها، فيلزم اجتنابه؛ ومعلوم أن أحد تجليات هذه الإرادة هو جملة الأوامر والنواهي التي كتبها الإله في الألواح لسيدنا موسى عليه السلام والتي تُعرف عند أهلها باسم "الوصايا العشر"؛ وقد اشتهر النظر في الإرادة الإلهية على هذا النحو الذي يجعل الأخلاق تابعة للدين باسم "نظرية الأمر الإلهي" للأخلاق".⁷

⁵ سمي طه عبد الرحمن هذه الفضائل بفضائل الإحسان لأن المقصود بها هو الإله عن طريق ممارستها بدون حد أو إفراط.
⁶ يقصد بها طه عبد الرحمن بالفضائل العقلية الفضائل التي أخذ بها فلاسفة اليونان لتأسيس وتنظيم مدينتهم الفاضلة، وتشتمل على الشجاعة والرؤية والعدل والعفة، وسماها فضائل العدل.

⁷ عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، 33-34.

فهذا الأصل الثاني الذي أخذت به هذه الفلسفة الأخلاقية يُبرز أيضا أن الدين هو أصل الأخلاق، وبطبيعة الحال فإن أهل التقليد الفلسفي الذين لم يقروا بوجود إله واحد لا شريك له، لم تستوعب أنفسهم أيضا إرادة إلهية واحدة، ولا غربة في ذلك ما دامت الوحدانية شرط في إدراك الإرادة، واقتصر فيلسوفنا في هذا المقام على ذكر شبهة واحدة جاءت في صيغة سؤال مزدوج: هل الخير خير، لأن الإله أمر به والشر شر، لأن الإله نهى عنه أو، على العكس من ذلك، هل الإله أمر بالخير، لأنه خير ونهى عن الشر، لأنه شر؟ ولا شك أن الأخلاقي المتدين لو أجاب بأن الخير خير، لأن الإله أمر به، وأن الشر شر، لأن الإله نهى عنه، للزم من ذلك أن يكون كل مأمور به خيرا، حتى ولو كان عند العقل شرا، وأن يكون كل منهي عنه شرا، حتى ولو كان عند العقل خيرا، ولو أجاب الأخلاقي المتدين على نفس السؤال بأن الإله أمر بالخير لأنه خير، وينهى عن الشر لأنه شر، للزم أن يكون الخير والشر مستقلين عن إرادته، بل تكون هذه الإرادة تابعة لهما، وبذلك يصير التعلق بأوامر الإله ونواهيه لا معنى له،⁸ وواضح أن كل ذلك يوقعه في ورطة، كما وقع لـ "أوطيفرون" عندما سأله "سقراط" في محاورته التي تحمل اسمه: هل الآلهة تحب الشيء المقدس لأنه مقدس؟ أو أن الشيء مقدس لأن الآلهة تحبه.⁹

ويتضح مما سبق أن هذه الفلسفة الأخلاقية التي تجعل الأخلاق تابعة للدين، تتأسس على أصليْن اثنين، وهما: الإيمان بالله وإرادة الإله، الأمر الذي يجعلها تستند إلى الغيبيات في إثبات الخلق، وهذا هو الشكل الأول من أشكال العلاقة بين الأخلاق والدين، ومن القائلين به القديس أوغسطين والقديس توماس الأكويني.

المطلب الثالث: تبعية الدين للأخلاق (أصالة الأخلاق وتبعية الدين)

1. المبادئ المؤسسة لتبعية الدين للأخلاق في الفلسفة الكانطية

من أبرز القائلين بتبعية الدين للأخلاق في الفلسفة الحديثة الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط الذي يعتبر من أشهر فلاسفة الأخلاق الذي رسموا نظرية فلسفية في الدين، وفتح العقل على الدين والدين على العقل باعتبارهما يدوران على مركز واحد، ومهمة الفيلسوف هي الكشف عنه، لكن ذلك في نظره لا يتسنى إلا لمن قبل بفرضية

⁸ خاض علماء الكلام في مثل هذه المسائل وافترقوا في ذلك إلى ثلاث فرق: فذهب المعتزلة إلى القول بأنه لكون الشيء حسن أمر به الشرع، ولكونه قبيح نهى عنه، وذلك أدى بهم إلى القول بأن الحسن والقبح صفان ذاتيتان في الأشياء يستقل العقل بإدراكهما، في حين ذهب الأشاعرة إلى أن ما أمر به الشرع فهو حسن، وما نهى عنه فهو قبيح، ما جعلهم يقولون بأن العقل لا يدرك حسن الأشياء أو قبحها إلا بعد ورود الشرع، وذهبت فرقة ثالثة إلى القول بأن هناك أشياء حسنة بعد أمر الشرع بها وهناك أشياء حسنة في ذاتها، كما أن هناك أشياء قبيحة بعد أن نهى عنها الشرع وهناك أشياء قبيحة في ذاتها.

⁹ عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، 34-35.

وجود دين عقلي محض، وبنى نظريته كما أكد على ذلك الفيلسوف طه عبد الرحمن على مبدأ الإرادة الخيرة للإنسان،¹⁰ أي أنه لتأسيس الأخلاق لابد من صدورها عن شيء هو خير بإطلاق، بحيث يكون شرطا سببا في كل قيمة أخلاقية، وتتميز هذه الإرادة الخيرة بكونها إرادة عاقلة بعقل خالص وهو الذي يحث على الأفعال الصالحة ويذم الأفعال الطالحة، فهي خيرة لكونها منضبطة بهذا العقل الذي يجعل منها خيرة ابتداء، أي بنفسها لا بغيرها.

ولكون هذه الإرادة الخيرة إرادة عاقلة بعقل محض، فلا تنظر إلا للأفعال التي تأتي على وفق ما سماه بالواجب كما يحدده هذا العقل، وبذلك يتشكل القانون الأخلاقي، وهذا ما أكد عليه بقوله: "العقل المحض هو وحده عملي من تلقاء نفسه ويعطي الإنسان قانونا عاما، نسميه القانون الأخلاقي".¹¹

فهذه الإرادة الخيرة لا تحكمها غاية أخرى أو توجهها اعتبارات معينة، إذ لا مطعم فيها لا لثواب ولا لعقاب، ويمكن القول أنها تكتفي بفعل الواجب لذات الواجب، كما لا يتلقى أوامر خارجية لكونها مشرعة بنفسها؛ أي من داخلها، فهي تتمتع بكمال الحرية.

ويظهر أن كانط اعتمد على مبدأ الإرادة الخيرة لبناء صرح نظريته الأخلاقية التي استغنى فيها عن قاعدتي الإيمان بالله وإرادة الله المطلقة اللتان انطلق منهما القائلون بتبعية الأخلاق للدين، فهل يمكن القول أنه استغنى عن الدين لبناء أخلاق الواجب؟ نجد الجواب على هذا السؤال في تصديره لكتابه "الدين في حدود مجرد العقل" حيث قال: "إن الأخلاق من جهة ما هي مؤسسة على مفهوم الإنسان، بما هو كائن حر، ولكن هو بذلك تحديدا ملزم لنفسه بنفسه من خلال العقل بقوانين لا مشروطة، هي لا تحتاج إلى فكرة كائن آخر فوق الإنسان حتى يعرف واجبه ولا إلى دافع آخر غير القانون نفسه حتى يلاحظه. وذلك لأن ما لا يصدر من ذات نفسه وحرية، لن يمنحه أي عوض عن النقص في خلقه. - وهكذا فإن الأخلاق لا تحتاج أبدا فيما يتعلق بذاتها (سواء موضوعيا، فيما يخص الإرادة أو ذاتيا فيما يخص الاستطاعة) إلى الدين، بل، بفضل العقل المحض العملي، هي مكتفية بذاتها. - إذ من أجل أن قوانينها تلزم عبر الصورة المجردة للشرعية الكلية للمسلمات التي ينبغي أن تؤخذ طبقا لها بوصفها الشرط الأعلى (غير المشروط هو ذاته) لكل الغايات، فإنها

¹⁰ ينظر: إيمانويل كانط، **نقد العقل العملي**، ترجمة غانم هنا (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008)، 121 وما بعدها.

¹¹ كانط، **نقد العقل العملي**، 84.

بعامة لا تحتاج أبداً إلى أي سبب مادي لتعيين المشيئة الحرة، أي إلى غاية، لا من أجل أن تعرف ماذا يكون، ولا أن تحض على القيام به: بل هي حتى تستطيع ويجب عليها، حين يتعلق الأمر بالواجب، أن تتجرد من كل الغايات¹².

ومفاد هذا القول أن الأخلاق تستغني عن الدين، بل تكتفي بذاتها بفضل العقل المحض العملي، كما أن هذا الواجب لا تحكمه غايات محددة، إنما فعل الواجب لذاته، وبين الفيلسوف طه عبد الرحمن أنه يجوز "بموجب مبدأ الإرادة الخيرة، أن تستتب الأخلاق الدين كما يستتب الأصل الفرع، ذلك أن العقل الذي تنضبط به هذه الإرادة والذي يأمر بطاعة الواجب، يتطلع إلى تحقيق الجمع بين الفضيلة التي تصحب أداء الواجب وبين السعادة التي لا تصحب بالضرورة الفضيلة، وهذا الجمع هو الذي يُدعى بالخير الأسمى"¹³.

لكن العمل على تحقيق هذا الخير الجامع يتوقف في نظره على التسليم بحقيقتين إيمائيتين:

الحقيقة "الإيمانية الأولى: خلود الروح، ذلك أن كمال التوافق بين الإرادة والقانون الأخلاقي شرط في حصول هذا الخير، لكن هذا التوافق الكامل لا يمكن أن يحصل إلا بارتقاء غير متناه في مدارج الكمال الخلقي، ومثل هذا الارتقاء لا يمكن أن يتحقق إلا إذا افترضنا أن للعقل ذاتا باقية بقاء غير محدود، ألا وهي الروح!

والحقيقة الثانية، وجود الإله، ذلك أن السعادة هي حالة للعقل في العالم تتوقف على اتفاق الطبيعة مع إرادة هذا العقل ومع أمله في تحقيق الخير الأسمى، لكن هذا الاتفاق لا يمكن أن يتوصل إليه هو بنفسه، لأن القانون الأخلاقي الذي تُصدره إرادته مستقل عن الطبيعة التي تحيط به كما هو مستقل عن اتفاق هذه الطبيعة مع أمله، وأيضاً لأنه إذا كان هذا العقل، بموجب حريته، علة لهذا القانون، فإنه ليس هو أبداً علة لهذه الطبيعة التي ترتبط بها سعادته؛ يلزم من هذا أنه لا بد من أن نفترض وجود علة لكل الطبيعة، تسمو عليها وتملك مبدأ هذا الاتفاق، أي يكون بيدها سر الوصل بين الفضيلة والسعادة، ألا وهي الإله"¹⁴.

ويظهر أن هاتين الحقيقتين الإيمائيتين جاءتتا تابعتين للأخلاق التي تتأسس في الفكر الكانطي على قانون العقل المحض النظري، ويمكن هنا أن نتساءل هل يمكن أن

¹² إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، نقله إلى العربية فتحي المسكيني (بيروت: جداول للنشر والتوزيع، 2012)، 45-46.

¹³ عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، 37.

¹⁴ عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، 37-38.

تقود الأخلاق المبنية على العقل المحض إلى الدين؟ يجيبنا كانط عن هذا السؤال بقوله: "إن الأخلاق إنما تقود على نحو لا بد منه إلى الدين، وعبر ذلك هي تتوسع إلى حد فكرة مشروع خلقي واسع القدرة، خارج الإنسان، في إرادته تكمن تلك الغاية النهائية (لخلق العالم)، التي يمكن ويجب أن تكون الغاية النهائية للإنسان".¹⁵

وبعد أن بين كانط أن الأخلاق تقود إلى الدين، يمكن أن نتساءل مرة أخرى: هل توصل كانط إلى حقيقة وجود الإله الخالق بفضل عقله المحض؟ وكيف ينظر إلى الإيمان؟ ولماذا لم يقيم بتأسيس نظريته على الحقيقة الإيمانية؟

نجد الأجوبة عن هذه الأسئلة مبثوثة في النص الآتي: "والحال، إنه يجب أن نقر بأن تعليم وجود الله ينتمي إلى الإيمان التعليمي. إذ على الرغم من أنه ليس لدي بالنظر إلى معرفة العالم النظرية ما أقرره مما يفترض بالضرورة هذه الفكرة كشرك لتفسيراتي للظواهرات، بل أراني بالأحرى مرغما على أن أستخدم عقلي كما لو أن كل شيء طبيعة، فإن الوحدة الغائية هي مع ذلك شرط كبير لتطبيق العقل على الطبيعة لا يمكن أن أحذفه حين تزودني التجربة بمثل هذا العدد الكبير من الشواهد عليه. والحال، إنني لا أعرف شرطا لهذه الوحدة يجعل منها خيطا ناظما هاديا لي في البحث عن الطبيعة سوى أن أفترض أن عقلا أسمى قد نظم كل شيء تبعا لأحكام الغايات. فافتراض خالق حكيم للعالم هو بالتالي شرط لغاية عرضية، هذا صحيح، إلا أنها غاية ليست من دون أهمية، وهي أن يكون لدي وجهة في مبحث الطبيعة. وتؤكد محصلة أبحاثي، غالبا، فائدة هذا الافتراض، وأنه لا يمكن التقدم بشيء حاسم ضده إلى درجة أنني سأكون مقلا جدا إن سميت تصديقي مجرد رأي، بل إنه يمكنني القول حتى من الوجهة النظرية إنني أو من إيمانا راسخا بالله؛ لكن هذا الإيمان ليس عمليا بالمعنى الحصري، بل يجب أن يدعى إيمانا تعليميا يجب أن تولده، بالضرورة أينما كان، إلهيات الطبيعة (اللاهوت الطبيعي). ومن وجهة نظر هذه الحكمة بالذات وبالنظر إلى المواهب البارزة للطبيعة البشرية وإلى قصر الحياة التي قلما تتناسب مع هذه المواهب، يمكن أيضا أن نجد حجة كافية لصالح إيمان تعليمي بحياة آتية للنفس البشرية".¹⁶

ويمكن أن نستخرج من هذا النص تدرج الفكر الكانطي في مسألة الإيمان بالإله على النحو الآتي:

¹⁵ كانط، الدين، 48-49.

¹⁶ إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1989)، 394.

- اعتبر مسألة وجود الخالق مجرد افتراض أو فكرة لكن تبقى لها أهمية كبيرة.
- يقر بأن هناك عقل أسمى خلق العالم وجعله منسقا ومنظما لغايات معينة.
- أوصلته أبحاثه إلى الإيمان الراسخ بوجود الله من الوجهة النظرية وليس بالمعنى العملي (أي تعليمي).

2. النقد الطهائي للمبادئ المؤسسة لنظرية الأخلاق الكانطية

يتبين مما تقدم أن كانط أسس نظريته الأخلاقية على فكرة الواجب، وهذا يجعلها فارغة من كل العواطف الرقيقة التي تجعل النفس ترتقي في سلم الكمال الأخلاقي، وإضافة إلى هذا الانتقاد الذي يمكن أن يوجه إلى هذه النظرية، نجد أن طه عبد الرحمن بدأ نقده لتبعية الدين للأخلاق من خلال التساؤل عن طبيعة هذه التبعية: هل هي تبعية حقيقية تجعل الدين لا يتزحزح أبداً عن رتبة الفرع أم هي تبعية ظاهرة قد ينقلب فيها الفرع أصلاً؟ إذ لا حظ أن كانط في تأسيسه لنظريته الأخلاقية اقتبس بعض المعاني الدينية ثم قام بعلمنتها مع إدخال التعقيل عليها، إن تحليلاً وإن تنظيراً، حيث استدعى الدين في نقد الدين وقطع الصلة به، لهذا يرى طه عبد الرحمن أن كانط قام بعملنة الدين المسيحي من طريقين:

”أحدهما، طريق المبادلة: المقصود بالمبادلة أن واضع النظرية الأخلاقية يأخذ بدّل المقولات المعهودة في الأخلاق الدينية مقولات أخلاقية مقابلة لها غير معهودة بنفس الاستخدام النظري في هذه الأخلاق؛ نورد منها على سبيل المثال ما يأتي:

فقد أخذ كانط مفهوم ”العقل“ بدّل مفهوم ”الإيمان“، ومفهوم ”الإرادة الإنسانية“ بدّل مفهوم ”الإرادة الإلهية“، ومفهوم ”الحسن المطلق للإرادة“ بدّل مفهوم ”الإحسان المطلق للإله“، ومفهوم ”الأمر القطعي“ بدّل مفهوم ”الأمر الإلهي“، ومفهوم ”التجريد“ بدّل مفهوم ”التنزيه“، ومفهوم ”احترام القانون“ بدّل مفهوم ”محبة الإله“، ومفهوم ”التشريع الإنساني للذات“ بدّل مفهوم ”التشريع الإلهي للغير“، ومفهوم ”الخير الأسمى“ بدّل مفهوم ”النعيم“، ومفهوم ”مملكة الغايات“ بدّل مفهوم ”الجنة“.

والثاني طريق المقايسة: المقصود بالمقايسة أن واضع النظرية الأخلاقية يقدر أحكامه الأخلاقية على مثال الأحكام التي تأخذ بها الأخلاق الدينية؛ نذكر من مظاهر المقايسة التي جاءت في هذه النظرية الأخلاقية ما يلي:

فكما أن هناك أخلاقاً من تقرير الدين المنزل، فكذلك ينبغي أن تكون هناك أخلاق من تقرير العقل المجرد، وكما أن الإله في الأولى هو الذي يشرع القوانين، فكذلك الإنسان في الثانية هو الذي ينبغي أن يتولى تشريع هذه القوانين؛ وكما أن الإله في الأولى منزّه عن العلل والمصالح في وضع شريعته الإلهية، فكلك الإنسان في الثانية ينبغي أن يتجرد عن كل البواعث والأغراض في وضع شريعته الإنسانية؛ وكما أن قوانين الخالق في الأولى موضوعة للخلق قاطبة، فكذلك ينبغي أن تكون قوانين الإنسان في الثانية شاملة للبشرية كلها؛ وكما أن أوامر الإله في الأولى طاعته واجبة، فكذلك أوامر الإنسان في الثانية العمل بها واجب؛ وكما أن الأفعال في الأولى تكون خلقية بموجب طاعتها للأمر الإلهي، فكذلك الأفعال في الثانية تكون خلقية بموجب عملها بالأمر الإنساني¹⁷.

كل هذا يؤكد أن كانط أسس نظريته الأخلاقية على أصول عقدية وقواعد دينية مع علمنتها وإدخال التعقيل والصنعة عليها، وإحلال الإنسان بدل الإله حتى يستحق الإنسان العيني للتعظيم بدل الإله الغيبي، ويستجيب بذلك لمقتضى التنوير أو مقتضى الحداثة، ما يجعل نظريته ليس لها من حظّ العلمانية سوى الظاهر، على الرغم من محاولة إخفائه للحقائق الإيمانية التي بنى عليها نظريته في الأخلاق في ثوب علماني، فإن الحفر الطهائي كشف الستار عن حقيقتها، وأبرز أنها عبارة عن أخلاق دينانية خفية، وبذلك يكون أصل الأخلاق اللادينية الكانطية هو ديني محض، وهنا يظهر أننا أمام علمنة للدين المسيحي من خلال استيلاء العقل المجرد على الأمور الخلقية وفصلها عن أصولها الدينية، وبعد أن ثبت ذلك، يلزم بطلان ما قرره كانط من كون الدين تابع للأخلاق، لكون الأخلاق اللادينية ماهي إلا اقتباسات من الدين بشكل مُتكرر.

¹⁷ عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، 39-40، وينظر: الحوار أفقا للفكر (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2013)، 58-59.

المطلب الرابع: استقلال الدين عن الأخلاق

1. تأثير مبدأ لا وجوب من الوجود في استقلال الأخلاق عن الدين في فلسفة

هيوم

يواصل الحفر الطهائي التنقيب عن صلة الأخلاق بالدين ليقف عند دعاوى القائلين باستقلالهما، ولعل من أبرز الذين ذهبوا إلى الطرح الفيلسوف الإنجليزي دافيد هيوم، حيث انطلق من مسألة عويصة أشار إليها في كتابه **رسالة في الطبيعة البشرية** وهي: "في كل الأنساق الأخلاقية التي صادفتها إلى حد الآن، لاحظتُ دائماً أن المؤلف يسلك خلال بعض الوقت الطريق المألوف في الاستدلال، مثبتاً وجود الإله أو مُبدياً ملاحظات متعلقة بالأمور الإنسانية، لكن سرعان ما أفاجأ بأني لا أعود أظفر بقضية لا تقتزن ب "يجب" وليس "يجب" بدل الرابطتين الوجوديتين المعهودتين في القضايا، أي: "يوجد" و"ليس يوجد"؛ وهذا التحول لا يكون مشعوراً به، لكنه، مع هذا، يكتسي أهمية بالغة؛ ذلك أنه لما كان اللفظ: "يجب" أو "ليس يجب" يعبر عن علاقة أو حكم جديد، كان ينبغي أن تُلاحظ هذه العلاقة وتُفسّر وفي نفس الوقت أن يبين سبب هذا الذي يبدو غير معقول تماماً، وهو كيف يمكن أن تُلزم هذه العلاقة الجديدة من أخرى تختلف عنها اختلافاً كلياً".¹⁸

ومن خلال هذا النص استخرج طه عبد الرحمن مجموعة من الأفكار التي رأى بأنها الأسس التي انبنت عليه نظرية هيوم، ونعرضها كالآتي:¹⁹

- أن أصحاب الأنساق الأخلاقية يقومون، وهم لا يشعرون، بانتقال غريب بين أنواع مختلفة من القضايا.

- أن هذا الانتقال الغريب هو عبارة عن تحول من قضايا وجودية - أو خبرية أو وصفية - إلى قضايا وجوبية - أو كُتبية²⁰ أو أخلاقية -.

- أن هذا التحول من الوجود إلى الوجوب يتخذ صورة لزوم منطقي.

- أن هذا اللزوم الخاص يخالف المقتضى المعهود في اللزوم، وهو الانتقال من الوجود إلى الوجود.

¹⁸ David Hume, *A Treatise of Human Nature* (Oxford: Clarendon Press, 1965), 469.

نقلاً عن: عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق**، 40.

¹⁹ عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق**، 41.

²⁰ يقصد بها وجوبية.

• أن العمل بهذا اللزوم يستوجب الإتيان بتعليل له.

• أن حصول هذا اللزوم بغير تعليل هو أمر غير معقول ألبتة.

ويحصل مما سبق أنه "لا نتيجة أخلاقية - أي خبرية - يجوز أن تلزم من قضايا خبرية أو، بمعنى أعم، لا نتيجة أخلاقية يجوز أن تلزم من قضايا غير أخلاقية كما إذا قال القائل: "في العلم منفعة للإنسان، فطلب العلم واجب (أو على طريقة المنطقيين: توجد في العلم منفعة للإنسان، فإذاً يجب طلب العلم).

ومن ثم، تقرر أن هيوم يعارض كل تأسيس للأخلاق على أصول خبرية أو أصول غير أخلاقية، وبالتالي أنه أول من يدعو إلى استقلال الأخلاق".²¹

2. النقد الطهائي لدعوى استقلال الدين عن الأخلاق في فلسفة هيوم

قدم طه عبد الرحمن نقدا موسعا لدعوى استقلال الأخلاق عن الدين، يمكن أن نجمله في أهم المسائل التي انبنى عليها كما يلي:

بعد أن نبه إلى أن هيوم ذكر نوعين من القضايا الخبرية: أحدهما "القضايا التي تخبر عن الإله" وهي تتضمن القضايا الدينية، والثاني "القضايا التي تخبر عن الإنسان" وهي لا تتضمن القضايا الدينية، بين أن هذا تترتب عليه نتيجتان اثنتان:

مقتضى النتيجة الأولى: إخراج هيوم الأحكام الدينية من الأحكام الأخلاقية؛ لأن يحصر الحكم الديني في الإخبار عن المغيّبات كما يكون الحكم الطبيعي محصورا في الإخبار عن المشاهدات والمُحسّات، وبما أنه يرى أن الشيء الخلقي غير الشيء الخبري، فإنه لا يمكن أن يكون الحكم الديني حكما أخلاقيا، وبذلك لا يمكن أن نستنتج منه قولاً أخلاقياً.

مقتضى النتيجة الثانية: اعتبر هيوم أن الأحكام الدينية لا تصلح لأن تؤسس الأحكام الأخلاقية، ويظهر من هذا أنه يستبعد إقامة لأخلاق على قاعدة الإرادة الإلهية، معتبرا أنها تتأسس على الوجدان الإنساني.²²

وبعد أن أورد هاتين النتيجتين قدم اعتراضا عاما للنتيجة الأولى، واعتراضا عاما للنتيجة الثانية، يمكن إجمالهما في الشكل الآتي:

²¹ عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، 42.

²² عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، 42-43.

الاعتراض الأول على النتيجة الأولى: اعتبار الدين بمنزلة نظرية في المغيبيات: بين طه عبد الرحمن أن إخراج الحكم الديني من الحكم الخُلقي يقوم على تصور ضيق لمفهوم الدين، الذي هو عنده جملة أحكام خبرية أو وجودية، وهو الأمر الذي يجعله أشبه بالنظرية لكونها تتشكل من نسق متكامل من القضايا الخبرية، وهما أن هيوم يجعل الأحكام الدينية مجرد افتراض وضعه الإنسان لكي يفسر بها تجربته في العالم، فإنها هي الأخرى تندرج في جانب النظرية، لكن حقيقة الدين عند طه عبد الرحمن ليست عبارة عن نظرية وإنما عبارة عن مؤسسة، ومعلوم أن المؤسسة تحدد كيفية العمل من أجل تلبية حاجات معينة، وهذا يلزم منه أن يكون الدين أخلاقياً بقدر ما هو إخباري، كما أن هذا الجانب الإخباري خادماً للجانب الأخلاقي وتابع له، وهكذا توصل طه عبد الرحمن إلى صحة الاستدلال الآتي الذي يبطل قانون هيوم: يوجب الإله أن أفعل كذا، فإذاً يجب أن أفعل كذا.²³

الاعتراض الثاني على النتيجة الثانية: إنكار حضور الدين في الأخلاق

استند طه عبد الرحمن في رده على دعوى هيوم التي فصلت الأخلاق عن الدين، بادعائها أن الأخلاق تستند على الوجدان الإنساني، على حقيقتين:²⁴

الحقيقة الأولى مفادها أن الوعي بمصدر القيمة الأخلاقية يرجع إلى الدين، حيث تبين لطله عبد الرحمن أن هيوم جعل من الحس الأخلاقي مصدراً للأخلاق وهو عنده عبارة عن عقل نظري لا صناعة معه ولا تكلف فيه، كما أنه مشترك بين جميع الناس، ما يجعل هذه الصفات هي عين الصفات التي جاء بها الدين، بل تطابق ما أسماه الدين بالفطرة، والتي هي عبارة عن شعور أخلاقي يولد به الإنسان في كمال خلقته.

من هنا استخلص فيلسوفنا أن هيوم نقل مفهوم الحس الأخلاقي من مفهوم الفطرة، سواء أقصد ذلك أم لم يقصد، فإن كان قصد ذلك فإنه يبرهن على محاولته لنزع كل دلالة غيبية ويعطيها توجهها حسيًا تجريبيًا، أي قام بعلمنة مفهوم الفطرة بطريقة مباشرة، من خلالها اقتباسها من النصوص الدينية أو اللاهوتية، وإن كان لم يقصد ذلك فيجوز أن يكون نقل ذلك من نصوص الفلاسفة المتدينين²⁵ الذين كان

²³ عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، 43-45.

²⁴ ينظر هذا الرد مفصلاً في: عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، 45-50.

²⁵ أطلق عليهم اسم فلاسفة الحس الأخلاقي، منهم: "شافتبوري" و"هاتشيسون" وأشهرهم و"باتلر" الذي نوه به هيوم وأعجب به، مع العلم أنه كان رجل كنيسة، واتسمت مؤلفاته بالدفاع عن الوحي الإلهي والمعتقد الأرثوذكسي.

بينه وبينهم مراسلات مظهرها إعجابه بهم، إذ لا إعجاب بغير تأثر، وهكذا يكون استمد مفهوم الحس الأخلاقي من مفهوم الفطرة بطريق غير مباشر.

الحقيقة الثانية أن الخبر في الدين لا ينفك عن القيمة الأخلاقية. لقد ثبت أن هيوم يدعي أن القضايا الخبرية لا يصح أن نستنتج منها قضايا وجوبية، وهذا فصل واضح بين الخبر والقيمة، وهو ما لم يسلم به طه عبد الرحمن وأسس نقده على حقيقتين اثنتين: الحقيقة الأولى أكد فيها أن الفصل بين الخبر والقيمة ناتج عن الصنعة الفلسفية أو الإجرائية العملية، وهي بمثابة التفرقة في الشيء الواحد بين ذاته وصفاته. الحقيقة الثانية: أثبت فيها أن الفصل بين الخبر والقيمة في المجال الديني أمر مستحيل، وبين ذلك من ثلاثة وجوه: الوجه الأول بين فيه أن الخبر الديني هو آية قبل أن يكون حكاية، أي أن الخبر في الدين ليس الغرض منه تبليغ معلوم معين بقدر ما هو الحث على الاعتبار بهذا المعلوم، وهذا يبرز باختصار أن الخبر لا يفارق القيمة. الوجه الثاني أكد على أن الخبر الديني ليس خبراً علمياً، وإنما هو خبر عملي، ذلك لأن الدين لم يأت لكي يعلم الناس ما يمكن أن يدركوه بقدراتهم المختلفة التي خلقوا عليها، وإنما أتى لكي يرشدهم ويهديهم إلى الطريق التي ينبغي أن يوجهوا بها عمل هذه القدرات، لنيل الحياة الطيبة في العاجل وحياة سعيدة في الآجل، وهما ما يوضح أنه لا خبر في الدين بمعزل عن قيمة سواء أكانت قريبة أم بعيدة. الوجه الثالث أبرز فيه أن القيمة الخلقية ليست مصاحبة للخبر الديني فحسب، بل هي متفرعة عليه، إذ لولا هذا الخبر الخاص، لما كانت ثمة قيمة خلقية.

ويتحصل مما سبق أن نقد طه عبد الرحمن ينطلق من تصويره لمفهوم الدين، الذي هو عبارة عن جملة أخلاق حية مفعمة بالعمل، لأن أوامر الإله يلزم منها الفعل، وبذلك تُسد الثغرة الموجودة في قانون "هيوم" الذي يرى بأنه لا يوجد لزوم بين القول الوجودي والقول الوجوبي، ومن خلال تحليل نظرية "هيوم" التي تدعي استقلال الأخلاق عن الدين، اكتشف الحفر الطهائي أن مفهوم الحس الأخلاقي الذي تقوم عليه هذه النظرية هو عبارة عن اقتباس لمفهوم الفطرة من النصوص المقدسة أو من نصوص رجال الدين، وهذا بموجب فلسفة هيوم التي تقر بأنه لا يمكن للعقل إدراك القيمة، مما يجعلنا نتساءل من أين أتى بها؟ وكيف أوصله عقله إلى إدراك أصل القيم جميعها (أي ما سماه الحس الأخلاقي)؟ وبعد أن وضح تناقض هيوم مع نفسه وعدم انسجام فلسفته مع قواعدها، لا يبقى إلا الاعتراف والتسليم بأن الخبر الإلهي هو المصدر الحقيقي للعلم بالقيمة الخلقية كما أن الفعل الإلهي هو السبب الحقيقي للشعور بها في الوجدان، لذلك صرح بأن هيوم وقع في ما يشبه تأليه الإنسان وتأسيس

الإله، ومن هنا يتأكد أن فعل هيوم ليس عن فعل كانط ببعيد، حيث قام كل منهما بإلباس الدين ثوبا علمانيا يخفي حقيقة وجوهر الحقيقة الإيمانية المؤسسة للأخلاق.

المطلب الخامس: صلة الدين بالأخلاق في فلسفة طه عبد الرحمن: مقدمات وممهدات للأموذج الاتيماني البديل

إن ما تم عرضه فيما تقدم في بيان صلة الأخلاق بالدين كان مجرد تمهيد لموقف فيلسوفنا، حيث سعى في البداية إلى بيان الأدوات التي استعان بها فلاسفة الغرب الحداثيين للفصل بين الأخلاق والدين، والتي تتمثل في "آلية تفريق المجموع" أو بعبارة أخرى "آلية فصل المتصل"، إذ يرى أن أخطر فصل قامت به الحداثة في إقامة مشروعها الدنيائي²⁶ هو فصل الأخلاق عن الدين، لكونه "انعكس بشدة على صلة الأخلاق بالإيمان، فضلا عن صلة الدين بالإيمان، كما فتح الطريق لأن يدعي بعض المعاصرين للعقل مثل الاتصاف بـ "أخلاق بلا ألوهية"،²⁷ والتمتع بروحانيات بلا إله²⁸ أو "روحانيات بلا دين" أو "روحانيات بلا إيمان"، ناهيك عن الأخذ بـ "دين بلا دين"²⁹ أو بـ "الديني بلا دين"³⁰ أو حتى "الكون أمام الإله ومع الإله بغير الإله".³¹

ويظهر من ذلك أن فصل الأخلاق عن الدين يرجع في الأصل إلى إنكار الآمرية الإلهية، والسبب في ذلك التصورات الباطلة لعلاقة الإله بالإنسان عند هؤلاء الدهرانيين الذين لا يقدر الله تعالى حق قدره، فإذا بطل هذا التصور يلزم أيضا أن يبطل أيضا قولهم بفصل الأخلاق عن الدين.

²⁶ يقصد طه عبد الرحمن بمصطلح "الدنيانية" انتزاع قطاعات الحياة من الدين، وتعطيل قانون الدين في المجالات الحيوية، حتى تستقل تلك المجالات بنفسها، تدبيرا وتقديرا، ففصلت الحداثة العلم عن الدين، وفصلت عنه الفن والقانون كما فصلت السياسة والأخلاق، وتتعدد صور الدنيانية بتعدد هذه الفصول، حيث جعل العلمانية هي الصورة الدنيانية التي اختصت بفصل السياسة عن الدين، والعلمانية هي الصورة الدنيانية التي اختصت بفصل العلم عن الدين، والدهرانية هي الصورة التي اختصت بفصل الأخلاق عن الدين، وهكذا بالنسبة للمجالات الأخرى. ينظر: طه عبد الرحمن، **بؤس الدهرانية النقد الاتيماني لفصل الأخلاق عن الدين** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014)، 11-12.

²⁷ Jacques Steiwer, *Une morale sans Dieu* (Paris: L'Harmattan, 2011).

وواضح من عنوان الكتاب أنه مؤلفه أراد أن يُجرد الأخلاق من كل ما يتعلق بالألوهية، بحيث يصير مصدرها الإنسان وليس الإله.

²⁸ أشار إلى أن المقصود هنا هو:

André Comte-Sponville, *L'esprit de l'athéisme, Introduction à une spiritualité sans dieu* (Paris: Albin Michel, 2006).

وواضح أن أندري أراد أن يقدم أخلاق غير إلهية، أي إنسانية.

²⁹ أشار إلى أن هذه العبارة تنسب إلى جاك دريدا J. Derrida.

³⁰ أشار إلى صاحبها الطرح وكتابه الذي يتبنى هذه الفكرة:

Luc Ferry et Marcel Gauchet, *Le religieux après la religion* (Paris: Éditions Grasset et Fasquelle, 2004).

³¹ عبد الرحمن، **بؤس الدهرانية**، 12.

وهكذا تأكد له أن الحادثة بلغت اعوجاجا خلقيا كبيرا لا ينفع معه دفع بما سماه أخلاقيات السطح، أي التي وضعها هؤلاء الحداثيون بما كسبت يد حداثهم من أجل دفع أسباب الشر والأذى الذي لحقهم وما زال يلحقهم، بل لا بد من قيم تعلو أخلاقيات السطح درجات، حيث لا تضاهيها قوة فحسب، لأن في تلك المضاهاة تكافؤ الطرفين، وإنما لا يَقوم ذلك الاعوجاج إلا عن طريق أخلاق تنأى عن السطح الذي وقفت عنده الحادثة، وتغوص في أعماق الإنسان وحياته، ولا يوجد ذلك في المعاني التي ينطوي عليها الدين الإلهي، وبالأخص في دين الإسلام الذي جاء متمما ومكملا لتلك المعاني الروحية، وبناء على هذه الحقائق بنى نقده لفصل الدين عن الأخلاق الذي سببته الحادثة، وذلك بطريقة غير معهودة لمجموعة من القضايا التي يعدها البعض سببا يحملهم على تعظيم الحادثة وتزيينها في أنفسهم، لينقلهم من هذا الحال إلى حال تعظيم حاجتهم إلى أخلاق الدين حتى يحصل الانتفاع بالحادثة.³²

وبعد أن انتهى من بيان هذا الفصل الدهراني³³ الذي ينزع عن الأخلاق لباسها الروحي وكساها بلباس زمني، يمكن أن نطرح الأسئلة الآتية: كيف ينظر طه عبد الرحمن لصلة الأخلاق بالدين من وجهة فلسفته الدينية؟ هل تبنى أحد الأقوال السابقة المحددة لهذه العلاقة؟ أم أنه وافق معهود الفقهاء والأصوليين؟ أم تابع ما أقره المتكلمين وفلاسفة المسلمين؟

وقفنا فيما تقدم على أقوال الفلاسفة التي تظهر تعارضهم وتذبذبهم في تحديد علاقة الأخلاق بالدين، فمنهم من جعل الأخلاق تابعة للدين، ومنهم من جعل الدين تابعا للأخلاق، ما جعل فيلسوفنا ينزعج من هذا التباين الذي طغت عليه صبغة التقليد، وذلك ما يتضح من قوله: "إذا كان المتكلمون والفلاسفة قد تذبذبوا بين القول بتبعية الدين للأخلاق والقول باستقلال الأخلاق عن الدين، فإننا لا نقرهم على هذا التذبذب، بل، على العكس من ذلك، نلومهم عليه، لأنه دليل ضعف وتقليد لا دليل قوة وتجديد، إذ وقعوا فيه بسبب انسياقهم إلى التفكير في هذه العلاقة على مقتضى المنقول اليوناني".³⁴

فكما أنه لم يقر الفلاسفة على موقفهم، فإنه لم يقر أيضا الفقهاء والأصوليين على المرتبة التي أعطوها للأخلاق، إذ جعلوها في مرتبة التحسينيات وهو الأمر الذي لم يستسغه فيلسوفنا، وأشار إلى ذلك في قوله: "إذا كان الفقهاء والأصوليون قد أخذوا

³² عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، 26-27.

³³ أطلق فيلسوفنا اسم الدهرانية على فصل الأخلاق عن الدين.

³⁴ عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، 51.

مبدأ تبعية الأخلاق للدين بموجب تسليمهم بأن الدين جاء لينظم حياة الإنسان في مجموعها، فإن كنا نقرهم على هذا الأخذ، فإننا نلومهم على كونهم جعلوا رتبة الأخلاق لا تتعدى رتبة المصالح الكمالية، حاملين عبارة "مكارم الأخلاق" - التي ورد بها الحديث الشريف المعلوم: "إمّا بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"³⁵ - على معنى "مكامل الأخلاق"، أي تكملات للأخلاق؛ في حين لو أنهم اتبعوا المنطق السليم في فهم حقيقة الدين، لتبينوا أن الأخلاق أولى برتبة المصالح الضرورية من غيرها؛ فما ينبغي لدين إلهي، ناهيك بالإسلام، أن ينزل إلى الناس، مقدّمًا الاهتمام بشؤون الحياة المادية للإنسان على الاهتمام بكيفيات الارتقاء بحياته الروحية! وهل في المصالح ما يختص بكيفيات هذا الارتقاء غير الأخلاق! ثم هل في شؤون الإنسان ما هو أدل على إنسانيته من شأنه الخلقى!³⁶

ويتضح من هذا النص أنه يجعل الأخلاق في مرتبة المصالح الضرورية لأن الدين جاء لينظم حياة الإنسان مقدما ما يتعلق بالجانب الروحي على ما يتعلق بالجانب المادي، ولا يقوم بهذا الدور غير الأخلاق، لكن هذا يجعلنا نتساءل ألا يعتبر حفظ الدين هو حفظ للأخلاق أيضا باعتبار الأخلاق تابعة للدين؟

يجيبنا طه عبد الرحمن عن هذا السؤال من خلال النص الآتي: "إذا قيل بأن الفقهاء والأصوليين قد ذكروا "حفظ الدين" من بين المصالح الضرورية، والأخلاق إمّا هي تابعة للدين، فإذا حفظهم للدين هو حفظ للأخلاق؛ قلنا بأنهم بين موقفين اثنين، وكلاهما قاذح فيهم، فإمّا أن يفهموا هذه التبعية بمعنى كون الأخلاق جزءا من الدين كما تكون العبادة جزءا منه؛ وحينئذ، يلزمهم أن يكفوا عن عاداتهم في وضع الأخلاق في المرتبة الثالثة من مراتب المصالح الإنسانية، ثم أن يباشروا تجديد النظر في كثير من أحكامهم في المصالح، هذا إن لم يتعين عليهم مراجعة الأصول نفسها التي بنوا عليها نظريتهم في المقاصد"³⁷ وإمّا أن يبقوا على عاداتهم في حفظ الرتبة الثالثة للأخلاق وحفظ الرتبة الأولى للدين؛ وعندئذ، يلزمهم أن يقرّوا بأن تبعية الأولى للثاني، إمّا أنها ليست تبعية ضرورية، وإمّا تبعية جائزة، بمعنى أن الفعل الخُلقي قد يدخل في الفعل الديني وقد لا يدخل فيه، وإذا لم يدخل فيه، فإن ذلك لا يضر به (أي بالفعل الخُلقي) كما لو كان بين الفعلين عموم من وجه وخصوص من وجه؛ وإمّا أن المراد

³⁵ أخرجه البزار في مسنده، مسند أبي حمزة أنس بن مالك، (364/15) (8949)، والشهاب في مسنده (192/2) (1165).

³⁶ عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق**، 51.

³⁷ قدم طه عبد الرحمن تصورا بديل لإعادة تجديد مقاصد الشريعة الإسلامية وفق رؤيته الأخلاقية، ينظر كتابه: **تجديد المنهج في تقويم التراث** (الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، ب. ت.)، 110 وما بعدها، و**سؤال المنهج في أفق التأسيس لأموذج فكري جديد** (بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، 2015)، 71 وما بعدها.

بهذه التبعية في الأصل هو عكسها، بمعنى أن الفعل الديني هو الذي يدخل في الفعل الخلقي، فحينئذ يشبه موقفهم موقف بعض المتكلمة والمتفلسفة.³⁸

ويستنتج من هذا النص أن طه عبد الرحمن في معرض نقده لموقف الفقهاء وعلماء الأصول خلص إلى المسائل الآتية: (1) إذا كان المقصود بتبعية الأخلاق للدين تبعية الجزء للكل، يلزم الكف عن وضع الأخلاق في المرتبة الثالثة والإقلاع عن هذا العادة، وهذا يستدعي إعادة النظر في نظرية المقاصد. (2) إذا كانت تبعية الأخلاق للدين تبعية جائزة وليست ضرورية، فإن ذلك يؤدي إما إلى دخول الفعل الخلقي في الفعل الديني مما يجعل بينهما عموم وخصوص، أو إلى عكس ذلك أي أن الفعل الديني هو الذي يدخل في الفعل الخلقي، وهذا القول يشبه قول الفلاسفة الذي وقفنا عليه من قبل.

لكن ألا يمكن أن ننتقد هنا طه عبد الرحمن في دعوته لتجديد مقاصد الشريعة، ونقول: من أي منطلق ينبغي أن يكون هذا التجديد؟ هل من جهة الفقهيات أم من جهة الفكريات والفلسفيات والأخلاقيات؟ وماهي النتائج التي ستترتب على هذا التجديد؟ ومن المؤهل لأن يقوم بهذا التجديد؟ وعلى وفق أي أدوات سيكون؟ وهل بعد تجديد نظرية المقاصد سنستطيع تنزيل الأحكام الشرعية واستنباطها على ضوءها؟ أم أنها ستبقى حبيسة ومقتصرة على المجال الفكري والفلسفي دون بلوغها للمجال الفقهي؟

ليس هدفنا الآن الإجابة عن هذه الأسئلة والوقوف على القضايا الفكرية والفقهية التي قد تثيرها، بقدر ما نريد استخلاص صلة الدين بالأخلاق في الفكر الطهائي، فبعد أن أكد على رفضه لجعل الأخلاق في المرتبة الثالثة أي في التحسينيات، فيفهم من ذلك عن طريق المخالفة أنه يريد أن يجعلها في مرتبة متقدمة، فهل تكون مرتبتها هي مرتبة الدين؟

نجد الجواب على هذا السؤال في قوله: "الصواب أن الدين والأخلاق شيء واحد، فلا دين بغير أخلاق ولا أخلاق بغير دين"،³⁹ وليؤكد على هذه الحقيقة التي توصل إليها، سعى لتخليص الأذهان وتحرير الأفهام من ثلاثة اعتقادات شائعة تراود الدين والأخلاق، نعرض مقتضياتها كالآتي:

³⁸ عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، 51-52.

³⁹ عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، 52.

1. نقد الاعتقاد الأول: الأصل في الدين حفظ الشعائر الظاهرة

بيّن طه عبد الرحمن أن التدين يقوم على أداء الشعائر عن طريق استخدام الجوارح والحرص على مداومة هذا الأداء الحسي، لكن هذه الأمور الظاهرة ليست مطلوبة لذاتها، لأن حقيقة الدين لا تنحصر في الأداء الشعائري فحسب، لأن ذلك موقع في الجمود عليها بدون موجب معقول، فضلا عن جلبه للمتدينين تهما تضر بتدينهم من قبيل رميه بالتعصب والتطرف، ما دام هذا الأداء عندهم وعند خصومهم يدخل في ما هو غير معقول، لهذا فالقصد منه هو ما يتركه هذا الأداء من آثار مخصوصة حيث تجعل العبد ينتقل من حال إلى حال أفضل منه، ومن ثم فإن معقولة الشعائر تُكتسب من خلال تلك الآثار الخفية والجلية،⁴⁰ بحيث تكون الشعائر معقولة، لا بظواهرها، وإنما بآثارها؛ وبيان ذلك أن هذه الآثار يمكن رصدها وفحصها وتبين فوائدها وتوقع عواقبها، ولا يخفى أن مقتضى المعقولة ليس سوى هذه القابلية للمشاهدة والمقارنة والتحليل والاستنتاج.⁴¹

وبما أن معقولة الشعائر تُكتسب من الآثار التي تظهر على سلوك العبد، فإن قيمة الآثار تفوق قيمة الشعائر، وهذا ما عبر عنه في قوله: "إذا عرفنا أن الآثار أو النتائج التي تُخلفها ممارسة الشعائر هي عبارة عن علامات أو مؤشرات تظهر في تصرفات المتدين كلها، زيادة أو نقصاناً، عرفنا أنها أساساً آثار ذات طبيعة سلوكية، والآثار السلوكية هي بالذات المسمّى الذي وُضع لفظ "الأخلاق" للدلالة عليه؛ وإذا كان الأمر كذلك، وجب أن يكون الغرض الأول من الشعائر هو تحصيل الأخلاق، بحيث تكون قيمة الشعيرة معلقة بقيمة الخلق الذي تحتها، إذا زاد فضل الخلق زادت درجة الشعيرة وإذا نقص نقصت كما تكون قيمة أداء الشعيرة معلقة بمدى تحقق هذا الخلق في سلوك مؤديها، إذا حسّن السلوك حسّن الأداء وإذا ساء السلوك ساء الأداء".⁴²

ويتحصل مما سبق المسائل الآتية: قيمة الشعائر تُستمد من قيمة الآثار التي خلفتها تلك الشعائر، سواء أكانت جليلة أو خفية؛ معقولة الآثار تتحدد بها معقولة

⁴⁰ توصل إلى لطيفة قال بأنها غابت عن الأذهان، وهي أن المعقولة تنقسم إلى قسمين: "معقولة الشيء بذاته"، و"معقولة الشيء بغيره"، حيث اعتبر الأولى ضيقة وسطحية وتجزئية، وذلك لكونها لا يمكن أن تنفع إلا في تحديد المراتب الدنيا من أفعال الموجودات، فنفعها لا يتعدى نطاق الجمادات، لهذا سماها بـ"معقولة السطح"، وأما الثانية في معقولة واسعة وعميقة وتكاملية، فالجزء، ولو بدا معقولا في ذاته، فقد يصير غير معقول باعتبار الكل، ولا فصل في أمر معقوليته إلا بحسب هذا الكل، لهذا سماها بـ"معقولة العمق".

ينظر: عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، 53.

⁴¹ عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، 52-53.

⁴² عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، 53.

الشعائر؛ قيمة الشعيرة تتعلق بقيمة الخلق المنطوي تحتها؛ قيمة أداء الشعيرة مرتبطة بمدى تحقق الخلق في سلوك مؤديها؛ الأصل في الدين حفظ الأخلاق المنطوية تحت الشعائر.

2. نقد الاعتقاد الثاني: الأصل في الأخلاق هو حفظ الأفعال الكمالية

يرى طه عبد الرحمن أنه من المحتمل أن يكون المنقول الأخلاقي اليوناني حاضرا في تأثيره على مفهوم الأخلاق في المجال التداولي الإسلامي، حيث أصبح شائعا أن الأخلاق عبارة عن فضائل، فالفضيلة من الفضل، والفضل ما زاد على الحاجة أو ما بقي من الشيء بعد الوفاء بالحاجة، ومقابله اليوناني "أريتي" الذي يحمل معنى الصفة التي يكمل المرء بواسطتها، وهكذا استنتج أن التأثير اليوناني قد يكون عمل على ترسيخ معنى الزيادة أو التكملة، وهو أمر يتعارض مع مفهوم الأخلاق عند فيلسوفنا، فقد اتضح فيما تقدم أن الإنسان تتحدد هويته بالأخلاقية وليس بالعقلانية، لكن هذا الطرح الذي يعتبر الأخلاق مجرد كمالات، لا يجعل من الخلق معيارا لتحديد هوية الإنسان أو وجوده، بل يرى أن الأخلاق عبارة عن كمالات وزيادات لا تتأثر هوية الإنسان بتركها.

وبعد أن أوضح التأثير اليوناني الذي لحق مفهوم الأخلاق، أكد على أنها ضرورات لا تقوم هوية الإنسان بدونها، بحيث إذا فقدت هذه الضرورات فقدت الهوية، ومتى وجدت الأولى وجدت الثانية، واستدل على ذلك بأن الإنسان لو أتى بأخلاق سيئة لعدّ من الأنعام لا من الأنام، بحيث اعتبرها بمثابة مقتضيات تدخل في تعريف هوية الإنسان نفسها، ولن يتأتى ذلك إلا إذا جعلنا وجود الإنسان مصاحبا لوجود الأخلاق، لا متقدما عنها.⁴³

ومن المبادئ المشككة لنظريته الأخلاقية التي أفصح عنها في هذا المقام "أن الإنسان أصلا خليقة، وحدّ الخليقة أن تكون في آن واحد خلّقا وخلّقا؛ وكما أن الخلق يمر بأطوار، فكذلك الخلق يتقلب في أحوال؛ وكما أن الخلق يبدأ في غياب الأرحام قبل الخروج إلى عالم الوجود، فكذلك الخلق يبدأ في غياب هذه الأرحام قبل الدخول في عالم السلوك؛ وكما أن الخلق يكون قويا عند الخروج إلى الوجود، فكذلك الخلق يكون قويا عند الدخول في السلوك؛ وبعد الخروج إلى الوجود والدخول في السلوك،

⁴³ صرح طه عبد الرحمن بأن هذا الأمر لم يتفطن إليه أحد على حد علمه، لهذا رأى أن الحاجة تدعو إلى إنشاء نظرية أخلاقية يكون من أصولها مبدأ الجمع بين شرط "الأخلاقية" وشرط "الإنسانية"، لهذا طلب من الله أن يطول عمره وتسلم مداركه حتى يتفرغ لهذا العمل، والملاحظ أن يحمل مشاريع أخلاقية كبرى وهم فكري كبير، لهذا يشير بين الفينة والأخرى في كتبه ومحاضراته وفي مؤتمرات تكريمه إلى قضايا مركزية ويطلب من الله طول العمر حتى يتفرغ لتلك الأعمال. ينظر: عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، 53-54.

يبقى الفعل الخَلقي غير منفك عن الفعل الخَلقي، لأن الإنسان يكون فيه مسؤولاً بوجه من الوجوه، إن في الإتيان به أو تركه أو في اختيار كيفية من كفاءات الإتيان به أو تركه أو في السعي إلى الإتيان به أو تركه أو في القصد من وراء الإتيان به أو تركه أو في استخدام نتيجة الإتيان به أو تركه الخ؛ يتخلص لنا من هذه الحقائق وأمثالها ضرورة الخُلُق للإنسان كضرورة خَلقه، سواء بسواء، فلا إنسانية بغير أخلاقية⁴⁴.

وانطلاقاً مما سبق نستنتج المسائل الآتية: (1) الأخلاق ضرورات تتحدد بها هوية الإنسان ووجوده، لا كمالات يمكن الاستغناء عنها. (2) تتكون خليفة الإنسان من الخَلق والخُلُق، بحيث لا انفكاك لأحدهما عن الآخر في تحديد هويته. (3) تتحدد إنسانية الإنسان بالأخلاقية وليس بالعقلانية.

3. نقد الاعتقاد الثالث: المُعتَبَر في الأخلاق أفعال معدودة

مر معنا أن فيلسوفنا انتقد مبدأ الحصر، واعتبر أن القيم الأخلاقية هي قيم متكوّنة، فكما أن أفعال الإنسان متعددة وأكثر من أن تحصى، صارت أخلاقه أيضاً مثلها لا تحصى، كما تشمل جميع الأفعال الإنسانية سواء عضوية ومادية كالأكل والشرب والنوم، أو معنوية كالشعور والإدراك والمعرفة، بل اعتبر أن الخلق الواحد قد تندرج تحته أخلاق شتى، لأنه عبارة عن رتب متعددة ليس لها حد في السلم الأخلاقي، وبذلك أبطل هذا الاعتقاد الثالث الذي يعتبر أن الأخلاق هي أفعال معدودة.

ويبقى السؤال الذي يتعين هنا أن نجيب عنه، لماذا نادى الفلاسفة الغربيين بفصل الأخلاق عن الدين؟

لاشك أن الحداثة الغربية منذ عصر أنوارها تقلبت في أطوار متعددة، سعت فيها إلى التخلص من كل تبعية للدين، وهذا ما تأكد في مجال الأخلاق التي قاموا بعلمنتها وتحريرها من سلطة المعتقدات الدينية، حتى ينزعوا عنها حجاب الخوف من عذاب جهنم، ولا تطمع أنفسهم عند التحلي بها في جنة النعيم.

وبعد أن اتضحت صلة الأخلاق بالدين في الفلسفة الغربية، تأكد أنها تقوم في فصلها على مبادئ ثلاثة⁴⁵، وهي: (1) مبدأ التوجه إلى الإنسان، ومقتضاه ترك التوجه في التصورات والتصرفات إلى الإله والاقتصار فيها على التوجه إلى الإنسان، لكون هؤلاء

⁴⁴ عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، 54-55.

⁴⁵ طه عبد الرحمن، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية (الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2006)، 102-100.

يعتقدون أن الإنسان قادر على أخذ زمامه بيده دون الحاجة إلى قوة غيبية، وفي هذا دعوة إلى الانفصال عن الإله. (2) مبدأ التوسل بالعقل، ومقتضاه ترك التوسل في الأفكار والسلوكات بالوحي والاقتصار فيها على التوسل بالعقل، لاعتقادهم بأن العقل سلطان داخلي يملكه الإنسان لا حاجة له بسلطان خارجي يوجهه ويهديه، وفي هذا دعوة إلى الانفصال عن الوحي. (3) مبدأ التعلق بالدنيا، ومقتضاه ترك التعلق بالأعمال والمعاملات بالآخرة والاقتصار فيها على التعلق بالدنيا، لاعتقادهم بأن الدنيا هي مستقر الإنسان ومآله، وفيها يكون صلاحه وفلاحه، وذلك بفضل ما يحقق من التقدم العلمي، أما الآخرة فيعتبرونها مجرد تضليلات ينبغي تخليص العقول منها عن طريق تنويرها، وفي هذا دعوة إلى الانفصال عن الآخرة.

فعن طريق هذه المبادئ الثلاثة أزالوا حجاب الدين عن الأخلاق، وألبسوها لباسا دنيويا لا يناسب مقاسها فضلا عن أن يناسب حقيقتها، لاعتقادهم بأن الأخلاق الدينية لا تتصف بالعقلانية والإنسانية كما لا تهتم بالدنيوية، لهذا نفوها عن الدين وأثبتوها للادين عن طريق علمنة المفاهيم الدينية.

خاتمة

يستنتج مما سبق أن فلاسفة الدين والأخلاقين الغربيين اختلفوا حول صلة الدين بالأخلاق، فمنهم من رأى أن الأخلاق تابعة للدين، ومن هؤلاء القديس أوغسطين والقديس الأكويني إذ بنوا آراءهم على ما قررته النصوص المقدسة، واعتمدوا في تأسيسهم على مبدئين اثنين، وهما الإيمان بالله وإرادة الإله، في حين ذهب اتجاه آخر إلى القول بأن الدين تابع للأخلاق، وأبرز القائلين بهذا الطرح كانط، حيث بنى نظريته على مبدأ الإرادة الخيرة للإنسان، وبعد الحفر والتنقيب الطهائي تبين أنه قام بعلمنة المفاهيم الدينية مع إدخال التعقيل عليها، إن تحليلا وإن تنظيرا، إذ ألبسها لباسا دنيويا حتى يقيم صرح نظريته الأخلاقية، أما الاتجاه الثالث ففصل بين الأخلاق والدين، وأبرز زعمائه هيوم، حيث أخذ بمبدأ لا وجوب من الوجود، والسبب في ذلك أنه عامل الشريعة الدينية معاملة النظرية العلمية، في حين اتضح أنه ينبغي أن تعامل بوصفها مؤسسة، كما اتضح أن مبدأ الحس الأخلاقي الذي أخذ به هو مقتبس من مفهوم الفطرة إما نقلا من النصوص الدينية أو من رجال الكنيسة.

وتأكد أن طه عبد الرحمن لم يقلد أي من هذه الاتجاهات بل أبدع نظريته الأخلاقية التي اعتبرت أن منبث الأخلاق الأصلي هو الدين، إذ لم تجعل بينهما حدودا ولا فواصل، لأن فيلسوفنا يعتبرهما شيئا واحدا، لهذا رفض أن توضع الأخلاق في مرتبة

التحسينيات كما نص على ذلك الفقهاء وعلماء الأصول، لأنه يرى أن المرتبة الأحق بها هي مرتبة الضروريات بحيث إذا فقدت اختل نظام الحياة.

ومن ثمة فإن فيلسوفنا أبدع نظرية أخلاقية تصل الدين بالأخلاق تنطلق من مسلمتين وهما: أخلاقية الإنسان ودينية الأخلاق، مخالفا بذلك حذو غيره سواء ممن تأثر بالمنقول اليوناني أو ممن تبني المذهب العلماني، أو من اتبع عادة التقسيم الأصولي، مما جعلها تتسم بالخصائص الآتية: قيمة الشعائر تتحدد بقيمة الأخلاق المنطوية تحتها؛ معقولية الشعائر تتحدد بمعقولية الأخلاق؛ الأصل في الدين حفظ الأخلاق المنطوية تحت الشعائر الدينية؛ تتحدد هوية الإنسان بالأخلاقية التي تجمع بين الخلق والخلق باعتباره خليفة؛ الأخلاق ضرورات تختل حياة الإنسان بفقدانها وتصلح عن طريق التحقق بها؛ أخلاق العمق تعرج بالأفعال إلى طلب اللامتناهي؛ الأخلاق غير متناهية بل هي متعددة، أدامها أخلاق السطح وأعلاها أخلاق العمق، كما أن الخلق الواحد في الفرد الواحد تتعدد مراتبه وقد لا تقف عند حد.

الببليوغرافيا

- عبد الرحمن، طه. **سؤال المنهج في أفق التأسيس لأ نموذج فكري جديد**. بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، 2015.
- _____. **بؤس الدهرانية النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين**. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014.
- _____. **الحوار أفقا للفكر**. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2013.
- _____. **سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثة الغربية**. الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2000.
- _____. **تجديد المنهج في تقويم التراث**. الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، ب. ت.
- _____. **روح الحدثة: المدخل إلى تأسيس الحدثة الإسلامية**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006.
- كانط، إيمانويل. **الدين في حدود مجرد العقل**. نقله إلى العربية فتحي المسكيني. بيروت: جداول للنشر والتوزيع، 2012.
- _____. **نقد العقل العملي**. ترجمة غانم هنا. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008.
- _____. **نقد العقل المحض**. ترجمة موسى وهبة. بيروت: مركز الإنماء القومي، 1989.
- Comte-Sponville, André. *L'esprit de l'athéisme, Introduction à une spiritualité sans dieu*. Paris: Albin Michel, 2006.

Ferry, Luc et Marcel Gauchet. *Le religieux après la religion*. Paris: Éditions Grasset et Fasquelle, 2004.

Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Clarendon Press, 1965.

Steiner, Jacques. *Une morale sans Dieu*. Paris: L'Harmattan, 2011.

المنجز الفلسفي في الدراسات الباجية: نموذج محمد إبراهيم أوزاد

محمد صلاح بوشنتل

جامعة القاضي عياض-مراكش

تقديم

في الوقت الذي كان سائر المشتغلين بالفلسفة الإسلامية منشغلين بآبن رشد تحقيقاً وفهماً وتسويقاً، كانت هناك دراسات معدودة ومتفردة تحاول توجيه الاهتمام بعلم كسفته شمس أبي الوليد بن رشد (595 هـ) وهو فيلسوف سرقسطة وفاس محمد بن يحيى أبو بكر ابن باجة التّجيبى (533 هـ)، محاولة إخراج متنه وفلسفته إلى العلن، حاول بعضها تقديم صورة حيّة له، وبعضها حاول ملزمة نصوصه، ومعهما كانت محاولة إنتاج قول فلسفي يُنعش فلسفة هذا الحكيم الذي اخترمته المنية قبل أن تظهر خزائن علمه وتستقيم فلسفته، حتى وإن توزعت هذه الدراسات بين غرضين؛ سعي لبعث الرّوح الباجية الخالصة ومحاولة بثّها، وسعي آخر يكون فيه ابن الصّائغ مطية أو مدخلاً لفهم ابن رشد وليكون البحث فيه عن ابن رشد وعن الرّوح الرّشدية فيه. وعلى قلة تلك الدراسات فقد أسهمت كل منها بنصيب في رفع فائض التّنكر المضاعف لهذا الحكيم والوزير المرابطي، بإعطائه المكانة المتميزة التي يتوجب أن يحظى بها، المكانة التي كاد ينسفها المعاصرون بتغاضيه عن، ومسحها القدماء بترجمة الفتح بن خاقان السيئة الذّكر عنه، وكرستها اتهامات ابن طفيل الغريبة وعضدتهم في ذلك ترجمة ابن سبعين الشّنيعة.

1. عن الدراسات الباجية مغرباً

لأن أفكاره كانت جزءاً من التّاريخ الفكري والفلسفي للغرب الإسلامي، ولأن حياته مثلت جانباً من تاريخ السّياسة في هذا الصّقع، فقد كان من المنتظر أن يحظى ابن باجة باهتمام يستحقه ضمن المنجز من الدراسات الفلسفية المغربية المعاصرة، خاصّة وأن هذا الحكيم قد عاش شطراً صالحاً من عمره في المغرب، وجعل من فاس سكناً له لعشرين سنة،¹ فكان وزيراً بها كما كان صديقه المقرب مالك بن وهيب وزيراً على مراكش، حتى تناقل الأخباريون أنه قد صلّحت سياسته "الأحوال ونجحت على

¹ جمال راشق، ابن باجة: سيرة وبيبلوغرافيا (الرباط: دار الأمان، 2017)، 22.

يديه الآمال² غير أن حضور المتن الباجي وورود فلسفته ضمن ترتيب أولويات عمل الأكاديميين المغاربة كان أقل من المتوقع، إذ لم يأخذ تراثه الفلسفي المكانة التي يتوجب أن يأخذها، لينضاف هذا إلى قائمة المصائر التراجمية التي عرفت فلسفة الرجل ومؤلفاته وحياته التي انتزعها الموت قبل أن تظهر خزائن علمه.

بعد تعقّب المنجز الفلسفي المغربي الذي يخص النصّ الباجي يتأكد أنه لم يحظ بما حظي به النصّ الرّشدي، فالأسماء المشتغلة بابن باجة وفلسفته والتي تعقّبت النصّ الباجي في سفره، وحاولت تتبع المحطات التي توقف عندها، والأسماء التي قامت باحتضانه تبقى أسماء قليلة إن لم نقل معدودة، فالجامعة المغربية لم تنتج إلا أطروحات معدودة بصدد أبي بكر بن باجة، كما أن ما أنتج بصدده من كتب لم يجاوز أصابع اليد الواحدة، حيث تم تخصيص جل الأعمال عن ابن باجة على شكل دراسات ضمن مجلات أو ندوات أو فصل ضمن كتاب، وبهذا نسجل فقرًا مُدقّقًا فيما يخص إخراج وإنتاج تأليف وكتب خاصّة بابن باجة، الفردية منها والجماعية، وذلك بسبب الغياب التام للندوات التي تهّم هذا العلم الأندلسي، وغياب الاهتمام بترجمة نصوص ابن باجة وكذا ترجمة الأعمال المنجزة عنه، باستثناءات معدودة.

من خلال ببليوغرافيا المنجز المغربي في الدّراسات الباجية يمكن تسجيل أن ضمن السياق الأكاديمي المغربي قد تم تكوين جيل أغرم بابن باجة والباجيات إذ ظهرت أسماء تناظر أسماء غربية بل وتتفوق عليها مثل: (Joaquín Lomba و Paul Lettinck و Fuentes)، أسماء أغنت الدّراسات الباجية في المغرب، وأعطتها دقات جديدة فيما يخص جمع النصوص وإخراجها وقراءتها، حيث نستحضر أسماء: محمد المصباحي، وجمال الدين العلوي، ومحمّد إبراهيم ألوزاد ممن صَعّب عليهم تفاعلي التّعامل مع نصوص ابن باجة، وفشلوا في النّأي عن مخاطر العمل مع فيلسوف اشتكى القريبون زمنيا منه من عدم اكتمال نصوصه. ليكون هؤلاء الثلاثة الجيل الذي يمكن تسميته بجيل العرّابين، مخصصين بهذا دراسات فارقة لفلسفة هذا الأندلسي الذي اخترمته المنية قبل أن تظهر خزائن علمه، في محاولات أكاديمية من هؤلاء للتأريخ من جديد لفلسفة الرّجل وإنعاش اسمه من جديد، واستنقاذ التّراث الباجي من قبضة التّنكر المضاعف له، بإعطائه المكانة المتميزة التي كان يجب أن يحظى بها بين فلاسفة الغرب الإسلامي.

من خلال التحري الببليوغرافي نسجل تحولا نوعيا في الدّراسات الباجية مع مجيء جمال الدين العلوي الذي سيصدر كتابين هامين عن ابن باجة في سنة واحدة

² أحمد بن محمد المقرئ، نفع الطّيب في غصن الأندلس الرّطيب، الجزء التاسع (دمشق: دار الفكر، 1986)، 262.

أحدهما بيبليوغرافيا عن مؤلفات ابن باجة والآخر تحقيق لرسائل الرّجل،³ وقبله ستُصدر الكاتبة زهرة اللّوه كتابًا عن فلسفة ابن الصّائغ،⁴ وليكبر هذا التّحول ويتعاوض مع مقالات محمد المصباحي ومع أعمال محمد ألوزاد البحثية ومشاريعه التحقيقية، حيث ستشهد الدّراسات الباجية معه تغييرًا كبيرًا، من خلال تسجيل عناوين دكتوراه تهم الميراث الفلسفي لابن باجة، وإصدار أكثر من كتاب وتحقيق يهتم فلسفة الرّجل، في توجيه شبه كامل من محمد ألوزاد للباحثين في سلك الدّكتوراه المنتمين لوحدة التّكوين والبحث: "مفاهيم وآليات التّفكير" نحو متن ابن الصّائغ.⁵

عند الموازنة بين المؤسسات يلاحظ أن أهم الدّراسات المهتمة بابن باجة قد كانت صادرة في الأساس من كلية الآداب - فاس، وبالضبط عن مركز الدّراسات الرّشدية، حيث نلاحظ توجّها شبه كامل بما هو باجي، حيث صار الخط التحريري محكومًا بهاجس الباجيّات: دراسةً وتحقيقًا، ومسكونًا برغبة جموحة هي رد الاعتبار لفلسفة ونصوص ابن باجة، بلّملمتها وجمع شتاتها وإعادة تحقيق نصوص حُققت، لكن على ضوء المستجد في مخطوطات ابن الصّائغ أو تحقيق ما لم يُحقق بعد. وكل ذلك ضمن سياق فكري محكوم بفكرة بعث الرّوح الباجية والبرهنة على زمنيته⁶ من جديد، من خلال فك طلاسم السّيرة وشيفرات متن الفاضل أبي بكر ابن الصّائغ، ليس تحقيقًا وتفسيرًا فقط، بل وترجمة أيضًا⁷ وكل ذلك بشراكة مع مراكز دولية.⁸

الانشغال بالنّص الباجي سيكون في كلية الآداب الرّباط أقل منه في كلية الآداب بفاس؛ من جهة الدّراسات والأطاريح المنجزة عن ابن باجة،⁹ هذه المدرسة التي غاب عنها بالمرّة هاجس التّحقيق وإخراج النّص، في حين غلب عليها تأويله وتوجيهه برغبات أيديولوجية مُبينة، خاصة والجابري أحد أبرز رموز هذه المدرسة يشكك، في الأصل، في

³ انظر أبو بكر بن باجة، **رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجة**، تحقيق وتقديم جمال الدّين العلوي (بيروت- الدّار البيضاء: دار الثقافة - دار النشر المغربية، 1983)؛ جمال الدّين العلوي، **مؤلفات ابن باجة** (بيروت- الدّار البيضاء: دار الثقافة - دار النشر المغربية، 1983).

⁴ انظر زهرة اللّوه، **جوانب مضيئة من فلسفة ابن باجة** (الرّباط: المعهد التربوي الوطني، جامعة محمد الخامس، 1982).

⁵ وهذا ما يؤكده، قول أحمد العلمي حمدان ملخصًا جهد محمد ألوزاد: "إن ابن باجة أخذ من الأستاذ المرحوم محمد ألوزاد (...) كامل جهده" (أحمد علمي حمدان، تقديم **إرياض في كتاب التحليل**، سلسلة دفاتر مجموعة البحث في الفلسفة الإسلامية (فاس: مركز الدّراسات الرّشدية، 2006)، 7.

⁶ انظر: محمد ألوزاد، "أفق ديكرتي قبل الأوان أو التّزعة العقلية عند ابن باجة"، **مجلة فكر ونقد** 5 (يناير 1998).

⁷ عزيز بوستا ومحمد الشّلي، "حوار مع الدكتور محمد ألوزاد"، **مجلة مدارات فلسفية** 14 (2006): 14.

⁸ خاض مركز الدّراسات الرّشدية محاولات عديدة لترجمة العديد من المتون الأساسية عند ابن باجة كمحاولة ترجمة القوة الناطقة من قبل جمال راشق إلى الفرنسية، والتنسيق مع شاهد الرّحمن لترجمة المتن المنطقي الباجي إلى الإنجليزية، هذا المتن الذي حاول المركز تحقيق سائر الأعمال الدّائرة في فلكه ضمن سلسلة دفاتر حيث صدر منه: كتاب **المقولات**، **والإرياض في كتاب التحليل**، **وكلام في القياس**، ومنها ما بقي مُعلّقًا كما هو الحال مع كتاب **الإيساغوجي**.

⁹ أنجز واحدة من تلك الأطاريح محمد ألوزاد الذي كان ينتمي في تلك الفترة لمركز الدّراسات الرّشدية، وكان إلى جانب ذلك أستاذًا بجامعة سيدي محمد بن عبد الله (محمد ألوزاد، "مشكل الإنسان في فلسفة ابن باجة" (بحث لنيل دكتوراه الدولة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرّباط، 1992).

وجود أي قراءة تكون في مضمونها بريئة، إذ ليست هناك إلا القراءات الأيديولوجية، ويدخل ابن باجة ضمن قائمة من سيؤثت بهم قراءته المتأدلجة،¹⁰ والتي لا ينكر أنها كانت تخفي تعميمات تحكم كل قراءة أيديولوجية، وتحكم أيضا قراءته لفلسفة ابن الصائغ،¹¹ ليُستثنى من هذه القراءة محمد المصباحي الذي بقي في منأى من إقحام ابن باجة في نزاعات الإيدلوجيا.¹²

2. منزلة ابن باجة عند المفكرين المغاربة

في خاتمة لأحد دراساته عن ابن باجة، يكتب محمد المصباحي بشكل يُلخص أهمية هذا الفاضل الأندلسي ويحدد معالم أهمية التعرض لفلسفته: "علينا أن نعرف (...) أننا لم نلف كلاما عن الإنسان على هذا النحو قبل ابن باجة. فقد كان أول من تكلم عن الإنسان بهذه الكثافة والإلحاح، وكان أول من حاول وضع معالم تفكير جديد يخص "الإنسان المتوحد" الذي يواجه مصيره المنفرد بذاته، كما كان أول من تكلم عن الإنسان بضمير المتكلم لا بضمير الغائب"،¹³ ويستعيد المصباحي ابن باجة في نهاية العقد الثاني من القرن الحالي، ليفتح به قوله عن الذات في السياق العربي، مخصصا له الفصلين الأولين من كتابه: **الذات في الفكر العربي الإسلامي**.¹⁴ وغير بعيد نجد محمد عابد الجابري يُقحم ابن باجة ضمن مشروعه الأيديولوجي، فيخصص له فصلا في الطبعة الثانية من كتابه الأساسي: **نحن والتراث: قراءات معاصرة في التراث الفلسفي الإسلامي**، باعتبار ابن الصائغ بداية جديدة تفصل مع إشكالات فلاسفة المشرق، وتتححر من مسار الفلسفة المشرقية، ليجد في ابن باجة سلفاً آخر لابن رشد، وعبره تكتمل دائرة المدرسة الفلسفية المغربية كما رآها الجابري.

¹⁰ يقول الجابري: "وبعد فهذا مجرد مشروع لقراءة جديدة لفلسفة الفارابي السياسية والدينية. إنها قراءة أيديولوجية ولا شك. ولكن، هل توجد قراءة بريئة حقاً؟ إنه لأفضل ألف مرة أن نحاول قراءة تراثنا قراءة أيديولوجية تريد أن تكون واعية. من أن نستمر في قراءته قراءة أيديولوجية غير واعية، قراءة مزيفة مقلوبة!". (محمد عابد الجابري، **نحن والتراث، قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي** (بيروت - الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1993)، 83.

¹¹ يقول الجابري: "فعلا، لقد عمّمنا النتائج التي استخلصناها من دراستنا عن ابن رشد على كل من ابن باجة وابن طفيل...". الجابري، **نحن والتراث**، 9.

¹² في هذا الصدد، ولكن في حديث عن مبررات استعادة ابن رشد في الزمن العربي الحديث يستبعد عبد المجيد الصغير كلا من منجز العلوي والمصباحي في الفلسفة الإسلامية من الأهواء الأيديولوجية، فيقول: "لا يملك المتنبع للدراسات الرّشدية العربية المعاصرة، باستثناء تلك التي تفرّد بها زميلنا المرحوم جمال الدين العلوي، أو تلك التي ينهج على منوالها الأستاذ محمد المصباحي، إلا أن يتساءل عن المبررات العلمية، الموضوعية التي تجعل من كل مناسبة للكتابة عن الفكر الرّشدي، أو الاحتفاء بابن رشد، مناسبة (...) مطبوعين بطابع "الأزمة" والصراع وتصفية الحساب مع جهات يتفنن الكاتب في تحديدها واتهامها"، عبد المجيد الصغير، "عودة الفيلسوف: المتن الرّشدي وإشكالية حضوره في الفكر العربي الحديث"، ضمن ندوة **الأفق الكوني لفكر ابن رشد أعمال الندوة الدولية بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد**، مراكش 12-15 ديسمبر 1998 (الرباط: منشورات الجمعية الفلسفية المغربية، 2001)، 377.

¹³ محمد المصباحي، **من المعرفة إلى العقل: بحوث في نظرية العقل عند العرب** (بيروت: دار الطليعة، 1990)، 130.

¹⁴ انظر محمد المصباحي، **الذات في الفكر العربي الإسلامي** (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017)، 66-33.

لقد كان توجه مدرسة الرباط إلى تقديم قراءات وتأويلات متأدلة للنص الباجي وتسخيرها في الصراعات المعاصرة، في مقابل غلبة العناية بهذا النص وتاريخه بالرجوع إليه تحقيقاً وإخراجاً على ضوء الاكتشافات الجديدة للنصوص المنسوبة لابن باجة، وفي مقابل هذا فإنه إذا كان عمل جمال الدين العلوي من داخل مدرسة فاس محكوماً في نهايته وأغراضه البعيدة بمحاولة "الكشف عن الروح الرشدية التي يقبلها عصرنا"،¹⁵ فإن ألوزاد كان محكوماً بفكرة بعث الروح الباجية والبرهنة على زمنيته¹⁶ من جديد، من خلال فك طلاسم السيرة وشيفرات متن هذا الفاضل الأندلسي، ليس تحقيقاً وتفسيراً فقط، بل وترجمة أيضاً.¹⁷ بل وذهب الأمر بألوزاد في تمجيد ذكرى ابن باجة حدّ الدعوة إلى تشييد ما يُذكر به في أحد ساحات فاس التي استودعت فيها الأقدار جسده وروحه، ليكون اشتغاله على تراث هذا الحكيم السرقسطي محاولة كي لا نظل متعلقين بابن رشد، إذ ليس الأمر يتعلق بتلك الدعوى التي تلخص وتبتسر كل شيء في الفلسفة الإسلامية في تركيزها على شخصية استثنائية هي ابن رشد، بالرجوع إليه وحده، الدعوى التي يختصرها قول محمد عابد الجابري "إن الجيل الصاعد إما أن يكون رشدياً، فيتقدم على مدارج الأصالة والمعاصرة معاً، وإما لا يكون له مكان في العالم".¹⁸

3. محمد ألوزاد والدراسات الباجية

الرجوع الرأسي نحو ابن باجة بالتحقيق أولاً كان من محمد ألوزاد كإيمان راسخ بأن التحول في تاريخ الفلسفة الإسلامية في الغرب الإسلامي، يظل رهيناً بالمخطوطات؛ فبفضلها تم التحول في الدراسات الأرسطية على يد ييجر وجماعته، وبذات الفضل كان هناك تحول أكثر جذّة وغزارة إنتاج في الدراسات الماركسية على يد ألتوسير، ففي مثل هذه التحولات، يمثل الرجوع إلى المخطوط دائماً العامل الوحيد الذي يمكن أن يغيّر مجرى التاريخ الفلسفي.¹⁹ فالعمل في النصوص أصبح اليوم يفرض مراجعات في تاريخ الفلسفة الإسلامية.²⁰ بشكل قد يغير خريطة تاريخ الأفكار وتاريخ الفلسفة الإسلامية، لدرجة ستصبح بعض القراءات خريطة قديمة جداً، كما ستصاب المشاريع والأبنية التقليدية السائدة لتاريخ الفلسفة المسلمة بالتقادم وبعض الأحكام ستصير في حكم الأطلال.

¹⁵ جمال الدين العلوي، "مدخل لقراءة الخطاب الفلسفي لابن رشد"، آفاق 8 (1981): 37.

¹⁶ انظر ألوزاد، "أفق ديكراتي".

¹⁷ بوستا والشلي، "حوار مع الدكتور محمد ألوزاد"، 14.

¹⁸ محمد عابد الجابري، ابن رشد، سيرة وفكر، دراسة ونصوص (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998)، 265.

¹⁹ النشرة الإخبارية الأولى لمركز الدراسات الرشدية (فاس: مركز الدراسات الرشدية، 1999)، 6.

²⁰ بوستا والشلي، "حوار مع الدكتور محمد ألوزاد"، 15.

يقول أحمد العلمي حمدان مُلخصاً جهود محمد ألوزاد "إن ابن باجة أخذ من الأستاذ المرحوم محمد ألوزاد (...) كامل جهده، فجعل من دراسته وتدريسه غايته، إلى حد التفتيش عن قبره"،²¹ ومحاولة تشييد ما يُذكر به، رجوع محمد ألوزاد²² إلى ابن باجة لم يكن لأجل كسر ذلك التعلق بابن رشد وشرح الاهتمام الكبير به، وإنما لتجاوز تلك الحلقة مفرغة التي تمثلها أسماء فلسفية معدودة تتنكر لبقية الأسماء والأعلام، إذ من "المفروض أن يتطور البحث التاريخي ليشمل كل الفلاسفة الذين لهم وزنهم في الفلسفة الإسلامية"،²³ لا رهن الباحثين في ضمن حلقة واحدة، ومن ثمة كانت محاولة ألوزاد بيان أن ابن باجة وفلسفته كانا في الحقيقة شمساً كسفتها شمس ابن رشد، فكانت مهمة ألوزاد من داخل مركز الدراسات الرشدية هي رأب صدع الدراسات الباجية، بتحديد المنجز ومعه تحديد ما لم ينجز، وإكمال تحقيق ما بقي من متون باجية أو مراجعة مثالب التحقيقات المرتكبة في حق متن وزير فاس، لئلا تستكمل تلك الرسائل المختلصة مهمتها في توضيح معالم المتن الفلسفي والعلمي الباجي، وصياغة صورة أكثر عمقا ووضوحا عن الرجل، ولتنوير جوانب التأثير في من تلاه من فلاسفة الغرب الإسلامي كابن رشد وغيره، وكذا لرصد سلفه الفكري.

لم يكن ولع ألوزاد بابن باجة فقط، باعتباره أول تجربة فلسفية تامة التّضجوع في الغرب الإسلامي، بل كان ولعه بابن مسرة الجبلي أيضا، عن طريق العودة إلى حزمة

²¹ علمي حمدان، تقديم إرياض في كتاب التحليل، 7.

²² قدّم محمد ألوزاد كتاباً ودراسات مهمة تخص المتن الباجي، كما أشرف على أطرايح دكتوراه تهم هذا المتن: "التّوحد في المدينة في فلسفة ابن باجة"، ضمن الرابطة الاجتماعية (الذّار البيضاء: الفنك، 2006). 27-39: تعليق على كتاب المقولات لأبي نصر الفارابي، إشراف وتحقيق محمد ألوزاد؛ حواشي عبد العزيز لعمول، دفاتر مجموعة البحث في الفلسفة الإسلامية (فاس: مركز الدراسات الرشدية)، 31؛ "حضور ابن باجة في جوامع النفس لابن رشد: من التّمثال إلى تدشين الانفصال"، ضمن ندوة الأفق الكوني لفكر ابن رشد أعمال الندوة الدولية بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد، مراكش 12-15 ديسمبر 1998، إشراف محمد المصباحي (الرباط: الجمعية الفلسفية المغربية، 2001) 102-75؛ "أفق ديكارتي قبل الألوان أو النّزعة العقلية عند ابن باجة"، فكر ونقد 5 (يناير 1998)؛ ابن باجة، تعليقات ابن باجة على كتاب القياس للفارابي، المنطق، الطبعية، الإصطلاح، دراسة وتحقيق (فاس: كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهرار، 1998)؛ مسألة المبادئ في فلسفة ابن باجة، المنطق، الطبعية، الإصطلاح، دراسة وتحقيق (فاس: كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهرار، 1998)؛ "ابن باجة"، ضمن معلمي المغرب، الجزء الثامن (الرباط: الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، 1995)، 2639؛ التعليقات المنطقية، مصادر الفلسفة الإسلامية (طرابلس: الدّار العربية للكتاب، 1997)؛ القول الإنسي لابن باجة، الفلسفة في المغرب (الذّار البيضاء: مطبعة الأندلس، 1994)؛ "مشكل الإنسان في فلسفة ابن باجة" (دكتوراه الدولة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 1992)؛ "الدّيناميك في شروح السّماع الطّبيعي لابن باجة السّرقسطي: استدراك على مقال سالمون بنيس"، ضمن حضارة الأندلس في الزمان والمكان أعمال الندوة الدّولية المتعقدة بالمحمدية من 16 إلى 18 أبريل 1992 (المحمدية: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1992)، 15-50؛ "التعليقات المنطقية لابن باجة"، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس (1988)؛ 241-297؛ "الاتجاهات الفكرية في الأندلس خلال القرن الثالث الهجري"، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس 4-5 (1980-1981)؛ 148-178؛ إرياض في كتاب التحليل لأبي بكر ابن باجة، تحقيق محمد ألوزاد، عبد العزيز لعمول، محمد مساعد وآخرون، الإشراف والمراجعة أحمد العلمي حمدان (فاس: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد بن عبد الله، 2006). الرسائل الجامعية المسجلة تحت إشرافه: جمال راشق، "تحقيق كتاب النفس لأبي بكر بن باجة" (1997)؛ سعيد البوسكلاوي، "مفهوم الإرادة عند الفلاسفة المسلمين" (1997)؛ محمد أبو حفص، "بحث في المقالات العلمية لابن باجة (يشمل المبادئ التّالية: الطّب، والتّعاليم، والفيزياء)" (1997).

²³ علمي حمدان، تقديم إرياض في كتاب التحليل، 36.

علاقاته الفكرية المتشظية والمتشابكة، وهو الأمر نفسه الذي تحمل عنت البحث فيه من خلال شخصية ملهم حركة الموحدين المهدي بن تومرت، والأمر نفسه مع مسلمة بن أحمد المجريطي.

ضمن عمله على المتن الباجي كان ألوزاد ضد المزايدات الأيديولوجية المأزومة التي يخوض غمارها البعض من أجل خلق تشابهات بين الأزمنة الحديثة وأزمنة الفلاسفة محل الاشتغال، يستدعونهم بكل سهولة ويلبسونهم الجبة التي يريدون، لهذا فكما لم يكن ألوزاد رحيماً بمشروع الجابري في قراءته المتأدلجة للفارابي، ولم يكن رحيماً أيضاً بمحمود قاسم شيخ الرشدية المشرقية، في تعامله مع النص الرشدي بتوزيع التهم المجحفة في حق عصور بأكملها وإلصاق تهم جزافية بالمتكلم والفقير وكذا في حق السياسي زمن ابن رشد. ومن هنا كانت العودة إلى النص الباجي لانتزاعه من أي قراءة متأدلجة، وكذا إعادة الاعتبار لمرحلة سياسية اتهمت بالاضطراب، وبقلة إنتاجها الفكري وفقرها، ليتمكن مع تسليط الضوء على ابن باجة "البرهنة التاريخية على أن القرن السادس الهجري في المغرب والأندلس عرف أفضل فترات الاستقرار والازدهار في تاريخ المنطقة وعرف أفضل دعم، (يكاد يفوق دعم المشرق نفسه في عز أيامه المشرقة)، للنشاط العلمي والفلسفي. دعم قدمه أمراء المرابطين وأمراء الطوائف وأمراء الموحدين!"²⁴

يبلغ الأمر بألوزاد في تمجيده أو بالأحرى في تعريفه بأهمية الدور الباجي في تاريخ الفلسفة إلى اعتبار أن الأفق الديكاري في تاريخ الفلسفة، وما نزعمه له من جدة وجدية في صياغة "الأنا" المفكرة وتبنيها، هو أفق يفتقد واقعة أخرى سابقة عليه، ومستقلة عنه تاريخياً، بل ويمكن من جهة ألوزاد أن نزع من هذه الواقعة هي من إنجاز أسلاف آخرين.²⁵ فمفهوم الكوجيطو لا ينبع فقط من سيرة ذاتية، وإنما في التقاء هذه السيرة وتقاطعها مع (سيرة الحكمة). ليكون ابن الصائغ أحد هؤلاء الأسلاف الذين بلوروا بدقة، وبكيفية شجاعة هذه "الأنا"، وإن ظلت مساهمتهم الفلسفية قيد الحصار، ومعزولة أو مغمورة جعلها محدودة التأثير، إلا أنها تظل حلقة لها أهميتها في أي عودة ممكنة من لفهم مسالك أنسنة العقل ودروبه، فالرجل كان له دوره الذي لا ينبغي أن نبخسه حقه في أن انتقال بالفكر الفلسفي من مرحلة العقل (المفارق) إلى مرحلة العقل

²⁴ محمد ألوزاد، "في الرشدية العربية المعاصرة: مقاربات "الكشف عن مناهج الأدلة" نموذجاً"، ضمن **مدارات فلسفية**، ع. 14، 2006 (الرباط: الجمعية الفلسفية المغربية، 1998) 83.

²⁵ ألوزاد، "أفق ديكارتي"، 25.

(المؤنسن)، والثورة من ثمة على المذاهب المتعاقبة التي منحت العقل "الصِّفة الإلهية" وألهبت العواطف التي انقاد بها نحو الفكرة.

أراد ألوزاد من كل هذا أن يُعطي راهنية أخرى وإلحاحية زمنية للعودة بالفكر العربي والغربي على حد سواء إلى اللحظة الباجية، بفرز أهميتها عن باقي التجارب الفلسفية التي اقتسمت الأهمية في التجربة الفلسفية العربية الإسلامية؛ فارابية كانت أو سينية أو رشدية، وجعلت التجربة الباجية تقبع في اللامفكر فيه، أو في الحديقة الخلفية للفلسفة الإسلامية، جاعلة من ابن باجة شخصية مقصية من الدراسة، ماسحة عنه ما هو جدير به، لتهبنا دراسات وتزرع بيننا دارسين غير معنيين، لا من قريب أو من بعيد، باللحظة الباجية التي يمكن عدها من موقع آخر باللحظة المؤسّسة، لهذا نجد ألوزاد يحاول أن يبرهن لنا من خلال كون المفهوم الأرسطي للعقل نفسه، قد عَرَفَ نقلة نوعية مهمة جداً بفضل ابن باجة. دون أن يعني هذا أن ابن باجة قد خَرَجَ على الأرسطية، ودون أن يعني أن ابن باجة قد أصبح ديكرتياً، كما دون أن يعني، بالمقابل، أن ابن باجة استمرَّ في نفس المواقع الأرسطية تماماً،²⁶ ليهبه تميزه وعمقه الفلسفي بين أرسطو وأمام ديكرت.

خاتمة

أُكيد أن تعقب المنجز الفلسفي عن ابن باجة لن يتجاوز صفحات يسيرة بأسماء الدارسين والدراسات، بشكل يؤكد أن متن هذا الفاضل الأندلسي ما يزال في ميسس الحاجة إلى عمل آخر ينضاف إلى عمل جيل المؤسسين، فليكون هناك ابن رشد، كانت هناك روافد عدة اجتمعت لتهبنا هذا العَلَم الذي كان له قبل ولم يكن له بعد، ورافد ابن باجة كان أحد تلك الروافد، إن لم يكن أهمها،²⁷ خاصة والنص الباجي ما يزال يعيش على فوضاه القديمة متراوفاً بين أسئلة المنحول والمشكوك في نسبته، كل هذا يفرض اليوم قبل الغد راهنية وإلحاحية العودة إليه وبقوة من أجل إحكام القول عنه وبيان جدوى طروحاته الحكمية.

²⁶ بوسا والشلي، "حوار مع الدكتور محمد ألوزاد"، 17.

²⁷ هذه الأهمية وهذا التحول في مسار الفلسفة الذي سينتج لنا ابن رشد يُلخصه ابن طفيل في قوله: "ثم خلف من بعدهم خلف آخر أحذق منهم نظراً وأقرب إلى الحقيقة، ولم يكن فيهم أثقب ذهنًا ولا أصح نظراً ولا أصدق رؤية من أبي بكر بن الصائغ".

Léon Gauthier, *Hayy Ben Yaqdhan: roman philosophique d'Ibn Thofail* (Paris: J. Vrin, 1983), 12.

الببليوغرافيا

- ابن باجة، أبو بكر. **رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجة**. تحقيق وتقديم جمال الدين العلوي. بيروت- الدار البيضاء: دار الثقافة - دار النشر المغربية، 1983.
- ألوزاد، محمد. "أفق ديكارتي قبل الأوان أو النزعة العقلية عند ابن باجة". **مجلة فكر ونقد** 5 (يناير 1998).
- _____. **"مشكل الإنسان في فلسفة ابن باجة"** بحث لنيل دكتوراه الدولة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1992.
- _____. "في الرّشدية العربية المعاصرة: مقاربات "الكشف عن مناهج الأدلة" نموذجاً". ضمن **مدارات فلسفية**، ع. 14، 2006.
- بوستا، عزيز ومحمد الشّلي. "حوار مع الدكتور محمد ألوزاد". **مجلة مدارات فلسفية** 14 (2006).
- الجابري، محمد عابد. **ابن رشد، سيرة وفكر، دراسة ونصوص**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998.
- _____. **نحن والتراث، قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي**. بيروت - الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1993.
- راشق، جمال. **ابن باجة: سيرة وببليوغرافيا**. الرباط: دار الأمان، 2017.
- الصّغير، عبد المجيد. "عودة الفيلسوف: المتن الرّشدي وإشكالية حضوره في الفكر العربي الحديث". ضمن ندوة **الأفق الكوني لفكر ابن رشد أعمال الندوة الدولية بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد**، مراكش 12-15 ديسمبر 1998. الرباط: منشورات الجمعية الفلسفية المغربية، 2001.
- علمي حمدان، أحمد. **تقديم إرتياض في كتاب التحليل**، سلسلة دفاتر مجموعة البحث في الفلسفة الإسلامية. فاس: مركز الدراسات الرّشدية، 2006.
- العلوي، جمال الدين. **مؤلفات ابن باجة**. بيروت-الدار البيضاء: دار الثقافة - دار النشر المغربية، 1983.
- _____. "مدخل لقراءة الخطاب الفلسفي لابن رشد". **آفاق** 8 (1981).
- اللّوه، زهرة. **جوانب مضيئة من فلسفة ابن باجة**. الرباط: المعهد التربوي الوطني، جامعة محمد الخامس، 1982.
- المصباحي، محمد. **الذّات في الفكر العربي الإسلامي**. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017.
- _____. **من المعرفة إلى العقل: بحوث في نظرية العقل عند العرب**. بيروت: دار الطليعة، 1990.
- المقري، أحمد بن محمد. **نفح الطيب في غصن الأندلس الرّطيب**. دمشق: دار الفكر، 1986.
- النشرة الإخبارية الأولى لمركز الدراسات الرّشدية**. فاس: مركز الدراسات الرّشدية، 1999.
- Gauthier, Léon. *Hayy Ben Yaqdhan: roman philosophique d'Ibn Thofail*. Paris: J. Vrin, 1983.

المنجز المغربي في الدراسات الرشدية بين المعرفي والإيديولوجي

عبد النبي الحري

أستاذ الفلسفة بجامعة الحسن الثاني-المحمدية

تميز المنجز المغربي المعاصر في الدراسات الرشدية بخصام حاد، يمكن تشبيهه بخصام عشاق الحقيقة الواحدة: حقيقة ابن رشد كما هي في الأصل، حيث زعم كل واحد منهم أنه امتلك ناصيتها أو خطأ الخطوة الأولى والضرورية على طريق امتلاكها.

وبين صورة لابن رشد تعتبر مفتاحا لكل أبواب التقدم والاجتهاد، وبين صورة له تعتبره مزلاجا أحكم إغلاق كل أبواب التجديد والإبداع، وكرس مختلف أصناف التبعية والتقليد، دار نقاش بين المفكرين المغاربة يستحق الرصد والمتابعة أولا، والتقييم والمراجعة ثانيا، وتلك هي المهمة التي سبق أن أنجزنا حولها أطروحة لنيل الدكتوراه في الفلسفة من جامعة محمد الخامس بالرباط،¹ ونسعى في هذا المقال إلى مقاربتها على ضوء ما استجد من دراسات في هذا المجال.

إن افتتاح كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط سلسلة ندواتها الكبرى بندوة "ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي"² سنة 1978 يعتبر دليلا على المكانة المرموقة التي أريد للدراسات الرشدية أن تتبوأها في رحاب الجامعة المغربية. فمنذ ذلك التاريخ توالى القراءات والقراءات المضادة لتراث أبي الوليد ابن رشد، حيث عرفت تراكما مهما جديرا بالرصد والتحليل والمراجعة.

لقد شكل الوعي بضرورة تقويم الدراسات الرشدية العربية دافعا لظهور مجموعة من الأبحاث في هذا الموضوع، تناولت من بين ما تناولته عددا من الأعمال الرشدية المغربية المعاصرة كان لابد أن نفتح المجال للحوار معها، من أجل بيان قيمتها والوقوف عند حدودها.

إلا أنه لم يكن من المفيد لنا الوقوف عند كل هذه الدراسات، ما دام بعضها يكرر البعض الآخر، بل تم الاكتفاء بنموذجين اثنين منها؛ يمثل أولها قراءة استشرافية

¹ عبد النبي الحري، صورة ابن رشد في الفكر المغربي المعاصر (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2015).

² أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي (الرباط: ط 1، 1978؛ بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1981).

للباحثة الألمانية أنكا فون كوغالغن، وثانيها قراءة عربية مشرقية عند أحمد عبد الحليم عطية.

ومن خلال مراجعتنا لهاتين الدراستين تم الوقوف عند مجموعة من الملاحظات يمكن إجمالها فيما يلي من نقط:

لقد ركزت الباحثة الألمانية أنكا فون على أعمال محمد عابد الجابري دون غيره من الدارسين المغاربة للمتن الرشدي، الأمر الذي لن يعطي صورة واضحة وكاملة عن منزلة فيلسوف الأندلس في الفكر المغربي المعاصر. فرغم الشهرة الواسعة التي حظيت بها أعمال الجابري عربيا وعالميا، فإنها لا تمثل لوحدها اتجاهات الدراسات الرشدية المغربية، لأن هناك دراسات أخرى تتميز بقيمتها العلمية الفلسفية جديرة بالاعتناء والاهتمام، لم تتمكن الباحثة الألمانية من مراجعتها من دون أن تقدم تبريرا لذلك، خصوصا وأن بعض هذه الأعمال ظهرت في مرحلة نهاية السبعينيات وبداية الثمانينيات من القرن الماضي متزامنة مع أولى دراسات الجابري حول ابن رشد.³

أما الباحث أحمد عبد الحليم عطية فقد وقف عند أعمال كل من محمد عابد الجابري وجمال الدين العلوي ومحمد المصباحي، حيث يصنفهم جميعا ضمن القراءات الإبيستيمولوجية للمشروع الرشدي، على خلاف القراءات المشرقية عند كل من محمود قاسم، وحسن حنفي، وعاطف العراقي، ومحمد عمارة، التي يعتبرها قراءة أيديولوجية.⁴ ففيما يخص رشديات الجابري نجد أحمد عبد الحليم عطية قد اكتفى بتصريحات النوايا التي أعلن عنها الجابري منذ دراسته الأولى التي أنجزها

³ أصدر محمد المصباحي في عقد الثمانينيات كتابين: **إشكالية العقل عند ابن رشد** (بيروت، المركز الثقافي العربي، 1988)؛ و**دلالات وإشكالات، بحوث في الفلسفة العربية الإسلامية** (الرباط: عكاظ، 1988)؛ كما أصدر جمال الدين العلوي في نفس العقد كتاب: **المتن الرشدي** (الدار البيضاء: دار توبقال، 1986). بالإضافة إلى عدد من المقالات نذكر منها: "مدخل لقراءة الخطاب الفلسفي لابن رشد"، **آفاق**، (مجلة دورية يصدرها اتحاد كتاب المغرب، 8، السنة 1981): 37-57. و"نظرية البرهان ودلالاتها في الخطاب الفلسفي لابن رشد"، (مجلة كلية الآداب فاس، 1986). و"إشكال العلاقة بين العلم الطبيعي وما بعد الطبيعة عند ابن رشد"، (مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، عدد خاص 3، 1988)؛ العلوي جمال الدين، "فلسفة ابن رشد: تطور إشكالية العقل عند ابن رشد من الفحص الفيلولوجي إلى النظر الفلسفي"، ضمن **الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس**، تحرير سلمى الخضراء الجيوسي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الجزء الثاني، 1998)، 1125-1154.

⁴ عطية، أحمد عبد الحليم "الدراسات العربية الراهنة حول ابن رشد"، ضمن **أعمال ندوة ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب**، إعداد مقدار عرفة منسية (المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم - منشورات المجمع الثقافي، تونس 1999)، 536.

بمناسبة ندوة **ابن رشد ومدرسته بالغرب الإسلامي**⁵ وأعاد نشرها في كتابه **نحن والتراث**، من دون أن ينظر في مختلف النصوص التي ألفها الجابري عن ابن رشد للوقوف على مدى وفائه بما وعد به من إنجاز قراءة علمية موضوعية إبيستمولوجية للمتن الرشدي.

وفيما يخص جمال الدين العلوي، فقد تضمنت الدراسة عرضا مفصلا ودقيقا لأهم مضامين كتاب **المتن الرشدي**⁶ مع بعض الإشارات السريعة إلى عدد من الأعمال الأخرى لفقيه الرشدية المغربية، سواء التي تتعلق بتحقيقاته المختلفة، أو دراساته المتنوعة لجوانب هامة من الأثر الرشدي. أما فيما يتعلق بتقييمه لمجهود العلوي، فنجد هذه المرة يتحلى بالنسبية والحذر وعدم الجزم، على خلاف ما فعله مع أعمال الجابري؛ حيث سيعتبر تلك المجهودات مجرد محاولة "لنقل الدراسات الرشدية من مستوى البحث الأيديولوجي والديني إلى مستوى البحث النظري التحليلي، داعيا وممهدا الطريق للدراسة الإبيستمولوجية للفلسفة الرشدية"⁷. لقد كانت جهود العلوي، مجرد بدايات واعدة لمشروع إنقاذ الدراسات الرشدية من الضلال الإيديولوجي الذي تاهت في غياهبه المظلمة، لكنه مشروع قدر له أن لا يكتمل، وهو في حاجة اليوم إلى تجديد الصلة به، مساءلة وتقويم؛ الأمر الذي لم يقم به أحمد عبد الحليم عطية الذي اكتفى بالوقوف عند حدود الوصف والعرض دون أن يخطو أي خطوة في اتجاه المراجعة والنقد.

وإذا كان الكاتب قد نوه بأعمال محمد المصباحي ووصفها بالجهود المتميزة "التي تحتاج إلى دراسة خاصة"⁸، دون أن يحيل على أي مؤلف من مؤلفاته المتعددة، أو يشير إلى ما يمكن أن يدل على اطلاعه على أي منها، فإنه يعتبر هذه الجهود مجرد امتداد وتكملة للمشروع الذي بدأه جمال الدين العلوي!.. وهي ملاحظة غريبة حقا، إذ الفروق بين المصباحي والعلوي بينة بما لا يترك أي مجال للغموض والالتباس، وهي ظهرت للعيان منذ دراستهما الأولى حول ابن رشد التي صدرت خلال النصف الثاني من ثمانينيات القرن العشرين.⁹ حيث اتخذ كل منهما وجهة خاصة به في مقاربة

⁵ الجابري، "مشروع قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد". ضمن ندوة **ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي**، 102-161.

⁶ جمال الدين العلوي، **المتن الرشدي**، مرجع سابق.

⁷ عطية، "الدراسات العربية الراهنة حول ابن رشد"، 541.

⁸ نفسه.

⁹ صدر لجمال الدين العلوي كتاب **المتن الرشدي** سنة 1986، وفي سنة 1988 صدر لمحمد المصباحي كتاب **إشكالية العقل عند ابن رشد**.

المشروع الرشدي. وقد حدثت بين الباحثين نقاشات وحوارات مباشرة وغير مباشرة، من شأن العودة إليها أن تبين أن لكل منهما أصلاته الخاصة واستقلاليته المتميزة، ولا يمكن بأي حال من الأحوال اعتبار أحدهما امتدادا للآخر، كما سيتم بيان ذلك في موضعه من هذه الدراسة. إن هذه الملاحظات لا تقلل من أهمية وقيمة دراسة الأستاذ عبد الحليم عطية التي لفتت الأنظار إلى ضرورة إيلاء ما تراكم من دراسات رشدية عربية، مشرقية ومغربية، ما تستحقه من عناية واهتمام؛ خصوصا وأنه يعترف بحاجة الدراسات الرشدية المغربية، إلى وقفة خاصة ومستقلة، نظرا لما قدمته من أطروحات حول ابن رشد جديدة بالعرض والتحليل والمناقشة.

أما نحن فلا ندعي في هذه الورقة أننا سنقدم بديلا عن الدراسات السابقة، ولكننا نسعى إلى أن نقدم مساهمة تحركها رغبة علمية متخصصة في التأريخ للدراسات الرشدية المغربية. لقد كانت الأعمال الرائدة، للجيل السابق من رواد الدرس الفلسفي المغربي، بمثابة حافز لنا للسير على طريقها، والاهتداء بهديها، للنظر فيما تركه الأسلاف، وما ينتجه المعاصرون المغاربة، من قراءات وتأويلات مختلفة للفلسفة الرشدية، من حيث مقارباتها المنهجية واختياراتها الإيديولوجية.

وبذلك تكون هذه الورقة تتحرك في دائرة فلسفية-إشكالية محددة يمكن بلورتها في التساؤلات التالية: ما هي أبرز الدراسات المغربية التي تناولت ابن رشد،¹⁰ وكيف قرأت متنه، وما هي المناهج التي التمسيتها هذه الدراسات لمقاربة المتن الرشدي؟ وما الأثر الذي تركته هذه الدراسات على الدرس الفلسفي بالمغرب؟ وما هي قيمة مساهمتها في بلورة فكر فلسفي مغربي معاصر؟

وفي مقاربة هذه الإشكالية انطلقنا من فرضية أساسية، وهي أن الدراسات المغربية المعاصرة لم ترسم صورة موحدة منسجمة لفيلسوف قرطبة ومراكش، بل رسمت له صورا متعددة ومتضاربة كل واحدة منها تزعم أنها تعبر عن الحقيقة الرشدية في صفاتها ونقائنها، ساهمت في تنشيط الدرس الفلسفي التراثي خاصة، وفي بروز أطروحات فكرية أغنت الساحة الفلسفية المغربية، بما ابتكرته من مفاهيم متنوعة، وما توسلت به من وسائل وطرائق في النظر مبتكرة أو مقتبسة من التراث الفلسفي المعاصر، وما قدمته من حجج وإثباتات لتوجهاتها واختياراتها. بحيث يمكن

¹⁰ إن تركيز هذا البحث على الدراسات المغربية العربية لابن رشد لا يعني تنكره للدور الذي قامت به الدراسات التي صدرت لمفكرين مغاربة، أو من أصل مغربي، باللغة الفرنسية، حيث سيأخذ بعين الاعتبار مساهمتها في تنشيط الدراسات الرشدية المعاصرة، كما ستتم الإشارة إلى ذلك في مواضع مختلفة من هذا البحث.

الادعاء أن الدراسات التراثية، وفي مقدمتها الدراسات الرشدية، ساهمت أكثر من غيرها في بلورة المعالم الأساسية للفكر المغربي المعاصر.

ومن هذه الفرضية الأصلية تتفرع مجموعة من الفرضيات الجزئية تختص كل واحدة منها بصورة مميزة لابن رشد، وهي:

• صورة ابن رشد الذي يفتح أبواب الإبداع والاجتهاد، والذي نحن في أمس الحاجة إلى الاهتداء بهديه واتباع سبيله.

• صورة ابن رشد الذي أحكم إغلاق أبواب التجديد والابتكار، وشرع لكل معاني المحافظة والتقليد، وبالتالي نحن في أمس الحاجة إلى تركه ونبذه.

• صورة "وسط عدل" لابن رشد تحاول التفاعل مع التراث الرشدي من دون السقوط في حبل تمجيده والانتصار له بشكل مطلق ولا مشروط. ولا رفض تراثه والطعن في أصالته وإضافاته للفكر الفلسفي والعلمي.

هكذا سنلاحظ أن الدراسات الرشدية المغربية لم ترسم صورة موحدة منسجمة لفيلسوف قرطبة، ولكنها رسمت له صورا مختلفة ومتنوعة، بل متناقضة ومتضاربة، حيث يمكن رصد ثلاث صور متباينة بدأت معالمها تتشكل منذ البدايات الأولى للدراسات المغربية حول ابن رشد، بمناسبة تنظيم ندوة "ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي"¹¹ سنة 1978، واستمر ذلك التضارب في الموقف من أبي الوليد وفلسفته حتى نهاية العقد الأول من الألفية الثالثة، ولا يلوح في الأفق أي تغيير ممكن في خريطة هذه الاتجاهات.

أولا. نزعة تمجيد ابن رشد

فقد بلغت نزعة تمجيد ابن رشد أوجها عند محمد عابد الجابري الذي دافع في جميع أبحاثه¹² عن أطروحة مركزية هي أن الرشدية شكلت قطيعة إبيستيمولوجية

¹¹ أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي (الرباط: 1978-بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع 1981).

¹² لقد تناول الجابري ابن رشد في المؤلفات التالية: نحن والتراث، 211-260؛ تكوين العقل العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009)، 316-323؛ بنية العقل العقل العربي، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1986)، 543-551؛ العقل الأخلاقي العربي (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2001)، 380-394؛ التراث والحدائق، دراسات ومناقشات (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006)، 175-201؛ المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008)، 119-149؛ ابن رشد سيرة وفكر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007)؛ العقل الأخلاقي العربي، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2001)، 380-394؛ في نقد الحاجة

مع الفلسفة الإسلامية المشرقية، السنيوية والفارابية، على كافة المستويات، المنهجية والمفاهيمية والإشكالية، مما يجعلها، أي الرشدية، مفتاحاً لتحررنا وتقدمنا، الفكري والعلمي والسياسي، نظراً لما تميزت به من روح إصلاحية وتجديدية على مستوى الحكمة وعلى مستوى الشريعة، لأن ابن رشد أعاد ترتيب علاقة الحكمة بالشريعة، كما كشف مناهج الأدلة في عقائد الملة، ووضع قواعد لبداية المجتهد ونهاية المقتصد، وبين تهافت الخطاب المناوئ للفلسفة، كما لم يفته تسطير ما هو ضروري في العلم المدني.

وبذلك يكون ابن رشد في نظر الجابري قادراً على أن يفك جميع ألغاز واقعنا الفكرية والدينية والسياسية، حيث بلغ الأمر بصاحب **نحن والتراث** إلى اعتبار أنه بإمكان ابن رشد أن ينوب عنا في نقد واقعنا السياسي المعاصر، بل بإمكانه أن يلهمنا الحلول الملائمة لتحقيق الانتقال الديمقراطي المطلوب.¹³

ثانياً. انتقاد ابن رشد

لقد تعرضت أطروحات الجابري حول ابن رشد لانتقادات مختلفة تباينت درجة حدتها من مفكر إلى آخر، فعلياً أو مليل رفض بقوة القول بتحقيق ابن رشد لقطيعة إبيستمولوجية مع الفلسفة المشرقية، السنيوية والفارابية، مادام ابن رشد بقي يدور في فلك الخطاب الإسلامي التقليدي، ولم يتجاوزه أو يحقق أي قطيعة معه، وحجته في ذلك أن المفاهيم التي ارتكز عليها خطابه تنتمي إلى القاموس التقليدي مثل "الأصل" و"البدعة" و"الأمة" و"التأويل" و"الاجتهاد" .. وغيرها من المفاهيم التقليدية التي لم يدخل عليها ابن رشد إلا بعض التعديلات الطفيفة، لم تؤد إلى تغيير كيفي يسمح بالحديث عن قطيعة مع توظيفات السابقين لها. بالإضافة إلى أنه بقي

إلى الإصلاح (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005)، 212-218 و 221-223 و 228-231؛ مدخل ومقدمة تحليلية لنشرة مركز الدراسات الوحدة العربية لكتاب **فصل المقال**، تحقيق فاضل العسري (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997)، 7-76؛ مدخل ومقدمة تحليلية لنشرة مركز الدراسات الوحدة العربية لكتاب **مناهج الأدلة**، تحقيق مصطفى حنفي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001)، 9-88؛ مدخل ومقدمة تحليلية لكتاب ابن رشد **تهافت التهافت**، تحقيق مصطفى الحداد وأحمد محفوظ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001)، 84-5؛ مدخل ومقدمة تحليلية لنشرة مركز الدراسات الوحدة العربية لكتاب **الضروري في السياسة**، ترجمة أحمد شحلان (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998)، 9-69؛ مدخل ومقدمة تحليلية لكتاب ابن رشد **الكليات في الطب**، تحقيق أحمد محفوظ مع مساعدين (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1999)، 9-94.

¹³ - الجابري، "الانتقال إلى الديمقراطية في المغرب: أسئلة وآفاق 1- أسئلة ... ومقارنات"، ضمن **(فكر ونقد، ع 31، سنة 2000)**.

- الجابري، "الانتقال إلى الديمقراطية في المغرب: أسئلة وآفاق. 2- دولة المخزن وإمكانية الإصلاح (من وجهة نظر ابن رشد وابن خلدون)"، (مجلة **فكر ونقد**، ع 32، أكتوبر 2000).

تقليدياً من جهة الموضوعات التي اشتغل عليها، والتي لم تخرج عن اهتمامات سائر الفلاسفة والمتكلمين المسلمين، مثل الله، والعالم، والزمان، والإرادة، والنفس، وغيرها.¹⁴

لكن النقد الجذري لأطروحة الجابري سيصل حدوده القصوى عند طه عبد الرحمن الذي وضع تصورات ابن رشد والجابري في خانة واحدة سلط عليها كل ما استطاع إليه سبيلاً من معاول الهدم ووسائل التقويض.¹⁵

لم يكن طه عبد الرحمن وحيداً في نقده لابن رشد، بل نجد هذه النزعة حاضرة عند عدد من الباحثين المغاربة، ومن بينهم عبد المجيد الصغير،¹⁶ الذي ميز بين صورتين لابن رشد، "صورة أرسطية" رحلت عن العالم الإسلامي مع رحيل ابن رشد ودفن جثته، و"صورة سلفية" استمر حضورها في العالم الإسلامي.

لقد نسي المغاربة فعلاً ابن رشد، في نظر عبد المجيد الصغير، لكن ابن رشد المعجب بأرسطو، المقلد لعلمه الإلهي، واستحضروا الصورة التي كان يحب أن يظهر بها للعامة، والتي نجدها في كتابيه **بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ومناهج الأدلة في عقائد الملة**. لقد بعث المغاربة، يقول الصغير، ابن رشد من قبره فقيهاً سنياً، بل سلفياً يكره الفلسفة، ويتعبد عن كل تأمل ميتافيزيقي، ولا يبحث إلا "عما تحته عمل" كما قال الإمام مالك!

على خلاف ذلك لا يرى طه عبد الرحمن¹⁷ فائدة في أي وجه من أوجه المشروع الرشدي، "السلفي" أو "الأرسطي" طالما أن منهجه المفضل، في دراساته

¹⁴ يراجع في هذا الصدد كتاب علي أومليل، **التراث والتجاوز** (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1990).

¹⁵ تعتبر "الرشداية" في نظر طه عبد الرحمن أكبر عقبة في طريق العقل العربي تحول بينه وبين التحرر من آفة التقليد والانطلاق في آفاق الإبداع، وهي النقطة التي تناولها كاتب هذه السطور في موضع آخر، انظر: عبد النبي الحري، **طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري: صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014).

¹⁶ الصغير، "المنهج الرشدي وأثره في الحكم على ابن رشد لدى مغاربة القرنين"، **أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي**، 315 و316.

¹⁷ لا تخلو معظم كتب طه عبد الرحمن من الإشارة النقدية إلى ابن رشد، سواء كانت عبارة عن إشارة واضحة أو مضمرة، ابتداء من محاضراته في ندوة "ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي" إلى محاضراته ربيع 2013، التي افتتح بها مركز مغارب، أنشطته العلمية، والموسومة بـ "أخت العلمانية وفصل الدين عن نفسه". مما يدل على الأهمية القصوى التي يحتلها نقد المشروع الرشدي في الفكر الطاهوي، هكذا يمكن الرجوع إلى المراجع التالية للوقوف على هذه النقطة: طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة، 1 الفلسفة والترجمة** (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1995)؛ **العمل الديني وتجديد العقل** (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2009)؛ "لغة ابن رشد الفلسفية من خلال عرضه لنظرية المقولات"، ضمن **أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع)؛ **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي** (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2002)؛ **اللسان والميزان أو التكوثر**

الكلامية أو الفقهية أو الفلسفية، هو التقليد والجمود ونبذ الاجتهاد والتجديد. والمقلد، في نظر طه، لا يمكن أن يعول عليه من يريد تجديد الفكر الإسلامي.

هكذا حاول طه عبد الرحمن أن ينوب عن الغزالي في بيان تهافت ”تهافت التهافت“، حيث يشير إلى التناقض الواقع بين ظاهر النص الرشدي القائل بالفصل والتجزئ بين ”البيان“ و”الجدل“ و”البرهان“، وبين حقيقة هذا المتن الطافحة بالتداخل والتكامل بين هذه الحقول المعرفية المختلفة؛ وذلك ما يسميه طه بالرؤية الرؤية التجزيئية-التفاضلية عند ابن رشد.

إن التناقض عند ابن رشد لا يكمن فقط فيما صرح به، بل يتجلى أيضا فيما سكت عنه في نصوصه، وخصوصا المتعلق منها بالجانب الإلهي، الذي لم يكن برهانيا خالصا، في نظر طه عبد الرحمن، بل كان، على خلاف ذلك، طافحا بشتى أنواع التداخل مع العلوم الأخرى، وفي مقدمتها علم الكلام الذي شن فيلسوف قرطبة هجوما على الفلاسفة الذين دمجوه مع العلم الإلهي، بدعوى أنه يتوسل بطرائق جدلية لاترقى لبرهان الحكمة اليقيني.

ولا شك أن الحاجة لا تدعو إلى بيان أن صاحب **ابن رشد: سيرة وفكر** هو المقصود بهذا الدحض، فالسجلات الفكرية التي خاضها طه عبد الرحمن على أرض الحكمة الرشدية، هي، سجلات بالدرجة الأولى مع زميله محمد عابد الجابري، فبقدر ما عمل الأخير على تمجيد ابن رشد والإعلاء من شأن الرشدية، بقدر ما سعى طه عبد الرحمن إلى هدم صورتها وتقويض أركانها.¹⁸

لقد عرفت أروقة الفكر المغربي المعاصر نقاشا مثيرا وشيقا بين نزعة الانتصار لابن رشد وفلسفته ونزعة الانتصار على ابن رشد والرشدية، لكنه نقاش لم يتقيد في غالب الأحيان بقواعد الصناعة الفلسفية، نظرا للهواجس الإيديولوجية التي تحكمته في مختلف مراحلها وفصوله.

العقلي (بيروت-الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1998)؛ **تجديد المنهج في تقويم التراث** (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1994)؛ **فقه الفلسفة -2- القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل** (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1999)؛ **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية** (بيروت-الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000).
¹⁸ تناولنا هذه المسألة بتفصيل في كتاب، طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري: صراع المشروعين، 186-129.

ثالثا. الموقف العدل

وقد حاول عدد من الباحثين المغاربة تجاوز هذه المقاربات الإيديولوجية، وفي مقدمتهم جمال الدين العلوي¹⁹ ومحمد المصباحي،²⁰ فقد سلك العلوي سبيل البحث البيبليوغرافي في المتن الرشدي، اعتقادا منه أن أي دراسة علمية لابن رشد لا يمكنها أن تكون دراسة علمية وموضوعية، وقادرة على فهم حقيقة ابن رشد، دون أن تسبقها مرحلة أولية من البحث تهدف بالدرجة الأولى إلى إحصاء شامل للمتن الرشدي. حيث عمل العلوي على إنجاز جرد بيبليوغرافي لمختلف تواليف ابن رشد الموجود منها والمفقود، ورسم صورة تقريبية لما تبقى منها في أصله العربي، كما بذل مجهودا مشهودا على مستوى التحقيق والدراسة لعدد من النصوص الرشدية.

بذلك يكون العلوي قد أسدى خدمات جليلة للدراسات الرشدية المغربية نقلتها إلى مرحلة متقدمة جدا بالمقارنة مع ما كانت عليه في بداياتها الجنينية الأولى، وحاولت جاهدة إنقاذها من مختلف المقاربات الإيديولوجية التي ضاعت معها حقيقة المشروع الرشدي.

لم يجد العلوي نفسه وحيدا في هذا المسعى لتأسيس الرشدية المغربية على قواعد علمية وموضوعية، بل كان إلى جانبه باحث آخر، سيرتبط اسمه بالدراسات الرشدية، وهو محمد المصباحي، الذي سلك منهجا يعتمد على الاستنطاق الفلسفي للنصوص الرشدية من أجل "قراءة ابن رشد بابن رشد ومن أجل ابن رشد". وقد سَمَّى

¹⁹ عن دراسات جمال الدين العلوي حول ابن رشد انظر الهامش 3.

²⁰ أصدر محمد المصباحي مجموعة من الدراسات التي يتناول فيها موضوع ابن رشد إما بالقصد الأول أو يستحضره بكيفية غير مباشرة، أو يناقش الدراسات التي قام بها باحثون آخرون حول ابن رشد: محمد المصباحي، **إشكالية العقل عند ابن رشد** (الدار البيضاء-بيروت: المركز الثقافي العربي، 1988)؛ **دلالات وإشكالات، بحوث في الفلسفة العربية الإسلامية**، (الرباط: عكاظ، 1988)، ط2 (بيروت: دار الهادي، 2005)؛ **من المعرفة إلى العقل: أبحاث في نظرية العقل عند العرب** (بيروت، دار الطليعة، 1990)؛ **تحولات في تاريخ الوجود والعقل: بحوث في الفلسفة العربية الإسلامية** (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1995)؛ **الوجه الآخر لحدائق ابن رشد** (بيروت: دار الطليعة، 1998)؛ المصباحي، (منسق)، **الأفق الكوني لفكر ابن رشد**، (الرباط: 2001)؛ **الوحدة والوجود عند ابن رشد** (الدار البيضاء: المدارس، 2002)؛ **الجابري والحلم المزدوج بالعقلانية**، ضمن **التراث والنهضة: قراءات في أعمال محمد عابد الجابري**، إعداد كمال عبد اللطيف (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004)؛ **العقل الإسلامي بين قرطبة وأصفهان** (بيروت: دار الطليعة، 2006)؛ **مع ابن رشد** (الدار البيضاء: دار توبقال، 2006)؛ **من الوجود إلى الذات: بحث في فلسفة ابن رشد** (الرباط: دار الأمان، 2006)؛ **من أجل حدائق بأصوات متعددة، ورش لفلسفات الحق والثقافة والسياسة والدين** (بيروت: دار الطليعة، 2010)؛ "حول الفلسفة والتصوف"، (مجلة عوارف، 4 و 5، 2010)؛ "من التاريخانية إلى ما بعد التاريخانية-قراءة أولية في كتاب السنة والإصلاح لعبد الله العروي"، (**أوراق فلسفية**، العدد 27 السنة 2010)؛ **فلسفة ابن رشد** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2011)؛ "المساواة والاختلاف بين الذكورة والأنوثة في فلسفة الوجود وفلسفة السياسة عند ابن رشد"، (**أفكار وآفاق**، تصدرها جامعة الجزائر، 1 مارس 2011)؛ 123-131؛ "الجابري بين تحديث 'العقل العربي' وتعريب الحدائق"، ضمن **الجابري دراسات متباعدة** (بيروت: جداول، 2011)؛ **نعم ولا: ابن عربي والفكر المفتوح** (بيروت: الدار العربية للعلوم، 2012)؛ "حول إشكالية المتن الرشدي: ومراجعة نقدية لكتاب (المتن الرشدي: مدخل لقراءة جديدة) لجمال الدين العلوي"، ضمن كتاب **دلالات وإشكالات: "العدل والظلم عند ابن رشد" (المناهل، 97 أكتوبر-ديسمبر 2019)؛ 15-64؛ "ابن رشد والموقف العدل" بين الذات والآخر وبين الحكمة والشرعية" (المناهل، 102، صيف 2021)؛ 393-413.**

هذا المنهج بالمنهج الدلالي الإشكالي،²¹ لتقريب الفلسفة الرشدية، وخاصة جانبها المتعلق بشروحاته الأرسطية التي لم تكن الدراسات المغربية قد طرقت بابها بعد.

وبفضل هذا المنهج وقف المصباحي موقفا خاصا من الحكمة الرشدية حيث نظر إليها كأرض للمصالحة بين الجدل والبرهان، وكفضاء للمشارك الإنساني نظرا لما جسده الفكر الرشدي من جسر للتلاقي والحوار بين مختلف الحضارات، الأمر الذي يمكن أن يفيدنا اليوم في مواجهة كل مقولات الصراع الحضاري وإيديولوجيات النبذ والإقصاء التي ترفع أصواتها في مختلف قارات عالمنا المعاصر داعية لمختلف أشكال العنصرية والعنف والحروب بين بني الإنسان.

لكن هذه القيمة النظرية والعملية، التي يسجلها المصباحي، بصدد الفلسفة الرشدية، لا تشكل مانعا من دعوته إلى مجاوزة الرشدية إلى ما بعد الرشدية، لكن هذه الدعوة تتخذ عنده مضمونا متميزا، إذ لا يمكن، في نظره، تجاوز ابن رشد إلا من خلال ابن رشد وبواسطته. ومن هنا حاول فتح الباب لإجراء مصالحة بين البرهان والعرفان، وهي المحاولة التي فشل فيها ابن رشد خلال لقائه الخاطف بابن عربي. لقد سبق لمحمود قاسم أن فتح هذا الباب لكنه كان بداية مغادرته للحكمة الرشدية إلى الإقامة النهائية في عالم التصوف والعرفان، فهل سيكون مصير المصباحي هو نفسه مصير محمود قاسم؟

إن كل الشواهد التي توافرت لهذا البحث تقول إن مغامرات المصباحي في فضاءات التصوف المغربية والمثيرة لا تتم بمعزل عن رقابة العيون الرشدية، سواء في دراساته لأطروحات محيي بن عربي، أو في قراءاته للحكمة المتعالية عند الملا صدرا.

إن انفتاح المصباحي على الفكر الأكبري لا يعني التنكر للفكر الرشدي، بل هي محاولة لإنقاذ الرشدية من انغلاقها وصرامة نظرتها الأحادية للأفكار والأشياء، وذلك ببث ما تسعفنا به الأكبرية من نزعة تعددية، "تنظر إلى الشيء الواحد بأكثر من عين واحدة"،²² وتؤمن بأن "للوجود أكثر من وجه واحد وأكثر من حجاب واحد، وأن كل وجه وحجاب يقتضي كيفية خاصة به للكشف عنه".²³

²¹ تناولنا هذا المنهج بالدراسة والتحليل في مقال "الصورة الدلالية الإشكالية الدلالية لابن رشد"، الفكر العربي المعاصر، 158 و159 (2012): 77-89.

²² المصباحي، "حول الفلسفة والتصوف" مجلة عوارف، 4 و 5 (2010): 214.

²³ نفسه.

إن الاكتفاء بعين العقل، كما فهمه ابن رشد، لا يسعفنا اليوم في إدراك الوجود بما هو موجود، أي ”بكل أوجهه على نحو يتعري فيه عن كل وجه، ليبقى الوجه الواحد الحق الذي نراه في كل الآفاق“.²⁴

يتبين مما سبق أن الدراسات الرشدية المغربية قد حملت معها خلافات عميقة فيما يتعلق بالموقف الذي ينبغي أن نتخذه من فلسفته، وهل نحن في حاجة إلى تجديد روابطنا وصلاتنا بها، أم الأولى بنا أن نتركها في طي النسيان كما ”تركها“ أسلافنا السابقون؟

وعلى العموم فقد حاولنا في هذه الورقة أن نقف عند مختلف الصور التي رسمها المفكرون المغاربة المعاصرون، والتي يمكن إجمالها على العموم في صورتين اثنتين:

• صورة إيديولوجية حاولت توظيف ابن رشد في صراعات معاصرة لا شأن للفلسفة الرشدية بها، وهي تنقسم بدورها إلى موقفين متناقضين: موقف يمجّد ”الرشدية“ ويعلي من شأنها ويعتبرها مفتاحا سحريا لحل كل مشاكلنا المعاصرة؛ وموقف رفع شعار ”اللارشدية“ وعمل كل ما في وسعه على هدم أسس الرشدية وتقويض أركانها.

• صورة فلسفية حاولت قدر ما استطاعت إلى ذلك سبيلا دراسة الفكر الرشدي دراسة ”محايدة“، وسعت إلى قراءة ابن رشد بابن رشد ومن أجل ابن رشد.

وإذا كانت كل دراسة لابن رشد، أو للدراسات التي أنجزت حول مشروعه الفلسفي، من الطبيعي أن تعبر، بشكل صريح أو مضمّر، عن موقف فكري معين، فإن هذه الدراسة لا تخفي انحيازها للقراءة الفلسفية لابن رشد، ضدا على كل القراءات الإيديولوجية التي أسقطت صراعات الحاضر على التراث الرشدي، ففوتت على نفسها فرصة إدراك حقيقة ابن رشد كما هو لا كما نريده أو لا نريد.

لكن هل حققت القراءة المغربية الفلسفية لابن رشد هدفها الأسمى وهو رسم صورة كاملة وحقيقية لابن رشد؟

إن الإجابة عن هذا السؤال لا يمكنها إلا أن تكون بين مقام ”نعم“ و”لا“، فقد وجدت الدراسات الرشدية المغربية الطريق إلى فهم سليم لابن رشد، وهو التقيد

²⁴ نفسه.

بقواعد الصناعة الفلسفية، والتحرر من كل أشكال الضلال الإيديولوجية والسياسية الآنية والضيقة.

لكن هذا الطريق صعب وشاق، لا لأنه لا يتصف بعناصر الإثارة والجاذبية التي تتصف بها طرق التأويل الإيديولوجية، ولكن لأنه مشروع يتجاوز إرادة هذا الباحث الفرد أو ذاك، لأنه مشروع يتطلب جهودا جبارة ومتضافرة تتحرك على عدة جبهات.

إن البحث في الرشديات لم يستنفد كل أغراضه بعد، بل إنه يفتح أمام الباحثين آفاقا واسعة لمزيد من البحث والنظر يمكن حصرها في الأوراش التالية:

- مواصلة الجهود التي بذلت على صعيد الرصد البيبليوغرافي للمتن الرشدي.
- إعادة نشر وتحقيق ما توفر من النصوص الرشدية لتخليصها مما أضفت عليها النشرات الإيديولوجية التي هيمنت على هذا الصعيد.
- تكثيف جهود ترجمة النصوص الرشدية المفقودة في اللغة العربية والمتوفرة في لغات أجنبية، خاصة العبرية واللاتينية.
- مراجعة وتقويم الدراسات التي أنجزت حول التراث الرشدي، قصد إبراز قيمتها والوقوف على حدودها.

ولعل هذه الدراسة تكون خطوة متواضعة على طريق إنجاز هذه المهمة الأخيرة، وهي بذلك تطمح إلى أن تؤسس لاستمرارية الفكر الفلسفي العربي، بالقطر المغربي، من خلال تسليط الأضواء على ما أنتجه من مناهج وأقاويل ومفاهيم، حول الموضوع الذي تصدر قائمة اهتمام البحث الفلسفي بالمغرب المعاصر، وهو موضوع ابن رشد، وقد حرصت على الإنصات لأبرز الباحثين المغاربة، الذين كتبوا في هذا الموضوع ومحاورتهم، بعيدا عن أي رؤية مسبقة، أو موقف جاهز من هذا الباحث أو ذاك، حرصا على ضمان تعددية الصوت الفلسفي المغربي من جهة، واستمراريته من جهة أخرى. ومن أجل أن تضمن الفلسفة المغربية حضورها واستمرارها داخل المجتمع العلمي المغربي وفي مقدمته المجتمع الجامعي.

الببليوغرافيا

- إبراهيم، عبد الله. "ابن رشد آخر الفلاسفة المسلمين". ضمن: فرح أنطون، **فلسفة ابن رشد، مع ملحق بقلم عبد الله إبراهيم**، (مراكش: منتدى ابن تاشفين، 2006).
- اشماعو، العربي. "التمثيل الطبيعي للعالم ومكانته من تكوين المتن الفلسفي الشارح عند ابن رشد". **فكر ونقد**، 8 (أبريل 1998): 13-30.
- _____. "الفاعل والنظام: حول وظائف الجرم السماوي في الكوسمولوجية الرشدية". **فكر ونقد**، 14 (ديسمبر 1998): 73-86.
- أفا، عمر. **دليل الأطروحات والرسائل الجامعية المسجلة بكليات الآداب بالمغرب 1961-1994**. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، - سلسلة ببليوغرافية رقم 4، مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء 1996. (+ الجزء الثاني سنة 1997 + الجزء الثالث سنة 1998 + الجزء الرابع سنة 2000 + الجزء الخامس سنة 2006).
- أومليل، علي. **التراث والتجاوز**. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1990.
- _____. **السلطة الثقافية والسلطة السياسية**. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1996.
- _____. "التأويل والتوازن". ضمن **أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي**. الرباط: جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 21-23 أبريل 1978.
- ألوزاد، محمد. "حضور ابن باجة في جوامع النفس لابن رشد من التماثل إلى تدشين الانفصال". ضمن **أعمال ندوة الأفق الكوني لفكر ابن رشد**، تنسيق محمد المصباحي، 75-102. منشورات الجمعية الفلسفية المغربية، 2001.
- _____. "في الرشدية العربية المعاصرة". **مقدمات**، المجلة المغاربية للكتاب. 15 (1998): 29-37.
- الأشمل**، محمد بلال. "مع أفروسية: عن منزلة أبي الوليد عند اللاتين الإسبان". **فكر ونقد**، 14 (ديسمبر 1998): 57-62.
- إدريسو، سلام أحمد. **مفاهيم الاتجاه الفلسفي في النقد العربي (المغرب الوسيط)**، ج 1 و 2. فاس: منشورات حلقة الفكر المغربي، 2008.
- البوعزاتي، بناصر. "مكانة ابن رشد في تطور الأفكار العلمية: تصور الحركة". ضمن **أعمال ندوة الأفق الكوني لفكر ابن رشد**، تنسيق محمد المصباحي، 105-121. (منشورات الجمعية الفلسفية المغربية، 2001).
- بن أحمد، فؤاد. **منزلة آلية التمثيل في الخطاب الفلسفي لابن رشد**. أطروحة لنيل دكتوراه الفلسفة تحت إشراف محمد المصباحي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، الموسم الجامعي 2007/2008.
- بنعبد الله، عبد العزيز. "ابن رشد رائد الفكر العلمي المعاصر". **الأكاديمية**، مجلة أكاديمية المملكة المغربية، 4 (نوفمبر 1987).
- بنعبدلوي، المختار. "ابن رشد والهرمينوطيقا". **مقدمات**، المجلة المغاربية للكتاب، 15 (1998): 97-100.

- بنسالم، حميش. "مقدمات لقراءة فلسفية عن الرشدية". **دراسات فلسفية**، تصدر عن قسم الدراسات الفلسفية في بيت الحكمة، 1، (1999): 28-35.
- بن ميس، عبد السلام. "أثر ابن رشد في الفكر السياسي الغربي". ضمن الأفق الكوني لابن رشد، تنسيق محمد المصباحي، 305-339. (منشورات الجمعية الفلسفية المغربية. 2001).
- بلقزيز، محمد عبد الجليل. "التجربة والقياس في الطب عند ابن رشد". ضمن **ندوة الأفق الكوني لفكر ابن رشد**. تنسيق محمد المصباحي، 151-157 (منشورات الجمعية الفلسفية المغربية. 2001).
- بنحمان، محمد. "راهنية ابن عربي في المشروع الحدائي للمصباحي". **أوراق فلسفية**، 27 (2010).
- بنشريف، محمد. **ابن رشد الحفيد، سيرة وثائقية**. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1999.
- _____. "حول كتاب 'الضروري في النحو' لابن رشد الفيلسوف". **مجلة مجمع اللغة العربية**، 92 (2001): 27-42.
- _____. "ظهور تأليفين جديدين لابن رشد الحفيد". **الأكاديمية**، مجلة أكاديمية المملكة المغربية، 19، (2002): 193-214.
- بورشاشن، إبراهيم. **الفقه والفلسفة في الخطاب الرشدي**. بيروت: دار المدار الإسلامي، 2010.
- _____. "الجابري وفيلسوف قرطبة". ضمن **الجابري دراسات متبانية**. بيروت: جداول، 2011.
- التازي، عبد الهادي. "هل يعتبر ابن رشد كعنصر من مظاهر التنافس بين الخلافة في بغداد والخلافة في مراکش". ضمن **أعمال ندوة ابن رشد فيلسوف الغرب الإسلامي**. الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 21-23 أبريل 1978.
- الجابري، محمد عابد. **نحن والتراث**. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1986.
- _____. **تكوين العقل العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009.
- _____. **العقل السياسي العربي**. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1990.
- _____. **حوار المغرب والمشرق: حوار مع د. حسن حنفي** (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1990).
- _____. **التراث والحداثة**. دراسات ومناقشات. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006.
- _____. **المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008.
- _____. **ابن رشد سيرة وفكر**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007.
- _____. **العقل الأخلاقي العربي**. بيروت: المركز الثقافي العربي، 2001.
- حجي محمد. "مكانة ابن رشد بين فقهاء المالكية من سبقه ومن لحقه". ضمن **أعمال ندوة ابن رشد الطبيب والفيلسوف**. الكويت: 1995، 471-489.
- حمادي، إدريس. **إصلاح الفكر الديني من منظور ابن رشد**. بيروت: المركز الثقافي العربي، 2007.
- الحدادي، عزيز. **صورة ابن رشد في الكتابات الأوربية والعربية**. فاس: مطبعة ما بعد الحداثة، 2000.
- ابن رشد وإشكالية الفلسفة السياسية في الإسلام - نكبة الفيلسوف ومحنة الفلسفة**. بيروت: دار الطليعة، 2010.

الريسوني، أحمد. "المنحى المقاصدي في فكر ابن رشد". ضمن: **العطاء الفكري لابن رشد**. عمان: منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة حركات الإصلاح والتغيير (6)، 1999، 47-25.

زنيبر، محمد. "ابن رشد والرشدية في إطارهما التاريخي". ضمن **أعمال ندوة ابن رشد فيلسوف الغرب الإسلامي**. الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 21-23 أبريل 1978؛ بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1981، 61-7.

سي ناصر، غلال. تصدير كتاب **الضروري في أصول الفقه** لابن رشد. تحقيق جمال الدين العلوي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994.

الحسين، سحبان. "ابن رشد والأنوار". **مقدمات**، المجلة المغاربية للكتاب. 15، (1998): 42-38. شحلان، أحمد. **ابن رشد والفكر العبري الوسيط، فعل الثقافة العربية الإسلامية في الفكر العبري اليهودي**. مراكش: المطبعة والوراقة الوطنية، 1999.

_____. "تلخيص كتاب النفس لأرسطو" لابن رشد مخطوط بحروف عبرية وصف واستفهام". ضمن **أعمال ندوة ابن رشد فيلسوف الغرب الإسلامي**، 166-177. الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1978.

صدوق، نور الدين. "صورة ابن رشد في الأدب، نموذج عبد الفتاح كليطو". **الفكر العربي المعاصر**. عدد مزدوج: 152-153، خريف (2010): 133-139.

الصغير، عبد المجيد. **تجليات الفكر المغربي**. الدار البيضاء: المدارس، 2000. _____ "المنهج الرشدي وأثره في الحكم على ابن رشد لدى مغاربة القرنين-السادس والثالث عشر للهجرة (12 و 19)". ضمن **ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي**، 314-309. الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1978.

_____. "الدلالات الفكرية والسياسية لحضور 'مستصفى' الغزالي عند ابن رشد". **مقدمات**، المجلة المغاربية للكتاب. 15 (1998): 44-51.

_____. "عودة الفيلسوف: المتن الرشدي وإشكالية حضوره في الفكر العربي الحديث". ضمن **أعمال ندوة الأفق الكوني لفكر ابن رشد**، 2001.

عبد الرحمن، طه. "لغة ابن رشد الفلسفية من خلال عرضه لنظرية المقولات". ضمن **أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي**. الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1978. عبد الله، علي عبد الهادي. **النص الرشدي في القراءة العربية المعاصرة**. بيروت: دار الهادي، 2005. عطية، أحمد عبد الحليم. "الدراسات العربية الراهنة حول ابن رشد". ضمن **أعمال ندوة ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب**. إعداد مقداد عرفة منسية، المجلد الثاني، 511-550. تونس 1999.

العلوي، جمال الدين. **المتن الرشدي، مدخل لقراءة جديدة**. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1986. _____ "تطور إشكالية العقل عند ابن رشد، من البحث الفيلولوجي إلى النظر الفلسفي". **الصورة**، مجلة النقد الأدبي والبحث الفلسفي، 1 (خريف 1988).

_____. "إشكالات العلاقة بين العلم الطبيعي وما بعد الطبيعة عند ابن رشد". **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس**، عدد خاص 3 (1988).

- _____. "مدخل لقراءة الخطاب الفلسفي لابن رشد". آفاق، مجلة دورية يصدرها اتحاد كتاب المغرب. 8 (1981): 37-57.
- _____. "نظرية البرهان ودلالاتها في الخطاب الفلسفي لابن رشد". مجلة كلية الآداب فاس، (1986).
- العالم، محمود أمين. "بعض قراءات عربية لابن رشد". الطريق، 6 (2002): 4-14.
- العمرى، عبد العزيز. القراءة العربية لكتاب فن الشعر لأرسطو طاليس. إربد: عالم الكتب الحديث، 2011.
- العماري، عبد العزيز، مناحي نقد ابن تيمية لابن رشد. مخطوط أطروحة تحت إشراف محمد المصباحي. الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، السنة الجامعية 2001-2002.
- الكتاني، محمد. "حول المشروع التنويري للفيلسوف ابن رشد". الأكاديمية - مجلة أكاديمية المملكة المغربية - 25 (2008).
- كنون، عبد الله. جولات في الفكر الإسلامي. تطوان: مطبعة الشويخ "يسبريس"، 1980.
- كازي، محمد. "من الرشدية إلى الأكبرية في فكر محمد المصباحي". مجلة فلسفة. 15 (2005).
- كثير، إدريس. "راهن الفلسفة المغربية". ضمن رهانات الفلسفة العربية المعاصرة. تنسيق محمد المصباحي. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2010.
- كليطو، عبد الفتاح. من شرفة ابن رشد. الدار البيضاء: توبقال، 2009.
- مزوز، محمد. نزاع الهوية والماهية-أرسطو وابن رشد نموذجاً، أطروحة، لنيل دكتوراه الدولة، 2001/01/12، مخطوطة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط.
- _____. من أجل أنطولوجيا إسلامية - مساهمة في تجديد الوعي الإسلامي. الدار البيضاء: منشورات الملتقى، 2004.
- _____. "ابن رشد بين حوار الجدل وجدل الحوار". ضمن أعمال الندوة الدولية، ابن رشد وحوار الثقافات، 47-55. فاس: منشورات ما بعد الحداثة، 2005.
- ماضي، أحمد. "ابن رشد في نظر علي أومليل". ضمن الفكر السياسي العربي، قراءة في أعمال علي أومليل. بيروت: المركز الثقافي، 2004.
- مفتاح، محمد. "ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي". ضمن أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي، 87-101. الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1978.
- مسعود، محمد. "ابن رشد والباحث على التفلسف". فكر ونقد، 12 (1998): 33-40.
- المصباحي، محمد. إشكالية العقل عند ابن رشد. الدار البيضاء-بيروت: المركز الثقافي العربي، 1988.
- _____. دلالات وإشكالات، بحوث في الفلسفة العربية الإسلامية. الرباط: عكاظ، 1988.
- _____. من المعرفة إلى العقل: أبحاث في نظرية العقل عند العرب. بيروت: دار الطليعة، 1990.
- _____. تحولات في تاريخ الوجود والعقل: بحوث في الفلسفة العربية الإسلامية. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1995.
- _____. الوجه الآخر لحداثة ابن رشد. بيروت: دار الطليعة، 1998.
- _____. (منسق) الأفق الكوني لفكر ابن رشد. الرباط: منشورات الجمعية الفلسفية المغربية، 2001.

- _____ . الواحد والوجود عند ابن رشد. الدار البيضاء: المدارس، 2002.
- _____ . العقل الإسلامي بين قرطبة وأصفهان. بيروت: دار الطليعة، 2006.
- _____ . من الوجود إلى الذات: بحث في فلسفة ابن رشد. الرباط: دار الأمان، 2006.
- _____ . مع ابن رشد. الدار البيضاء: دار توبقال، 2006.
- _____ . من أجل حداثة بأصوات متعددة، ورش لفلسفات الحق والثقافة والسياسة والدين. بيروت: دار الطليعة، 2010.
- _____ . فلسفة ابن رشد. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2011.
- _____ . "الجابري والحلم المزدوج بالعقلانية". ضمن التراث والنهضة: قراءات في أعمال محمد عابد الجابري، إعداد كمال عبد اللطيف بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004.
- _____ . "حول إشكالية المتن الرشدي: مراجعة نقدية لكتاب المتن الرشدي: مدخل لقراءة جديدة لجمال الدين العلوي". ضمن دلالات وإشكالات. بيروت: دار الهادي، 2005.
- _____ . "حول الفلسفة والتصوف". مجلة عوارف. 4 و 5 (2010).
- _____ . "رشديات الجابري". ضمن في العقل ونقد العقل: قراءات في أعمال المفكر محمد عابد الجابري. الدار البيضاء: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بنمسيك، 2010.
- _____ . "الجابري بين تحديث 'العقل العربي' وتعريب الحداثة". ضمن الجابري دراسات متباينة. بيروت: جداول، 2011.
- _____ . "المساواة والاختلاف بين الذكورة والأنوثة في فلسفة الوجود وفلسفة السياسة عند ابن رشد". أفكار وآفاق، تصدرها جامعة الجزائر. 1 (مارس 2011): 123-131.
- _____ . "مظاهر حضور الأندلس الفلسفي في الثقافة العربية المعاصرة". مجلة تبين، 15 (2015).
- _____ . "العدل والظلم عند ابن رشد". المناهل، 97، (أكتوبر-ديسمبر 2019): 15-64.
- _____ . "ابن رشد و'الموقف العدل' بين الذات والآخر وبين الحكمة والشرعية". المناهل. 102 (صيف 2021): 393-413.
- _____ . النقاري، حمو. "حول علاقة المنطق بعلم الأصول عند ابن رشد". مقدمات، المجلة المغاربية للكتاب. 15 (1998).
- _____ . يفوت، سالم. "مدخل لقراءة كتاب الكليات في الطب لابن رشد". ضمن أعمال ندوة الأفق الكوني لفكر ابن رشد، 139-149.
- _____ . يعقوبي، عبد الرحمان. "الحضور الرشدي في الفكر الغربي الوسيط". مقدمات، المجلة المغاربية للكتاب. 15 (1998).

المنجز البحثي المغربي في المنطق¹

سعيد بنتاجر

أستاذ المنطق والفلسفة التحليلية

جامعة الحسن الثاني-الدار البيضاء

غرضنا في هذا المقال استعراض المنجز المنطقي المغرب وبيان اتجاهات البحث الغالبة على الباحثين المغاربة في المنطق. وقد ارتأينا فيه توسيع دائرة المفهوم من الاشتغال الأكاديمي في المنطق، ليشمل تاريخ المنطق وما دار بالمنطق مثل فلسفته ودلالياته ومنطق الحجاج، بدل الاقتصار على التصور المضيق لمجال المنطق. وقد قسمناه إلى قسمين: يهتم الأول باستكشاف الإنتاج الأكاديمي للباحثين المغاربة في تاريخ المنطق في مراحل مختلفة، مع الانتباه إلى طبيعة هذا النمط من البحث وموجهاته؛ ويهتم القسم الثاني بما أنجز من دراسات وأبحاث ضمن إطار المنطق الحديث والمعاصر بتشعباته المختلفة.

ثمة إشكال يعترض كل محاولة لتصنيف الدراسات في مجال المنطق، وهو تحديد ما هو المنطق نفسه؟ وما هو حيز موضوعاته؟ وفي الجواب على هذين السؤال نجد أنفسنا بين موسع لحدود المنطق وموضوعاته ومضيق لها وطائفة من المتوسطين لكل درجة في توسطه. لذلك من القراء والمهتمين من قد يعترض على إدخال أكثر الدراسات المغربية ضمن إطار الاشتغال في المنطق، ويدعوننا إلى إخراجها إلى مباحث دائرة حول المنطق وليس داخله، فيقول إن تاريخ المنطق وفلسفته ودلالياته والنظريات الحجاجية ليست من المنطق. وهذا يدعو إلى طرح سؤال "هل هناك اشتغال وبحث في المنطق في الإنتاج الفكري والعلمي المغربي؟" يدعوننا هذا التساؤل إلى تدقيق معنى المنطق، حتى نقرر الجواب بالإيجاب والنفي، وذلك لأن مصطلح "المنطق" ليس واضحا ودلالاته متعددة، فقد يكون الجواب بالإيجاب في دلالة وبالنفي في دلالة أخرى. غير أن ما يعترض هذا المسعى هو أن تعريف المنطق لا يقف عند واحد أو اثنين، بل يصل إلى عشرات التعاريف. فلا يتصور حصر هذه التعاريف لتحقيق مسألة وجود الاشتغال المنطقي في المغرب، إلا أن يكون ذلك في إطار محدود، وتحضر فيه درجة من درجات التحكم في اختيار عدد محدد من تعاريف وتصورات المنطق. لذلك، ودون الدخول في المناقشات المتعلقة بحدود المنطق، وهي إشكالية بحق، نختار نحن أن نأخذ بالمعنى الموسع

¹ ما كان لهذا المقال أن يرى الوجود بهذه الصورة لولا توصلي بـ "بيبلوغرافيا الدراسات المنطقية" التي أعدها كل من فؤاد بن أحمد وسعيد البوسكلاوي، وعرضها في اليوم الدراسي حول "الدراسات المنطقية في الجامعة المغربية اليوم"، المنظم من قبل الجمعية المغربية لتاريخ العلوم بتعاون مع كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، يوم 16 ماي 2015. فلهما الشكر الجزيل.

للمنطق، كقرار إجرائي: فنصنف كل بحث اتخذ المنطق جملة أو اتخذ مفهوما من مفاهيمه أو علما من أعلامه أو نظرية من نظرياته أو نسقا من أنساق أو غير ذلك مما له علاقة بالمنطق موضوعا له من زاوية تاريخية أو فلسفية أو موضوعية داخلا ضمن إطار البحث المنطقي. وبهذا يفترض أن يكون عرضنا أكثر شمولا للإنتاج البحثي الأكاديمي المغربي في المنطق، لكن علينا أن نعترف بعائقين يمنعان من تحقق هذا المراد: الأول هو الحيز الضيق الذي نحن فيه هنا، إذ لا يكفي مقال لاستعراض مجمل المنجز الأكاديمي المغربي في المنطق؛ والثاني هو درجة الاطلاع على هذا المنجز، وهو أمر لا ندعيه. لذلك، فإن أقصى ما نصبو إليه هنا أن يكون هذا الاستعراض نقطة انطلاق لاستكمال الصورة في عمل لاحقا من صاحب هذا المقال أو من غيره.

1. تاريخ المنطق

يمكن القول إن تاريخ المنطق في أطواره المختلفة قد نال القسط الأوفر من اهتمام الباحثين المغاربة في المنطق. سواء اتخذ البحث فيه شكل تحقيق للنصوص القديمة أو دراسة لها أو دراسة لمراحل أو أعلام أو مفاهيم في ميدان المنطق. ولئن كان الأصل في الكتابة المنتمية إلى مجال تاريخ الأفكار هو تتبع نشأة وتطور مفهوم أو فكرة أو نظرية أو مبحث، فإن الكتابة المغربية في مجال تاريخ المنطق قد غلبت عليها نزعة تقويمية تجمع بين نقد الرواية الرسمية لجانب من تاريخ المنطق وتصحيحها بلفت الانتباه إلى إسهامات لم يُتَبَّه إليها سابقا أو تصحيح تأويلات وقراءات متداولة. وبما أن الأعمال في هذا الإطار يصعب حصرها، إلا أن ذلك ليس مانعا من الإشارة إلى تلك الاجتهادات اللافقة التي لا يمكن إغفالها ضمن الإنتاج المغربي في مجال تاريخ المنطق. وسنقسم هذا الاستعراض بحسب مراحل تاريخ المنطق.

أ. تاريخ المنطق القديم

يفترض أن يكون المنطق اليوناني حاضرا بقوة في البحث المنطقي المغربي بالنظر إلى صعوبة تجاهله كليا من قبل الباحث المغربي في المنطق. فلا يعقل ألا يشار إلى علم من أعلامه أو مفهوم من مفاهيمه، بالعرض على الأقل، ولو كان البحث الأصلي في ميدان المنطق المعاصر. والواقع أن ما خصص للبحث في المنطق اليوناني قليل جدا، ولا يحضر إلا من باب التأسيس التاريخي أو الموضوعي لمفاهيم وأفكار ونظريات في المنطق العربي أو الحديث أو المعاصر. إذا نظرنا إلى الإنتاج البحثي المغربي الذي تناول المنطق اليوناني باعتباره موضوعا للبحث فإننا سنلفي دراسات قليلة، وهي في عمومها لا تدخل ضمن تقليد علمي راسخ في تطوير البحث في تاريخ المنطق اليوناني رغم أهميته. ومن هذه

الدراسات تلك التي خصصها الباحث عبد الحفيظ الريح لموضوع آليات تدبير الحوار في الفلسفة اليونانية.² ومع أن الباحث لم يشتغل على موضوع المنطق كما تشكل عند أرسطو، إلا أنه أولى اهتمامه لتشكيل آليات تدبير الاختلاف، وهي ذات طبيعة جدلية وخطابية، باعتبارها سلفاً تأثلياً وبنائياً للمنطق الأرسطي الذي قعد هذه الآليات. وهكذا درس الريح تشكل آليات العرض والاعتراض وتطورها في المدارس الفلسفية الكبرى في الفكر اليوناني: فوقف عند تأثيل هذه الآليات كما تجلت في الجوانب المنهجية من المناقشات الفلسفية بين فلسفة الصيرورة والتغير عند هراقليطس وفلسفة الثبات عند بارمنيدس، والتي استثمرها زينون الإيلي للانتقال بالآليات الجدلية الطبيعية في العرض والاعتراض إلى مستوى البناء الصناعي؛ ثم وقف تالياً، عند مستوى تطوير مبحثي الخطابة والجدل مع السوفسطائيين وسقراط وأفلاطون كمبحثين صناعيين يهتمان بآليات الإقناع وتدبير الاختلاف.

وتبقى المحاولات الأخرى في المنطق اليوناني ذات طابع تأصيلي أكثر منها دراسة مستقلة، فقد كان اهتمام محمد مرسلتي بمفهوم الجوهر عند أرسطو،³ بالتركيز على معانيه في كتاب المقولات، تأسيساً لاهتمامه بالتلقي العربي للمنطق الأرسطي؛ وكذلك، اهتمام يوسف التيبس بالمنطق الموجه عند أرسطو⁴ تأسيساً لتاريخه وموضوعيه لاهتمامه بالمنطق الموجه عامة بالنظر إلى اشتغاله على هذا الموضوع في رسالته لنيل شهادة استكمال الدروس؛ كما دخل اهتمام حمو النقاري بمفهوم الموضوع عند أرسطو⁵ في إطار اهتمامه بدراسة الجدل في الفكر الإسلامي العربي. وتجدر الإشارة إلى أن استحضار المنطق اليوناني، ومنطق أرسطو منه بوجه خاص، يمثل خلفية مرجعية للدارسين لتاريخ المنطق العربي والإسلامي سواء صرحوا بذلك أم لم يصرحوا. وذلك لأن طبيعة الموضوع تفرض وجود أصل تأسيسي للمنطق العربي والإسلامي في المنطق اليوناني.

ولم ينحصر الاهتمام التاريخي المغربي بالمنطق في العصر الوسيط في المنطق العربي والإسلامي فقط، بل توجه أيضاً إلى تاريخ المنطق المغاربي قبل دخول الإسلام إلى شمال إفريقيا وبعده. فهذا الأستاذ عبد السلام بنميس قد خصص فصولاً من كتابه

² عبد الحفيظ الريح، "آليات تدبير الاختلاف في الفلسفة اليونانية: من التأثيل إلى البناء" (أطروحة نوقشت بكلية الآداب العلوم الإنسانية في القنيطرة، 2019).

³ محمد مرسلتي، "الجوهر" عند أرسطو، ضمن كتاب محمد مرسلتي، دور المنطق العربي في تطوير المنطق المعاصر (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2004).

⁴ يوسف تيبس، "المنطق الموجه عند أرسطو. ج. 1"، مجلة كلية الآداب-ظهر المهرز 16 (2009)؛ و"منطق الموجهات الأرسطي". ج. 2، مجلة كلية الآداب-ظهر المهرز 18/17 (2012).

⁵ حمو النقاري، "حول التقنين الأرسطي لطرق الإقناع ومسالكه، مفهوم الموضوع"، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية 9 (1987): 87-115؛ وأعيد نشره ضمن الصحاح مفهومه ومجالاته، الجزء الثالث (الأردن: عالم الكتب الحديث، 2010).

”مظاهر الفكر العقلاني في الثقافة الأمازيغية“ لاستعراض حضور المنطق في المغرب الكبير بنفس تقويمي تصحيحي لتجاوز نقص وتشويه معرفتنا بتاريخ الفكر المنطقي في هذه المنطقة في مرحلة تاريخية متقدمة.⁶ وقد ركز بنميس في هذا الكتاب، وهو مجموع دراسات ومقالات نشرت في أزمدة مختلفة، على بيان المساهمات التي قدمها المنطقة المغاربة في الأمازيغ في المنطق في مرحلة مبكرة من تطوره التاريخي، خاصة في المرحلة الثانية من المنطق القديم، وهي الممتدة من القرن الثاني قبل الميلاد إلى القرن السادس بعده. وقد برز، في القرون الأربعة الأولى منها، اشتغال منطقي مغربي متميز مثَّله أعمال كل من كورنوتوس اللبتي (ق.1)، الذي كتب باليونانية واللاتينية أعمالاً فيها مناقشة لنظرية المقولات عند أرسطو وكتاب في الخطابة وآخر في أشكال الاستدلال، وفرونطو (ق.2)، الذي اهتم بالمنطق من خلال الخطابة، وتيكونيوس الأفريقي، الذي اشتغل بمجال الخطابة أيضاً، (ق.4) ومارتيانوس كاييلا الأفريقي (ق.4)، الذي خصص فصلاً من كتاب ألفه للتعريف بالمنطق وتحدث فيه عن المقولات والقضايا والأقيسة. ومع أن الباحث قد ركز أكثر على أعمال كل من أبوليوس المادائوري (ق.2) وفكتورينوس الإفريقي (ق.4) وفرونطو (ق.2) وتيكنيوس (ق.4) والقديس أوغوستينوس (ق.4) بأن خصص لكل واحد منهم دراسة منفصلة، إلا أن احتفاءه بإسهام أبوليوس المادائوري المنطقي أمر لا يخطئه القارئ. وذلك بالنظر، أولاً، إلى أن كتابه ”في العبارة“ هو أول كتاب لاتيني في المنطق الصوري؛ ثانياً، إلى الأثر الذي أحدثه في المنطق اللاتيني القديم. بل إن التأويل الذي اختاره، المتمثل في تأثير أبوليوس بكتابه ”في العبارة“ في أعمال بويثيوس (Boethius) (ق.5 و6)، جعله الأكثر تأثيراً في المنطق اللاتيني القديم بإطلاق، حتى اعتبره المصدر اللاتيني الوحيد لهذا المنطق. وهو مع ذلك لا يذكر في القوائم المحددة لكتب المنطق القديم اللاتيني.⁷

ب. المنطق العربي والإسلامي

لعل أكثر المجالات المنطقية إثارة لاهتمام الباحثين المغاربة في المنطق هو تاريخ المنطق في الثقافة الإسلامية. وليس ذلك لوجود تقليد بحثي في تاريخ المنطق العربي، وإنما لأن أكثر الباحثين المختصين في المنطق قد كتبوا في مجال تاريخ المنطق العربي الإسلامي. دخلت بعض الكتابات ضمن إطار الاهتمام بتاريخ الفلسفة الإسلامية خاصة في الغرب الإسلامي، وبعضها الآخر ضمن اهتمام بمناطقة أعلام من المشرق (الفارابي بوجه خاص والغزالي بوجه أقل) والمغرب (ابن حزم وابن رشد وابن طملوس وابن

⁶ عبد السلام بن ميس. مظاهر الفكر العقلاني في الثقافة الأمازيغية القديمة (الرباط: منشورات IDGL، 2010)، 87.

⁷ بن ميس. مظاهر الفكر، 143.

خلدون) وبعضها الآخر ضمن اهتمام بإشكاليات العلاقة بين أنواع الاستدلالات والعلاقة التفاضلية بينها خاصة بين البرهان والتمثيل.

مثلت العلاقة مع اللغة العربية، والنحو العربي خاصة، العلاقة الجدلية الأولى للمنطق اليوناني إثرها دخوله إلى الثقافة العربية الإسلامية. وقد جعلت هذه العلاقة موضوع دراسة ونقاش من قبل عدد من الباحثين، منهم طه عبد الرحمن، في سياق تأسيسه لتصوره في الفلسفة والمنطق، حيث أشار في رسالته حول "الفلسفة واللغة" إلى الأصول اللغوية اليونانية للمنطق اليوناني.⁸ وكذلك في سياق نقده للتعامل العربي مع الترجمة اليونانية للمنطق والتي تجلى سقمها، في نظره، في إخلالها بالتركيب النحوي العربي السليم؛⁹ بينما اهتم عبد العالي العمراني-جمال بهذا الموضوع بأن خصص له رسالته لدكتوراه السلك الثالث تناول فيها بالنقد ثلاث رؤى تناولت طبيعة العلاقة بين المنطق اليوناني واللغة العربية، مدافعا عن تصوره لطبيعة هذه العلاقة: فأما الرؤى التي انتقدها فهي أطروحة الفيلولوجي الألماني مِرْكس، القائلة بتأثر المقولات الأساسية للنحو العربي بالمنطق اليوناني؛ ورؤية عدد من اللسانيين العرب، القائلة هي أيضا بوجود رابط تاريخي بين المنطق اليوناني والنحو العربي لتحقيق الفصل بين الدراسات اللغوية والإشكالات الفلسفية والميتافيزيقية؛ ورؤية بعض مؤرخي الفلسفة القائلة بدور المنطق اليوناني في جعل اللغة العربية لغة فلسفية وتمييز اللغة العربية 'الفلسفية' عن اللغة العربية 'القرآنية'. في مقابل هذه الرؤى المرفوضة، وبعد دراسة تحليلية ومقارنة لنصوص المناطقة واللغويين في الثقافة الإسلامية، انتهى العمراني جمال إلى أن الفلاسفة واللغويين ميزوا بين موضوع اللغة المتعلق بالكلمات وموضوع المنطق المتعلق بالمعقولات ولم يجعلوا العلاقة بين المنطق واللغة في حالة تعارض بين مبحث إسلامي وآخر يوناني؛ وأن المقارنة بين تعاريف كل من اللغويين والشرح الفلاسفة للاسم والفعل والحرف تظهر اختلاف المقاربتين الاستيمولوجيتين لكلا المبحثين؛ وأن اختلاف بنية الجملة الاسمية العربية عن بنية العبارة الحملية الأرسطية لم يكن نقصا يمنعها من أداء وظيفتها التصديقية.¹⁰

أشرنا إلى أن اهتمام الباحثين المغاربة بتاريخ المنطق العربي لم يكن من جنس الاهتمام التأسيسي الشامل، بقدر ما كان اهتماما نقديا وجزئيا منصبا على مفاهيم منطقية أو آليات الاستدلال أو أعلام طبعوا مسار تطور المنطق العربي أو علاقات دخل

⁸ Taha Abderrahman. *Language et philosophie* (Mohammedia: Imprimerie Fédala, 1979), 40-4.

⁹ Abderrahman. *Language*, 316-8.

¹⁰ Abdelali Elamrani-Jamal. *Logique aristotélicienne et grammaire arabe* (Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1983), 145-8.

فيها المنطق طرفا، كعلاقة المنطق باللغة العربية أو بالفلسفة أو بعلم الكلام أو بأصول الفقه. قد يبدو عنوانا كتابي كل من محمد مرسلي **دور المنطق العربي في تطور المنطق المعاصر**، وحمو النقاري **المنطق في الثقافة الإسلامية**، استثناء من هذه القاعدة، لكن تفحص مضامينهما سيظهر أن الأمر يتعلق بدراسات نقدية جزئية وتفصيلية، وبعضها لا يدخل ضمن العنوان الموضوع له أصلا. فكتاب محمد مرسلي هو في حقيقته مجموعة دراسات نشر أغلبها سابقا أو عروض قدمت في مناسبات مختلفة، وليست كل هذه الدراسات، رغم أهميتها، داخلة ضمن حقل تاريخ المنطق. لذلك قد يجد القارئ صعوبة الربط بين عنوان الكتاب والدراسات المتضمنة فيه. أما كتاب حمو النقاري، فهو أيضا، وإن تضمن فصولا مخصصة لأعلام المنطق العربي الإسلامي كالفارابي وابن رشد وابن خلدون، إلا أن دراسات أخرى لا يمكن عدّها ضمن التاريخ التقليدي للمنطق، أي ذلك الذي يبحث في تاريخ المنطق العربي كما ورثته الثقافة الإسلامية من اليونان، وإنما يركز على "منطق" آخر لا يعده كثير من الدارسين داخلا ضمن مبحث تاريخ المنطق التقليدي. لذلك ارتأينا تناول مضامين هذا الكتاب حسب مناسبتها للمقام. يجدر بنا التنبيه إلى أن رسالة مرسلي في الدكتوراه، التي عنوانها "مفهوم القضية عند المناطقة العرب في العصر الوسيط"، أكثر دخولا ضمن التأريخ الشامل للمنطق العربي رغم أنها مخصصة لمفهوم القضية، وذلك لأن صاحبها انتبه إلى أن دراسة مفهوم القضية، من حيث طبيعتها ومن حيث تكوينها الداخلي ومن حيث علاقاتها الخارجية في تصور المناطقة العرب، يعني دراسة لمجمل تصورهم للمنطق عندهم.

ولا يتحقق قصد الباحث بأن يكون طرق هذا الموضوع من أجل بيان وضع المنطق العربي جملة، عبر مفهوم القضية، ضمن التاريخ العام للمنطق، لا يمكنه أن يتحقق إلا بالتفاعل النقدي إزاء الكتابات التي تناولت المنطق العربي قبل ذلك، وخاصة ما سماها مرسلي بالنزعة الاختزالية التي اتسمت بها كتابات كل من عادل فاخوري ونيقولا ريشير وفريتز زيمرمان في قراءتهم لتاريخ المنطق العربي من زاوية المنطق الرمزي الحديث بالنسبة للأول ومن زاوية المنطق اليوناني-اللاتيني بالنسبة للثاني والثالث.¹¹ وقد استنتج مرسلي من بحثه أن "نظرية المنطق عند العرب لا يمكن فصلها عن السياق الثقافي العربي الإسلامي التي تطورت فيها. إذ أثرت اللغة العربية (ونحوها) والدين الإسلامي (ومبادئه) بقوة في فهم وتأويل وتقديم المنطق الأرسطي عند المناطقة".¹² تمثل التأثير اللغوي، حسب مرسلي، في اعتماد المناطقة العرب والمسلمين التقسيم الثلاثي

¹¹ Mohammed Moursli, "La notion de proposition chez les logiciens arabes au moyen âge" (Thèse présentée à l'université Laval pour l'obtention du grade de Ph.D, Québec, 1993), 3.

¹² Moursli, "La notion de proposition" 222.

للكلام ونظريتهم في المعنى الكلي السالب (أو عكس التناقض) وجعلهم للاسم رابطا لازميا يصل بين الموضوع والمحمول في القضية؛ كما تجلّى التأثير الديني في الأهمية المعطاة لنظرية الدلالة واعتبار المعنى مبدأ في تعريف التعبير البسيط والتحليل الماصدي للقضايا الكلية والتعريف التداولي للقضية.¹³

شغل منطق المعلم الثاني أبي نصر الفارابي اهتمام عدد من الباحثين المغاربة، أبرزهم حمو النقاري ومحمد قشيش ومحمد مرسلّي. ومع أن النقاري وقشيش نشر كل واحد منهما كتابا بنفس العنوان: **نظرية العلم عند الفارابي**،¹⁴ إلا أنهما اختلفا في الرهان وزاوية النظر والمنهج المعتمد في كل منهما. فقد كان غرض قشيش بيان دقة وصرامة نظرية العلم الفارابية إذ يرى أن الفارابي قد قدم "تصورا صارما للعلم بطبيعة مكوناته التي تسري فيها الضرورة واليقين سريان الدم السليم في الجسم الحي، تمده بالصلابة والخصوبة"،¹⁵ وذلك بتحديد الدقيق والصارم لمجال العلم واللاعلم ولذلك بأن "وضع الفارابي خطا فاصلا بين العلم واللاعلم، من خلال فحصه طبيعة اليقين وأنواع التصديق وشروطه وانتهى إلى تمييز المعرفة العلمية عن المعرفة الظنية باعتبار معيار طبيعة المبادئ والموضوع وبالأداة التي يتم بموجبها تحصيل اليقين"¹⁶. ولبيان ذلك قام بتحليل نظرية العلم الفارابية والتمييز فيها بين نظرية الحد ونظرية البرهان وما يشكل قوام كمال كل واحدة منهما شكلا ومضمونا والعلاقة بينهما، كما قام بتحليل وفحص العلاقات بين العلوم المختلفة بحسب تصنيف الفارابي؛ أما حمو النقاري فقد تناول نظرية العلم عند الفارابي في سياق مختلف يندرج في إطار تناوله النقدي لجوانب من تاريخ المنطق، خاصة في مواجهة الأحكام المرسلّة بخصوص طبيعة التمنطق العربي، سواء ذلك الذي ينتمي رسميا إلى مجال الفلسفة الإسلامية كما هو شأن الفارابي في كتاب "نظرية العلم عند الفارابي"،¹⁷ أو ذلك الذي لا يُعد منطقا في التأريخ الرسمي، كما سنرى في كتابات أخرى لاحقا. يدخل تناوله لنظرية البرهان الفارابية ضمن إطار الجدل المرافق لتناول التراث العلمي والفلسفي العربي الإسلامي، خاصة في مواجهة أطروحات المرحوم محمد عابد الجابري المتعلقة بقيمة وطبيعة البرهان كنظام منهجي معرفي ضمن التراث الإسلامي العربي، من جهة؛ وتميز الفلسفة بالبرهان بالمقارنة مع غيرها من الحقول المعرفية في الثقافة الإسلامية، من جهة أخرى. في هذا الاتجاه كان غرض الكتاب هو

¹³ Moursli, "La notion de proposition" 222.

¹⁴ محمد قشيش، **نظرية العلم عند أبي نصر الفارابي: دراسة تحليلية نقدية** (الرباط، الجزائر، بيروت: دار الأمان - منشورات ضفاف - منشورات الاختلاف، 2015).

¹⁵ قشيش، **نظرية العلم**، 187.

¹⁶ نفسه.

¹⁷ حمو النقاري، **نظرية العلم عند الفارابي** (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2011).

الوقوف أولا عند تميز نظرية الفارابي في العلم والبرهان عن نظرية أرسطو البرهانية، بحيث ذهب النقاري إلى أن ”برهان“ الفارابي ليس هو ’برهان‘ أرسطو، وأن النظرية العلمية الفارابية التي يتضمنها كتاب الفارابي في البرهان ليست هي النظرية العلمية الأرسطية التي يتضمنها كتاب ’التحليلات الأول‘. إن بين البرهانين والنظريتين من وجوه الاختلاف والتباين أكثر مما بينهما من وجوه التشابه والتوافق“؛¹⁸ وكان غرضه الثاني هو بيان أن النزعة البرهانية التي تبناها الفلاسفة كانت عائقا ابستمولوجيا أمام العلم التجريبي ”منع التوجه إلى وقائع العالم وظواهره للتعرف على قوانينها وضوابطها“؛ وكان غرضه الثالث التأكيد على تحمل الفلسفة في التراث الإسلامي العربي القديم لنصيب من المسؤولية في انبثاق علم تجريبي في الثقافة الإسلامية بوقوفها سدا أمام ظهور توجهات اسمية وتجريبية فيها.¹⁹ وهذا ما ينسف دعوى نسبة تأخر المنطق والعلم الإسلاميين إلى عدم تبنيهما للنزعة البرهانية الأرسطية، وهي الدعوى التي تبناها المرحوم محمد عابد الجابري. ولعل أبرز النتائج التفصيلية المتعلقة بالمنطق التي تستحق الاهتمام في هذا الكتاب هي أن نظرية العلم الفارابية، رغم تبعيتها لنظرية البرهان الأرسطية، تتميز عنها بجوانب تمثل تجديدا في البحث المنطقي في المدرسة المشائية، وبالتالي وجب مراعاة ذلك في التأريخ للمنطق؛ ومنها أن طريقة الفارابي في إيضاح المعاني المنطقية الأرسطية هي ”إعادة بناء للمتن المنطقي الأرسطي، طرحت فيها أمور، واستبدلت فيها أمور، واقتضبت فيها أمور وأوجزت، واقتصرت فيها على الضروري مع تسهيله وتيسيره“.²⁰

وخصص محمد مرسل عدها من الدراسات منطق الفارابي جمع أكثرها في كتاب **دور المنطق العربي في تطوير المنطق المعاصر**،²¹ وتتمثل هذه الدراسات في ”تأويل القول الخبري في المنطق العربي“ (ف. الثاني)، التي استكشف فيها مفهوم القول الخبري انطلاقا من نصوص أرسطو والفارابي وابن سينا وتوصل فيها إلى أهمية المنظور العلاقي في تحديد القول الخبري عند الفارابي باستعمال معيار الصدق، و”مفهوم الكلمة أو الفعل عند الشراح المناطقية العرب“ (ف. الثالث)، التي ركز فيها مرسل على تأثيل الفارابي لمفهوم الكلمة في علاقتها بالرابطة الواردة في النصوص المنطقية الأرسطية مدافعا على أن تأويله لهذا المفهوم عند الفارابي يمثل تطويرا لصورية المنطق، و”الأدوات عند الفارابي“ (ف. الرابع)، التي تناول فيها بالعرض والتأويل مختلف الأدوات والحروف التي تحدث عنها الفارابي في كتاب **الألفاظ المستعملة في المنطق** والتي أعطاه دلالات منطقية تختلف

¹⁸ النقاري، نظرية العلم، 29.

¹⁹ نفسه، 7.

²⁰ نفسه، 24.

²¹ مرسل، دور المنطق العربي.

أحيانا عن دلالاتها النحوية الأصلية مؤكدا على بعدها المنطقي عند الفارابي باعتبارها داخلية في بنية القضية داخليا وخارجيا، و”القياس والتمثيل في المنطق العربي“ (ف. التاسع)، الذي ناقش فيه محاولة الفارابي رد التمثيل إلى الصورة القياسية الحمالية وبين فيه خطأ هذه المحاولة مع التأكيد على تميز التمثيل عن القياس.

لم يكن الفارابي هو المنطقي المشرقي الوحيد الذي نال اهتمام الباحثين المغاربة في المنطق، بل حظي الغزالي وابن تيمية بحظ من الدراسة من قبلهم، لكن في سياقات لا تتناول أعمالهما المنطقية بالدراسة لذاتها؛ فقد تناول كل من طه عبد الرحمن الغزالي وابن تيمية إضافة إلى ابن حزم كمنادج ممثلة لأطروحاته في التقريب التداولي للمنطق اليوناني.²² كما تناول حمو النقاري الجوانب المنطقية لأعمال الغزالي وابن تيمية في سياق الدفاع عن رؤية منطقية متميزة سنعرض لها لاحقا. وكذلك الأمر بالنسبة لتناول محمد مساعد لمنطق الغزالي فقد كان الغرض هو استكشاف حضور منطق الغزالي في منطق ابن رشد.²³ ويتجلى هذا الحضور في رد فعل ابن رشد مثله ”غياب“ أو تغييب منطق الغزالي في مختصره في المنطق وتوجهه إلى الفارابي؛ وفي هذا كتب محمد مساعد: ”سيولد المختصر في المنطق كرد فعل ضد أبي حامد وتأليفه المنطقية بالذات، من ثم كتحاول له نحو الفارابي إذا أخذنا بالاعتبار ما يقول به الأستاذ ”جمال الدين العلوي“ من هيمنة الحضور المنطقي الفارابي على مختصرات ابن رشد المنطقية“.²⁴ قد يستثنى من هذا الحكم كتاب **آليات التقريب التداولي تشغيل المنطق عند الغزالي** الذي أصدره أحمد الفراك²⁵ وخصصه لدراسة منطق الغزالي. وتتخذ صورة توسيع لأطروحة وأفكار طه عبد الرحمن في دور الغزالي في التقريب التداولي، كما يدل على ذلك عنوانها ومضمونها معا.

حظي تاريخ المنطق في الغرب الإسلامي باهتمام أكبر من قبل الباحثين المغاربة بالمقارنة مع الأطوار التاريخية الأخرى لمنطق، وذلك بالنظر إلى انتمائهم إلى نفس الحيز الجغرافي والحضاري. دخل الاهتمام بتاريخ المنطق في الغرب الإسلامي، في أحيان كثيرة، ضمن الاهتمام بتاريخ الفلسفة الإسلامية بالغرب الإسلامي عامة أو بالتاريخ لأعلام بصموا الحياة الفكرية للغرب الإسلامي، كابن حزم (456هـ/994م) وبان باجة (533هـ/1138م) وابن رشد (595هـ/1198م) والمكلائي (626هـ/1229م) وابن البنا المراكشي (721هـ/1321م) وابن خلدون (808هـ/1406م) والسنوسي (895هـ) أو

²² طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث** (بيروت-الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005)، 328-380.

²³ محمد مساعد، ”ابن رشد ومنطق الغزالي“، ضمن **المنطق، الطبيعة، الاصطلاح: دراسة وتحقيق**، دفاتر مجموعة البحث في الفلسفة الإسلامية، عدد 1 (فاس: مركز الدراسات الرشدية، 1998)، 123-151.

²⁴ مساعد، ”ابن رشد“، 150.

²⁵ أحمد الفراك، **آليات التقريب التداولي وتشغيل المنطق** (أريد: عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، 2018).

بالاهتمام بمفاهيم منطقية مركزية مثل: آليات الاستدلال والبرهان والتمثيل وقياس الشاهد على الغائب.

وينطبق الحكم الذي ذكرناه على طبيعة التناول الجزئي النقدي للباحثين المغاربة للمنطق العربي عامة على تناولهم لأعلام وموضوعات المنطق في الغرب الإسلامي. غير أن من الممكن أن نذكر من الأعمال التي تناولت تاريخ المنطق في الغرب الإسلامي بشكل مجمل مقالين اثنين: الأول لحسان الباهي بعنوان "التأليف المنطقية في المغرب حتى الثلاثينيات من القرن العشرين"،²⁶ وهو كما يدل عليه عنوانه أشبه بفهرس للمؤلفات المنطقية في الغرب الإسلامي، لكنه قدمه بمناقشة لإشكالات متعلقة بتاريخ المنطق العربي عامة وفي الغرب الإسلامي خاصة مثل مسألة التمييز بين مرحلتين في تاريخ المنطق العربي الإسلامي يشكل القرن الخامس والغزالي بوجه خاص المرحلة الفاصلة بينهما، ومنها إشكالية مواقف علماء الإسلام من المنطق بين محرم، ومنهم علماء في الغرب الإسلامي، ومجيز ومستثمر للمنطق في العلوم الإسلامية تبعا للغزالي، واستشكل، أخيرا، مسألة نهاية التنظير والإبداع في المنطق بعد القرن الثامن الهجري؛ والثاني مقال لعبد السلام بنميس بعنوان "المنطق في الفكر المغربي الوسيط"،²⁷ يعود فيه بنميس هذه المرة إلى الاهتمام بالمنطق في الغرب الإسلامي لكن في مرحلة أخرى غير مرحلة المنطق القديم التي أشرنا إليها سابقا، وإن بنفس المنطلق السابق ولنفس الغرض منه: فالمنطلق هو تغييب مؤرخي المنطق لكثير من الاجتهادات المنطقية في الغرب الإسلامي في الفترة الوسيطة؛ والغرض هو لفت انتباه الدارسين إلى أهمية هذه الاجتهادات لإيلائها ما تستحق من اهتمام وبحث ودراسة. وقد قابل التغييب بالتنبيه على وجود اشتغال منطقي كثيف في هذه المرحلة يؤكد وجود أكثر من ستين منطقيا بقيت أغلب مؤلفاتهم عبارة عن مخطوطات في خزانات مغربية مختلفة؛ وقد استند بنميس إلى الفهارس والمصادر التاريخية لرصد أسماء المناطق المغربية وبعض أعمالهم، مع الوقوف عند المحطات الفارقة في كل قرن خاصة الصراع الحاصل في الثقافة الإسلامية المغربية بين أهل المنطق والفقهاء.

استأثر ابن رشد بحصة كبيرة من الدراسات المغربية في تاريخ المنطق. ويمكن أن نعزو ذلك إلى أسباب منها: أولها قيمة ابن رشد وفلسفته عامة في تاريخ الفلسفة وتاريخ المنطق في الغرب الإسلامي؛ وثانيها، ارتباط الكتابات المنطقية لابن رشد

²⁶ حسان الباهي، "التأليف المنطقية في المغرب حتى الثلاثينيات من القرن العشرين"، ضمن الفكر العلمي في المغرب، العصر الوسيط المتأخر، تنسيق بتأصر البعزاتي (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2003)، 139-152.

²⁷ عبد السلام بنميس، "المنطق في الفكر المغربي الوسيط"، مدارات فلسفية، 1 (1998).

بالأورغانون الأرسطي، وبالتالي يظهر ابن رشد كأقرب الفلاسفة والمناطق الأرسطيين لأرسطو رغم الفارق الزمني بينهما؛ وثالثها، الجدل الذي أحدثته أطروحات متعلقة بابن رشد سواء منها ما صدر عن مستشرقين كأرنست رينان أو عن مفكرين مغاربة كمحمد عابد الجابري، وما أحدثته هذه الأطروحات من ردود فعل تأكيدية أو نقدية أو تصحيحية. يمكن أن نقول إن البحث في المنطق الرشدي قد شمل أكثر أجزائه من المقولات إلى العبارة فالقياس والبرهان والجدل وحتى الخطابة، ولأننا لا ندعي الإمام بمختلف الدراسات التي تناولت المنطق عند ابن رشد ولا الاطلاع على العناوين التي نعرفها في هذا الخصوص، فلا بأس من الإشارة إلى أطروحات أنجزت حول منطق ابن رشد، منها "إشكالية التفاعل الآلي في النصوص التراثية، دراسة منطقية لنموذج ابن رشد" لعبد القادر عبد الجبار و"المقولات في فلسفة ابن رشد" لعبد العزيز لعمول و"نظرية التضاد في فلسفة ابن رشد: المنطق - علم الطبيعية - علم ما بعد الطبيعة" لخديجة الخايب و"منزلة لآلية التمثيل في الخطاب الفلسفي لابن رشد" لفؤاد بن أحمد، وقد وقفنا على أطروحتي عبد العزيز لعمول وفؤاد بن أحمد منشورتين، فنقتصر عليهما اضطرارا.

وجد عبد العزيز لعمول نفسه مضطرا في كتابه **مبحث المقولات في فلسفة ابن رشد**²⁸ للتعامل مع أربع مستويات نظرية: المستوى الأول يهتم عرض وتحليل نظرية ابن رشد في المقولات والمستوى الثاني يهتم العودة إلى نظرية المقولات عند أرسطو والمستوى الثالث هو استعراض نظريات المناطق المشائين بخصوص المقولات والمستوى الأخير يهتم مراجعة الأحكام والتأويلات الحديثة المتعلقة بالمقولات عند ابن رشد. لذلك كانت دراسته، بقدر ما فيها من تحليل واستعراض لنظرية المقولات عند ابن رشد، مشدودة بقرارات متقاطعة. خرج منها بنتائج تهم طبيعة الشواحيح الواسلة بين نظرية ابن رشد في المقولات والأطراف الثلاثة المذكورة: فأثبت في علاقة النص الرشدي بالنص الأرسطي تطابق وفي بينهما، بحيث يبدو نص ابن رشد كترجمة لنص أرسطو، "إلى درجة تجعل الباحث لا يميز بين النص الأصلي والنص الشارح"²⁹؛ وقد علل الباحث سعي ابن رشد لتحقيق هذا التطابق بالغرض الذي عبر عنه ابن رشد نفسه بتخليص فلسفة المعلم الأول، والمنطق منه خاصة، مما علق بها من شواحيح المفسرين والدارسين. وبهذا أثبت الباحث وجود قطيعة بين المتن الرشدي واجتهادات الشراح والمعلقين؛ وأخيرا، انتهى الباحث إلى إبطال أطروحتين: ربطت الأولى المقولات بعلم ما بعد الطبيعة، فأكد على

²⁸ عبد العزيز لعمول، **مبحث المقولات في فلسفة ابن رشد** (بيروت: دار الفارابي، 2016).

²⁹ لعمول، **مبحث المقولات**، 269.

أن المقولات موضوع منطقي بامتياز بالنظر إلى حاجة مختلف أجزاء المنطق إليه، سواء تعلق الأمر بنظرية الحد أو الحمل أو القياس أو البرهان؛³⁰ وربطت الثانية المقولات باللسان اليوناني، فقالت بأن المقولات المنطقية إن هي إلا انعكاس للمقولات اللغوية، وممن يقول بهذا الرأي ترندلنبرغ وبرنشفيك وبينفينست ويمثلهم عندنا طه عبد الرحمن وإن كان تأصيله من التراث في موقف السيرافي في مناظرته المشهورة مع متى. وقد عاب الباحث على هذه الأطروحة أنها لم تدرس المقولات في كليتها وشموليتها خاصة في علاقتها بما قبل المقولات وما بعدها، خاصة ارتباطها بالحركة عند أرسطو.³¹

ارتبط البرهان بابن رشد أكثر مما ارتبط به موضوع آخر، وقد جرى تناول البرهان عند ابن رشد من زاويتين: زاوية فلسفية وزاوية منطقية. تركز الزاوية الأولى على البعد العقلائي العلمي اليقيني للبرهان الفلسفي كمقابل لأشكال أخرى من التفكير والاستدلال السائدة أقل شأنا وأكثر ارتباطا بالخيال والظن والحس. ويمثل هذا الاتجاه كل من محمد عابد الجابري وبدرجة ما محمد المصباحي؛ فيما تركز الزاوية المنطقية على النظر في أنواع البرهان باطلاق وشروطه المنطقية الصورية والمادية وطبيعة حضوره في مختلف العلوم. ومع أن ما يهمننا أكثر هي المقاربة المنطقية للبرهان الرشدي، إلا أنه لا بأس من الإشارة إلى أن الجابري اعتبر البرهان نظاما معرفيا مخصوصا في التراث العربي منبئيا على القياس البرهاني في مقابل نظام البيان، المنبني على آلية القياس التمثيلي الذي شكل عقل علوم اللغة والبلاغة وأصول الفقه وعلم الكلام، ونظام العرفان الذي يؤطر الفكر الصوفي. وقد مثل مشروع ابن رشد ذروة إعادة التأسيس البرهانية للعلوم الفلسفية.³² وفي هذا السياق قارن محمد المصباحي بين البرهان والتمثيل في التصور الرشدي.³³ ولم يقتصر في تناوله للبرهان والتمثيل على بعديهما المنطقي بل تعداهما إلى مناقشات في فائدتهما كطريقتين في النظر إلى الأشياء: بحيث يتعلق البرهان بالعقل ويتجه إلى حقائق الأشياء ويتخذ القول البرهاني نموذجاً له؛ بينما يتعلق التمثيل بالخيال والقول الشعري يتوجه إلى محاكاة حقائق الأشياء ويتخذ القول الشعري نموذجاً له. ويؤكد المصباحي على برهانية ابن رشد مع اعتبار استعماله للتمثيل أمراً طارئاً وعرضياً، وذلك لتحقيق أغراض تكميلية لتجاوز صعوبات أو اكتشافية أو تأويلية أو إقناعية أو بيداغوجية. لا بد من "التمييز بين البرهان والنزعة البرهانية، بين التمثيل كطريقة

³⁰ لعمول، مبحث المقولات، 272.

³¹ لعمول، مبحث المقولات، 274-275.

³² محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009)، 529.

³³ محمد المصباحي، "البرهان والتمثيل عند ابن رشد"، ضمن **تكون المعارف: دور القياس التمثيلي**، تنسيق بناصر العجّازي (الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2005).

للتفكير، والتمثيل كنزعة للنظر في كل الأمور. فقد كان ابن رشد ينتصر للبرهان علانية في كل ما يكتب، مما يعني أنه كان صاحب نزعة برهانية. أما بالنسبة للتمثيل، فقد كان يستأنس به في حل بعض المعضلات أو تقريب معانيها إلى الأذهان، دون أن يكون مؤمنا به كطريقة مثلى للوصول إلى الحق.³⁴

أما الزاوية الثانية في النظر إلى البرهان الرشدي، وهي زاوية منطقية كما ذكرنا، فنجد لها مصداقا في أبحاث عدد من الدارسين، ومنهم جمال الدين العلوي في دراساته المتعددة. فقد ارتأى جمال الدين العلوي تقسيم نظرية البرهان في شروح ابن رشد، بعد تمييزه في فلسفة ابن رشد بين مرحلتين تنتمي الشروح إلى ثانيهما، إلى قسمين: قسم احتفظ له باسم نظرية البرهان، وهو التي تركز على البرهان المطلق باعتباره آليات صورية والنظر في شروط مقدماته وخواصها؛ وقسم سماه بنظرية العلم، وهي التي تنظر في البرهان وفي أنواعه من حيث هي ممارسات علمية، وهي أقل يقينية وعلمية من البرهان المطلق النموذجي (بالمعنى الأول). ويفيد هذا التقسيم من بين ما يفيد في إنقاذ الممارسات العلمية غير المستوفية للشروط الصارمة للبرهان المطلق من إخراجها من دائرة العلم، كما هو شأن فروع الفلسفة الأخرى غير التعاليم، ما يعني وجود تفاضل بين العلوم. فيتحقق في هذه العلوم وصفان: أنها ليست مستوفية لشروط البرهان المطلق وأنها، مع ذلك، توصف بالعلمية والبرهانية.³⁵

غير أن الاهتمام بالبرهان عند ابن رشد، وخاصة من الزاوية الفلسفية، قد دفع فؤاد بن أحمد لمراجعة الأحكام والاستنتاجات التي تقدم ابن رشد باعتباره فيلسوفا برهانيا لا يستعمل التمثيل إلا في المقام الأدنى الذي نظر له. وبدأت صيغة هذه المراجعة غير مباشرة بتناولها لأهمية التمثيل الذي يقدم كمقابل للقياس البرهاني في نظر الجابري مثلا، لكن نتائجها مباشرة في التخفيف من بعض تلك الأحكام، بل وفي إبطال بعضها. لا يخالف فؤاد بن أحمد القائلين بهيمنة النموذج القياسي عند ابن رشد سواء تعلق الأمر بالقياس أو الضمير، وهو القياس الخطائي، أهميته وشرفه بالنسبة إلى غيره، لكنه يستدرك بأن ابن رشد قد أولى للمثال منزلة رفيعة "منزلة تمكنا من التعلم والتصديق وابتكار حلول للصعوبات التي تعترضنا في تعلمنا وتعليمنا، وفي نظرنا وعملنا، وليس مجرد قول جمهوري ترتفع الحاجة إليه بارتفاع مطالب الجمهور"،³⁶ وذلك نظرا

³⁴ المصباحي، "البرهان والتمثيل"، 162.

³⁵ جمال الدين العلوي، "نظرية البرهان ودلالاتها في الخطاب الفلسفي لابن رشد"، ضمن **حلقة وصل بين الشرق والغرب أبو حامد الغزالي وموسى ابن ميمون**، ندوات أكاديمية المملكة المغربية (الرباط: أكاديمية المملكة المغربية، 1986)، 43-101.

³⁶ فؤاد بن أحمد، **منزلة التمثيل في فلسفة ابن رشد** (بيروت-الجزائر-الرباط: منشورات صفاف - منشورات الاختلاف- دار الأمان، 2014)، 419.

لوظيفته المساعدة في اكتشاف مقدمات البرهان نفسه والتصديق به. فالبرهان يبدو أضعف إذا لم يستند إلى المثال كمساعد في تقوية التصديق بمقدماته، وذلك بالنظر إلى الحقيقة المقررة في كتاب البرهان بتفاوت المقدمات اليقينية، وبالتالي إلى الحاجة إلى المثالات والخيالات لتقويتها.³⁷

وساهم ارتباط التمثيل بالخطابة وسيادة الجدل النظري الفكري في المجتمع الإسلامي، الذي انخرط فيه ابن رشد بطريقة أو أخرى، في تميز المقاربة الرشدية للمنزلة التمثيل بالمقارنة مع المقاربة الأرسطية، بل يرى ابن أحمد أن "سعي ابن رشد إلى إثبات مناقع نظرية المثل كان أحد المداخل الأساسية لتبين الابتعاد الفكري لابن رشد عن أرسطو".³⁸ هذا مع اعترافه بأن تصور ابن رشد في للمثال لم يكن تصورا واحدا بالنظر إلى خضوع نظرية المثل عنده للتطور والتحول بل والتعارض والتراجع. ينتهي بن أحمد بعد فحصه للتمثيلات والاستعارات التي استعملها ابن رشد نفسه وصل إلى استنتاج يقول فيه "وهكذا فقد تبين لنا، اعتمادا على واقع الممارسة النظرية للرجل، عدم وثاقة الكلام عن خطاب فلسفي برهاني رشدي خالص وعار من الإنشاءات التمثيلية والاستعارية والصور المجازية والخيالية، وتبين أيضا أن ارتباط اسم ابن رشد بالبرهان إنما هو في الحقيقة أمر ناجم لا فقط عما تقوله بعض نصوصه، وإنما أساسا زاوية النظر إلى هذه النصوص؛ بعبارة أخرى، لقد تبين أن التلازم بين ابن رشد والبرهان لم يكن صدى لأقاويله هو، بقدر ما كان أثرا من آثار الدراسات الرشدية السائدة، أعني وليد الخلفيات العقلانية التي كانت متحكمة في هذه الدراسات الرائدة".³⁹

لم تكن المدرسة الرشدية عقيمة في إنتاج المنطقة بعد ابن رشد، كما جرت أقلام عدد من الباحثين، بل كان لابن رشد تلامذة استمروا في المسار الذي رسمه لهم أستاذهم، هذا ما حاول فؤاد ابن أحمد إثباته من خلال الاشتغال على أحد أبرز هؤلاء وهو أبو الحجاج ابن طملوس. ولا يخرج فؤاد بن أحمد عن سياق التأريخ النقدي في اشتغاله على هذا المنطقي والطبيب الأندلسي. فقد أورد الباحث التأليف المنطقي لابن طملوس كدليل على استمرار العلوم العقلية في الغرب الإسلامي بعد شيخه ابن رشد، وبالتالي دليلا على بطلان دعاوى التي تبناها عدد من الباحثين في تاريخ الفلسفة في الغرب الإسلامي من المستشرقين والعرب. وقد تولى ابن أحمد في سياق مشروع متكامل حول

³⁷ بن أحمد، منزلة التمثيل، 419-420.

³⁸ بن أحمد، منزلة التمثيل، 420.

³⁹ بن أحمد، منزلة التمثيل، 424-425.

ابن طملوس تحقيق أعماله المنطقية **مختصر المنطق**⁴⁰ ودراسة لهذه النصوص ولمضامينها وآثار الفلاسفة السابقين فيها مع رصد وتقويم أحكام الباحثين بخصوص هذا المنطقي والطبيب الأندلسي، مع التركيز على مراجعة أحكام أرنست رينان ومن تابعه حول توقف الاشتغال بالعلوم العقلية في الغرب الإسلامي بعد ابن رشد وأحكام المستشرق الإسباني آصين بالاصيوص ومن تابعه من الباحثين العرب بخصوص تأثر ابن طملوس بالغزالي دون أستاذه ابن رشد. فأدى اجتهاد ابن أحمد في تحقيق منطق ابن طملوس ودراسته إلى تأكيد نسبه الفكري بأستاذه ابن رشد من خلال تحليل فيلولوجي وتتبع حضور النصوص والأفكار الرشدية في متنه المنطقي، ونفي ذلك الحضور عن نصوص الغزالي، بل وتأكيد تأثره أيضا بالمعلم الثاني أبي نصر الفارابي في كتب "الجدل" و"الأمكنة المغلطة" و"التحليل".⁴¹ كما أدت هذه الاجتهادات، تبعا لذلك، إلى إثبات استمرارية العلوم العقلية بعد ابن رشد وتأثرا به؛ وأيضا إلى إثبات تميز وإبداع ابن طملوس باجتهادات مخصصة.⁴²

ولم ينحصر اهتمام الباحثين المغاربة في تاريخ المنطق في الأعلام التي ذكرنا، بل شغلهم البحث والجدل حول طبيعة منطق ابن حزم وابن باجة وابن خلدون وأبو الحجاج المكلاتي والسنوسي. وقد انخرط في هذا البحث والجدل باحثون مغاربة بارزون مثل طه عبد الرحمن وحمو النقاري وبناصر البعزاتي ومحمد مرسلّي وأحمد علمي حمدان وغيرهم. والمشارك بينهم في تناول مساهمات هؤلاء الأعلام هو التناول النقدي والتأويلي، وهو ما كان سببا في اختلاف الأحكام والنتائج.⁴³

في إطار التاريخ للمنطق في الثقافة العربية الإسلامية ولكن من زاوية أخرى هذه المرة، دافع كل من طه عبد الرحمن وحمو النقاري عن وجود منطق آخر في الثقافة

⁴⁰ أبو الحجاج يوسف بن محمد ابن طملوس، **المختصر في المنطق**، مهد له وقدم وحقق نصه وفهرسه فؤاد بن أحمد (الرباط: دار الأمان، 2020).

⁴¹ ينظر: فؤاد بن أحمد، **ابن طملوس الفيلسوف والطبيب: سيرة بيبليوغرافية** (تونس، الرباط، الجزائر، بيروت: كلمة للنشر والتوزيع - دار الأمان - منشورات الاختلاف - منشورات ضفاف، 2017)، 330-119. تقديم فؤاد بن أحمد لتحقيقه لكتاب ابن طملوس، **كتاب في المنطق: كتاب الأمكنة المغلطة وكتاب الجدل** (تونس، الرباط، الجزائر، بيروت: كلمة للنشر والتوزيع- دار الأمان - منشورات الاختلاف - منشورات ضفاف، 2016).

Fouad Ben Ahmed, "Ibn Tumlus on Dialectical Reasoning: The Extent of his Reliance on Al-Farabi and Averroes", in *The Origin and Nature of Language and Logic*, ed. Nadja Germann and Steven Harvey (Turnhout: Brepols Publishers, 2020), 246.

⁴² Ben Ahmed, "Ibn Tumlus", 268.

⁴³ أنظر مثلا في النقاش حول منطقية وبرهانية ابن خلدون: طه عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي** (الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1998)، 387-400؛ ومحمد مرسلّي، "هل يمكن الاستغناء عن المنطق في نظر ابن خلدون؟"، **الأبنية الفكرية في الغرب الإسلامي زمن ابن خلدون**، تنسيق بناصر البعزاتي (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2007)، 71-77؛ وبناصر البعزاتي، "بعض سمات التدليل الخلدوني"، **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط** 29 (2009): 9-55؛ وحمو النقاري، "حكمة النظر الخلدوني في العمران البشري ومنطقيته"، ضمن **الأبنية الفكرية**، 57-70.

الإسلامية غير المنطق اليوناني المترجم، وهو منطق أصيل يتجلى في الرؤى المنهجية التي عبر عنها علماء الإسلام في علوم اللغة وعلم الكلام وأصول الفقه. فقد تقلد طه عبد الرحمن دعوى خصوصية المنطق والمنهج الإسلامي عند المسلمين تأثراً بمصطفى عبد الرازق وتلميذه علي سامي النشار، لكنه اختلف عن موقف النشار في بعض تفاصيلها، خاصة في اعتباره للمنطق الإسلامي منطقاً استقرائياً تجريبياً. مستنداً في ذلك إلى أن الأصل في المنطق أنه انعكاس للغة مخصوصة وتأثراً بميتافيزيقا معينة، لذلك، كان المنطق اليوناني غير مناسب للغة وعقيدة المسلمين فحاولوا إدماجه في ثقافتهم عن طريق التقريب التداولي من جهة؛ واجتروا قبل ذلك وأثناءه وبعده منطقاً مخصوصاً بهم، مُستمد من ثقافتهم، وهو ما نجده في مقررات اللغويين والمتكلمين والأصوليين حول الدلالة والقياس والمناظرة. ولطه عبد الرحمن رأي متميز في الصلة بين المنطق وأصول الفقه؛ فقد اعتبر الأصول جزءاً من المنطق، على خلاف ما كان عليه رأي الأصوليين الذين غلب عليهم، منذ أبي حامد الغزالي، استثمار بعض مقررات المنطق في أصول الفقه، وبالتالي اعتبار المنطق جزءاً صغيراً من المباحث الأصولية. وقد استند تقرير هذه الصلة عند طه على أمرين أساسيين: الأول، هو أخذه بتصور للمنطق موسع، يشمل بالإضافة إلى المنطق البرهاني منطقاً طبيعياً ومنطقاً حجاجياً؛ والثاني هو اعتبار أصول الفقه علماً آلياً يدرس الدلالة والاستدلال والحجاج في ميدان مخصوص هو التشريع الإسلامي، "فمن مفاهيم الأصوليين ومناهجهم وقواعدهم ما يدخل في باب "المنطق الطبيعي" كأنواع الدلالات وفي باب "المنطق الحجاجي" كأنواع الاعتراضات والمناظرة والقياس وما يدخل في باب "المنطق البرهاني" كأنواع الأحكام الشرعية".⁴⁴ ولهذا، وما انفك يدعو الأصوليين إلى الاستفادة من الآليات المنطقية المعاصرة الصورية والحجاجية في تطوير الدرس الأصولي. وقدم بنفسه نموذجاً من هذه الاستفادة، باستعانه بطرف من هذه الآليات في دراسة ثلاثة من أهم المباحث التي اشتغل عليها الأصوليين، وهي: الدلالة⁴⁵ والقياس التمثيلي⁴⁶ والمناظرة.⁴⁷ ولم يكتف بالدعوة إلى استخدام الأدوات المنطقية في الدرس الأصولي، بل رأى وجوب استخدامها في بيان مقاصد الشرع، لأن "استخدامها في معرفة مضامين النصوص الشرعية يمكن من الوقوف على حقائق ودقائق قد لا يتأتى بغيرها متى كان الذي يستخدمها يهتدي بهدي الشرع".⁴⁸

⁴⁴ عبد الرحمن، *اللسان والميزان*، 16.

⁴⁵ نفسه، 101-130.

⁴⁶ نفسه، 273-294؛ طه عبد الرحمن، *في أصول الحوار وتجديد علم الكلام* (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2000)، 98-116.

⁴⁷ عبد الرحمن، *في أصول الحوار*، 74-94.

⁴⁸ طه عبد الرحمن، *حوارات من أجل المستقبل* (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2000)، 62.

وفي نفس الاتجاه، دافع حمو النقاري على خصوصية المنهجية الأصولية باعتبارها "المنطق الشرعي الإسلامي" وأهميته كبديل عن المنطق اليوناني في تقنين وتقويم الدلالة والاستدلال ليس فقط في الميدان الشرعي/الفقهي بل في كل ميدان تُستعمل فيه اللغة الطبيعية. وهكذا فالمنهجية الأصولية، في نظر النقاري، "نظرية لسانية منطقية قادرة على تفسير الاستدلال الطبيعي أيا كان ميدانه".⁴⁹ وقد سلك في إثبات أهمية المنهجية الأصولية كنظرية لسانية منطقية مفيدة للاستدلال الطبيعي عامة، والشرعي الفقهي خاصة، مسلك المقارنة التفصيلية بين تطبيقين منهجين في التشريع الإسلامي: الأول هو استعمال المنطق اليوناني في الميدان الشرعي من قبل أبي حامد الغزالي؛ والثاني هو رفض المنطق اليوناني مع استعمال المنهجية الأصولية المستندة إلى اللغة العربية وقواعد الاستدلال الطبيعي والقياسي التمثيلي. وقد نبه النقاري في نهاية المطاف إلى أن مقررات المنهجية الأصولية إنما تدخل ضمن نظريتين منطقيتين معاصرتين هما المنطق الشرعي (Deontic Logic) ومنطق الحوار (Dialogue Logic).

2. المنطق الحديث والمعاصر

تفيدنا الشهادة المكتوبة في مقدمة كتاب **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**،⁵⁰ التي حكى فيها طه عبد الرحمن تجربته في تدريس المنطق، في تحديد فترة السبعينيات على أنها نقطة انطلاق المنطق المعاصر في الجامعة المغربية، وفي شعبة الفلسفة بوجه خاص. وقد كان لمجهوده التأطيري دور كبير في تخريج عدد من الباحثين في المنطق ممن طوروا الدرس والبحث المنطقيين في جامعة محمد الخامس بالرباط وفي الجامعات الأخرى التي توزعوا فيها. ولا زلنا إلى اليوم ندين لهؤلاء الباحثين الذين تخرجوا على يد طه عبد الرحمن بالاشتغال في المنطق تدريسا وبحثا، ولتلامذتهم من بعدهم ممن تخرجوا على أيديهم، مع اختلاف اهتماماتهم البحثية وتوجهاتهم إزاء الإشكاليات المطروحة. ولا شك أن استشكاف المنهج في البحث الأكاديمي المغربي في المنطق الحديث والمعاصر يقتضي حصر أعمال هذه الأجيال الثلاثة مع مراعاة تعدد اهتمامات الواحد منهم من جهة؛ وتعدد مجالات التخصص في المباحث ذات العلاقة بالمنطق المعاصر. ففيما يتعلق بتعدد اهتمامات الباحث الواحد، لا يخفى أن كل الباحثين المغاربة في المنطق من الجيلين الأول والثاني قد كتبوا في تاريخ المنطق، وتاريخ المنطق العربي بوجه أخص، وبذلك فقد أشرنا إلى بعض أعمالهم التاريخية في الفقرات الماضية؛ أما تعدد المجالات المتعلقة بالمنطق

⁴⁹ حمو النقاري، **المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني**: من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين ابن تيمية (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2013)، 20-21.

⁵⁰ عبد الرحمن، **اللسان والميزان**، 18-13.

المعاصر، فنقصد به أن الاشتغال المغربي في المنطق المعاصر، في اعتقادي الخاص، قد وجه اهتمامه أكثر إلى مفاهيم وإشكاليات فلسفية لها تعلق بالمنطق المعاصر، فهي بذلك إما تنتمي إلى مبحث فلسفة المنطق أو إلى مباحث تتزاج فيها الفلسفة بالمنطق مثل الدلائل المنطقية أو المنطق الحجاجي أو نظريات وأنساق المنطق غير الكلاسيكي، كما تناولت كتابات أخرى جوانب تطبيقية للمنطق، خاصة في علاقته بموضوعات أو مباحث كموضوع أنواع الاستدلال ومباحث الابتسيولوجيا وفلسفة العلوم، يضاف إلى ذلك اجتهادات في الكتابة المدرسية التي تروم الإسهام في تعليم المنطق، خاصة الكلاسيكي الرمزي منه. وعلى هذا، سنحاول، في عرضنا لمساهمات الباحثين المغاربة في المنطق المعاصر، الجمع بين استكشاف توجهات وانتاجات الرواد من الجيلين الأول والثاني واستعراض مساهمات الباحثين بحسب المباحث الفرعية التي أشرنا إليها. هذا، مع التأكيد أن هذا العرض سريع وموجز وجزئي، وبالتالي لا يراد منه أن يتوسع فيما كتبه آحاد الباحثين ولا ما كتب في كل المباحث المنطقية كما لا يفصل في ذلك ولا يشمل كل أُنتج من كتاباتهم.

إذا استثنينا رسالته للدكتوراه التي أعدها بالفرنسية بعنوان "رسالة في المنطق الطبيعي والحجاجي"، والتي لم تنشر بعد، فإن الكتب التي حضر فيها المنطق كموضوع للدراسة عند طه عبد الرحمن، كما هو شأن **المنطق والنحو السوري واللسان والميزان أو التكوثر العقلي وفي أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، لا يتمحض فيها المنطق بل يلبس فيها مبحثا آخر؛ ففي الأول، ازدوجت الآلة المنطقية بالنظرية اللسانية، وكان الغرض هو تقويم النظريتين اللسانيتين التوليدية والمقولية؛ واهتم، في الثاني، بتأثيل وتقرير مفهوم "التكوثر العقلي" تقريرا علميا وفلسفيا، وقد نوقشت فيه، أيضا، علاقة المنطق بأصول الفقه من خلال تأويل العلاقة الدلالية الأصولية تأويلا لزوميا منطقيا، وعلاقة المنطق بالرياضيات من خلال مفهوم البنية بين الرياضيات والمنطقيات، وعلاقة المنطق باللغة من خلال دراسة العلاقة بين التداوليات والمنطق؛ أما الثالث، فقد أوقفه، كما يظهر ذلك من عنوانه، على دراسة المنهجية الكلامية باستثمار المنطق، سواء في تجليها الخارجي في منهجية المناظرة أو في تجليها الداخلي في منهجية القياس والمماثلة. وعلى هذا، فإن ما كتبه طه عبد الرحمن، في مجمله، لا يعتبر كتبا في المنطق بالمعنى الصريح، لكنها كتب منطقية حضر فيها المنطق جزئيا كما أستثمر فيها المنطق بطريقة أو بأخرى. وقد كان هذا اختيارا منه، برّره بالهم الاجتهادي الذي يوجهه إلى الاستثمار التقريبي للمنطق بدل التأليف التعليمي فيه.⁵¹ هذا علاوة على استثماره الصريح

⁵¹ عبد الرحمن، **اللسان والميزان**، 18.

والمضمر للآليات المنطقية في كتاباته المتعددة، وهو الذي أضفى عليها صورا بنائية استدلالية متينة.

استنادا إلى تصوره المخصوص للمنطق، بأنه "علم يبحث في قوانين الانتقالات من أقوال مسلم بها إلى أقوال مطلوبة" أو أنه "هو علم الاستدلال"، اعتمد طه عبد الرحمن نظريات منطقية ولسانية وحجاجية معاصرة في دراساته الاجتهادية والتوظيفية. ولا تفهم منطقية بعضها إلا بالإشارة إلى أن تقسيمه للمنطق لا يقتصر على المنطق الصوري بشقيه التقليدي والرمزي الحديث، بل يُوسع مداه لينطبق على كل دراسة آلية للاستدلال، طبيعيا كان أم صوريا، واحديا أم حواريا. وفي هذا السياق، اعتمد تقسيما للمنطق إلى ثلاثة أنواع: المنطق الصوري والمنطق الطبيعي والمنطق الحجاجي. فالمنطق الصوري هو المنطق الرمزي الذي تخصص في دراسة الاستدلالات الصورية واللزوم الصوري، خاصة حساب القضايا وحساب المحمولات؛ والمنطق الطبيعي هو المنطق الذي اختص بدراسة الاستدلال الطبيعي، أي الاستدلال الذي يكون باللغة الطبيعية، يراعي هذا المنطق الأبعاد التركيبية والدلالية والتداولية المميزة للاستدلال الطبيعي عن غير من الاستدلالات، والمنطق الحجاجي هو الذي يدرس الاستدلال الطبيعي في سياق حواريا.

وكان لتصور المنطق الذي تبناه طه عبد الرحمن أثره في اختيار موضوعاته، فقد غلب على أعماله التركيز على المجال الجامع بين اللغة الطبيعية والمنطق، على حساب المجالات التي يلتقي فيها المنطق بالرياضيات والإعلاميات والذكاء الاصطناعي وغيرها، ولا يعني ذلك إنكار أو إغفال أهمية هذه المجالات، فقد خصص إحدى الدراسات لمفهوم البنية بين الرياضيات والمنطقيات، وإنما كان ذلك اختيارا منهجيا ارتضاه بحكم انشغالاته الفكرية والفلسفية. فكانت أهم اجتهاداته متعلقة بتطبيق المنطق في مباحث ثلاثة تشترك جميعها في توسلها باللغة الطبيعية: مبحث الفلسفة ومبحث أصول الفقه ومبحث علوم اللغة.

ففي مبحث الفلسفة، اعتبر طه عبد الرحمن أن الاستدلال الفلسفي استدلال طبيعي حجاجي لأنه يتوسل باللغة الطبيعية، وأن دعوى برهانية الفلسفة دعوى باطلة، لأن شروط البرهان، وأهمها الحسابية، لا يمكن أن تنطبق على الفلسفة. وكل ما صيغ باللغة الطبيعية يراعى فيه الخصائص الدالية والدلالية والتداولية لهذه اللغة. وفي مبحث أصول الفقه، كان له رأي متميز في الصلة بين المنطق وأصول الفقه؛ فقد اعتبر الأصول جزءا من المنطق، على خلاف ما كان عليه رأي الأصوليين. لكن أبرز ما يبدو فيه الاشتغال المنطقي المعاصر لطه عبد الرحمن هو في علاقته مع الدراسات اللسانية. ففي

مبحث اللسانيات، درس طه عبد الرحمن، في كتاب **المنطق والنحو السوري**، استعمال المنطق الرمزي في تطوير الدرس اللساني المعاصر، وذلك بتقويم هذا الاستعمال في أنحاء صورية معروفة من جهة طبيعة هذا الاستعمال، ومن جهة نتائج هذا الاستعمال. وقد أثبت أن التوصل بالآليات المنطقية، صراحة أو ضمناً، من أهم أسباب تطور الدراسات اللسانية المعاصرة، ودعا إلى التوصل بهذه الآليات لمزيد من التطوير. وفي هذا الإطار أخضع نظرية النحو التوليدي للساني الأمريكي نعوم شومسكي للتقويم من جهة دور الآلة المنطقية فيها ومن جهة قابلية تطبيقها على نماذج من اللغة العربية وحدود هذا التطبيق. ورغم دعوته إلى تبني الآليات المنطقية الصورية في الاشتغال اللساني، إلا أنه يستدرك بأنه لا يدعو إلى "التطبيق المباشر والآلي لمقولات المنطق على مقولات اللغة والانغلاق داخل نسق صوري معين بقدر ما دعا إلى التطبيق المحكم والتوسيع لمجال المنطق نفسه وتطوير أساليبه وأدواته حتى تكون أنسب لوقائع اللسان الدالية والدلالية والتداولية". وبهذا يظهر أن إعجاب طه عبد الرحمن بالآلة المنطقية الرمزية المعاصرة لا يضاويه إلا تمسكه بثناء اللغة الطبيعية وامتناعها عن التحسبب الكلي الذي تسعى إليه هذه الآلة. فكانت هذه العلاقة مفصلية في تصورات اللاحقة الرامية إلى "التوصل المحدود" بالآلة المنطقية الرمزية، والانطلاق في تبني وتطوير تنظير منطقي أقرب إلى ملائمة خصوصيات اللغة الطبيعية. وهذا ما دفعه، بتأثير من النظريات الحجاجية المعاصرة، إلى إدماج ثلاث منهجيات في "المنطق" الذي يدعو إليه، وهي: المقاربة اللغوية التداولية بشقيها؛ التداوليات الكلاسيكية الجامعة بين أفعال الكلام المباشرة مع جون أوستين وجون سول والأفعال الاقتضائية غير المباشرة بول غرايس، والتداوليات المدمجة مع كل من دوكرو وأنسكومبر؛ والمقاربة الجدلية، خاصة النظرية الجدلية التداولية الهولندية مع فان إمبرين وخروتندورست كما اعتمد بدرجة أقل على منطق الحوار، خاصة النظرية التي طورها كل من كراي وبارث مع استثمار نسق بول لورنتزن وكيو لورنز في التحليل الصوري الرمزي للمناظرة؛ أما المقاربة الأخيرة، فهي المقاربة المنطقية التي تختص بالنظر في العلاقة الاستلزامية والاستدلالية بين القضايا والقيم الحاكمة لهذه العلاقة، وقد استفاد طه عبد الرحمن من تمرسه في دراسة وتدريس المنطق الرمزي في التطبيق غير المباشر لآليات المنطق في تحليله وتقويمه للأقوال والأفكار والنظريات. هذا بالإضافة إلى استمداده لشواهد وأدلة من متابعته لتطور التنظير المنطقي المعاصر واستثمار هذه الشواهد والأدلة في كتاباته الفكرية والفلسفية، خاصة تلك التي يناظر فيها من جعل من العقلانية البرهانية نموذجاً.

سار حمو النقاري على نهج أستاذه طه عبد الرحمن في الاهتمام بالبعد الحجاجي من المنطق، مع تركيز انشغالاته البحثية على العامة على طبيعة المنطق في الثقافة الإسلامية، سواء ذلك الموروث من الثقافة اليونانية أو ذلك المأصول في الثقافة الإسلامية المتجلى في الاجتهادات المنهجية في علم الكلام وأصول الفقه خاصة، لكن أولى لهذا الأخير اهتمامه الأخص كما تجلّى في بحثه المشهور "المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني" أو في أطروحته للدكتوراه التي نشرت بعنوان "منطق الكلام من الجدل الفلسفي إلى الحجاج الأصولي". وبالموازاة مع ذلك، انشغل النقاري بالمنطق الحديث والمعاصر تاريخاً وفلسفة وتطبيقاً. فمن الزاوية التاريخية، قد انتبه إلى أهمية مدرسة بور رويال في التأريخ لتطور المنطق في مرحلة تاريخية دقيقة يمكن أن توسم بأنها فجر الحداثة الغربية، معتبراً أن أهمية منطق بور رويال تكمن في أنه امتداد للفلسفة المنهجية الديكارتية ومثل أحد المؤثرات النظرية في الفكر الحدائثي الغربي. وقد ركز النقاري على الوصل المنهجي الذي تبنته جماعة بور رويال في استشكالاتها واستدلالاتها بين الأصول النقليّة والأصول العقلية وبين مناهج التبين والنظر ومناهج البيان ومناهج التناظر، مع استكشاف آفات النظر والتناظر من غلط وتغليط ومهاذجهما. ولا يخفى استحسان النقارب للتراث المنهجي العربي الإسلامي في تحليل منطق بور رويال سواء باستثمار معجمه الاصطلاحي في أداء المعاني المودعة في كتاب جماعة بور رويال أو بالمقابلة مع الآليات المعتمدة فيه أو بالمطابقة بين الرؤية الحاكمة لهذا المنطق مع الرؤى المنهجية والمنطقية الموجودة في التراث الإسلامي خاصة في مبحثين علم الكلام وأصول الفقه.⁵²

ومن الزاوية الفلسفية، درس النقاري مفاهيم منطقية أساسية، مثل النظر والقضية والقول والسعي وترجمة المفهوم المعبر عنه بالفرنسية بـ (Prouver).⁵³ وكان غرضه من هذه الدراسة المركبة تطوير منهج التقابل بين التأثيل المفهومي العربي والبناءات المفهومية المنطقية الغربية، بحيث ينكشف قصور المفاهيم المنطقية المترجمة إزاء ما وصلت إليه نتائج تطور المنطق المعاصر، ما يستدعي الحاجة إلى اجترار مفاهيم تكون مستوعبة لهذه النتائج. لذلك اقترح مفهومي السعي والقول ليكونا مركزيين في فهم مكونات المنطق الموسع الذي صار إليه المنطق المعاصر.

أما الزاوية التطبيقية، ورغم أن ما يميز منهج النقاري في استثمار المنطق هو تصويره للبحث المنطقي على أنه ليس بحثاً في الآليات الصورية المنتجة للقطع فقط، بل

⁵² حمو النقاري، في منطق بور رويال (بيروت: دار الكتاب الجديد، 2013).

⁵³ حمو النقاري، أبحاث في فلسفة المنطق (بيروت: دار الكتاب الجديد، 2013).

أيضا في الآليات الطبيعية المنتجة للظن والترجيح، وهي آليات متأثرة بالمضامين المتعلقة بها وبالمقام التداولي الحوارية الذي تعمل في إطارها وليست صورية خالصة، إلا أنه مع ذلك استثمر عددا من النظريات المنطقية الصورية، كما هو الشأن في منطق القضايا في دراسته لمنطق علم الكلام، بالإضافة إلى نظريات غير صورية، كما هو الشأن في نظرية تولمين الحجاجية. وقف النقاري، في دراسة خصصها لمنطق علم الكلام مع منهج الاستدلال في علم الكلام، من وجهة نظر منطقية. والغرض من التوصل بمنهج منطقية حديثة هو تقرير وجود انشغال منهجي في التنظير والتطبيق لنظرية متميزة في الاستدلال في التراث الإسلامي، يمكن تجريبها واستخراجها لتشكيل نظرية منطقية متميزة في المنطق الطبيعي. يمكن اعتبار ما قام به النقاري هو محاولة تطبيق لآلات منطقية مستجدة لبيان تميز المنهج الكلامي من جهة ومنطقيته من جهة أخرى، وهي محاولة تتضمن معارضة لقراءة تخسيسية لهذا المنهج قام بها مشغلون بالفلسفة قديما وحديثا (أقصد بالقديم ابن رشد وابن ميمون، وبالحديث الجابري)، لقد توسل النقاري في هذه المحاولة بثلاثة نظريات منطقية في قراءة هذا التراث، الأول هو المنطق الرمزي القضوي والثاني هو نموذج تولمين والثالث هو المنطق الجدلي. فقد استعمل المنطق الرمزي القضوي في صياغة القضايا والعلاقات داخل الخطاب الكلامي بترميز الموقف والعلاقة الاستدلالية للمتكلم في مقاله العقدي، الذي يتكون من دليل عقدي (وهو النص، القرآني غالبا) وحكم عقدي (وهو المذهب يتبناه المتكلم بصدد المسألة العقدية) وعلاقة دلالة منطقية من الدليل إلى الحكم وهي الاستدلال الكلامي؛ كما استثمر النقاري الصورة الاستدلالية المسماة بـ"نموذج تولمين"، وهو نموذج منطقي لصورة الاستدلال الطبيعي قدمه تولمين بديلا عن الصورة القياسية في المنطق الاستنباطي، لتأخذ بعين الاعتبار المعطيات ودلالاتها على النتيجة بتوسط قاعدة مؤسسة على أساس ما، لدراسة الاستدلال الكلامي وبيان جدته ومنطقيته على ما تشترطه هذه النظرية. تأكيداً على أفضلية المنطق الطبيعي في دراسة الاستدلال الطبيعي بشكل عام والكلامي بشكل خاص.⁵⁴

من أبرز ما يميز كتابات بناصر البعزاتي هو المنهج التكاملي الرصين الذي اعتمده كمنهج وموضوع، فقد اشتغل البعزاتي في موضوع الاستدلال عامة، والاستدلال العلمي بوجه أخص، موظفاً مناهج ومعارف من مباحث مختلفة، منها نظرية المعرفة وفلسفة العلوم وتاريخ العلوم وتاريخ الفنون وتاريخ الفلسفة، علاوة على المنطق. لذلك كان لحضور المنطق في مشروع البعزاتي منزلة خاصة، كموضوع ومنهج. فقد اهتم في رسالته

⁵⁴ حمو النقاري، المنطق في الثقافة الإسلامية (بيروت: دار الكتاب الجديد، 2013)، 61.

للدكتوراه، كما في الكثير من دراساته، بموضوع المنطق في علاقته بالنظرية العلمية، كما درس أنواع من الاستدلال باستثمار آليات المنطق: كالاستنباط والاستقراء والتمثيل. ويتمثل الإطار العام لمشروع البعزاتي في نقده للآليات الاستدلالية في اكتشاف وبناء النظرية العلمية التي ادعتها عدد من المدارس الابستمولوجية المعروفة، مثل الوضعية المنطقية ونظرية كارل بوبر والنزعات الفوضوية عند بول فيرابند وغيرهم، مدافعا من جهته على المنهج البنائي التمثيلي كآلية استدلالية خصبة في بناء المعرفة العلمية.

وفي سياق هذا المشروع، ينتقد البعزاتي التوجهات الابستمولوجية التي ترى العلم في بنائه وانتظامه خاضع لقواعد المنطقي الصوري المتعارف عليها، مبينا حدود تناول المنطقي الذي ينظر إلى النظرية العلمية كإنجاز عملي لقواعد المنطق الصوري. وقد جمع البعزاتي في نقد التناول المنطقي للنظرية العلمية بين نقد داخلي من داخل المنطق نفسه ونقد خارجي بالاعتداد بتاريخ العلوم. فأما النقد الداخلي فقد أبرز فيه حدود الصياغة الصورية التي اعتمدها التوجه الاستنباطي في فلسفة العلوم، وهو الذي يقيم علاقة تلازم بين المنطقي والعلمي يكون فيها ما استجاب لقواعد المنطق علميا وما لم يستجب لها ليس علميا، وهو الذي يرى أن بناء النظرية العلمية خاضع لبنية استنباطية، بحيث تفسر النظرية القوانين العلمية. فيكون إثبات فرضية ما أو إبطالها بواسطة الاختبار التجريبي موكول إلى منطق الاستنباط. وتكمن حدود هذه المقاربة، في نظر البعزاتي، في أن العرض الاستنباطي للنظرية العلمية يكون عرضا بعديا، أي أنه لاحق لبناء النظرية العلمية. ومع ذلك فإن هذا العرض يؤدي إلى إلحاق بتر بالنظرية، وأبرز ما فيها هذا البتر هو اختزال البناء المفهومي العلمي في هيكل صوري لا يستطيع التعبير عن غنى مضامينه، هذا من جهة. من جهة أخرى، فإن البنية الاستنباطية ليست شرطا ضروريا وكافيا لنشأة النظرية العلمية، بل إن اعتبار المنطق محكا مسبقا هو الذي يجعل تلك النظرية تتراءى كذلك؛⁵⁵ أما النقد الخارجي، فقد تولى فيه بيان وجه النقص فيه نتيجة عدم التفات هذا التوجه الاستنباطي المعتمد على المنطق الصوري إلى البعدين التاريخي والاجتماعي لتكون المفاهيم في العلم، وذلك لأن الاستنباط عندهم، بالمعنى المنطقي الصوري، عملية آلية لا تهتم بالمضامين؛ بينما يمثل المضمون هاجسا أساسيا في البلورة العلمية للظواهر المدروسة من أجل فهم ظروفها وبنياتها العلاقية.⁵⁶ ويبقى نقد التصور الاستنباطي وجها واحد من وجوه مشروع البعزاتي، وهو التي نجد منها أيضا مناقشات ابتستمولوجية ومنطقية للاستقراء والتمثيل. وقد استمر انشغال البعزاتي

⁵⁵ بناصر البعزاتي، الاستدلال والبناء: بحث في خصائص العقلية العلمية (الرباط: دار الأمان، 1999)، 28-29.

⁵⁶ البعزاتي، الاستدلال والبناء، 30.

بآليات الاستدلال المختلفة تحليلاً ونقداً ومقارنة في أبحاث ودراسات مستقلة، لكن مقارنته فيها لم تخرج عن نزعتة التكاملية ومنهجه البنائي.

انشغل حسان الباهي بتأثير من أستاذه طه عبد الرحمن بالعلاقة بين المنطق واللغة في المنطق المعاصر وبالمناطق الحجاجي وعلاقة المنطق بالذكاء الصناعي،⁵⁷ بالإضافة إلى كتاباته في تاريخ المنطق العربي الإسلامي. وتتميز كتابات الباهي باستثمارها لقدر كبير من المعارف المنطقية في سياق معالجته لإشكاليات مخصصة، تدخل في عمومها في علاقة المنطق باللغة والدلالات الصورية. فقد خصص كتابه "المنطق واللغة" لدراسة إشكالية المفارقات المنطقية التي شغلت المنطق المعاصر، ولا زالت. وفي سبيل معالجتها، تناول بالتحليل والمناقشة طيفا واسعا من النظريات الصورية التركيبية والدلالية والتداولية، فناقش منهج الصورة الذي تعزز بانثاق المنطق الصوري المعاصر الذي يسعى إلى بناء الأنساق الصورية بصيغة استنباطية صارمة كما بين حدود هذا المنهج، سواء من زاوية نقدية داخلية مع مبرهنتي غودل أو من زاوية خارجية ببيان القدرة التطبيقية للصورة إزاء الخطاب المنتج باللغة الطبيعية، وهو ما أظهرته جملة من المفارقات التي اضطرت المناطق إلى تطوير مبحث الدلالات الصورية الكلاسيكية إلى دلاليات (أو تداوليات) أخرى غير كلاسيكية. ولم تكن محدودية برنامج الصورة تضييقاً للمنطق، كما يظهر من معالجات الباهي، بل شكل إثراء وتوسيعاً للمنطق ليعانق الأفق المفهومي بدل الاكتفاء بالمقاربات الماصدية وليعتد بتعدد القيم بدل الاختصار على قيمتي الصدق والكذب.

استمر الباهي في التوجه الذي يرى محدودية المنطق الصوري في معالجة الخطاب الطبيعي من خلال كتابه **الحوار ومنهجية التفكير النقدي**، بأن قابل بين النزعة البرهانية التي يعتمدها المنطق الصوري والنزعة الحجاجية التي تعتمد طائفة من النظريات والتصورات التي يمكن وصفها بمنطق الحجاج. وقد سعى في هذه المقابلة إلى إبراز الغنى الدلالي والمنطقي والتداولي للاستدلالات الواردة في الخطاب الطبيعي المعتمدة على الحجاج والحوار والتفاكر، وللحقائق التي تنتجها باعتبارها من إنشاء الجماعة، وليست معتمدة على النظر الفردي المتوحد. إن الانتقال من هذه الرؤية إلى الرؤية الحجاجية استدعت من الباهي تحليلات توجهت إلى مستويات متعددة تتناول النظر في مقابل التناظر والقول الطبيعي في مقابل القول الصناعي والاستدلال الطبيعي

⁵⁷ أصدر حسان الباهي كتابا تناولت هذه المواضيع وهي: **اللغة والمنطق: بحث في المفارقات** (الدار البيضاء، الرباط: المركز الثقافي العربي، دار الأمان، 2000)؛ **الحوار ومنهجية التفكير النقدي** (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2004)؛ **الذكاء الصناعي وتحديات مجتمع المعرفة** (الدار البيضاء، أفريقيا الشرق، 2012).

والاستدلال الصناعي، باستثمار نظريات منطقية مفهومية وطبيعية، مثل منطق الاعتقاد ونظرية العوالم الممكنة والمنطق الطبيعي من جهة؛ ونظريات لسانية تداولية، مثل نظرية أفعال الكلام والتداوليات المدمجة، من جهة أخرى. وقد أولى للممارسة الاستدلالية الحوارية اهتماما تحليليا وتقويميا كمصادق على أهمية استثمار منطق الحجاج في الكشف عن جودة وسوء ومغالطة الاستدلالات في الخطاب الحجاجي. وخصص للتفاعلات الحجاجية القائمة على التخليط والتضليل حيزا أوسع بالنظر إلى اهتمام نظريات التفكير النقدي المعاصرة بالمغالطات وطرق الكشف عنها كآلية من آليات تقوية التفكير النقدي وتجويد الاستدلال.

ويحسب لحسان الباهي متابعتة لتطور علاقة المنطق المعاصر بالمباحث المختلفة، فدرس علاقته بالذكاء الصناعي، كما ناقش التطورات التي حدت بالفلسفة التحليلية إلى الاهتمام بفلسفة الفعل والاعتداد بأنساق موسعة من المنطق، يمكن أن يسمى بمنطق الفعل. هذا فضلا عن دراساته المتعددة في تبين أنماط الاستدلال المنطقية المختلفة وتقويمها باستعمال آليات منطقية لا تقتصر مظاهرها في نظرية منطقية مخصصة.

بالإضافة إلى دراساته في تاريخ المنطق المغربي، التي أشرنا إليها سابقا، اهتم عبد السلام بنميس بحضور المنطق في الاستيمولوجيا المعاصرة وهي مجال تخصصه، فكتب دراسات تناولت العلاقة بين المنطق والنظرية الفيزيائية بشكل عام ونظريات فيزيائية معاصرة بشكل خاص. يدخل النقاش الذي اعتمد بنميس في نفس النقاش الاستيمولوجي الذي عالجه البعزاتي، مع تخصصه بالنظرية الفيزيائية، فقام بدراسة نموذج في كيفية استعمال المنطق الصوري، خاصة منطق القضايا، في ترميز نظرية فيزيائية. ثم ناقش مبدأ استعمال المنطق وحدوده في مثل هذه الحالات، مع دراسة للتطورات اللاحقة حول طبيعة العلاقة بين المنطق والفيزياء، كالتوجه الذي سعى إلى بناء منطق فيزيائي مخصوص وذلك الذي أصل المنطق في الفيزياء ونادى بتغير المنطق بتغير النظريات الفيزيائية. وانتبه بنميس إلى نموذج خاص من تطور المنطق بتطور النظرية الفيزيائية التي يدرسها في نموذج المنطق الكوانطي، الذي أحدث تغييرات حتى في المبادئ الأساسية للفكر التي اعتمدها المنطق.⁵⁸

جمع محمد مرسلي بين ثلاثة أنواع من الكتابة في المنطق، وهي: الكتابة في تاريخ المنطق، وهو ميدانه الأصلي، وقد أشرنا إلى طرف من مساهماته؛ والكتابة

⁵⁸ عبد السلام بن ميس، "دور المنطق في بناء النظرية الفيزيائية"، المناظرة 5 (1992): 65-83.

التعليمية في المنطق كما في كتابيه **مدخل إلى المنطق الاستدلالي الرمزي ومنطق المحمولات**؛ والكتابة الاجتهادية باستعمال الآلة المنطقية الرمزية في تحليل العبارات الحملية. يهمننا هنا الإشارة إلى النوعين الأخيرين فقط: ففي المستوى التعليمي، نشر مرسلي كتابين يمثلان مدخلا إلى المنطق الرمزي المعاصر وهما **كتاب مدخل إلى المنطق الاستدلالي الرمزي**، الذي خصصه لعرض لغة منطق القضايا وبيان قواعد الروابط القضائية وكيفية البت في القضايا المركبة والاستدلالات باستعمال طرق البت الأربعة: الجداول الصدمية والأشجار الصدمية التحليل الصدمي والاستنباط الطبيعي، و**كتاب منطق المحمولات**، الذي خصصه لعرض آليات التحليل والتقويم المحمولية بأن استعرض مكونات اللغة المحمولية وطبيعة العبارات المحمولية والعناصر والعلاقات الداخلة فيها، كما نظر في هذه اللغة إلى أهمية إدخال السورين الكلي والوجودي في تركيبها مع بيان القواعد الحاكمة لهما في علاقتهما مع بعضهما أو مع غيرهما، لينشغل بالقواعد التركيبية العامة للعبارات المحمولية لكي تكون صيغا سليمة التركيب، بالإضافة إلى دلالياتها المعتمدة على نظرية المجموعات والتأويل الدلالي. وأخيرا، استعرض مرسلي قواعد التقويم المنطقي لعبارات اللغة المحمولية وللإستدلالات المصاغة بتركيب هذه الصيغ، بطرق التقويم الثلاثة: التحليل الصدمي والأشجار الصدمية والاستنباط الطبيعي. ولا يخفى على المهتمين بالجهد التعليمي والتبسيطي الذي بذله مرسلي في هذين الكتابين. أما في الكتابة الاجتهادية، فقد استثمر مرسلي هذه الآليات المنطقية في الاجتهاد في تحليل وتأويل القضايا والعبارات الحملية من زاوية إشكالية الوصل والفصل بين المنطق القديم والمنطق المعاصر كما هو الشأن في دراسات "ما هو الموضوع المنطقي في القضية الحملية؟"،⁵⁹ التي خصصها لنقد ومراجعة تصور سومرز الفاصل بين المنطق الأرسطي ومنطق فريجه باختصاص هذا الأخير بالقضية الشخصية التي يكون موضوعها شخصا كوحدة قضوية دنيا بينما تتخذ القضية الحملية الأرسطية صورة قضية مسورة بسور كلي أو جزئي، وقد أثبت فيها مرسلي انطلاقا من تحليل وتأويل لنصوص أرسطية حضور الشخص في الموضوع الحملي الأرسطي خلافا لهذه الدعوى، و"البنية الصورية العميقة للقضايا الحملية المحصورة"،⁶⁰ التي دافع فيها عن اندراج النظرية المنطقية الأرسطية ضمن النظرية المنطقية الحديثة وبالتالي عن العلاقة الوصلية بينهما خلافا للفصل الذي أقامه عدد من النظار استنادا إلى اختلاف البنية الصورية للقضية الحملية عند فريجه عن البنية الحملية عند أرسطو، و"كيف نبت في القياس الحملي التقليدي وفي خصائص

⁵⁹ الفصل السادس من: محمد مرسلي، **دور المنطق العربي**.

⁶⁰ الفصل السابع من المرجع نفسه.

القضايا المحصورة؟“⁶¹ التي خصصها لنقد وتصحيح أخطاء بعض الكتاب العرب المعاصرين في المنطق باستعمالهم لمنطق القضايا في تحليل العبارات المحمولية التقليدية. ومع أن محمد مرسلي قد درج على استثمار أدوات المنطق الرمزي في تحليل موضوعاته، حتى في أطروحته الجامعية، إلا أنه في الموضوعين الآخرين توسع في التحليل الصوري الرمزي للقضية الحملية التقليدية.

ينتمي يوسف تيبس إلى الباحثين الذي استثمروا تكوينهم المنطقي في مناقشة قضايا تجمع بين الدراسة المنطقية والدراسة الابدستيمولوجية. فبعد اهتمامه بالمنطق غير الكلاسيكي، وخاصة المنطق الموجه في رسالته الخاصة بشهادة استكمال الدروس تحت إشراف طه عبد الرحمن، توجه إلى دراسة مفهوم مركزي في المنطق والابدستيمولوجيا وهو ”مفهوم النفي“ في رسالته للدكتوراه تحت إشراف بناصر البعزاتي. وقد خصص تيبس قسما من رسالته لدراسة النفي المنطقي في أبعاده التركيبية والدلالية والتداولية، مستكشفا أوجه حضور النفي في مختلف المستويات المنطقية من حيث كونه علامة تركيبية وعاملا دلاليا يقلب القيمة الصدقية للقضايا ورابطا حجاجيا يؤسس الاستدلالات الطبيعية والصورية. وقد انتهى، في المستوى التركيبي، إلى إثبات قصور النفي المنطقي عن أداء النفي اللغوي واللساني بالنظر إلى الحدود التي تعترى المنهج الصوري، ويتجلى ذلك في أن النفي المنطقي ليس له أساس لساني واحد، كما أن إطار النفي اللساني أوسع من النفي المنطقي لقدرته على شمول جملتين أو فقرتين، كما هو الحال بالنسبة للفظ ’لكن‘، ولا تكون دلالة النفي المزدوج ذاتها في الاستعمالين المنطقي واللساني فهي دائما إثبات في الأولى وقد تكون تأكيدا في الثانية. أما في المستوى الدلالي، فإن عاملية النفي المنطقي، كما تجلت في محاولات الصورة التي حللها تيبس، تضيق الغنى الدلالي للنفي وتختزله في حدود لا تناسب إلا شروط الصورة؛ ولا يخفى على القارئ أن تيبس قد جعل من المستوى التداولي في تناول المنطقي للنفي مستوى فاضلا بالمقارنة مع المستويين المنطقيين السابقين، فقد أبرز فيه أهمية البعد الحجاجي في تناول الاستدلالات في السياق الحوارية والجدلي مع بيان أهمية حضور النفي في المقاربة التداولية في تحليله لصيغتي ”لكن“ و”بل“ وأدوار النفي في الاستدلالات المباشرة مثل العكس والنقض وغير المباشرة مثل البرهان بالخلف وأخيرا حضور النفي في البنية الجدلية للحوار من حيث أفعال تكلمية، خاصة أفعال: المنع والمنع المدلل الإجمالي والمنع المدلل التفصيلي. ويعلل الباحث تفضيله للتناول المنطقي التداولي للنفي بما يبرزه من ثراء وغنى يفيد المعرفة.

⁶¹ الفصل الثامن من نفس المرجع.

حظيت الدلائل المنطقية باهتمام بالغ من الباحثين في المنطق المعاصر، بل قد نقول إن أكثر من كتب في المنطق المعاصر من المغاربة إلا وتناول بشكل مباشر أو غير مباشر قضايا تنتمي إلى الدلائل المنطقية، سواء تعلق الأمر بمفاهيم مركزية في فلسفة اللغة كالدلالة والمعنى والإحالة وغيرها أو تعلق الأمر بدلائل العوالم الممكنة ونظرية الصدق وغيرها. وأبرز من من اشتغل بمبحث الدلائل المنطقية وفلسفة اللغة نجد يوسف سيساوي، الذي درس مفهوم الإحالة بين المنطق واللسانيات،⁶² وذلك بتحليل وتقويم أبرز نظريات الإحالة. فتولى دراسة بعض النماذج التأويلية للقضية الوجودية، مثل النموذج القائم على قاعدة الالتزام الأنطولوجي والدلالي للصور الوجودية عند فريجه وراسل وكواين غيرهم، وبين حدودها التفسيرية في علاقتها باللغة الطبيعية. وكذلك فعل مع نظريات التحقيق والإمكان، بأن أبان عن حدود نظريات التحقيق، التي تعتمد على الصدق المتجلي في المطابقة الانطولوجية مع عالم وحيد، باستحضار أن مشكلة الصدق متعلقة أساساً باتساق القضايا ولا تتعلق فقط بالاقتضاء الأنطولوجي للموضوعات. وأظهر أن نظرية تصوير إمكان تقع في الخلط بين الموضوعات غير الموجودة والموضوعات الممكنة، لذلك فهي في حاجة إلى صياغة منطقية تحدد العوالم الممكنة؛ وهو ما انتهى إليه الباحث بأن درس نظرية العوالم الممكنة باعتباره تقدم حلولاً للكثير من الإشكالات التي برزت في التصورات السابقة. وكانت لنظرية العوالم الممكنة جاذبية خاصة عند الباحثين الذين تناولوا الدلائل المنطقية، فقد تناولها طه عبد الرحمن وحسان الباهي وعبد الرحيم البيدي في جزء من رسالته وعبد الجبار أبو بكر، الذي تناول مسألة المعنى والإحالة في دراسة منشورة،⁶³ والحسين أخدوش، الذي اهتم بدوره بمسألة الإحالة في أسماء العلم الشخصية.⁶⁴

وفي مقارنة أخرى للنظرية الدلالية المنطقية، درس إبراهيم مشروح نظرية الدلالة في فلسفة كواين،⁶⁵ ووسع فيها تحليل الرؤى الفلسفية والدلالية والمنطقية عند

⁶² يوسف سيساوي، "الإحالة بين المنطق واللسانيات" (أطروحة دكتوراه، نوقشت بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، القنيطرة، 2008)؛ يوسف سيساوي، "الإحالة وإشكالاتها المنطقية"، ضمن **الفلسفة والعلم في الغرب الإسلامي**، تنسيق ثريا بركان (مراكش: مؤسسة آفاق، 2012).

⁶³ عبد الجبار أبو بكر، "المعنى والإحالة"، **مجلة مخاطبات** 5.

⁶⁴ الحسين أخدوش، "مشكلة إحالة اسم العلم في فلسفة المنطق المعاصرة"، **موقع مؤمنون بلا حدود**، 03 ديسمبر 2018، على الرابط التالي: <https://www.mominoun.com/pdf/2018-08/mantik.pdf>

الحسين أخدوش، "نظرية إحالة الاسم الشخصي في النموذجين المنطقيين المعاصرين راسل وكواين"، **موقع مجلة معنى**، 17 فبراير 2020، على الرابط التالي:

<https://mana.net/wp-content/uploads/2020/02/نظرية-إحالة-الأسماء-الشخصية-منصة-معنى.pdf>

⁶⁵ إبراهيم مشروح، "مكانة نظرية الدلالة في فلسفة كواين" (أطروحة دكتوراه، نوقشت بكلية الآداب بفاس، 2001). إبراهيم مشروح، "المنطق المنحرف ومسألة مراجعة الحقائق المنطقية"، **موقع مؤمنون بلا حدود**، 04 يونيو 2016، على الرابط التالي: <http://www.mominoun.com/pdf/2016-02/mantik.pdf>

هذا الفيلسوف والمنطقي الأمريكي. وقد عالج مشروح إشكالات متعددة في فلسفة كواين، منها إشكالات متعلقة بطبيعة المنطق وموقفه من الأنساق المنطقية المنحرفة والموسعة، مثل المنطق الكوانطي ومنطق الجهات، وأبرز موقفه النقدي إزاء هذه الأنساق استنادا إلى نزعتة الواقعية المنطقية والتجريبية المعتدلة، كما بيّن تصويره لمنطق محايد ونسبي في نفس الوقت، وذلك لأنه يكون تابعا لموضوعه. وقد ربط مشروح بين هذا التصور المتميز للمنطق والتفاعل الناقد إزاء الانحرافات والتوسيعات التي مسته بتصوره الدلالي القائل بامتناع تحدد المعنى وامتناع تمحيص الإحالة ورفض أبرز مفاهيم نظرية المعنى وبطلان التمييز بين التحليل والتركيب. ولم تسلم دلائل العوالم الممكنة، التي تسند جانبا من الأنساق المنطقية، من نقد واعتراض كواين، حسب مشروح. وذلك، في إطار فلسفة نقدية شاملة عرضت الفلسفة الوضعية المنطقية والفلسفة التحليلية لمراجعة فعلية في مجالاتها المختلفة. وقد اهتم الباحث الشاب أحمد جوهرى بموضوع الصورة المنطقية في فلسفة كواين، وأبرز كيف قصر كواين الصورة المنطقية على اللغة الرمزية للمنطق الماصدي (منطق المحمولات من الدرجة الأولى)، ولا تنطبق على اللغة الطبيعية.⁶⁶

ومع أن البحث الاجتهادي في تطوير الأنساق المنطقية في المنطق الرمزي الكلاسيكي وغير الكلاسيكي يكاد يكون منعذما في البحث المنطقي المغربي، مع الاعتراف بأن هذا النمط من البحث هو البحث المنطقي بحق عند كثير المتخصصين في المنطق، إلا أنه لم يخل من أية مساهمة تذكر ولو من باب التأريخ والتأويل والدراسة الفلسفية. ففيما يتعلق بالمنطق الكلاسيكي، يمكن إدراج أعمال محمد مرسل المذكورة سواء التعليمية منها أو الاجتهادية كما يمكن إدراج كتاب تعليمي ليوسف سيساوي بعنوان "الموجز في منطق القضايا" ودراسة للباحث محمد عاقل حول أسس علم الحساب عند فريجه⁶⁷ ودراسة للباحث عبد الرحيم بيدق حول التأويل المنطقي.⁶⁸ أما فيما يتعلق بالمنطق غير الكلاسيكي، فيمكن أن نذكر من أبرز من كتب فيها الباحث رشيد الرازي في أطروحته حول المنطق الاشتباهي،⁶⁹ والذي تناول فيها هذه النظرية المنطقية غير الكلاسيكية التي تتجاوز ثنائية القيم في المنطق الكلاسيكي، كما تتجاوز تعين القيم بدقة، لتعانق الاشتباه في درجات التقييم بين طرفي الصدق المطلق والكذب المطلق، والباحث

ابراهيم مشروح، "ما بعد النزعة التجريبية عند كواين"، موقع مؤمنون بلا حدود، 08 ماي 2020، على الرابط التالي:
http://mominoun.com/pdf1/2015-01/54ca1b850cea91216538320.pdf

⁶⁶ أحمد جوهرى، "الصورة المنطقية في فلسفة كواين"، مجلة مخاطبات 27.

⁶⁷ محمد عاقل، "أسس علم الحساب عند فريجه"، مجلة مخاطبات 20.

⁶⁸ عبد الرحيم بيدق، "التأويل المنطقي"، مجلة مخاطبات 37.

⁶⁹ رشيد الرازي، "المنطق الاشتباهي: دراسة في المبادئ والأصول" (أطروحة نوقشت بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 2010).

عبد الرحيم بيدق في أطروحته حول مفهوم الإمكان،⁷⁰ والذي تناول فيه منطق الموجهات ودرس نماذج من أنساقها، منتهيا إلى عدد من النتائج أبرزها أن إدخال مفهوم الإمكان في المنطق الرمزي المعاصر وسع من هذا المنطق وفتح في الباب لظهور أنساق متعددة منها أنساق منطق الموجهات العادية ومنها أنساق أخرى غير متسقة أو غير تامة أو غير عادية. كما يمكن الإشارة أيضا إلى مقال الباحث الشاب عبد الصمد زهوري حول علاقة منطق الجهات بالخطاب الفلسفي.⁷¹

ولعل مما هو مشترك في اهتمام عدد من الباحثين الرواد في المنطق المعاصر بدءا بطله عبد الرحمن هو التوجه إلى المنطق غير الصوري أو الحجاجي، فنجدها في ثنايا عدد من الأطروحات التي أشرنا إليها سابقا مع طه عبد الرحمن وحمو النقاري وحسان الباهي ويوسف تيبس ورشيد الرازي وعبد الرحيم بيدق، رغم أن بعضها لم يُصنّف بشكل صريح ضمن إطار الاشتغال بما يمكن أن نسميه بمنطق الحجاج. وقد استمر الاشتغال بهذا المبحث على يد ثلة من الباحثين الشباب أبرزهم رشيد الرازي، الذي كتب في الحجاج والمغالطة وفي الحجاجيات اللسانية خاصة.⁷² ومنهم سعيد بنتاجر، الذي خصص أطروحته لمبحث الاستدلال في تناول الحجاجي المعاصر انطلاقا من مقاربات منطقية وجدلية وخطابية، أخضع فيها نظريات معاصرة وصفية ومعيارية للتحليل والتقويم، منتهيا إلى بيان حدودها الابتسيولوجية أو ضعف تأسيسها الفلسفي أو محدودية قابليتها للانطباق على أكثر أنواع الدليل في الواقع. هذا بالإضافة إلى نشره لمقالات أبرزت طبيعة الانتقال التاريخي والموضوعي في دراسة الاستدلال الواقعي من المنطق الصوري الكلاسيكي إلى المنطق غير الصوري أو إلى المنطق الحواري.⁷³ ودرست عدم مينة في أطروحتها باللغة الفرنسية موضوع أنواع الاستدلال ومستويات المعرفة، كما خصص علوي باسيدي أطروحته لدراسة نظرية الحجاج عند مدرسة أمستردام بزعامة فان إيمرين وخروتندورست.⁷⁴

يظهر من هذا الاستعراض الموجز والمحدود للمنجز المنطقي المغربي أن تاريخ المنطق قد غلبت عليه النزعة النقدية إزاء الأحكام التاريخية المتعلقة بالمنطق ضمن أحكام أرسلت حول الفلسفة الإسلامية بشكل عام، سواء كان القائلون بهذه الأحكام

⁷⁰ عبد الرحيم البيدق، مفهوم الإمكان بين التحليل المنطقي والنظر الفلسفي، مرجع سابق.

⁷¹ عبد الصمد زهوري، "الخطاب الفلسفي ومنطق الجهات"، مجلة مخاطبات 36.

⁷² رشيد الرازي، الحجاج والمغالطة: من الحوار في العقل إلى العقل في الحوار (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2010).

⁷³ سعيد بنتاجر، "تقويم الدليل الطبيعي بين المنطق الصوري والمنطق غير الصوري"، كتابات فلسفية 1 (2014): 193-212؛ سعيد بنتاجر، "من المنطق الكلاسيكي إلى المنطق الحواري"، مجلة المخاطبات 30 (أبريل 2019).

⁷⁴ مينة عدم، Types d'arguments et niveaux de la connaissance (أطروحة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 2007)؛ علوي أباسيدي، "التواصل الحجاجي: منهجية الحوار (التفكير) النقدي" (أطروحة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيظرة، 2010-2011).

مستشرقين (أمثال ارنست رينان واسين بالاصيوص أو نيقولا ريشير أو زيمرمان) أو مغاربة (محمد عابد الجابري مثلاً)، وأن هذه الأحكام قد وجهت بشكل ظاهر أو خفي هذا النمط من البحث، هذا دون إغفال الجهد الكبير الذي بذله عدد من الباحثين في تحقيق النصوص المنطقية ودراساتها، وهو عمل تأسيسي بدون شك، وإن كان بعضها داخل ضمن رد الفعل النقدي المذكور؛ ويظهر أيضاً أن البحث في المنطق المعاصر، برغم تعدد مشاريعه واختلاف اهتماماته، إلا أنه لا يخرج، في عمومته، عن المناهج والنظريات، بل وحتى الموضوعات، التي اعتد بها أو تناولها طه عبد الرحمن إما بشكل صريح ومباشر أو بشكل خفي وغير مباشر. لذلك لا يسعنا إلا أن نسجل، تأثر أكثر الباحثين المغاربة في المنطق المعاصر بنظريات المنطق الصوري التي درسها طه عبد الرحمن (منطق القضايا ومنطق المحمولات) والبحث في الدلائل المنطقية (دلائل العوالم الممكنة) وفي منطق الحجاج (نظريات الحجاج المختلفة مع أصولها في النظريات اللسانية التداولية). ولا يتخذ هذا التأثير صورة تبني لنفس اتجاه طه عبد الرحمن المختار في المنطق فقط، بل يتخذ أيضاً صور الخروج عن هذا الاتجاه، سواء اتخذ ذلك شكل نقد لبعض أفكاره بشكل ظاهر (محمد مرسل مثلاً) أو اختلاف خفي عنها رغم ظاهر الانخراط في الاتجاه العام (النقاري وحسان الباهي وغيرهما). وعموماً، يمثل هذا المعطى الموضوعي الذي وصفناه تحدياً جدياً للباحثين الجدد في المنطق المعاصر، لا يكون جوابه إلا باستكشاف آفاق أخرى بالنظر إلى التشعب والتوسع الذي يتسم به المنطق اليوم، وبالنظر إلى الحاجة المستجدة لتطوير نظريات منطقية مناسبة للمقامات النظرية والعملية التخصصية من جهة؛ وللتطورات العلمية والاجتماعية التي يعيشها كل عصر، من جهة أخرى، وللحاجات النظرية والعملية في ثقافتنا، من جهة ثالثة.

الببليوغرافيا

- أباسيدي، علوي. "التواصل الحجاجي: منهجية الحوار (التفكير) النقدي". أطروحة نوقشت بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقنيطرة، 2010-2011.
- ابن طملوس، الحجاج يوسف بن محمد. **المختصر في المنطق**. مهد له وقدم وحقق نصه وفهرسه فؤاد بن أحمد. الرباط: دار الأمان، 2020.
- _____. **كتاب في المنطق: كتاب الأمكنة المغلطة وكتاب الجدل**. تحقيق فؤاد بن أحمد. تونس، الرباط، الجزائر، بيروت: كلمة للنشر والتوزيع-دار الأمان - منشورات الاختلاف - منشورات ضفاف، 2016.
- أبو بكر، عبد الجبار. "المعنى والإحالة". **مجلة مخاطبات** 5.

- أخدوش، الحسين. "نظرية إحالة الاسم الشخصي في النموذجين المنطقيين المعاصرين راسل وكواين". **موقع مجلة معنى**، 17 فبراير 2020، على الرابط التالي: <https://mana.net/wp-content/uploads/2020/02/03-مشكلة-إحالة-اسم-العلم-في-فلسفة-المنطق-المعاصرة-.pdf>.
- _____. "مشكلة إحالة اسم العلم في فلسفة المنطق المعاصرة". **موقع مؤمنون بلا حدود**، 03 ديسمبر 2018، على الرابط التالي: <https://www.mominoun.com/pdf1/2018-08/mantik.pdf>.
- الباهي، حسان. **الذكاء الصناعي وتحديات مجتمع المعرفة**. الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 2012.
- _____. **الحوار ومنهجية التفكير النقدي**. الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 2004.
- _____. "التأليف المنطقية في المغرب حتى الثلاثينيات من القرن العشرين". ضمن **الفكر العلمي في المغرب، العصر الوسيط المتأخر**، تنسيق بنّاصر البعزّاتي، 139-152. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2003.
- _____. **اللغة والمنطق: بحث في المفارقات**. الدار البيضاء: الرباط: المركز الثقافي العربي - دار الأمان، 2000.
- البعزّاتي، بنّاصر. "بعض سمات التدليل الخلدوني". **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط** 29 (2009): 9-55.
- _____. **الاستدلال والبناء: بحث في خصائص العقلية العلمية**. الرباط: دار الأمان، 1999.
- بن أحمد، فؤاد. **ابن طمّلوس الفيلسوف والطبيب: سيرة بيبليوغرافية**. تونس، الرباط، الجزائر، بيروت: كلمة للنشر والتوزيع - دار الأمان - منشورات الاختلاف - منشورات ضفاف، 2017.
- _____. **منزلة التمثيل في فلسفة ابن رشد**. بيروت-الجزائر-الرباط: منشورات ضفاف - منشورات الاختلاف - دار الأمان، 2014.
- بن ميس، عبد السلام. **مظاهر الفكر العقلاني في الثقافة الأمازيغية القديمة**. الرباط: منشورات IDGL، 2010.
- _____. "المنطق في الفكر المغربي الوسيط". **مدارات فلسفية** 1 (1998).
- _____. "دور المنطق في بناء النظرية الفيزيائية". **المناظرة** 5 (1992): 65-83.
- بنتاجر، سعید. "من المنطق الكلاسيكي إلى المنطق الحواري". **مجلة المخاطبات** 30 (أبريل 2019).
- _____. "تقويم الدليل الطبيعي بين المنطق الصوري والمنطق غير الصوري". **كتابات فلسفية** 1 (2014): 193-212.
- بيدق، عبد الرحيم. "التأويل المنطقي". **مجلة مخاطبات** 37.
- تبيس، يوسف. "منطق الموجهات الأرسطي. ج. 2". **مجلة كلية الآداب-ظهر المهرارز** 18/17 (2012).
- _____. "المنطق الموجه عند أرسطو. ج. 1". **مجلة كلية الآداب-ظهر المهرارز** 16 (2009).
- الجابري، محمد عابد. **بنية العقل العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009.
- جوهرى، أحمد. "الصورة المنطقية في فلسفة كواين". **مجلة مخاطبات** 27.
- الرازي، رشيد. **"المنطق الاشتباهي: دراسة في المبادئ والأصول"** (أطروحة نوقشت بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 2010).

_____ الحجاج والمغالطة: من الحوار في العقل إلى العقل في الحوار. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2010.

الريح، عبد الحفيظ. "آليات تدبير الاختلاف في الفلسفة اليونانية: من التأثيل إلى البناء". أطروحة نوقشت بكلية الآداب والعلوم الإنسانية في القنيطرة، 2019.

زهوري، عبد الصمد. "الخطاب الفلسفي ومنطق الجهات". مجلة مخاطبات 36. السيساوي، يوسف. "الإحالة وإشكالاتها المنطقية". ضمن الفلسفة والعلم في الغرب الإسلامي، تنسيق ثريا بركان. مراكش: مؤسسة آفاق، 2012.

_____ "الإحالة بين المنطق واللسانيات". أطروحة دكتوراه، نوقشت بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، القنيطرة، 2008.

عاقل، محمد. "أسس علم الحساب عند فريجه". مجلة مخاطبات 20. عبد الرحمن، طه. تجديد المنهج في تقويم التراث. بيروت-الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005. _____ حوارات من أجل المستقبل. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2000.

_____ في أصول الحوار وتجديد علم الكلام. بيروت: المركز الثقافي العربي، 2000. _____ اللسان والميزان أو التكوثر العقلي. الدار البيضاء-بيروت: المركز الثقافي العربي، 1998.

عدام، مينة. "Types d'arguments et niveaux de la connaissance". أطروحة نوقشت بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 2007.

العلوي، جمال الدين. "نظرية البرهان ودلالاتها في الخطاب الفلسفي لابن رشد". ضمن حلقة وصل بين الشرق والغرب أبو حامد الغزالي وموسى ابن ميمون، ندوات أكاديمية المملكة المغربية، 101-43. الرباط: أكاديمية المملكة المغربية، 1986.

الفراخ، أحمد. آليات التقريب التداولي وتشغيل المنطق. الربط: عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، 2018.

قشيش، محمد. نظرية العلم عند أبي نصر الفارابي: دراسة تحليلية نقدية. الرباط، الجزائر، بيروت: دار الأمان - منشورات صفاف - منشورات الاختلاف، 2015.

لعمول، العزيز. مبحث المقولات في فلسفة ابن رشد. بيروت: دار الفارابي، 2016. مرسل، محمد. "هل يمكن الاستغناء عن المنطق" في نظر ابن خلدون؟. الأبنية الفكرية في الغرب الإسلامي زمن ابن خلدون، تنسيق بناصر البعزاتي. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2007.

_____ "الجوهر" عند أرسطو. ضمن كتاب محمد مرسل، دور المنطق العربي في تطوير المنطق المعاصر. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2004.

مسعود، محمد. "ابن رشد ومنطق الغزالي". ضمن المنطق، الطبيعة، الاصطلاح: دراسة وتحقيق، دفاثر مجموعة البحث في الفلسفة الإسلامية، عدد 1، 123-151. فاس: مركز الدراسات الرشدية، 1998.

مشروح، إبراهيم. "ما بعد النزعة التجريبية عند كواين". موقع مؤمنون بلا حدود، 08 ماي 2020، على الرابط التالي: [http://mominoun.com/pdf1/2015-](http://mominoun.com/pdf1/2015-01/54ca1b850cea91216538320.pdf)

01/54ca1b850cea91216538320.pdf

- _____. "المنطق المنحرف ومسألة مراجعة الحقائق المنطقية". موقع مؤمنون بلا حدود، 04 يونيو 2016، على الرابط التالي: <http://www.mominoun.com/pdf/2016-02/mantik.pdf>
- _____. "مكانة نظرية الدلالة في فلسفة كواين". أطروحة دكتوراه نوقشت بكلية الآداب، فاس، 2001.
- المصباحي، محمد. "البرهان والتمثيل عند ابن رشد". ضمن **تكون المعارف: دور القياس التمثيلي**، تنسيق بنّاصر البعزّاتي. الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2005.
- النقاري، حمو. **أبحاث في فلسفة المنطق**. بيروت: دار الكتاب الجديد، 2013.
- _____. **المنطق في الثقافة الإسلامية**. بيروت: دار الكتاب الجديد، 2013.
- _____. **المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني: من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين ابن تيمية**. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2013.
- _____. **في منطق بور رويال**. بيروت: دار الكتاب الجديد، 2013.
- _____. **نظرية العلم عند الفارابي**. القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2011.
- _____. "حكمية النظر الخلدوني في العمران البشري ومنطقيته". ضمن **الأبنية الفكرية في الغرب الإسلامي زمن ابن خلدون**، تنسيق بناصر البعزّاتي. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2007.
- _____. "حول التقنين الأرسطي لطرق الإقناع ومسالكه، مفهوم الموضوع". **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية 9 (1987): 115-87**.
- Abderrahman, Taha. *Langue et philosophie*. Mohammedia: Imprimerie Fédala, 1979.
- Ben Ahmed, Fouad. "Ibn Tumlus on Dialectical Reasoning: The Extent of his Reliance on al-Farabi and Averroes". In *The Origin and Nature of Language and Logic*, ed. Nadja Germann and Steven Harvey. Turnhout: Brepols Publishers, 2020.
- Elamrani-Jamal, Abdelali. *Logique aristotélicienne et grammaire arabe*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1983.
- Moursli, Mohammed. "La notion de proposition chez les logiciens arabes au moyen âge" Thèse présentée à l'université Laval pour l'obtention du grade de Ph. D, Québec, 1993.

الفلسفة بوصفها مقاومة وإزعاجاً: جيل الظما وجيل الاختلاف في ذلك ستان

عبد الواحد ايت الزين
باحث في الفلسفة والفكر المعاصر

”(...) لقاءً ثانٍ بين الفتى والفيلسوف

ربما يكون ابن عربي قد تخيله. قال إنه سعى
لللقاء الفيلسوف. في بيته خرج إليه الاذن بالدخول.
الفيلسوف لم يبرز له، بل حدّثه من وراء حجاب. (...) علي
أومليل، مراحيا الذاكرة.

”ويمكن القول إنه بالرغم من أن الفكر الفلسفي
المغربي والعربي لم يجد في المناخ الثقافي إلا ما يحقّ تحركه
ويخفق تساؤه، على اعتبار أن تقليدية هذا المناخ لم
تحتل القدرة التثويرية لهذا الفكر، لا يزال من يجتهد
داخل حقل الفلسفة، ولا تزال أنوية شابة تعمل على توصيل
السؤال وتبليغ الهمم الفكرية“. محمد نور الدين أفاية، النقد
الفلسفي المعاصر.

ما برح الحديث عن الفلسفة والفلاسفة في المغرب، يأتي مقترباً بـ ”تأثأة“ لا
تدري أي التقريرات أقرب إلى تصوير واقع حالهما. ثمة من يرى أن حديثاً عن ”فلسفة
مغربية معاصرة“ يشوبه تحمس، سرعان ما يخبؤ؛ حين التعرض إلى أعلامها ونصوصها
بالتحليل والنقد، وثمة من لا يجد غصاصة في التأكيد على أهمية ما دبجه المغاربة في
الحقل الفلسفي، وأن الانصراف عن ذلك تحيف ما بعده تحيف في حق لحظات
فلسفية على قدر عال من الاستشكال والاستدلال. وبين الاثنين، ثمة من يذهب إلى أن
تقويماً عادلاً لـ ”لفلسفة في المغرب“، لم يأت زمنه بعد، لحداثة عهده بها. غير أن هذه
”التأثأة“، في نظري، سرعان ما تنحل عقدها حين إعادة بناء السؤال بشأن ”الفعل
الفلسفي“ في المغرب، والانتقال من ربطه باهتجاس تقويمي، أو حتى تأريخي، إلى
الدفع به إلى مجال إشكالي، يسعى إلى استشكال ماهية الفلسفة موضوع البحث،
وطبيعة حضورها وعلائقها بالمجتمع وهمومه من جهة، وما أنيط بها من مهام وثق
أهلها في أهلية معارفها ومناهجها وتجاربها في بناء الإنسان والحضارة والارتقاء بهما
من جهة ثانية. من هذا المنطلق، ندعي في هذه المساهمة، أن الفلسفة في المغرب،

وإن مَلَسْنَا اخْتِلَافًا فِي شَأْنٍ "مَقَامِهَا" و"مَقَالِهَا"، فَإِنَّ تَحْدِيدَهَا انْطِلَاقًا مِنْ إِفْرَانِهَا بِفَعْلٍ "المُقَاوَمَة" و"الإِزْعَاج"، قَدْ يُجَنَّبُنَا عِبَاءَ تَرْتِيبِ أَيْ "أَحْكَامٍ مُتَعَجِّلَةٍ" بِخُصُوصِ إِشْكَالِيَّاتِهَا، وَمَا تَفَرَّعَ عَنِ الإِشْكَالِيَّاتِ تِلْكَ مِنْ مُتُونٍ، وَمُقَارَبَاتٍ، بَلْ قُلْ وَمَشَارِيعَ اسْتِثْنَائِيَّةٍ فِي خَرَائِطِ الإِنْتِاجِ الفَلَسَفِيِّ العَرَبِيِّ أَسَاسًا. بَنَاءً عَلَيْهِ سَيَتَوَجَّهُ قَصَارَى جُهْدِنَا فِي هَذِهِ الْمُسَاهَمَةِ إِلَى الْفَحْصِ التَّحْلِيلِيِّ وَالصُّوْغِ التَّرَكِيبِيِّ لِهَذِهِ الدَّعْوَى، وَتَرْتِيبِ مَا تَقْضِي إِلَيْهِ مِنْ اسْتِنْتِاجَاتٍ وَاسْتِدْلَالَاتٍ، مَعَ الْعَمَلِ عَلَى بَحْثِهَا وَعَرْضِهَا فِي ضَوْءِ مَا تَحْصُلُ لَدَيْنَا مِنْ اقْتِنَاعَاتٍ مَنَهْجِيَّةٍ وَمَعْرِفِيَّةٍ؛ تَتَخَذُ مِنْ تَارِيخِ الْفِكْرِ وَمَوَاجِاتِهِ تَكْنَهُةً تُسَنِّدُ نَفْسَهَا عَلَيْهِ، وَتَبَرِّرُ خِلَاصَاتِهَا مِنْ رَحِمِ وَلَادَاتِهِ.

هَبْ أَنْ زَاعِمًا، زَعَمَ أَنَّ الفَلَسَفَةَ، أَيْ فِلْسَفَةَ، لَا جَدْوَى مِنْهَا. وَأَنَّ بَدَلًا مِنْ إِكْثَارِ امْتِدَاحِهَا وَالدَّعْوَةِ إِلَى إِعْمَالِهَا، يَتَوَجَّبُ الاسْتِعَاضَةُ عَنْهَا بِأَحَدِ اثْنَيْنِ: إِمَّا الدِّينَ، أَوْ الْعِلْمَ - فِي أَبْعَادِهِ التَّقْنِيَّةِ لَا غَيْرَ! هَبْ أَنْ الزَّاعِمَ نَفْسَهُ، ضَرَبَ مَثَلًا مِنَ الْمَغْرِبِ، فَاسْتَخَفَّ بِمَا يُمَكِّنُ أَنْ تَكُونَ الفَلَسَفَةُ قَدْ أَنْجَزَتْهُ فِيهِ، وَهُوَ الْمُسْتَعْجَلُ لِأَن يَرَى أَثَرَ النِّعْمَةِ عَلَيْهِ، مُسْتَقْوِيًا مُمْجَزَ الْعِلْمِ وَالدِّينِ، وَمَا يَرْجِعَان بِهِ مِنْ جَمِّ الْفَوَائِدِ عَلَى الْإِنْسَانِ، وَالْمُجْتَمَعِ، وَالْحَضَارَةِ. وَهَبْ أَنْ زَاعِمًا زَادَنَا ثَالِثَةً الْأَثَافِي: بَرَمَ كَثِيرٌ مِنَ "الثَّقَاتِ" فِي الْفِكْرِ وَالفَلَسَفَةِ عَيْنَهُمَا بِالفَلَسَفَةِ وَوَعُودِهَا، مَتَحَجِّجًا بِذُيُوعِ مَرْوِيَّاتِ النَّهَايَاتِ: نِهَايَةِ الفَلَسَفَةِ، وَنِهَايَةِ الإِلَهِ، وَنِهَايَةِ الْإِنْسَانِ، وَنِهَايَةِ النَّهَايَةِ نَفْسَهَا، وَهَذِهِ النَّهَايَةِ الْآخِرَةِ، يَخْتَصُّ بِهَا (بِحَسَبِ ذَاتِ الزَّعْمِ) الْعِلْمُ وَأَبْحَاثُهُ، وَالدِّينُ وَكُنُوزُهُ.¹ فَمَا الَّذِي يَتَبَقَّى لِلْفَلَسَفَةِ، وَالْحَالُ عَلَى مَا هِيَ عَلَيْهِ؟

الظَّاهِرُ أَنَّ لِهَذَا الزَّعْمِ مُبَرَّرَاتِهِ الْأَكِيدَةَ، لِاسْتِثْنَاءِ مَعَ الانْسِدَادَاتِ الْوَاضِحَةِ فِي مَجْتَمَعٍ عَلَى وَشَكٍّ أَنْ يَخْنُقَهُ "الزَّمَنُ وَسُلْطَانُهُ". وَبِالتَّالِيِ فَإِنَّ صَبْرَهُ قَلِيلٌ عَلَى "هُدُوءِ" بُومَةِ الْمُنِيرِفَا وَبُرُودَةِ لَيَالِيهَا. حِينَ يَتَأَخَّرُ "عَمَلُ اللَّيْلِ" - فَكْرٌ بِحَسَبِ الْعُرْوِي - عَلَى "عَمَلِ النَّهَارِ" - سِيَاسَتِهِ وَتَارِيخُهُ بِحَسَبِ الْعُرْوِي دَائِمًا - يَكُونُ اللَّيْلُ بِالنِّسْبَةِ لِلنَّهَارِ مُجَرَّدَ هَذَرٍ لِلطَّاقَةِ، لِذَلِكَ يُطْلَبُ مِنْهُ إِرَاحَتُهُ مِنْ "صَدَاعِ الرَّأْسِ"، لِأَنَّ حِكْمَةَ اللَّيْلِ، عَاجِزَةٌ عَنِ اسْتِيعَابِ النَّهَارِ وَمَتَاعِهِ. تَقُومُ حَاجَةُ النَّهَارِ إِلَى "أَدَوَاتِ الشَّغْلِ" الْمُبَاشَرِ، الَّتِي يَتَكَلَّفُ الْعِلْمُ وَالدِّينُ بِتَوْفِيرِ لَوَازِمِهَا. غَيْرُ ذَلِكَ، فَإِنَّ مَجْتَمَعًا مَخْنُوقًا يَخْشَى

¹ يَقُولُ مُحَمَّدٌ سَبِيلًا فِي "تَابِ نِهَايَةِ الفَلَسَفَةِ"، "لَقَدْ قَتَلَتِ الفَلَسَفَةُ أَكْثَرَ مِنْ مَرَّةٍ، وَلَكِنَّا لَمْ نَمُتْ. كَمْ مَرَّةً قَتَلَتْ إِمَّا بِاسْمِ الدِّينِ أَوْ الْعِلْمِ أَوْ التَّقْنِيَّةِ، أَوْ الْمُنْهَجِ أَوْ اللَّغَةِ أَوْ الذَّاتِ، لَكِنْ تَارِيخُ الْفِكْرِ لَمْ يَشْهَدْ وَقَافَتَهَا وَلَمْ يَسْجَلْ نِهَايَتَهَا"، فِي الْفَرْطِ الْفَلَسَفِيِّ الْمَعَاوِرِ (الدار البيضاء: افريقيا الشرق، 2007)، 35. وَفِي التَّابِ ذَاتِهِ، يَقُولُ عَبْدُ السَّلَامِ بِنَعْبُدِ الْعَالِي: "إِذَا غَضَضْنَا الطَّرْفَ عَنْ بَعْضِ الْمَوَاقِفِ الَّتِي تَحَاكِمُ الفَلَسَفَةَ مِنَ الْخَارِجِ، وَتَدْعُو لَا إِلَى مَجَاوَزَتِهَا، وَإِنَّمَا إِلَى نَبْذِهَا وَالتَّخْلِيِ عَنْهَا، سِوَاءِ بِاسْمِ الدِّينِ، أَوْ بِاسْمِ الْإِرْتِبَاطِ بِالْوَاقِعِ الْإِبْتِهَارِيِّ، فَإِنَّا نَسْتَطِيعُ أَنْ نَقُولَ إِنَّ مَوْضِعَ مَجَاوِزَةِ الفَلَسَفَةِ، يَسْتَقْطِبُ الْإِهْتِمَامَ الْفَلَسَفِيِّ الْمَعَاوِرِ، وَهَذَا مِنْذُ ظُهُورِ الْهَيْجَلِيَّةِ وَمَا أَقْبَاهَا مِنْ رَدُودِ فَعْلٍ". الْأَعْمَالُ الْكَامِلَةُ (3): فِي الْفِكْرِ الْمَعَاوِرِ (الدار البيضاء: دار ثُوْبُقَال، 2014)، 13.

”الانتظار“، ويُقَوِّمُ الْعَمَلَ بِالْأَثَرِ الْمُبَاشِرِ، سَتَكُونُ ”الْفَلَسَفَةُ“ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ، مَجْرَدٌ ”لَهُوَ عَابِثِينَ“، أَوْ قُلْ انْصِرَافٌ عَنِ الْجَوْهَرِيِّ: أَيُّ مَا بِهِ يَنْهَضُ الْمُجْتَمَعُ، وَيَنْفَذُ مِنَ الْاِخْتِنَاقِ، وَلَيْسَ هَذَا الْمَسْرَبُ الْآمِنُ الْمُخْلَصُ فِي نَظَرِهِ سَوَى: الْعِلْمِ (التَّقْنِيِّ) وَالْدِّينِ. إِنَّ هَذَا الْوَضْعَ يَزِيدُ مِنْ حِدَّةِ مُسَاءَلَةِ مَشْرُوعِيَّةِ الْفَلَسَفَةِ عِنْدَنَا، لِاسْتِمَا أَنْ السِّيَاقَ الْفَلَسَفِيَّ الْعَامَ، أَضْحَى أَكْثَرَ وَعِيّاً بِأَنَّ الْفَلَسَفَةَ تَعْرِفُ اخْتِبَارَاتٍ حَقِيقِيَّةً، بَلَعَتْ حَدَّ الْحَدِيثِ عَنْهَا كَفَكَر ”لَا مَوْضُوعَ لَهُ“، يَقُولُ مُحَمَّدٌ نُورُ الدِّينِ أَفَايَةَ فِي هَذَا الصَّدَدِ: ”إِنَّ مِنْ بَيْنِ الْمَشَاكِلِ الَّتِي تَوَاجَهَ الْفَلَسَفَةُ: أَنَّهُ فِي الْوَقْتِ الَّذِي اِمْتَلَكَتْ فِيهِ الْعُلُومُ، التَّجْرِبِيَّةُ وَالْإِنْسَانِيَّةُ، مَوْضُوعَاتُهَا، بَقِيَتْ الْفَلَسَفَةُ دُونَ مَوْضُوعٍ، ذَلِكَ أَنَّ الْقَوْلَ: إِنَّ الْفَلَسَفَةَ هِيَ تَسْأَلُ عَنِ الْإِنْسَانِ، وَالْمُجْتَمَعِ، وَالطَّبِيعَةِ، وَالتَّارِيخِ، قَوْلٌ لَا يَصُدُّ أَمَامَ الْمُلَاحَظَةِ لِأَنَّ الْإِنْسَانَ عُلُومَهُ، وَلِلْمُجْتَمَعِ عُلُومَهُ، وَلِلطَّبِيعَةِ عُلُومَهَا، وَلِلتَّارِيخِ مَبَاحِثَهُ. مَاذَا بَقِيَ لِلْفَلَسَفَةِ إِذَنْ؟“² لَا يَزِيدُ التَّسْأُلُ عَنْ ”هَذَا الَّذِي بَقِيَ لِلْفَلَسَفَةِ“ الْفِكْرَ الْفَلَسَفِيَّ عِنْدَنَا إِلَّا تَأْزِماً، بَلْ وَقَدْ يُفَاقِمُ أَوْجَاعَ ”وِلَادَةِ الْفَيْلَسُوفِ“ فِي مُجْتَمَعٍ تَلْكُمُ بَعْضُ سِمَاتِهِ.

لِنَبْدَأَ مِنَ الْبَدَايَةِ. لِنَشْرَعَ فِي التَّعَرُّضِ لِمَا أَثَرْنَاهُ مِنْ عِلَاقَاتٍ وَاسْتَعْصَاءَاتٍ، انْطِلَاقاً مِمَّا تَتَحَدَّدُ بِهِ الْفَلَسَفَةُ فِي أَكْثَرِ تَحْدِيدَاتِهَا مَدْرَسِيَّةً. نَعْنِي بِهِذَا، الْقَوْلُ إِنَّهَا لَيْسَتْ إِلَّا سَوْألاً. يَنْبَغِي الْاِئْتِبَاهُ إِلَى أَنَّ هَذَا التَّحْدِيدَ الْمَدْرَسِيَّ، لَيْسَ هَيْئاً، مِثْلَمَا يَبْدُو لِبَدَائِ الرِّأْيِ. إِنَّ السَّوْأَلَ الْفَلَسَفِيَّ نَتِيجَةُ جُهْدٍ وَتَعَبٍ تَفْكِيرٍ، وَإِلَّا فَإِنَّهُ ”حَدْسٌ طِفْلٌ“ لَمْ يُخْصِهِ ”الْأَبُ“ (الْعَادَةُ، الثَّقَافَةُ، الْقَبِيلَةُ...إِلخ) بَعْدُ. لِيَسَّسَ السَّوْأَلَ الْفَلَسَفِيَّ - وَالسَّوْأَلَ فِي الْفَلَسَفَةِ - بِدَايَةَ الْبَحْثِ، بَلْ يَكَادُ يَكُونُ نَتِيجَتُهُ، هَمَا هُوَ تَرْجَمَةٌ لَلتَّحَامِ مُتْعَبٍ بِهِمْ وَجُودِيٍّ مَا. مِنْ هُنَا، فَإِنَّا، نُخْطِئُ الطَّرِيقَ إِلَى الْفَلَسَفَةِ، حِينَ الظَّنُّ فِي ”بَدَاهَةِ السَّوْأَلَ“ فِيهَا، وَيُسْرُ الْلِقَاءِ بِهِ فِي رَحَابِهَا. بِهِذَا الْمَعْنَى، تَكَادُ الْفَلَسَفَةُ لَا تَكُونُ مَجْرَدٌ ”سَوْأَلَ“، وَهِيَ أَيْضاً لَيْسَتْ مَجْرَدٌ تَحْوِيلٌ لـ ”السَّوْأَلَ“ إِلَى إِشْكَالِيَّةٍ، وَإِنَّمَا هِيَ، فِي آخِرِ الْمَطَافِ، وَبِحَسَبِ سَابِقِ تَلْمِيحَاتِنَا، افْتِدَارٌ عَلَى ابْتِكَارِ الْأَسْئَلَةِ، وَجُهْدٌ فِي سَبِيلِ التَّحَرُّرِ مِنَ ”الْأَسْئَلَةِ (وَالْأَجُوبَةِ) الْمَأْلُوفَةِ“، لِلْوُقُوفِ عِنْدَ مَا تَحْجُبُهُ مِنْ إِشْكَالَاتٍ مَقْلُوقَةٍ. قَدْ يَهْدُرُ الْإِنْسَانُ طَاقَتَهُ وَجُهْدَهُ مُطَارِداً ”خِيطَ دَحَّانَ“: سَوْألاً زَائِفاً لَمْ يُحْسِنْ بِنَآءِهِ، لَكِنْ تَشْيِيدُ سَوْأَلَ-إِشْكَالِيَّةٍ، عَبْرَ كَشْفِ مَا يُمْكِنُ أَنْ تَنْتَصِبَ الْأَسْئَلَةُ الْمُعْتَادَةُ دُونَهُ، يَمُرُّ مِنْ خِلَالِ ”جُهْدِ سِيزِيفِيٍّ“ يَتَكَلَّلُ بِالْاِئْتِبَاهِ إِلَى مَا لَا يَرَاهُ الْمُبْصِرُونَ، وَالتَّقَاطُطِ مَا لَا يَتَلَقَّهِ إِلَّا الْمُتَبَصِّرُونَ. لَذَا، فَإِنَّ مَا يَنْجُمُ عَنْهُ يَكُونُ عَلَامَةً عَلَى ”تَحَوُّلَاتٍ“ وَ”مُنْعَرَجَاتٍ“ فِي تَارِيخِ الْفِكْرِ، وَالْحَيَاةِ، وَالْمُجْتَمَعِ، وَالْإِنْسَانِ، وَالْحَضَارَةِ. لَا قِيَامَ لِثَقَافَةِ ابْتِكَارِ السَّوْأَلَ،

² مُحَمَّدٌ نُورُ الدِّينِ أَفَايَةَ، الثَّقَدُ الْفَلَسَفِيُّ الْمَعَاصِرُ: مَصَادِرُهُ الْغَرْبِيَّةُ وَتَجْلِيَّاتُهُ الْعَرَبِيَّةُ (بَيْرُوتُ: مَرْكَزُ دِرَاسَاتِ الْوَحْدَةِ الْعَرَبِيَّةِ، 2014)، 64.

دون مُقاومةٍ للجَاهِزِ وفِعْلهِ فِي الدَّاتِ والوَاقِعِ، ومُقاومته تستلزم من ضَمْنِ مُستلزماتها العَدِيدَةِ، الوُقُوفُ ضِدَّ الدَّاتِ نَفْسَهَا وَمَا تَسْتَطِيعُهُ وَتَسْتَهْوِيهِ من افْتِنَاعَاتٍ وَتَسْأَوَلَاتٍ لَصِيقَةٍ بِهَا. لَا قِيَامَ لثقافة "السؤال" إِلَّا بِتَحْرِيرِ "عَمَلِ اللَّيْلِ" وَهَمْسِهِ مِنْ "صُجْبِجِ النَّهَارِ" وَصُراخِهِ. إِنْ القُدْرَةُ عَلَى اسْتِلَالِ "السؤال" مِمَّا يَحُولُ دُونُ مُصَافَحَتِهِ، وَامْتِلَاكِ مَهَارَةِ فَرَزِ السُّؤَالِ الحَقِيقِيِّ من السُّؤَالِ الرَّائِفِ، يَتَطَلَّبُ مُقاومةً قَوِيَّةً لِمَا شَكَلَ الدَّاتِ وَأَسْئَلَتَهَا، وَإِقَامَةَ لِمُسَافَةِ "أَمْنٍ وَأَمَانٍ" بَيْنَ الدَّاتِ وَقَبْلِيَّاتِهَا الجَاهِزَةِ، الَّتِي تُشَكِّلُ "الخَلْفِيَّةَ المُوجَّهَةَ" لَاهْتِمَامَاتِهَا وَشَكْلَ تَوَجُّهِهَا إِلَى مَا تَعْتَنِي بِهِ وَتَنْهَجِسُ بِالنَّظَرِ فِيهِ. الفَلَسَفَةُ، وَالْحَالُ هَذِهِ "سؤال"، وَلَا عُبُورَ لـ "ثقافة السؤال" إِلَّا عِبْرَ جِسْرِ المُقاومةِ وَالإِزْعَاجِ. المُقاومةُ اخْتِبَارٌ لِحَرِيَّةِ الدَّاتِ، وَصَحَّةُ مَنَاعَتِهَا أَمَامَ اكْتِسَاحِ الجَاهِزِ وَجَبْرُوتِهِ،³ وَالإِزْعَاجُ اسْتِراتِيجِيَّةٌ لِإِفْسَادِ "طَمَائِنَةِ الوُثُوقِيَّاتِ"، وَثِقَتِهَا فِي إِمْكَانِيَّةِ أَنْ تَصْبَحَ "مَعْرِفَةً" وَ"فِكْرًا". سَتَظَلُّ الفَلَسَفَةُ "مَدِينَةً مُقاومةً"، مَتَى تَصَدَّتْ لَجَبْرُوتِ "مُدُنِ الجَوَابِ"؛ وَكَشَفَتْ مَنَطقَ الهَيْمَنَةِ وَالتَّسَلُّطِ الَّتِي تَقُومُ عَلَيْهِ المُدُنُ تِلْكَ. وَسَتَظَلُّ (الفَلَسَفَةُ) مَدِينَةً إِزْعَاجٍ أَيْضًا، مَتَى صَانَتِ لِلسُّؤَالِ حُقُوقَهُ كَامِلَةً غَيْرَ مَنقُوصَةٍ؛ وَضَمَّنَتْ لَهُ شُرُوطَ الحَيَاةِ الجَيِّدَةِ وَالْعَيْشِ الكَرِيمِ. تَصِيرُ مُدُنُ الفَلَسَفَةِ قُبُورًا لَا حَيَاةَ فِيهَا، حِينَ تَكْفُفَ عَنِ إِبْدَاعِ السُّؤَالِ، فَتَفْقِدَ قُدْرَتَهَا عَلَى المُقاومةِ وَالإِزْعَاجِ.

وَمَا الجَدْوَى مِنَ الفَلَسَفَةِ وَأَسْئَلَتِهَا مَفْصُولَةٌ عَنِ "حَيَاةِ المَدِينَةِ" أَحْيَانًا؟ فِي البِدَايَاتِ، نَلْتَقِي مَعَ المُمْكَنَاتِ وَمَسَارَاتِهَا. إِنْ تَحَوَّلَ لِمَسَارِ العَالَمِ وَمُمْكَنَاتِهِ ارْتَبِطَ بِتَوَجُّهِهِ "مُقاوم" (لِمُقاومين) لَوِجْهَةٍ أَسْئَلَةٍ لَمْ يَرِ صَحْبُهَا - فِي "الاقْتِرَابِ الجَاهِزِ" مِنْهَا إِنْارَةٌ لِعَتَمَاتِهَا. هَذَا مَا حَصَلَ مَعَ سُؤَالِ طَالِيسٍ: مَا أَصْلُ الكُونِ؟ وَسُؤَالِ المَشْرُوعِ السَّقْرَاطِيِّ الأَفْلَاطُونِيِّ الأَرِسْطِيِّ: كَيْفَ يَكُونُ الْإِنْسَانُ سَعِيدًا؟ وَسُؤَالِ الحَدَاثَةِ: كَيْفَ السَّبِيلُ إِلَى مَعْرِفَةِ الدَّاتِ وَالطَّبِيعَةِ؟ مَا يَرَاهُ "النَّهَارُ" حَصِيلَةً لِعَضَلَاتِهِ، هُوَ فِي الْحَقِيقَةِ لَيْسَ إِلَّا اسْتِجَابَةً، أَوْ عَلَى الأَقْلَ تَفَاعُلًا مَعَ اللَّيْلِ وَدَهَائِهِ. لَا يَقْتَصِرُ الأَمْرُ عَلَى "التَّحَوُّلاتِ الجَذَرِيَّةِ" الَّتِي يُمَكِّنُ أَنْ يُسْهِمَ "اللَّيْلِ" فِي الإِشْرَافِ عَلَيْهَا فَحَسْبَ، وَإِنَّمَا يَمْتَدُّ لِيَشْمَلَ أَبْسَطَ "أَدْوَاتِ النَّهَارِ وَحِرْفِهِ". زَحَزَحَ سُؤَالُ أَصْلِ الكُونِ "مَجْمَعٌ أَوْلَمَبٌ" مِنْ مَوْضِعِهِ، وَبَاتَ رَدُّ الطَّبِيعَةِ إِلَى الطَّبِيعَةِ "رُوحَ عَصْرِ" زَمَنِيٍّ. هِيَ الرُّوحُ الَّتِي سَتَنْقُلُ الْإِنْسَانَ وَالْعَالَمَ عَلَى مَرِّ السَّنِينَ مِنْ "التَّأَمُّلِ وَالنَّظَرِ" (اللَّيْلِ) إِلَى "العِلْمِ، وَالتَّجَرِبَةِ"

³ بهذا المعنى، نفهم حديث أفاية عن الفكر النقدي (الفلسفة) بوصفه "فكرًا ساميًا وراقيًا"، إنه: "فكر مُبدع، ومُبَادِر، ومُنْتَظَرٌ لِلسِّيَاقَاتِ الَّتِي يَتَخَرَّكُ دَاخِلُهَا، ثُمَّ إِنَّهُ (...) يَخْتَرِنُ فِي مُسْتَوَى ثَانٍ، أَبْعَادًا، اجْتِمَاعِيَّةً وَسِيَاسِيَّةً وَتَارِيخِيَّةً؛ إِذْ يَقْتَرِحُ، بِاسْتِمْرَارٍ، انْفِتَاحَاتٍ مُتَّجِدَةً لِلتَّرْبِيَةِ عَلَى التَّفَكُّيرِ وَالسُّؤَالِ، وَيُحِثُّ عَلَى المِشَارَكَةِ فِي الفِعْلِ الجَمَاعِيِّ بِأَخْذِ الكَلِمَةِ، لَيْسَ مِنْ زَاوِيَةِ اخْتِرَامِ مَبْدَأِ المُواظَنَةِ، إِذَا كَانَ المَرءُ يَتَخَرَّكُ دَاخِلَ حَقْلِ سِيَاسِيٍّ يَعْتَرَفُ لَهُ بِهَا؛ إِنَّمَا، أَيْضًا، مِنْ مَنَظُورٍ وَاجِبِ التَّعْيِيرِ، وَمُوَاجَهَةِ الحُجَّةِ بِالْحُجَّةِ"، أَفَايَةُ، التَّنْقِيدُ الفَلَسَفِيُّ المَعَاصِرِ، 273.

(النهار). مَعْنَى، أَنْ فَهَمَ الطَّبِيعَةَ بِمَا فِيهَا الْأَسْطَقْسَاتِ الْأَرْبَعَةَ، لَا بِمَا يُوجَدُ "خَارِجَهَا" (السَّمَاءَ)، ارْتَبَطَ مَا هَوِيًّا بِعَمَلِ الْفَلَسَفَةِ، بِأَسْئَلَةِ اللَّيْلِ التَّهِيمِ. لَقَدْ كَانَ ابْتِكَارُ طَالِيسَ لِسُؤَالِهِ الشَّهِيرِ، فَاتِحَةً ضَوْءٍ "نَهَارِ الْعَالَمِ" بَعْدَ لَيْلٍ قَاسٍ وَشَاقٍ أَمْضَاهُ طَالِيسٌ وَذَرِيَّتُهُ فِي الْبَحْثِ عَنِ "السُّؤَالِ الْجَيِّدِ" قَبْلَ الْإِنْخِرَاطِ فِي التَّسَابِقِ نَحْوِ أَرْضِ الْجَوَابِ. الْأَمْرُ عَيْنُهُ مَعَ سُؤَالِ الْعَيْشِ السَّعِيدِ، وَنَشْأَةِ الْمَجْتَمَعِ وَتَنْظِيمِهِ، زِيَادَةً عَلَى بَحْثِ مَعْنَى الْقِيَمِ الْإِنْسَانِيَّةِ (الخير، العدالة، الفضيلة، وغيرها) فِي الْفَلَسَفَةِ الْأَحَقَّةِ عَلَى "حُكَمَاءِ الطَّبِيعَةِ"، وَمِنْ ثَمَّةِ الْإِسْهَامِ فِي تَرْجَمَةِ هَذِهِ الْقِيَمِ وَابْتِكَارَاتِ الْفَلَسَفِيَّةِ فِي مَوْسَّسَاتِ وَقَوَانِينِ حَامِلَةٍ لَهَا. وَمِنْ دُونِ شَكٍّ، فَإِنَّ الْحَدَاثَةَ وَمَشْرُوعَهَا وَامْتِدَادَاتِهَا فِي مَجَالَاتِ السِّيَاسَةِ، وَالْأَخْلَاقِ، وَالْدِّينِ، وَالْعِلْمِ، لَا يَخْرُجُ عَنْ ذَاتِ السِّيَاقِ. لَرُبَّمَا يَكُونُ وَرَاءَ أَيِّ ابْتِكَارٍ إِنْسَانِيٍّ شَغَفٌ مَا لَهُ أَصَرُهُ قَرَابَةً بِإِبْدَاعِ السُّؤَالِ. وَمَا كَانَ لِأَيِّ كَانَ أَنْ يَبْنِيَ "السُّؤَالُ" - أَوْ يَضَعُ يَدَهُ عَلَيْهِ - مِنْ دُونِ مَقَاوِمَةٍ شَدِيدَةٍ لُغَوِيَّةٍ "الْبَاهِزِ" وَسَطُورَةٍ "الْمُعْتَادِ". فِي زَحْمَةِ إِقْبَالِ الْجُمُوعِ عَلَى مَا تَطَالُهُ أَنْفُسُهُمْ، ثَمَّةٌ مَنْ يَقَاوِمُ هَذَا الْإِنْجَذَابَ الْمُغْرِي، بِغَايَةِ مَسَاءَلَتِهِ، وَاكْتِشَافِ مَا يُمَكِّنُ أَنْ يُقَوِّتَهُ هَذَا الْجَذْبُ مِنْ مُمَكِّنَاتٍ غَيْرِهِ. إِنَّ حَيَاةَ بَلَاءٍ سَرٍّ، هِيَ سَرٌّ كَبِيرٌ، لَذَا فِي ذُرْوَةِ "النَّهَارِ" يَعْتَصِمُ "الْفِيلَسُوفُ" بِضَوْءِ الشَّمْعِ (مَصْبَاحِ دِيوجين)، احْتِمَاءً مِنْ عَتَمَاتِ وَضُوحِ النَّهَارِ وَشِدَّةِ نُورِهِ،⁴ وَلَا نُهَوِّضُ لَهُ بِذَلِكَ إِلَّا بِ "المقاومة"، فَبَائِي مَعْنَى يُمَكِّنُ قِرَاءَةَ الْمُنْجَزِ الْفَلَسَفِيِّ فِي الْمَغْرِبِ بِوَصْفِهِ مَقَاوِمَةً؟ وَهَلْ ثَمَّةُ ابْتِكَارٍ لَأَسْئَلَةٍ جَيِّدَةٍ، تُقَاوِمُ صَغْطَ الطَّلَبِ الْمُتَعَجِّلِ لِلْحُلُولِ؟

نَفْتَحُ سَجَلَاتِ النُّصُوصِ الْفَلَسَفِيَّةِ، أَوْ ذَاتِ الطَّابَعِ الْفَلَسَفِيِّ فِي الْمَغْرِبِ، فَيُظْهِرُ أَنَّهُ مَهْمَا اخْتَلَفَتْ فِي مَرَجِعِيَّاتِهَا وَرِهَانَاتِهَا وَمُحْرَكَاتِهَا الظَّاهِرَةِ مِنْهَا وَالسَّرِّيَّةِ، فَإِنَّهَا تَتَوَجَّهُ فِي مَجْمَلِهَا إِلَى الْقَارِئِ بِاعْتِبَارِهَا مَقَاوِمَةً أَوْ إِزْعَاجًا، أَوْ تَأْزِيمًا لِلْوَاقِعِ، كَمَا لِلْمَعْرِفَةِ وَالْفِكْرِ. لَا تَتَوَانَى أَوْرَاقُ جِيلِ الظُّمَأِ، وَلِيَلِيَّاتُ فُصُولِ الْاِخْتِلَافِ، فِي تَقْدِيمِ نَفْسِهَا كِمَقَاوِمَةٍ مُزْعَجَةٍ. إِنَّهَا مَقَاوِمَةٌ لَاسْتِعْمَارٍ مُتَوَحِّشٍ غَزَا "الذَّاتِ" فَعَرَفَهَا عَلَى أَسْئَلَةٍ لَمْ تَخْطُرْ عَلَى بَالِهَا: لِمَاذَا تَقَدَّمَ ذَاكَ، وَتَخَلَّفْنَا؟ مَنْ نَحْنُ؟ مَنْ الْآخَرُ؟ كَيْفَ السَّبِيلُ إِلَى "مَقَاوِمَةٍ" فِعْلُ الْآخَرِ فِي "نَا"، وَالتَّحَرُّرُ مِنْ تَأْثِيرِهِ عَلَى شَكْلِ نَظَرِنَا فِي ذَوَاتِنَا؟ التَّرْجَمَةُ الْإِشْكَالِيَّةُ لِلْوَعْيِ بِهَذِهِ الْمَقَاوِمَةِ رَسَتْ عَلَى إِشْكَالِيَّتِي: التَّقَدُّمُ

⁴ يقول روجيه بول دروا، متسائلاً: "ما الذي تفتوتنا رؤيته مما هو تحت أعيننا؟ وما الذي لم نره بعد؟ نحن متعودون على العالم، والأشياء، وعلى أنفسنا، وإدراكاتنا، ورغباتنا، وجمالنا... إلخ، ومع ذلك، نرتاب من أن ثمة، في قلب هذه الألفة، عناصر أساسية تبقى غير مرئية، وغير مفهومة، لكن ماذا؟ كيف نهتدي إليها؟ كيف نحيط بما تخطئه النظرة، وما تجهله المعرفة؟" روجيه بول دروا، **أساطين الفكر في القرن العشرين**، ترجمة علي نجيب إبراهيم (بيروت: دار الكتاب الجديد، 2012)، 25.

(الحدّاتة)؟ والهُويّة؟⁵ بِحُسْبَانِهِمَا مَدَارُ النَّظَرِ الْأَسَاسِيِّ، وَأَمَّا مَا صَاحِبَهُمَا مِنْ أَسْئَلَةٍ، تَتَّصِلُ بِالْإِصْلَاحِ وَالنُّهُوضِ وَالْحَدَاثَةِ وَ"مَا بَعْدَهَا" وَالْكُونِي وَالْخُصُوصِيّ وَغَيْرَ ذَلِكَ، فَإِنَّهَا تَكَادُ أَنْ تَرْجِعَ جَمِيعُهَا لَتَعْبَرُ عَنْ إِشْكَالِيَّتِي التَّقَدُّمِ وَالْهُويّةِ وَمُقْتَضِيَاتِهِمَا الْمَعْرِفِيَّةِ وَالْمُنْهَجِيَّةِ وَالْحَضَارِيَّةِ. غَيْرَ أَنَّ هَذَا التَّعْمِيمَ، لَا يَغْفُلُ عَنِ انْبِثَاقِ مَسَارَاتِ فِلْسَافِيَّةِ أَنْشَغَلَتْ بِإِشْكَالَاتِ "الْإِنْسَانِ" وَ"الْعَالَمِ" وَ"الْحَيَاةِ"، وَظَلَّتْ مَهْجُوسَةً بِالتَّفْكِيرِ فِيهَا، دُونَهَا اسْتِغْرَاقُ "الْإِيدْيُولُوجِيَا التَّحَرُّرِيَّةِ" فِي أَبْعَادِهَا السِّيَاسِيَّةِ وَالثَّقَافِيَّةِ لْجُهُودِهَا، لَكِنَّهَا، وَإِنْ لَمْ تَعِ ذَلِكَ فَإِنَّهَا ظَلَّتْ فِي النِّهَايَةِ أُسِيرَةً مَنْطِقِ "تَحْرِيرِ" الْإِنْسَانِ مِمَّا يَرْزَحُ فِيهِ مِنْ كُحُوفٍ وَمَحَاجِرٍ، وَبِالتَّالِيِ أَنْخِرَاطُهَا فِي إِعْمَالِ أَدَوَاتِ الْفَلْسَفَةِ لِمُقَاوَمَةِ مُخْتَلَفِ أَضْرَبِ الْخَجَرِ الْمَفْرُوضَةِ عَلَى "الْإِنْسَانِ". وَسَوَاءُ زَعَمْتَ هَذِهِ الْمَسَارَاتِ أَنَّهَا زَاهِدَةٌ فِي دُخُولِ غَمَارِ الصَّرَاحِ الْجَمَاعِيِّ أَوْ الثَّقَافِي، أَوْ رَأَتْ فِي بَعْضِ "الْفَلْسَفَاتِ الْمُنْفِلَتَةِ" - الْمُعَاَصِرَةِ أُسَاساً - مَنْفَذاً لِلْقَوْلِ بِتَعَدُّرِهَا عَنْ مَعَارِكِ الْمُجْتَمَعِ وَهَمُومِهِ وَمَطَالِبِهِ، فَإِنَّهُ، لِمَنِ الْمُسْتَعْسَرُ، فِي نِهَآيَةِ الْمَطَافِ، اعْتِبَارُهَا مُجَرَّدَ "نُصُوصٍ" تُقْرَأُ وَتُطْوَى، مَا دَامَتْ مَفَاعِيلُهَا وَفَعْلُهَا، يَتَجَاوَزُ ظُنُونِ أَصْحَابِهَا، لِأَنَّهَا تَجِدُ طَرِيقَهَا إِلَى "الْمُجْتَمَعِ"، وَتُسَهِّمُ بِدَوْرِهَا فِي تَشْكِيلِ "هُويّةٍ" قَسَمَ مِنْ أَفْرَادِهِ، عَبْرَ تَسَرُّبِهَا إِلَيْهِ، وَنَفَازِهَا فِيهِ، وَمِنْ ثَمَّةِ تُصْبِحُ أَدَوَاتُ فَعَالَةٍ فِي تَشْكِيلِ وَعِيٍّ مُجْتَمَعِيٍّ، يَفْكَرُ بِهَا وَمِنْ خِلَالِهَا، وَيَتَوَسَّلُ رُوحَهَا فِي مَعَارِكِهِ ضِدَّ "إِرَادَاتِ الْاسْتِلَابِ" الَّتِي تَتَهَدَّدُ.

طَبِيعِيٌّ أَنْ يَمَسَّ الْوَعْيِي الْإِشْكَالِيَّ بِمَسْأَلَتِي: التَّقَدُّمِ، وَالْهُويّةِ، جِيلِ الظُّمَأِ، بِالنَّظَرِ إِلَى "رُوحِ الْعَصْرِ" غَرْباً وَشَرْقاً. لَكِنْ جِيلُ الْاِخْتِلَافِ لَمْ يَسْلَمْ مِنْ شِدَّةِ وَطْأَتِهِ أَيْضاً. وَإِنْ وَعَاهُ الْجِيلُ الْأَوَّلُ "إِيدْيُولُوجِيّاً"، وَأَنْكَبَ عَلَى الْخَوْضِ فِيهِ دَاعِياً إِلَى حَمَلِ رَايَةٍ مَا، حَاسِباً أَنَّ بُلُوغَ شَطِّ الْأَمَانِ، رَهِيْنٌ بِالرَّايَةِ تِلْكَ، وَمَوْسَساً لِمَشَارِيعِ وَاسِعَةٍ حَمَلَتْ فِي أَحْشَائِهَا طُمُوحَاتٍ نَظَرِيَّةٍ وَعَمَلِيَّةٍ كَبْرَى. إِنْ كَانَ ذَلِكَ كَذَلِكَ، فَإِنَّ جِيلَ الْاِخْتِلَافِ، لَمْ يَنْشُدْ بِالْقَدْرِ نَفْسِهِ، إِلَى "مُقَاوَمَاتٍ" جِيلِ الظُّمَأِ بِالنَّظَرِ إِلَى اعْتِبَارَاتِ تَارِيخِيَّةٍ وَإِشْكَالِيَّةٍ بِالْأَسَاسِ، وَهَذَا مَا يَظْهَرُ جَلِيّاً فِي خُفُوتِ "الْمُنَازَعِ الْإِيدْيُولُوجِيَّةِ" مِنْ نَاحِيَةٍ، وَذُبُولِ الشُّعُورِ بِالْحَاجَةِ إِلَى "مَشَارِيعِ فِكْرِيَّةٍ"، بَلْ وَالْاِمْتِنَاعِ أحياناً مِنْ أَيْ أَنْسَحَارِ بَغْوَايَةِ الْمَشَارِيعِ⁶ مِنْ نَاحِيَةٍ ثَانِيَّةٍ، غَيْرَ أَنَّ ذَلِكَ، لَا يَقِفُ مَانِعاً أَمَامَ الْقَوْلِ بِأَنَّهُمَا قَاوِمَا مَعاً "سُلْطاً" ثَقَافِيَّةً وَسِيَاسِيَّةً سَائِدَةً، وَأَنْخِرَاطاً كُلِّ مِقْدَارٍ فِي "فِكْرِ إِشْكَالِيٍّ

⁵ وَتُرَدِّفُ هَذِهِ الْخُلَاصَةَ بِمَلَخِظَاتِ عَبْدِ الْإِلَهِ بِلَقَبِزِ عَلَيْهِمَا -وَأَنَّ فِي سِيَاقٍ مُخْتَلَفٍ-، حَيْثُ انْشَغَلَ الْمَقَالَةُ الْأَصَالِيَّةُ بِالْهُويّةِ، وَأَنْخِرَاطُ الْمَقَالَةِ الْحَدَاثِيَّةِ فِي إِشْكَالِيَّةِ التَّقَدُّمِ، وَهُوَ الْأَمْرُ الَّذِي قَتَلَهُ بِلَقَبِزِ بَحْثاً وَنَقْداً فِي الْعَدِيدِ مِنْ تَأْلِيفِهِ، لِاسْمِهَا مَشْرُوعُهُ فِي "الْعَرَبِ وَالْحَدَاثَةِ"، وَقَدْ اسْتَعَادَ بَعْضَ عَنَاصِرِهِ فِي كِتَابِهِ: **مِنْ الْإِصْلَاحِيَّةِ إِلَى الْمَشْرُوعِ النُّهْضِيِّ** (الدار البيضاء-بيروت: المركز الثقافي للكتاب، 2018).

⁶ مِثْلَمَا ظَلَّ يَرُدِّدُ عَبْدُ السَّلَامِ عَبْدُ الْعَالِي أُسَاساً.

ومفتوح“ لمقاومة “إيديولوجيات مكرسة ومغلقة“. وإن انشغف “جيل الظمأ” بالتأسيس للبدائل، فَحَسَبُ “جيل الاختلاف” زعمه، أَنَّ تفكيك مَنطِقِ البَدَائِلِ وكشف مَا يَنْطَوِي عَلَيْهِ من مَفَارِقَاتٍ يَخْتَصِرُ “مَسَارَاتِهِ”، لَكِي نَلْمَحَ إِلَى ارتباطِهِ بِمَا ظَلَّ يَدْفَعُهُ عَن نَفْسِهِ: أَن يَكُونَ بَدِيلاً لَأَيِّ “بَدِيلٍ“.

إِذَا كَانَ جِيلُ الظَّمَأِ جِيلَ مَسَارِيحَ تَأْسِيسِيَّةٍ، فَإِنَّ جِيلَ الْاِخْتِلَافِ جِيلَ مَسَارَاتٍ مُنْفَلَتَةٍ. وَإِن كَانَ الْأَوَّلُ، جِيلَ أَسَاتِذَةِ مُحَارِبِينَ يُخَطِّطُونَ وَيُحَدِّدُونَ وَجْهَاتِهِمْ قَبْلَ انْطِلَاقِهِمْ، فَإِنَّ الثَّانِي جِيلَ “رَحْلِ مُغَامِرِينَ”، لَا يَهْتَمُّونَ كَثِيراً بِالْمَالَاتِ وَالْعَايَاتِ قَدَرِ شَغْفِهِمْ بِحَرَكَةِ الْفِكْرِ وَالْحَيَاةِ فِي فُجَائِيَّتِهِمَا وَمَفَارِقَاتِهِمَا.⁷ يَسْتَعِظُمُ الْجِيلُ الْأَوَّلُ الْمَسَارِيحَ التَّأْسِيسِيَّةَ الْكَبْرَى فِي تَارِيخِ الْفِكْرِ (أَفْلَاطُون، أَرِسْطُو، ابْنُ رَشْد، الْغَزَالِي، ابْنُ تَيْمِيَّة، ابْنُ عَرَبِي، دِيكَارْت، فِلَسْفَةُ الْأَنْوَارِ وَالْعَقْدُ الْاجْتِمَاعِي، كَانْط، هِيْغَل، مَارْكَس، فَيْر، بِاشْلَار، هَابْرَمَاس، وَغَيْرُهُمْ)، أَمَّا الْجِيلُ الثَّانِي، فَإِنَّهُ أَشَدُّ تَعَلُّقاً بِانْفِلَاتَاتِ الْفَلَسَفَةِ وَالْفِكْرِ الْمَعَاوِرِ، الَّتِي يَبْدُو أَنَّهَا كَانَتْ تُعَايِدُ “الْإِرَادَاتِ التَّأْسِيسِيَّةَ” (نَيْتْشِه، هِيدْغَر، فُوكُو، دُولُوز، بِلَانْشُو)، هَذَا، دُونَ أَن تَخْلُوَ إِحَالَاتٍ وَمَرَاوِجَ كُلِّ جِيلٍ إِلَى نُصُوصٍ لَا تَقَعُ بِشَكْلِ مُبَاشَرٍ فِيمَا قَلْنَاهُ، كَأَن يُحِيلَ “جِيلَ الْاِخْتِلَافِ” إِلَى فِلَسَفَاتِ سِقْرَاطَ، وَدِيكَارْتِ، وَسَبِينُوزَا، أَوْ يَسْتَنْدُ “جِيلَ الظَّمَأِ” إِلَى نَيْتْشِه، وَفُوكُو، وَهَائِدْغَر.⁸ يُمَكِّنُ أَن نَضَعَ مَسْرَداً طَوِيلاً لِمَا بَيْنَ “الْجِيلَيْنِ” مِنْ مَسَافَاتٍ وَتَدَاخُلَاتٍ وَتَشَابِكَاتٍ، لَكِن حِينَ حَدَدْنَا أَفْقَهُمَا بِاِخْتِلَافِ مَكُونَاتِهِمَا فِي “فِعْلِ الْمَقَاوِمَةِ” صَارَا بِالنِّسْبَةِ لَنَا ضِمْنِ “كُتَيْبَةٍ وَاحِدَةٍ”، تُحَاوِلُ مُقَاوِمَةً مَن تَتَمَثَّلُهُمْ مَانِعاً مِنْ مَوَانِعِ التَّقَدُّمِ، وَبِنَاءِ الْإِنْسَانِ وَالْمُجْتَمَعِ الْجَدِيرِ بِالْعَصْرِ وَالْحَيَاةِ.

لِنُلْفِتِ النَّظَرَ إِلَى أَنَّ الْحَدِيثَ عَن “جِيلِ الظَّمَأِ” وَ”جِيلِ الْاِخْتِلَافِ” لَا يُحِيلُ إِلَى تَقْسِيمِ تَارِيخِيٍّ تَعَاوِيٍّ وَتَرَاتُبِيٍّ، يَتَوَهَّمُ أَنَّ الثَّانِي لَاحِقٌ عَلَى الْأَوَّلِ. إِنَّ الْأَوَّلَ (الظَّمَأَ) مَا زَالَ فِينَا وَبَيْنَنَا إِلَى الْيَوْمِ، بِكُلِّ جَلَلٍ طُقُوسِهِ وَعَظَمَةِ طُمُوحِهِ، وَإِنَّ الثَّانِي

⁷ يَقُولُ عَادِلُ حُدْجَامِي: “وَلِهَذَا كَانَ الْأَجْدَى بِالْفِلَسُوفِ أَن يَهْتَمَّ بِمَا يَحْصُلُ “فِي الطَّرِيقِ”، وَلَيْسَ بِالْبَدَائِيَاتِ وَالتَّهَابِيَّاتِ، أَيْ أَن يَجْتَهِدَ لِنَلْقَفِ لَحْظَةً تَحَقُّقِ الْإِلْهَاقَاتِ الْمَجْهُولَةِ فِي لَحْظَةِ حُضُولِهَا، وَلَيْسَ لَحْظَةً وُضُولِهَا مَمَاماً. كَمَا أَنَّ الْأَجْدَرَ بِالْفَنَّانِ هُوَ أَن يُدْعِ التَّرَاكِبِ الَّتِي تَتَجَاوَزُ مَفَاهِيمَ الذَّاتِ وَالْمَاهِيَةِ وَلَيْسَ أَن يَحْتَفِيَ بِالْجَوَاهِرِ، لِأَنَّ الْأَهَمَّ فِي الْفِلَسَفَةِ وَالْفَنِّ، كَمَا قَرَّرَ نَيْتْشِه، هُوَ تَمَكُّنُ الْجِسْمِ مِنْ قُوَّةِ الْحَيَاةِ، وَتَحْرِيرِ الْفِكْرِ مِنَ الْكُلِّيَّةِ وَالسَّلْبِ، وَفَتْحِهِمَا عَلَى الْفَرْحِ وَخَيَوَةِ التَّعَدُّدِ“. عَادِلُ حُدْجَامِي، **فِلَسْفَةُ جِيلِ دُولُوز عَنِ الْوُجُودِ وَالْاِخْتِلَافِ** (الدار البيضاء: دار توبقال، 2012)، 224. وَإِن قَدْ يَظْهَرُ أَنَّ فِي اسْتِعَارَةِ الْحَرْبِ وَأَدَوَاتِهَا بَعْضَ مُبَالَغَةٍ، فَإِنَّا إِن نَحْنُ أَخْطَأْنَا عِلْماً بِمَا أَسْمَاهُ كَمَالُ عَبْدِ الْلطِيفِ، “ظُرُوفُ الْحِضَارِ” عَلَى الْفِكْرِ الْفَلَسَفِيِّ، أَدْرَكْنَا أَنَّ الْأَمْرَ لَيْسَ مُجَرَّدَ اسْتِعْدَادٍ لِلْمَقَاهِيمِ تِلْكَ، وَإِنَّمَا هُوَ مُحَاوَلَةٌ لِتَصْوِيرِ الصُّعُوبَاتِ وَالتَّعْقِيدَاتِ وَالْمَعَاوَاةِ الَّتِي مَرَّ مِنْهَا الْمُشْتَغَلُونَ بِالْفِلَسَفَةِ فِي الْمَغْرِبِ، مِنْ هَمَّةٍ أَمْهَمِيَّةٍ مَا أَنْجَزَهُ هُوَلَاءُ فِي ظِلِّ هَذَا الْحِضَارِ. يُنْظَرُ: كَمَالُ عَبْدِ الْلطِيفِ، “مَوْجَاتُ فِلَسْفِيَّةٍ جَدِيدَةٍ فِي الْفِكْرِ الْمَغْرِبِيِّ”، **مَجَلَّةُ كِتَابَاتِ فِلَسْفِيَّةٍ** 2 (2015): 9.

⁸ مَرَامُنَا مِنَ الْاسْتِدْرَاكِ، التَّنْبِيهِ إِلَى الْبُعْدِ الْإِشْكَالِيِّ الْمَعْقَدِ لِلْمَسْأَلَةِ وَتَعَدُّدِهَا عَن أَيِّ “تَصْنِيفٍ وَاخْتِرَالٍ”، وَمِنْ هَمَّةٍ تُوْجِهَةِ النَّظَرِ إِلَى “الْفَعَالِيَّةِ الْإِجْرَائِيَّةِ” لَأَيِّ “تَوْبِيهِ وَتَصْنِيفٍ” فِي مُسَاهِمَتِنَا هَذِهِ، دُونَ تَرْتِيبِ أَيِّ افْتِنَاعَاتٍ مَنَهْجِيَّةٍ صَارِمَةٍ بِشَأْنِهِ.

(الاختلاف) لَيْسَ وَلِيدَ مُعَاَصِرِيْنَا، بَلْ إِنَّ مَخَاضَاتِهِ الْبَدِئِيَّةَ مُجَاوِرَةٌ لِلأَوَّلِ أَيْضًا. وبالمثل أَيْضًا، فَإِنَّ جِيلَ الظُّمَاءِ، لَيْسَ جِيلٌ وَاحِدٌ، وَإِنْ كَانَتْ "الْوَحْدَةُ" رَايَةً بَعْضِهِ، بِقَدَرِ مَا هُوَ جِيلٌ "اِخْتِلَافٌ" مِمَّا مَعْنَى مِنَ الْمَعَانِي. وَهُوَ، إِلَى جَانِبِ ذَلِكَ جِيلٌ مَسَارَاتٍ أَيْضًا، يَخْتَلِفُ كُلُّ مِنْهَا فِي رَوَافِدِهِ وَرَهَانَاتِهِ، أَمَّا جِيلُ الْاِخْتِلَافِ، فَإِنَّهُ جِيلٌ ظَمًا أَيْضًا، لَكِنَّ ظَمَاءَهُ مَخْتَلِفٌ عَنِ ظَمٍّ غَيْرِهِ، وَهَذَا أَمْرٌ طَبِيعِيٌّ، إِنْ أَخَذْنَا فِي اعْتِبَارِنَا الْاِرْتِبَاطَ الَّذِي سَبَقَ أَنْ رَصَدَهُ هِيْغَلُ بَيْنَ الْفَلَسَفَةِ وَتَارِيخِهَا، وَأَصَفْنَا إِلَيْهِ التَّغْيِرَاتِ الْكَبْرَى الَّتِي عَرَفَهَا الْعَالَمُ فِي الْآوَنَةِ الْآخِرَةِ، وَامْتَدَادِ تَأْثِيرِهَا لِيَشْمَلَ تَصَوُّرَ "الْفِيلْسُوفِ الْمَغْرِبِيِّ" لِإِشْكَالَاتِهِ، وَانْتَبَهْنَا ثَالِثًا إِلَى الْعِنَايَةِ الْجَلِيَّةِ لِلْفِكْرِ الْمَعَاوِرِ "بِالْحَاضِرِ" وَتَعَلُّقِهِ بِالنَّظَرِ فِي إِشْكَالَاتِهِ وَقَضَايَاهُ.

قَادَ الظَّمُّ الْمَغْرِبِيُّ إِلَى مَجْتَمَعِ الْحَرِيَّةِ، جِيلًا بِكَامِلِهِ إِلَى الْاِنْكِبَاطِ عَلَى دَرَاةٍ وَاقِعِ الْحَالِ، وَمَا كَانَ لَهُ أَنْ يُفْلِحَ فِي الْأَمْرِ دُونَ الْاِعْتَصَامِ بِمَا يَمْدُهُ بِهِ تَارِيخُ الْفِكْرِ وَالْفَلَسَفَةِ مِنْ مَوَادٍ وَأَلْيَاتٍ. كَانَتْ تَجَرِبَةُ الْاِسْتَعْمَارِ تَجَرِبَةً مُرْبِكَةً، لَكِنَّهَا كَانَتْ تَجَرِبَةً وَعِي بِالذَّاتِ، وَبِقُدْرَاتِهَا وَحُدُودِهَا أَيْضًا. خَلْفَ الْاِسْتَعْمَارِ وَعِيًا مِمْرَقًا؛ إِذْ اخْتَبَرُ قُدْرَةُ الْذَّاتِ عَلَى الْمَقَاوِمَةِ، وَقَادَهَا إِلَى مَعْرِفَةِ نَفْسِهَا كَوْجُودَ لَهُ الْحَقِّ فِي أَنْ يَكُونَ مُسْتَقْلَلًا بِنَفْسِهِ دُونَ زَعْمِ "حَمَايَةٍ" "وَوَصَايَةٍ" مِنْ أَحَدٍ. لَكِنَّهُ، وَإِلَى جَانِبِ ذَلِكَ، طَرَحَ هَذَا الْاِسْتَعْمَارُ جَدُولَ أَعْمَالٍ عَلَى الْذَّاتِ بَعْدَ أَنْ ظَهَرَتْ لَهَا الْمَسَافَاتُ الَّتِي يَتَقَدَّمُ بِهَا (عَنْهَا) هَذَا الْمُسْتَعْمِرُ، وَالَّتِي بِإِمْكَانِ طَيْهَا أَنْ يَحَقِّقَ التَّقَدُّمَ الْمُنْشُودَ. إِنَّ الْحَرِيَّةَ مُحَرَّكَ جَوْهَرِيٍّ لِهَذَا الْوَعْيِ الشَّقِيٍّ، وَهُوَ إِنْ أَجْمَعَ عَلَى "الْمَقَاوِمَةِ"، فَإِنَّ عَمَلِيَّةَ الْبِنَاءِ سَتُفَاقِمُ شَقَاءَهُ، سِوَاةِ اقْتِرَانِ الْأَمْرِ بِتَعْبِيرَاتِهِ السِّيَاسِيَّةِ أَوْ تَجْلِيَّاتِهِ الثَّقَافِيَّةِ، وَلَا شَكَّ أَنْ يَطَالَ الْفَلَسَفَةُ فِي هَذَا السِّيَاقِ مَا طَالَ غَيْرُهَا.

تَحَدَّدَتِ مَقَاوِمَةُ أَسْبَابِ التَّخَلُّفِ فِي الْبَدَايَةِ، بِالنَّدَاءِ إِلَى اسْتِلْهَامِ مَشَارِيحِ جَاهِزَةٍ. رَأَى "تِيَارٌ" فِي "الْمُشْتَرَكِ الدِّينِيِّ" مُنْقِذًا مِنَ الضَّلَالِ، وَرَأَاهُنِ ثَانٍ عَلَى "الْمُشْتَرَكِ اللُّغَوِيِّ وَالثَّقَافِيِّ" (بِمَا فِيهِ الدِّينِي) - فِي سِيَاقِ "وَحْدَةٍ عَرَبِيَّةٍ" - تَضَمَّنَ لَا مَحَالَةَ تَدَارُكُ التَّأَخُّرِ، وَذَهَبَ ثَالِثٌ إِلَى أَنَّ لَا نُهْوَصَ إِلَّا بِمَا نَهَضَتْ بِهِ أُرُوبًا (الْعِلْمُ وَالْفَلَسَفَةُ). لَقَدْ ذَهَبَ الْبَعْضُ إِلَى أَنَّ الْاِنْخِرَاطَ فِي "الْحَاضِرِ" فَلَسَفَةً وَعِلْمًا، حَاجَةٌ مُلِحَّةٌ، كُلُّ تَأَخَّرٍ عَنْهَا هَدْرٌ لَزَمَنَ حَضَارِيٍّ مُسْتَحِيلٌ اسْتِدْرَاكُهُ دُونَ التَّعْجِيلِ بِذَلِكَ، وَاعْتَبَرَ "آخَرُ" "الْحَاضِرِ" أَصْلَ الشَّرُّورِ، وَرَتَّبَ عَنْهُ حُكْمًا مُفَادَةً: أَنْ لَا صَلَاحَ لِحَالِنَا إِلَّا بِمَا صَلَحَ بِهِ حَالُ أَجْدَادِنَا (الدِّينِ).⁹ وَقَدْ اُنْعَكَسَتْ هَذِهِ الْهَوَاجِسُ عَلَى تَصَوُّرَاتِ كُلِّ "فِرْقَةٍ" لِمَفَاهِيمِ الثَّرَاثِ، وَالْحَدَاثَةِ، وَالْمَعَاوِرَةِ، وَالْأَصَالَةِ، وَالتَّقَدُّمِ، وَالْهَوِيَّةِ، وَالْإِصْلَاحِ،

⁹ طَبْعًا، سَتَغْيِرُ خَوَاصَاتُ الْاِتِّسَابِ وَمَقَامَاتُهُ بِإِرَاحَةِ الْمُحَدَّدَاتِ (ثَّقَافَةٍ، خَضَارَةٍ، حَقْلٍ فِكْرِيٍّ، زَمَنٍ...إِلخ)، أَوْ بِتَوَسُّعِهَا، أَوْ تَضْيِيقِهَا.

والنّهضة، والديموقراطية، والعقل، وغيرها من جهة، وامتدت لتعيد تشكيل طبيعة علائقنا بالمرجعيات الفلسفية: قديمها وحديثها، لاسيما ما ارتبط منها بالفلسفة الإسلامية، والفلسفة الحديثة والمعاصرة، كل وحاجته، كل وظمؤه. ولقد ظهرت تبعاً لذلك فلسفات حملت كنية "آبائها ومرجعياتها"، وسرت فيها مَطامحُ المنتسبين لها (رشدية عربية، ماركسية عربية، شخصانية إسلامية، حداثة عربية أو إسلامية... إلخ).

يسبب من هذا التعلق والانشداد إلى "أب فلسفي"، ساد الاعتقاد أن الغالب على الفلسفة في المغرب تقليدٌ مُتقدم أو مُتأخر، من دون إبداع مفاهيمي وأطروحاتي، ظناً أن الإبداع رديف لاستحداث فكر لا سابق له، قياساً إلى الإبداع في العلم، أو الإبداع في الفن.¹⁰ وبالرغم من مشروعية هذه المسألة، فإن حوض هذه الفلسفات في إشكالات العصر، وانخراطها الطليعي في حاضرها مقاومةً منها للدوغماتيات، وتسلب الجاهز، وسلطان العادة، تطلعاً إلى مجتمع حديث، وإنسان متغير، كل ذلك يجعل منها "ممارسة فلسفية مقاومة" وفي ذلك حداثتها وإبداعها، حتى يمتطي من يعيب عليها "تقليداً" خالهُ متغلباً فيها.¹¹ وحسبنا الإشارة في هذا المقام إلى شخصانية الحبابي، وتاريخانية العروي، ونقديات الجابري، وتفكيكيات الخطيبي، واثمانيّة طه (عبد الرحمن) ونهضويات بلقزيز وأومليل، علاوة على كتابات نقدية أخرى لا تنهّجس بإقامة مشاريع كبرى من ناحية، وهي، من ناحية ثانية، وإن ظلت بدورها مهجوسة بأسئلة العقل، والنّهضة، والإصلاح، والهوية، والتقدم، والحداثة، فإن "تجاوزاً مبدعاً"

¹⁰ نُحيل في هذا الإطار إلى: طه عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي** (البيضاء: بيروت: المركز الثقافي العربي، 2006).
¹¹ الإشارة طبعاً إلى طه عبد الرحمن، ومُبيّزُه بين "روح الحداثة" و"واقعها" - بلغةً ربما أكثر دقة، تحدّث محمد الشيخ عن "حداثة الأواني" و"حداثة المعاني" - واعتقاده أن "الحداثيتين العرب" (والمغاربة)، أهل تقليد وليسوا أهل إبداع. وطالما أن الإبداع عند طه "روح الحداثة"، مثلاً أن "روح الحداثة" (هو) مقاومتها للتقليد (الإبداع)، فيتقرّر تبعاً لذلك أن هؤلاء "الحداثيتين" ليسوا حداثين، لأنهم آل تقليد! لا نوافق طه عبد الرحمن فيما قرره، فانتظافاً من إعمال ما أورده هو نفسه في كتابه: **"الحداثة والمقاومة"**؛ إذ ذهب إلى أن "المقاومة حداثة". لأنّها "إبداع موصول"، انطلاقاً من ذلك، نرى أن فعل "المقاومة" في الفكر المغربي (والعربي) دليل أهميته وحدانيته وإبداعه. وإن ربط طه الحداثة والمقاومة بـ "التقليد الديني"، فإننا لا نردها في نصنا هذا حين نُقرّنها بالحداثيتين العرب (والمغاربة كذلك) إلى أي تقليد ثقافي وحضاري، وإنما نربطها بالقدر على الانخراط في الحاضر، ونقد الجاهز الثقافي، والسياسي، والفكري. جدير بالإشارة إلى أننا حين نتحدّث عن "الحداثيتين"، فإننا نعيّي بهم من تشريتها من منابعها الفكرية، ووعى بعدها الإشكالي المركب، وربّما عن ذلك "موقفاً فكرياً" ما من مفعولاتها. مُبيّز هؤلاء عن "الحداثيتين" - ويبدو أنهم الفرقة التي يعينها طه بنقده، لكنه، وربما لأغراض سجالية، يصعّ الجميع في السلة نفسها - الذين وقعوا أسرى "إيديولوجيا الحداثة"، وطفقوا يتحمّسون لأوانيتها دون معانيتها، أو يردّون "أي حداثة" إلى نموذج جاهز، صار بمثابة المخلص من أي شيء. أضحت "الحداثة" يُوجب هذا "التقليد" (الحداثوي) الذي تسلب إليها، برنامجاً نصالياً صالحاً لكل الأمكنة والأزمان، ويكفي نسخته لإعماله ضد التراث، والذين، والمجتمع، حتى تتقدم المجتمعات وتحرّر. "حداثة" لا حداثة فيها؛ تلك التي يغيب عنها أهمية الاستيعاب النقدي لسلطة التراث، والدين، والمجتمع، وحود الدخول في "حرب غداوية" معه وعليه. والأمر نفسه يمكن قوله بخصوص "حداثة" (إسلامية) - على مقياس "مجال تداولي مغلق" - تُريد "إصلاحاً" للحداثة بتقويضها دينياً. إن الحداثة حداثات -أو حداثة متعددة الأصوات كما انتبه إلى ذلك محمد المصباحي- لكنها لا تصبح كذلك إلا حين "تكون حداثة" وأما أن تُختصر "الحداثات" في "حداثة مُغلقة"، فإن ذلك انزياح عن "الحداثة" روحاً وواقعاً. وفي هذا الصدد، تتمثل أهمية الكتابات النقدية، والمراجعات المنهجية للحداثة وسردياتها، كما أنجزها أغلام الفكر الحدائي المغربي، من قبيل: سبيلا، والمصباحي، وبنعبد الغالي وبلقزيز، والشيخ، وأفاية.

نجده في نصوصها، بين المرجعيات التأسيسية لمفاهيم الذات، والحقيقة، والسياسة، والأخلاق، والجمال - التي غالباً ما ترتبط بفلسفة الحضور من أفلاطون إلى هيجل - و[بين] فلاسفة الاختلاف - التي غالباً ما انتهكت مبادئها من "نقديات فلسفة الحضور" من نيتشه إلى ديريديا - بل إنها رامت تجاوز الصراع أحياناً الذي أحدثته "فرقة المشاريع" بين البرهان والعرفان (ابن رشد وابن عربي مثلاً)، وبين العقل الحدائي والعقل الأنواري وما تعرّصا له من مراجعات رهيبة في الفكر المعاصر، تلمس حضوراً بارزاً لهذه السمات التركيبية في أعمال، سبيلا، وأفاية، والمصباحي، والشيخ، والعروسي أساساً.¹²

الظاهر أنه، وعلى ما بين هذه الكتابات والأعمال النقدية من اختلافات، بل وخصومات أحياناً، إلا أنه حسبنا الإشارة إليها لإدراك ظمئها إلى مجتمع مغاير ينهض ليضمن لنفسه موقعاً في العالم. حسبنا الإشارة إلى جهود بعض أعلام هذا "الجيل المتعدد" و"المختلف" و"المحارب"، للوقوف عند مقاوماته الأكيدة في سبيل بناء مجتمع الحرية والعيش المشترك، وإدراك قيمة ما اضطلع به من أدوار نقدية ضد الأوهام الحصينة، والتكلسات الثقافية السائدة، كل حسب رهائاته وطاقاته. لقد سعت هذه الكتابات إلى مقاومة هيمنة "التقليد" في الفضاء الثقافي والفلسفي. ثمّة من أعمل نقده في مقاومة "الجاهز التراثي"، وهناك من أعمل جهده لمقاومة تقليد "الجاهز الحدائي"، وثالث قاوم هيمنتها معاً، وأعاد بناء ما تعلّق بهما من ثنائيات، مثل "الذات والآخر"، و"الكوني والخصوصي"، و"الهوية والاختلاف"، وثمّة رابع توجه إلى التأسيس لمباحث العلم، والجمال، والمنطق، والفكر النقدي، إيماناً أن في هذا التأسيس قوائد منهجية ومعرفة يمكن المجتمع من أسلحة فعالة لمقاومة سلطة الكهوف، والمحاجر، وتقوي مناعته ضد مختلف الأمراض الثقافية التي تتربص به.

¹² دون أن نغفل أهمية أعمال وكتابات أخرى اهتمت اهتماماً شديداً بالمنطق والعلوم والابستمولوجيا، كما هي الحال بالنسبة ليفوت، ووفيدي، والبعزائي، والنقاري، إضافة إلى دراسات الدواي، وبوفتاس، وأهميتهما في التعريف ببعض المنعرجات الذائنة الضيت في الفكر الغربي المعاصر من قبيل "موت الإنسان"، والأخلاقيات الجديدة - التطبيقية - التي باتت حقلاً قائماً بنفسه في ظل التحولات التي عرفتها مجالات الطب، والبيئة، والتكنولوجيا وغيرها. كلها كتابات تندرج بحسبنا في سياق مقاومة هيمنة الذوكسا، والجاهز، والوثوق؛ إذ تُعرضها هذه الكتابات لاختبارات حقيقية، لاسيما من جهة إرساء أسس "فكر استدلائي" يُزيح حجة "المنبر" (سلطة ما)، ويحل محلها سلطة الحجة والدليل وحيوتيهما. وقد وعى ليفوت من هؤلاء راهنية "الترجمة" وأدوارها في اكتساب الفكر الحديث والمعاصر ومنهجيهما. وفي الترجمة، ظهر أيضاً هذا "الاختلاف" بشأن أي الأعمال أجدر بالإفادة في سياق "مقاومة" الجاهز، وتأزيم التقليد. بدأ الانشغال بالترجمة فعلاً نادراً في بدايات "جيل الظلم"، غير أن الأوتة الأخيرة عرفت حركة واضحة. فقد أقبل عبد الله العروي على ترجمة بعض أعمال الفكر السياسي والديني الحديث، مثلما ترجم سالم يفوت وعبد السلام بنعبد العالي ومحمد سبيلا وإسماعيل مصدق وعز الدين الخطابي، ومحمد الناجي محمد أيت حنا وأحمد الصادقي وعادل حدجامي... وآخرين، كتباً عديدة في الفلسفة والفكر المعاصر خصوصاً. وعموماً فعلى الرغم مما تحوزه الترجمة من أهمية قصوى في مشاريع النهضة والتحديث، فإنها لم تثر بعد "عَمَلًا مؤسسياً" متجذراً في الممارسة الفلسفية في المغرب. للاستزادة في معنى أن تكون الترجمة فلسفة، نُحيل إلى: محمد موهوب، **ترجمان الفلسفة** (مراكش: المطبعة والوراقة الوطنية، 2011).

وهي-الأعمال والكتابات الآتفة الذكر- إضافة إلى ذلك، لم تُحْجَم في أَحايين كثيرة إلى مُقاومة تأثير بَعْضِهَا البَعْضُ، ولا أدلّ على ذلك خَيْراً من الإحالة إلى المُقاومة العَنيدة التي أَبَدَها طه لمَشْرُوع الجابري، وما قرّره في حقّ بَعْضِ المفكرين العرب والمغاربة من أحكام قاسية، بل عَنيفة أحياناً.¹³ أضف إلى ذلك الحوارات النقديّة التي فَتَحَها الجابري مع العروي، وما أَبَدَها هذا الأخير من ملاحظات وانتقادات لمُجالييه في بَعْضِ "أوراقه" إن ضُمناً أو تصرّيحاً. إنَّ فِعْلَ المُقاومة مُلازم للفكر الفلسفيّ في المَغْرِبِ أُنّي كانت مَرَاجعُهُ ووجْهاتُهُ، وقد أسْفَر "جيلُ الظّمْ" عن وَعيٍ نقديّ ظاهرٍ بِجُمْلَةٍ من الإشكالات الحارّة التي حَرَكَها التاريخُ والواقع المغربيّ، لكن أفضالها الإشكاليّة والمعرفيّة والمنهجيّة، لا تَقِفُ عند حُدُودِ الواقع الذي شكّلها. إنّها، وإن كانت "محلّية الصّنع"، ولا يُمكنُها إلا أن تكون كذلك، على غرار غيرها، فإنّها كفعل مُقاوم مَهارة منهجيّة إنسانيّة مُسافرة بين قُطْبَيْ "الكويني والمحلّي"، ممّا يَسْتَلْزِمُ إعادة مَساءلة العلاقة الجدليّة بينَ طرفيّ هذه الثنائيّة، لأهميّتها في استِبانة مَعْنى أن تَسْتَوْعِب "المُقاومة الفكرية" جَدليّة "الكويني" و"المحلّي".

لم تَغِبْ هَذِهِ الإشكاليّة بِدَوْرِها - إشكاليّة الكويني والمحلّي - في صَفحات الفكر الفلسفيّ في المَغْرِبِ، وقد حَضَرَتْ في أَبْعَادِها المُختلفة والمتشابهة. وبَيْنَ من لادّ بـ "المحلّي" عن هَبَات "الكويني"، وَمَن اِحْتَصَنَ بـ "الكويني" عن تَغُول "المحلّي"، بينَ هذا وذاك، وعى "جيلُ الظّمْ" الحَاجة إلى استِشْكال فلسفيّ للأمر، واستيعاب نقديّ للحدّين القصصيّين الأنفيّ الذكر. فإذا حَسِبَ كُلُّ مُنْهَمَا أن اختيَّاراً لطرف، يَنْتَهِى بِالْغَاءِ ميكانيكِيّ للطرف الآخر، فإن إعادة بناء هذه الإشكاليّة في شكلها الفلسفيّ، انْتَهَى مَعَ عبْدِ الإله بِلْقَازِيز مثلاً إلى نَقْدِهما مَعاً، بلوغاً إلى خلاصة تَفِيدُ أن كونيّة الفكر، لا يَنْجُمُ عنها التّطبيعُ مَعَ "العولمة" وجُمُوحها الهيمَنِيّ. الكونيّة هنا، لا تَعْنِي التّفريطُ في الكيانات الوطنيّة والقوميّة، والاطمئنان إلى إِرَادَاتِ بلُغَهما. انطلق الفكر الفلسفيّ مَعَ جيلِ الظّمْ، بوصفه مُقاومة ضدّ اختراقات الآخر لكيانه، وبالتالي انقِداحُه بِوصفه "دَقّاعاً" عن "وطنيّة ضائعة". لَيْسَ حَرُهُ فِيمَا بَعْدَ "جَلَلِ الكويني" وعُدُوبَةُ نداءاته، في ظلّ "عولمة قاسية" قَرِضَتْ على الفكر والإنسان والأوطان والثقافات دُروباً وعرّة، ليرجعَ فِيمَا بَعْدَ إلى الوُفُوفِ النّقديّ فِيمَا وراءَ هذه الثنائيّة، فَاحِصاً مفارقاتها، ومؤكداً أن "الكويني" لا يَنْبَغِي أن يَغِيبَ الوعيَ بـ "الوطني"، لاسيّما فِيمَا يَتَعَلَّقُ بالكيانات

¹³ وكمثال لأشدها، نحيل إلى مقدمة طه عبد الرحمن في: **فقه الفلسفة (2)، القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل** (بيروت: المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، 2008)، بالإضافة إلى بعض حواراته في كتابي: **جَوَارَاتُ مَن أَجَلَ المُسْتَقْبَل** (الرباط: منشورات الرّمْ، 2008)، و**الحوار أفضأ للفكر** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2013).

السياسية، لأنَّ السِّيَادَةَ شَرْطٌ وَعِي الْكِيانُ بِوُجُوده: وطناً كان، أم إنساناً. من هنا، أَهَمِّيَّةُ هَذَا الرَّجُوعِ النَّقْدِيِّ إِلَى هَذِهِ الشَّائِئَةِ، وَالتَّمْيِيزِ بَيْنَ مُسْتَوَيَاتِهَا الْفِكْرِيَّةِ، وَالكَيَانِيَّةِ، وَإِعَادَةِ دِرَاسَتِهَا فِي ضَوْءِ التَّحَوُّلاتِ الْجَدِيدَةِ الَّتِي يَعْرِفُهَا الْعَالَمُ الْمَعَاوِرُ، وَتَنْجِزُ فِيهَا "الْعَوْمَلَةُ" أَدَوَاراً بَارِزَةً. فَلَقَدْ أَسْهَمَ ذَلِكَ فِي التَّحَرُّرِ التَّدْرِيجِيِّ مِنْ "غَوَايَاتِ الْكُونِيَّةِ"، مِثْلَمَا أَفَادَ هَذَا "الْكُونِيَّةُ" نَفْسَهُ فِي التَّحَرُّرِ مِنْ "مَازِقِ الْمَحَلِّيِّ" وَضَعُوطِهِ.¹⁴

إِذَا مَا تَحَدَّدَتِ الْفَلَسَفَةُ عِنْدَ "جِيلِ الظَّمَا" فِي مُقَاوَمَةِ مَوَانِعِ بِنَاءِ الذَّاتِ، وَالْوَطَنِ، وَالْدَوْلَةِ، وَالْمُجْتَمَعِ، وَمِنْ ثَمَّةِ تَعَرُّضِهِ بِالْقِرَاءَةِ وَالتَّحْلِيلِ النَّقْدِيِّ لِلتَّرَاثِ الدِّينِيِّ وَالْفَلَسَفِيِّ وَالْعِلْمِيِّ، وَاسْتِثْمَارِ مَنَاجِزِ الْعَصْرِ وَفَلَسَفَاتِهِ بِغَايَةِ بِنَاءِ أُسُسٍ حَدِيثَةٍ مَتِينَةٍ لـ "الذَّاتِ الثَّقَافِيَّةِ وَالْحَضَارِيَّةِ" تَسْمَحُ بِتَجَاوُزِ سُؤَالِ أَرْسِلَانَ حَوْلِ التَّأَخُّرِ وَالتَّقَدُّمِ. إِذَا كَانَ ذَلِكَ كَذَلِكَ، فَإِنَّ "جِيلَ الْاِخْتِلَافِ" - وَجِيلُ الظَّمَا جِيلٌ اِخْتِلَافِيٌّ أَيْضاً مِثْلَمَا أَسْلَفْنَا - قَلِيلُ الْحِمَاسَةِ جِهَةً هَذِهِ الطَّمُوحَاتِ الْفِكْرِيَّةِ الْكَبْرَى الْمُوَمَّاءُ إِلَيْهَا أَنْفَاءً. وَإِنْ تَقَاطَعَتْ أَسْئَلَتُهُ وَإِشْكَالَاتُهُ، مَعَهُ، كَمَا هِيَ الْحَالُ مِثْلًا مَعَ "إِشْكَالِيَّةِ الْهَوِيَّةِ"، فَإِنَّ نُصُوصَهُ تُقَدِّمُ نَفْسَهَا عَلَى أَسَاسِ أَنَّهَا لَا تَتَحَرَّكُ ضَمْنَ الْأَفْقِ نَفْسِهِ - وَلَوْ بَدَأَ أَنَّهَا عَلَى خِلَافِ مَا تَبَدُّو عَلَيْهِ فِي وَعِيهَا بِنَفْسِهَا أحياناً - وَتَلَحُّ أَنَّ ذَاكَ "الْأَفْقُ" فِي حَاجَةٍ إِلَى تَنَاقُلٍ جَدِيدٍ، يَكُونُ أَشَدَّ إِخْلَاصاً لِلْفِكْرِ وَالْفَلَسَفَةِ، وَيَخْلُقُ مَسَافَةً مَعَ مَنَازِعِ الْإِيدِيُولُوجِيَّةِ.

تَتَقَدَّمُ إِلَيْنَا "فَلَسَفَةُ الْاِخْتِلَافِ" فِي لَبُوسِهَا الْمَغْرِبِيِّ، وَكَأَنَّهَا غَيْرُ مَعْنِيَةٍ بِجَدُولِ أَعْمَالِ "جِيلِ الظَّمَا". لِنَقُلْ إِنَّ ظَمًا هَذَا "الْجِيلِ" مُخْتَلِفٌ شَيْئاً مَا عَنِ ظَمًا مِّنْ ذَكَرْنَا أَنْفَاءً. كَثِيراً مَا تَعَيَّبُ هَذِهِ "السَّلَالَةُ النَّيْتِشِيَّةُ" عَلَى غَيْرِهَا انْغَمَاسَهَا فِي "الْإِيدِيُولُوجِيَّةِ" وَالتَّوَاتُؤَاتِهَا، مِثْلَمَا يُعَاجِبُ عَلَيْهَا مِنْ غَيْرِهَا هُرُوبُهَا مِنْ أَسْئَلَةِ "الْوَاقِعِ" وَإِلْحَاحَاتِ بَعْضِ مَطَالِبِهِ؛ وَمِنْ ثَمَّةِ الْاِنْخِرَاطِ فِي إِشْكَالَاتِ تَقْفِزِ عَلَى "رُوحِ الْعَصْرِ" وَحَاجَاتِهِ. تَتَرَاوَعُ أَسْئَلَةُ الذَّاتِ، وَالْدَوْلَةِ، وَالْمُجْتَمَعِ، وَمَا يَدُورُ فِي فَلَكَهَا مِنْ هُمُومٍ نَظَرِيَّةٍ وَهَوَاجِسٍ عَمَلِيَّةٍ، وَتَنْبَثِقُ أَسْئَلَةُ الْحَقِيقَةِ، وَالْحَيَاةِ، وَالْوُجُودِ، وَالْمَعْرِفَةِ. تَتَدَاخَلُ الْأَسْئَلَةُ وَتَتَقَاطَعُ، لَكِنِ الْأَوَّلِيَّاتِ وَالرَّهَانَاتِ مَخْتَلِفَةٌ، تَنْشَأُ "حَوَارَاتُ" بَيْنَ الْفِينَةِ وَالْآخَرَى حَوْلَ الْمَنْهَجِ،

¹⁴ لَقَدْ وَعَى جِيلُ الظَّمَا، الْاِئْتِطَاعَ الْعُضُوءِيَّ لِلْإِصْلَاحِ وَالنَّهْضَةِ وَالدِّيمُوقْرَاطِيَّةِ، بِنَاءً أُسُسَ مَتِينَةٍ لـ "دَوْلَةٍ وَطَنِيَّةٍ" تَأْخُذُ مِنَ الْمَوَاطِنَةِ وَالْقِيَمِ الدَّائِرَةِ فِي رَحَاها مَشْرُوعِيَّتِهَا، لِذَا، فَإِنَّهُ فِي الْغَالِبِ الْأَعْمُ كَانَ أَشَدَّ تَحَوُّطاً مِنْ أَيِّ حِمَاسَةٍ إِلَى بَعْضِ الْمَزَاجِ الْمُرْسَلَةِ بِخُصُوصِ "الْكُونِيَّةِ"، لِاسْتِثْمَارِهَا مِمَّا يَتَرَبَّعُ عَنْ بَعْضِهَا مِنْ مَسْ بـ "السِّيَادَةِ الْوَطَنِيَّةِ"، وَمَا قَدْ نَفَضِي إِلَيْهِ بَعْضُ مَيَاسِمِهَا مِنْ إِعَادَةِ إِحْيَاءِ نَوَازِعِ "اسْتِعْمَارِيَّةٍ" دَفِينَةٍ يَطْرُقُ مُلْتَوِيَّةً. لِلْاِسْتِرَادَةِ فِي فَهْمِ هَذِهِ التَّرَابِطَاتِ نُحِيلُ بِالْأَسَاسِ إِلَى كِتَابَاتِ نَاصِيفِ نَضَارٍ، وَعَبْدِ الْإِلَهِ بَلْقَزِينِ، خُصُوصاً: **الدِّيمُوقْرَاطِيَّةُ وَالضَّرَاعُ الْعَقَائِدِيَّةُ** (بَيْرُوت: الشَّبَكَةُ الْعَرَبِيَّةُ لِلْأَبْحَاحِ وَالنَّشْرِ، 2017) بِالنِّسْبَةِ لِنَضَارٍ، وَكِتَابِ: **الْجَمَاعَةُ السِّيَاسِيَّةُ وَالْمَوَاطِنَةُ** (الدار الْبَيْضَاءُ - بَيْرُوت: الْمَرْكَزُ الثَّقَافِيُّ لِلْكِتَابِ، 2020) بِالنِّسْبَةِ لِبَلْقَزِينِ. وَمَا دُمْنَا بِصَدَدِ "الْمَنْجَزِ الْمَغْرِبِيِّ" فِي الْفِكْرِ الْفَلَسَفِيِّ، فَيَقْبِي لِرَاسِمِ التَّأَكُّيدِ عَلَى أَهَمِّيَّةِ "أَطْرُوحَاتِ بَلْقَزِينِ"، فِي إِعَادَةِ فَحْصِ وَاسْتِشْكَالِ الْعَدِيدِ مِنَ الْمَقُولَاتِ النَّظَرِيَّةِ، الَّتِي شَكَلَتْ مَذَارَ نَظَرِ "جِيلِ الظَّمَا"، مِنْ قَبِيلِ مَقَاهِمِ: الْإِصْلَاحِ، وَالنَّهْضَةِ، وَالدَّوْلَةِ الْوَطَنِيَّةِ، وَالْمُجْتَمَعِ، وَالدِّينِ، وَالسِّيَاسَةِ، وَغَيْرِهَا، وَأَهَمِّيَّةِ التَّكَاثُفِ الْمَنْهَجِيَّةِ الْخَدِيثَةِ الَّتِي تَتَوَسَّلُهَا وَتَشْتَغِلُ بِهَا وَعَلَيْهَا.

والرؤية، وزوايا النظر ووعودها، لكن، كلما كان موضع النظر مختلفاً، جاءت النتائج على صورته: مختلفة، ومتمايزة، وربما متعارضة أحياناً. فقط هو "فعل المقاومة" أرض مشتركة بين الجميع. فأي مقاومة، نجدُها ثاوية في كتابات "جيل الاختلاف" ومساراته؟

لنقرأ شذرة تكتف دلالة المقاومة في "طيات الاختلاف"؛ إذ جاء فيها:¹⁵ "لن يتبقى للفكر إلا نهج مقاومة ساخرة تفضح الجدية الكاذبة للبلاهة، وتضعها في ارتباك، كي تفقدُها شيئاً من ثقّتها بنفسها، فتنزِعُ عنها وقارها، وتُخرجُها عن صوابها". لن نجدُ أمودجاً يُترجمُ فعل المقاومة كما يفهمه "فكر الاختلاف" في المغرب، مثلما نجدُها في كتابات عبد السلام بنعبد العالي، وهو في هذا مختلف عن الخطيبي، وإن كانت مراجعُهما واحدة، لأن الثاني، في تقديرنا انخرط في إشكاليات "جيل الظلم"، وإن تفرّد عن مُجاليه بالمغامرة في مُقاربتِها اعتماداً على "فلاسفة الهوامش" - لاسيّما الفكر الفرنسي في أبعاده الفلسفية والأدبية - الذين لم يهتموا كثيراً بدعاوى البناء والتأسيس، مثلما فهمه وقاوم من أجله هذا الجيل. تتخذُ الكتابة في "شذرات الاختلاف" شكل "لعب مَرَح" بلا قواعد مُسبقة. يسكن نُصوصه الصوت وصداه، فلا تكادُ تُميز بينهما. يفكر "حفدة نيتشه" بـ "اليد"، ويكتبون وكأنهم يلعبون بالألوان. الجسد عندهم هو "الأساس". يرون في "الممشى" مختبراً حياً لتوليد المعنى، وابتكار المبني. لا تَقِلُ عندهم أسئلة اليوم العابرة في أهميتها عن أسئلة الفلسفة التأسيسية. بهذا المعنى، يُمكن أن يُشكل "الصدى" (صدى الفكر، صدى الوجود، صدى آيا مما يتقدم كأصل لا أصل له) صوتاً عميقاً في كتاباتهم. وبالمعنى نفسه، يصير "الأثر" (أثر الكتابة وقّعها فيهم وفي الوجود)، علامة عندهم على "حياة" ترقّد على "صفحة بياض"، منتظرة من ينفخ فيها بعضاً من "روح". تُقاوم هذه الكتابة المفتوحة على الأدب والفنّ وجمالياتهما كل منزع "تأسيسي" أو "تاريخي". هي "كتابة شذرية"، ورثت عن نيتشه "جنونه" (حكيمته) ورقصه. نعم، يُمكن اعتبارها كتابة راقصة، غير مُبالية كثيراً بـ "الجمهور" قدر عنايتها بالإصغاء إلى موسيقاها الخاصة والألتاذ بما تفعله في رقصاتها.¹⁶

¹⁵ عبد السلام بنعبد العالي، **مُزج الكائن** (الدار البيضاء: دار ثوبقال، 2017)، 73.

¹⁶ تلمس "أسلوباً جمالياً" مختلفاً في الكتابات الشغوفة بهذا الضرب من الكتابة والتفلسف، وإن تفاوتت شاعريته، فإن هذا الأسلوب مسكون أساساً بما فعله نيتشه ومن خرج من عمامته في الفلسفة والفكر المعاصر، لاسيّما الفرنسي منه. يُمكن الإحالة في هذا السياق، وعلاوة على أعمال بنعبد العالي، وعادل خدجامي ومحمد الشيك، إلى كتابات حسن أوزال، وعبد العزيز بومسؤولي، وعبد الصمد الكباس، وقد خاض الثلاثة في إطار "مركز الأبحاث الفلسفية بالمغرب" تجربة فلسفية خاصة، توزعت بين الإصدارات الجماعية، والكتابات الفردية. دون أن نغفل الإحالة إلى بعض كتابات عز الدين الخطابي، وادريس كثير.

فَلَسَفَةُ الْاِخْتِلَافِ، وَإِنْ أَعْرَضَتْ عَنْ "الْمِيتَافِيزِيْقَا" - تَلْكَ الْحَبِيْبَةُ الَّتِي مَا نَكَادُ نُخَاصِمُهَا حَتَّى نَقَعَ فِي غَوَايَتِهَا مِنْ جَدِيدٍ مِثْلَمَا قَالَ كَانُط - فَإِنَّهُ، وَبِالرَّغْمِ مِمَّا ذَكَرْنَاهُ، نَحْسِبُ أَنَّ لَهَا مِيتَافِيزِيْقَاهَا الْخَاصَّةَ بِهَا. هِيَ "مِيتَافِيزِيْقَا ضِدَّ الْمِيتَافِيزِيْقَا" لَكِنَّهَا، وَهِيَ تَنْقَلِبُ ضِدَّهَا، لَمْ تَسَلِّمْ فِي نَظَرِنَا مِنْ "مَنْطِقِهَا" وَ"لَعْنَتِهَا".¹⁷ إِنَّهَا، وَإِنْ رَأَتْ فِي "آثَارِهَا" كِتَابَةَ سَاحِرَةٍ، فَإِنَّ "هَزْلَهَا" صَارِمٌ وَجَدِي. هِيَ، وَإِنْ لَمْ تَزْعُمْ لِنَفْسِهَا أَيْ "طُمُوحَاتٍ هَوَوِيَّةَ"، فَإِنَّ "هَوِيَّتَهَا"، تَتَحَدَّدُ مِنْ خِلَالِ مَزْعَمِهَا ذَاكَ، بِحَيْثُ تَصِيرُ مَقَاهِيمُ: الْاِخْتِلَافِ، وَالْاِسْتِرَاطِيْجِيَّةِ، وَالْمُفَارَقَةِ، وَالسَّخَرِيَّةِ، وَالْأَثَرِ، وَالنَّسِيَانِ، وَالْاِنْفِصَالِ، وَالْفُرْجَةِ وَغَيْرَهَا مُفْرَدَاتٍ أَسَاسِيَّةَ فِي قَامُوسِهَا؛ فَتَشْكَلُ فِي اِنْتِظَامِهَا وَتَشَابُكِهَا "نَظِيْمَةً فِكْرِيَّةَ" تُعْلِنُ "هَوِيَّةَ مَغَايِرَةٍ" لِلْفِكْرِ. حَتَّى وَإِنْ اِدَّعَتْ مُقَاوَمَتَهَا لـ "مِيتَافِيزِيْقَا الْهَوِيَّةِ"، فَإِنَّهَا، وَهِيَ تَهْرُبُ مِنْ "إِرَادَةِ التَّأْسِيْسِ"، تُؤَسِّسُ لِأَسَاسٍ جَدِيدٍ، يَرَى فِي "الْأَلَا-أَسَاسِ" "هَوِيَّةَ" لَهُ مِنْ نَاحِيَةٍ، وَيُعِيدُ النَّظَرَ فِي "هَوِيَّةِ" الْفَلَسَفَةِ وَالْمِيتَافِيزِيْقَا، وَمَا ارْتَبَطَ بِهِمَا مِنْ تَحْدِيدَاتٍ وَتَعْرِيفَاتٍ مِنْ نَاحِيَةٍ ثَانِيَةٍ.¹⁸ تَتَقَدَّمُ إِلَيْنَا هَذِهِ "الْفَلَسَفَةُ" بِدَوْرِهَا فِي شَكْلِ مُقَاوَمَةٍ مُتَعَدِّدَةٍ وَمَغَايِرَةٍ، فَهِيَ تُقَاوِمُ مَا يُقَاوِمُهُ "جِيلُ الظُّلَمِ"، غَيْرَ أَنَّهَا تُقَاوِمُ مَنْطِقَ مُقَاوَمَتِهِ كَذَلِكَ، لَذَا سَيَكُونُ مَفِيدًا، الْمُرُورُ إِلَى "مُقَاوَمَاتِهَا" عَبْرَ الْإِشَارَةِ إِلَى "اِسْتَشْكَالِهَا" لِفِعْلِ الْمَقَاوَمَةِ وَفَنَّهُ.

فِي نِصُوصٍ، حَمَلَتْ عُنْوَانِ "ضِدَّ الرَّاهِنِ"،¹⁹ كَتَبَ عَبْدُ السَّلَامِ بِنَعْبُدِ الْعَالِي مُتَمَدِّحًا "أَدَبَ الْاِنْفِصَالِ" وَإِبْقَاعَاتِهِ، وَذَهَبَ إِلَى أَنَّ الْفَلَسَفَةَ "مُقَاوَمَةٌ فِي جِهَاتٍ مُتَعَدِّدَةٍ"، وَأَنَّ مَهْمَتَهَا تَرْتَبِطُ ارْتِبَاطًا وَثِيْقًا بِمَا أَسَمَاهُ "إِحْدَاثُ الْفُجُوتِ فِي مَا يَدُو مُتَّصِلًا"، وَهَكَذَا تَكُونُ عِنْدَهُ الْفَلَسَفَةُ "عَمَلٌ ضِدَّ..."، مَعْنَى أَنَّهَا "مِيتَافِيزِيْقَا مَرَحَةٍ"، تَسْتَعِيدُ "آخِرَ الْمِيتَافِيزِيْقِيَيْنِ" (نِيْتَشَةَ) لِخِلْخَلَةِ أَرْوَاجِهَا، وَإِزَاحَةِ أَسْسِهَا. تُقَاوِمُ الْفَلَسَفَةُ، وَالْحَالُ هَذِهِ، غَوَايَاتِ "الْمِيتَافِيزِيْقَا"، لَكِنْ مُجَاوِرَتَهَا الدَّائِمَةُ لَهَا، شَكَلَتْ "ذَاكِرَتَهَا" وَإِنْ أَصَرَّتْ أَنْ تَكُونَ "نَسِيَانًا". إِنَّ النِّسْيَانِ بِدَوْرِهِ، يُمَكِّنُ أَنْ يَكُونَ "هَوِيَّةَ" ذَاكِرَةٍ تَأْتِي التَّعَرُّفَ عَلَى مَلَامِحِهَا، وَتَمْتَنِعُ عَنِ النَّظَرِ فِي "وَجْهِهَا". لِلْوَجْهِ ذَاكِرَةُ النِّسْيَانِ

¹⁷ عَلَى أَنَّ نَفْهَمَ الْمِيتَافِيزِيْقَا مَعْنَى خَاصٍ جَدًّا، قَرِيبٌ مِنْ ذَلِكَ الَّذِي تَرَسَّخَ مَعَ هَايْدِغَر، حَيْثُ الْمِيتَافِيزِيْقَا هِيَ فَنُّ الْخَفْرِ فِي أَسْئَلَةِ الْأُسُسِ، حِذْجَامِي، **فَلَسَفَةُ جِيلِ دُولُور**، 250.

¹⁸ "يَكْفِي أَنْ نَتَذَكَّرَ أَنَّ الْفَلَسَفَةَ لَمْ تَعُدْ الْيَوْمَ تَنْصَبُ عَلَى مَوْضُوعٍ بَعِيْنِهِ، وَأَنَّهَا أَصْبَحَتْ اِسْتِرَاطِيْجِيَّةَ، وَهِيَ أَسَاسًا اِسْتِرَاطِيْجِيَّةَ لِتَقْوِيْضِ الْأَرْوَاجِ الْمِيتَافِيزِيْقِيَّةِ، وَالْمُهْمُ هُنَا، هُوَ التَّحْوِيلُ الَّذِي عَرَفَهُ مَفْهُومُ الْمِيتَافِيزِيْقَا ذَاتَهُ. فَالْمِيتَافِيزِيْقَا لَا تَعْنِي الْيَوْمَ جِهَةً مِنْ جِهَاتِ الْفِكْرِ، وَفَرَعًا مِنْ فُرُوعِ الدِّرَاسَاتِ كَمَا يَقُولُ هَايْدِغَر، وَإِنَّمَا هِيَ حَاضِرَةٌ فِي مَخْتَلَفِ الْأَشْكَالِ الثَّقَافِيَّةِ الَّتِي عَرَفَهَا وَيَعْرِفُهَا الْإِنْسَانُ، وَهِيَ حَاضِرَةٌ فِي الْأَدَبِ، بَلْ وَفِي اللُّغَةِ. فَإِذَا كَانَ لَا بُدَّ أَنْ نَحْفَظَ لَهَا بِالتَّعْرِيفِ التَّقْلِيْدِيِّ مِنْ حَيْثُ هِيَ مَبْنِيَّةٌ فِي الْوُجُودِ، فَيَنْبَغِي أَنْ نَضِيفَ إِلَى ذَلِكَ عِبَارَةً هَايْدِغَر مِنْ أَنَّ "اللُّغَةَ هِيَ مَاوَى حَقِيْقَةِ الْوُجُودِ **فَلَسَفَةُ جِيلِ دُولُور**، وَحِينَئِذٍ تُصْبِحُ اِسْتِرَاطِيْجِيَّةَ الْفَلَسَفَةِ مَرَاوَعَةً لِلُّغَةِ، وَتَقْوِيْضًا لِلْمِيتَافِيزِيْقَا، وَتَفَكِيْكَاً لِأَرْوَاجِهَا، وَتَشْرِيحًا لِتَسْجِيْحِهَا **فَلَسَفَةُ جِيلِ دُولُور**، عَبْدُ السَّلَامِ بِنَعْبُدِ الْعَالِي، **الْأَعْمَالُ الْكَامِلَةُ (5): فِي الْفِكْرِ الْقَلْسِفِيِّ بِالْمَغْرِبِ** (الدار البيضاء: دار توبقال، 2014)، 100.

¹⁹ يُنْظَرُ: عَبْدُ السَّلَامِ بِنَعْبُدِ الْعَالِي، **الْأَعْمَالُ الْكَامِلَةُ (3): فِي الْفِكْرِ الْمُحَاصِرِ** (الدار البيضاء: دار توبقال، 2014)، 151.

سرّها. لذا فكلّ مُثول أمامي، أمّام وجهي، يُذكرني أنّ ثمة ذاكرة لي تُسقطني في منطق أرفضه. تجعل هذه التجربة المُربكة من "مقاومتي" لما أتحّد به "هويّة" (اختلاف، مُغايرة) ما لي. ميّافيزيقاً الاختلاف، حصيلة تراكم مُتّصل من نيّشه إلى دريداً، يريد لنفسه أن يتحدّد بوصفه "انفصلاً دائماً"، لكنّه، وبالرغم من حرصه ذاك، فإنّ انفصاله شكّل من أشكال الاتصال وصوره المُغايرة.

ليست الفلسفة مقاومة للدوكسا، والآراء المُرسلة، ولا هي مُجرّد مصفاة لقرّز الخطأ عن الصواب، إنّها، بحسب هذا التحديد "مقاومة للبلاهة والغباء، والبهامة" كما يقول بنعبد العالي مُستعيداً فريدريك نيّشه وجيل دُولوز. يريدُ جيل الاختلاف، أن يعيد النظر في طبيعة السؤال في مجتمعاتنا، قبل فحص الأجوبة، لأنّ الخطأ بالنسبة له متأتّ من صياغتنا للسؤال، وليس من الجواب، وهذا ما دفعه إلى إنجاز مراجعة نقدية شديدة لأسئلة الفلسفة وعلاقاتها بالإيديولوجيا، والأدب، والواقع، واليوميّ أولاً، والانفتاح على استشكالات جديدة للهويّة وأسئلتها ثانياً، والزمن ومفارقاته، والعقل وموجّباته ثالثاً. لا تكادُ تقرأ نصّاً في "الاختلاف" من دون أن تَفْ على كتابة وأطروحات مُختلفة، تتصيّد العابر وخَواطره، لتسائل به ومن خلاله السائد والمهيمن. وبالرغم من كلّ ما أوردنا من ملاحظات بخصوص "هويّة الاختلاف"، فإنّه ما ينفك يُعبّر عن ذاته كمُجاوزة لكلّ "ثنائيات موهومة"، وهو في هذا، لا يضع الفكر في يد قوّة -أو على الأقل يتصوّر نفسه هكذا- تستعمله ضدّ "خارج ما"، وإنّما يحدّد المقاومة من داخل الفكر عينه، ويرى فيها حركة تقويضية تقوم على "الفعل" وليس على "ردّ الفعل"، فيكفيها أن تنطلق من نفسها، وتحرّر ذاتها ممّا يمنعها من الحياة والسفر لتكون مقاومة حيّة ولامتناهيّة، "لا غرابة إذن أن تكون أشكال المقاومة، واستراتيجياتها لامتناهيّة ولا محدودة، إذ لا يتعلّق الأمر مُطلقاً بانتصار الحقيقة على الخطأ، أو قوى الحقّ على "قوى الشرّ"، مادام الإطلاق دوماً مُجرّد لبعد "الممكن"، أي قمعاً لقوى الحياة، ومادامت المقاومات بالضبط هي إتاحة الفرصة وفسح المجال لذلك الممكن كي يُضفي النسبيّة على الإطلاق، والتغيّر على الثبات والشك على اليقين".²⁰

لـ "الاختلاف" وكتابته حساسيّة ظاهرة تُجّاه التاريخ وسُجونه، وفي طموحه إلى إعادة بناء أسئلة الفلسفة والفكر، يبيّن تصوّراته بصدّد نظريته إلى الفلسفة بوصفها "مقاومة مُتعدّدة". تقوم هذه "المقاومة" على استراتيجيّة المكر واللّعب، لتكشف

²⁰ عبّد السلام بنعبد العالي، الأعمال الكاملة (1): هذرات فلسفية (الدار البيضاء: دار ثوبقال، 2014)، 321.

المُفَارَقَاتِ، وتولّد المعاني الكامنة خَلْفَ مَا يَصِرُّ عَلَى "الحُضُور" و"الإِقَامَة"، وَلَقَدْ وَجَدَتْ فِي "التَّفْكِيكِ" أدوات منهجية ملائمة لاستراتيجياتها في المقاومة، تُعْمَلُهَا فِي الفِكر، والمُجْتَمَع، والوَاقِع، لترْصُد أشكال "اللافكر" التي تتسلّل إليه خفية، بل إنّها تتفنّن بقناعه، وتضع "كمامة" تُخفي بها ملامحها. إنّ جوهر الإشكال وطرافته بحسب هذا المنطق، أنّ "اللافكر" صار يُفكر، ويتشبه بالفكر، لهذا، تَقْتَرِن "المقاومة" بالْتَعْرِية المتواصلة لأُسُسِهِ، سواء دَلَّت "التعرية" هذه على فُعل الحُفَر والنَّبش، أو دَلَّت على نَزَع ملابس تَحِجِب "الظّاهِر" من الظُّهُور والانكشاف. إنّهُ لَمْ يَعدْ ممكناً حَوْضُ الحَرْبِ ضِدَّ البِلاهة بنفس أسلحة الفكر الكلاسيكية، وَلَمْ يَتَبَقْ سِوَى العَمَلِ عَلَى "إِزْعَاجِهَا" وإحداث التصدّع فيها، والحفر في حواملها المتخفية من كثرة استبدادها.

ثَمَّة أَهْمِيَّة ظَاهِرَةٌ أَنْجَزَهَا "جيل الاختلاف" فِي مَضْمَارِ إِعَادَةِ تَعْرِيفِ الإِيدْيُولُوجِيَا؛ حَيْثُ مُحَاوَلَةٌ تَخْطِي قَصْرَ دَلَالَتِهَا عَلَى تَشْوِيهِ وَتَرْيِيفِ الْوَاقِع، وَالنَّظَرِ إِلَيْهَا كـ "خَلْقٍ لِلْوَاقِع"، "ذَلِكَ أَنَّ هَاتِهِ [الإِيدْيُولُوجِيَا] لَمْ تَعُدِ الْيَوْمَ تَتَمَثَّلُ لَا فِي قَلْبِ الْوَاقِع، وَلَا فِي تَشْوِيهِهِ، وَلرَبَّمَا لَيْسَ أَسَاساً حَتَّى فِي تَغْلِيْفِ تَنَاقُضَاتِهِ، وَإِنَّمَا أَصْبَحَتْ تَتَمَثَّلُ فِي خَلْقِهِ. لَا نَقُولُ إِنِّهَا تَخْلُقُ الْوَاقِع، وَإِنَّمَا تَخْلُقُ شَيْئاً مِنَ الْوَاقِع، تَخْلُقُ مَا يَعْمَلُ كَوَاقِعِ (elle crée du réel)".²¹ وَحِينَ، أَرَادَ بِنَعْبُدِ الْعَالِي تَشْخِصَ فَعَلَ "الإِيدْيُولُوجِيَا" فِي الْعَالَمِ الْمُعَاصِرِ، رَأَى فِي "الْفُرْجَةِ" أَجْلَى صَنِيعَةٍ لَهَا هُنَا وَالْآنَ. إِنَّ مُجْتَمَعَ الْفُرْجَةِ، هُوَ مُجْتَمَعٌ حَلٌّ فِيهِ "المُظْهَر" محلّ "الحقيقة"، وانفصلت فِيهِ الذَّاتُ عَنِ نَفْسِهَا، وَخَلَقَتْ فِيهِ مَا كَيْنَاتُهَا الإِعْلَامِيَّةُ صَخَباً اسْتِثْنَائِيّاً، بَلَغَ بِالْأَفْرَادِ إِلَى ضَيَاعِ حَادِّ. الْفُرْجَةُ مَوْضِعُ الْعَصْرِ وَمَرَضُهُ، يَطْمَحُ الْكُلُّ فِيهَا إِلَى اسْتِرَاقِ النَّظَرِ وَالسَّمْعِ إِلَى "مَوْضُوعٍ" يَتَفَرَّجُ عَلَيْهِ، بَلْ يُحَوِّلُ نَفْسَهُ أَيْضاً إِلَى "مَوْضُوعٍ عَارٍ" لِلتَفَرُّجِ. لِلْفُرْجَةِ ثَمَنٌ بَاهِظٌ. تَحْوِيلُ الذَّوَاتِ وَالْعِلَاقَاتِ إِلَى مَجْرَدِ صُورٍ عَارِيَةٍ. إِنَّ الصُّورَةَ عُمَلَةٌ مُجْتَمَعِ الْفُرْجَةِ، وَالْفُرْجَةُ لَا غَنَى لَهَا عَنِ "الصُّورِ" وَأَفْلَامِ الْإِثَارَةِ وَالاسْتِثَارَةِ الْخَاصَّةِ بِهَا. وَمِنْ هُنَا، رِبط "جيل الاختلاف" الفلسفة، مُقَاوَمَةُ الْفِلْسَفَةِ بِمُقَاوَمَةِ هَذِيانِ "الْفَرْجَوِيِّينَ" وَرَتَابَةِ صُورِهِ. وَإِنْجَازُ ذَلِكَ، كَانَ لِرَآمًا تَفْكِيكِ ارْتِبَاطَاتِ الْفُرْجَةِ بِعَالَمِ التَّقْنِيَّةِ، وَالْإِشْهَارِ، وَالْعُمَلَةِ، وَمَعَامِلِ السِّنْدُوِيْشِ، وَمَدْرَجَاتِ الْكَرَةِ وَغَيْرِهَا مِنْ "عِلَامَاتِ" الْعَصْرِ وَمِلَاحِجِهِ، وَلَمْ يَكُنْ مِمكناً الْوُصُولُ بِالْأَمْرِ إِلَى حُدُودِهِ الْقُصُوى مِنْ دُونِ التَّوَسُّلِ بِـ "عَقْلٍ خَاصٍّ"، يَرَبِّأُ بِنَفْسِهِ عَنِ التَّارِيخِ، وَالْإِيدْيُولُوجِيَا، وَيَنْفِلُتْ مِنْ قَبْضَاتِ الرِّزَانَةِ الْأكَادِمِيَّةِ، وَتَقَالِيدِهَا الْكِلَاسِيكِيَّةِ، وَهُوَ الْعَقْلُ الَّذِي وَسَمَهُ مُبْتَكِرُهُ بِـ "العقل السَّاحِرِ"،

²¹ بِنَعْبُدِ الْعَالِي، فِي الْفِكْرِ الْمُعَاصِرِ، 152.

وخصه بمهمة "مقاومة البلاهة"، لعدم ثقته في كفاءة العقل الكلاسيكي للتفاد إلى مفاصلها، وتخوفه من أن تمكر به، وإن توهم امتلاك ناصية نقدها.

"نصوص الاختلاف" كما تُترجمها "تأملات بنعبد العالي"، هي نصوص ساخرة، ولا يمكن مقاومة قدرتها على انتزاع "ابتسامة قلقة" من قرائها، سواء حين تناولها مواضيع جدية من قبيل إشكالات: السياسة، والأخلاق، والمعرفة، أو حين اقتربها من اليومي وإيماءاته كما هي حالها مع: كرة القدم، والنجومية، والإشاعات، واستطلاعات الرأي. بهذا المعنى نفهم حديث بنعبد العالي عن الكتابة كـ "ممارسة وقحة وساخرة"، بل ومستفزة لاسيما حينما تستبدل "النصوص الكبرى" في الفكر، بنصوص "صغرى" - نصوص الهامش - وتتوجه بدلاً من التفكير المنهجي الإمبراطوري، إلى مُشاعبة "أشياء العالم" وتفاهاته (مائدة الطعام، السمع والطاعة، الملبس، الأسرار والأزرار، النجومية واليسار... إلخ)، واعتبارها "نصوصاً" يكشف تفكيكها عن إدراك جلي للفلسفة بوصفها مقاومة. "ليست السخرية [ولا الوقاحة والاستفزاز] المقصودة هنا استهتاراً، وليست محاولة رصد منطق الخل خلافاً. كل ما في الأمر هو أن النص الكلاسيكي، مضموناً وشكلاً ربما لم يعد كافياً لمُتابعة نبضات الحياة المعاصرة، وأن الوقوف عند تلك النبضات يقتضي كتابة ليست أقل رصانة، وإنما رزانة، وأقرب إلى المرح الديونيزوسي".²²

إننا، ونحن نتأمل حركة المجتمع المغربي، ونلمح ما فيه من تعقيدات وتركيبات، ونذكر قدره الذي أوقع به سلوكاً وتفكيراً في "ثنائية الحداثة والتقليد"، إننا، ونحن نقف على "مفارقاته"، حيث يتساكن في الفرد الواحد كما المجتمع الواحد "الشيء" و"تقيضه"²³ من دون أن يخلف أي شعور بالتمزق، أو الفصام، إننا، ونحن نحاول فهم كل هذا التركيب المعقد دون الإسراع إلى ترتيب "أحكام متسرعة" على واقع، ندرك أهمية أن تكون الفلسفة في المغرب بدورها حقلاً لتجاوز فلسفات متميزة، وربما متضادة أحياناً. ولا يعبر هذا "التجاوز" في نظرنا عن أي واقع مضطرب، أو "وضع تراجيدي"، لأن التاريخ وحيويته في نهاية المطاف يسمح بتجاوز

²² بنعبد العالي، **شذرات فلسفية**، 7. وفي مقام آخر، تحدث بنعبد العالي عن "الفلسفة البوب (pop philosophie)" كـ "فلسفة مغاربة" تسعى "للخروج بالفلسفة من أشوار الجامعة، حيث تغدو المعرفة عائقاً ضد الفكر، بهدف إنقاذها من مرض التأويلات والشروح والتعليقات، وجزمها بعيداً عن التقاليد الفلسفية التي رسخها تاريخ الفلسفة بما يعطيه من قدسية للنصوص، وتأليه للمعاني، مع ما يستدعيه كل ذلك من مرور عبر "الدواخل": دواخل الوعي، و"دواخل" المفهوم، ودواخل النصوص"، **البوب-فلسفة** (الدار البيضاء: دار توبقال، 2015)، 14-15.

²³ وقف تقرير الخمسينية على هذا التساكن فيما يخص قيم المغاربة؛ إذ "يتم تحول نظام القيم عن طريق الترسب المعقد وليس عن طريق القطيعة والاشتبدال"، **المغرب الممكن: إسهام في النقاش العام من أجل طموح مشترك** (الدار البيضاء: مطبعة دار النشر المغربية، 2006).

الأضداد، دون أن تنحلّ دوماً في وحدةٍ تضمّها وتوحدّها من جهة، ولأنّ استحقاقاً "الانسجام"، و"الانتظام"، و"الإحكام" ليس واقع الأشياء والعالم الأفكار دوماً من جهة ثانية، بل يكاد يكون "التناقض" و"التمايز" و"المفارقة" أساساً تقوم عليه، وتنهض به؛ ولأننا من جهة ثالثة معنيون، في المغرب، وبالقدر نفسه بالأسئلة الكبرى، مثلما نحن معنيون بما يمكن اعتبارها "أسئلة هوامل" توجد على هامش تلك الأسئلة الكبرى؛ إذ تصبّ جميعها في السؤال الأول للفلسفة - وربّما الأخير - الإنسان والحياة وما بينهما.²⁴ من هنا، وكما ذكرنا آنفاً، أهمية هذا التجاور والتساكن في الفكر الفلسفي المغربي بين فلسفات تأسيسية كلاسيكية من أفلاطون وأرسطو إلى هيغل وماركس، و"فلسفات تفكيكية" - هادمة إن صحّ التعبير، فليست هناك من فلسفة غير هادمة وبانية في الآن ذاته - من نيتشه وفرويد إلى دُولوز وبلانشو. يبدو أنّ هذا التجاور والتعدد علامة ثراء وحيوية، وليس دليلاً على "تيه فكري" لا يدري أيّ المقامات هي أولى بمقدمه قبل غيرها. ولعلّ هذا، ما يمكن أن يسمح لنا به إرجاع كلّ هذه الفلسفات، باختلافاتها، وتشعباتها، و"تناقضاتها" إلى ما خلناه مهمتها الأساس: المقاومة والإزعاج.

البيليوغرافيا

- أفاية، محمد نور الدين. النقد الفلسفي المعاصر: مصادره الغربية وتجلياته العربية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2014.
- بلقرين، عبد الإله. الجماعة السياسية والمواطنة. الدار البيضاء-بيروت: المركز الثقافي للكتاب، 2020.
- _____ . من الإصلاحية إلى المشروع النهضوي. الدار البيضاء-بيروت: المركز الثقافي للكتاب، 2018.
- بنعبد العالي، عبد السلام. جُرح الكائن. الدار البيضاء: دار توبقال، 2017.
- _____ . البوب-فلسفة. الدار البيضاء: دار توبقال، 2015.
- _____ . الأعمال الكاملة (1): شذرات فلسفية. الدار البيضاء: دار توبقال، 2014.
- _____ . الأعمال الكاملة (3): في الفكر المعاصر. الدار البيضاء: دار توبقال، 2014.
- _____ . الأعمال الكاملة (3): في الفكر المعاصر. الدار البيضاء: دار توبقال، 2014.
- _____ . الأعمال الكاملة (5): في الفكر الفلسفي بالمغرب. الدار البيضاء: دار توبقال، 2014.

²⁴ يقول عبد الرزاق الدوّاي في هذا الصدد: "إنّ قيمة الفكر والفلسفة، من وجهة نظرنا تُستمدان من مدى صلتها بالإنسان ومستقبله، وبالمتعاني التي تُعطي مغزى ودلالة لحياته. (...) وليس هذا الاهتمام بالإنسان في رأينا إلاّ التعبير الممكن اليوم لدلالة مُعاصرة لمفهوم الفلسفة كحكمة: إنّ المعنى الذي يبدو أنسب لحكمة الفلسفة، في عصرنا هو محبة الإنسان والاهتمام به"، "عناصر لرؤية للفكر الفلسفي العربي في المستقبل"، مدارات فلسفية 5 (2000): 109.

- بول دروا، روجيه. **أساطين الفكر في القرن العشرين**. ترجمة علي نجيب إبراهيم. بيروت: دار الكتاب الجديد، 2012.
- حداامي، عادل. **فلسفة جيل دُولُوْز عَنِ الْوُجُودِ وَالْاِخْتِلَافِ**. الدار البيضاء: دار توبقال، 2012.
- الدوأي، عبد الرزاق. "عَنَاصِرُ لِرُؤْيَا لِّلْفِكْرِ الْفَلَسَفِيِّ الْعَرَبِيِّ فِي الْمُسْتَقْبَلِ". **مدارات فلسفية 5** (2000).
- سيلا، محمد. **فِي الشَّرْطِ الْفَلَسَفِيِّ الْمَعَاوِرِ**. الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 2007.
- عبد الرحمن، طه. **الحوار أفقاً للفكر**. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2013.
- _____. **فقه الفلسفة (2)، القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل**. بيروت: المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، 2008.
- _____. **حوارات من أجل المستقبل**. الرباط: منشورات الزمن، 2008.
- _____. **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**. البيضاء-بيروت: المركز الثقافي العربي، 2006.
- عبد اللطيف، كمال. "مَوَاجَاتُ فِلَسَفِيَّةٍ جَدِيدَةٍ فِي الْفِكْرِ الْمَغْرِبِيِّ". **مجلة كتابات فلسفية 2** (2015).
- المغرب الممكن: إسهام في النقاش العام من أجل طموح مشترك**. الدار البيضاء: مطبعة دار النشر المغربية، 2006.
- موهوب، محمد. **ترجمان الفلسفة**. مراكش: المطبعة والوراقة الوطنية، 2011.
- نصار، ناصيف. **الديموقراطية والصراع العقائدي**. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017.

II. مقالات فلسفية متنوعة ونص فلسفي مترجم



الديمقراطية وإشكال السيادة في فلسفة كارل شميت

يوسف أقرقاش

طالب باحث في سلك الدكتوراه،

شعبة الفلسفة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية

بنمسيك، الدار البيضاء

تُحدّد السلطة، في القواميس والمعاجم الفلسفية، باعتبارها الحقّ في الأمر (droit de commander)؛ وهي تفترض في المقابل واجب الخضوع، أي أن واقع السلطة لا يستقيم إلا بوجود جهة أمرة وأخرى خاضعة. من هنا كان الجسم السياسي دائماً مجال تجاذب بين من يأمر ومن يطيع. لازم هذا التجاذب الحياة السياسية عبر التاريخ؛ ولا يمكن أن نتصور زواله ذات يوم. ورغم أنه يحضر في كل تفاصيل حياة الأفراد اليومية، فبالكاد يُعترف به. يسعى الجميع إلى إخفائه وستره، سواء تعلق الأمر بمن يأمر أو بمن يطيع. يخفيه الطرف الأول حين يجمع بين القوة والفضيلة، بينما يخفيه الطرف الثاني حين يتشبّث بالكرامة والحاجة إلى الأمن.

انعكس هذا التعارض بين من يأمر ومن يطيع حتى على الصلة المفترضة بين لفظي السلطة والسياسة؛ فبقدر ما تسعى السلطة وراء القوة، تسعى السياسة وراء السبل الممكنة فقط لممارسة السلطة، أي الحد من استعمال القوة. وما يهم السلطة هو فقط التحكم والغلبة، أما يهم السياسة فهو ديمومة التحكم والغلبة. وفي الوقت الذي تميل فيه السلطة إلى التعجّل وسلّك أقصر السبل، تميل السياسة إلى التأني وتأمّل النتائج والعواقب.

لا يرتبط هذا التعارض الذي يسكن لفظي السلطة والسياسة بالغايات المرجوة من كل واحد منهما فقط، وإنما يمتد أيضاً إلى أصولهما؛ فقد ولدت السلطة من صراع الإرادات، وولدت السياسة من التوفيق بينهما. يهيمن الصراع على حياة الناس تارة، كما يهيمن التوفيق عليها تارة أخرى. وبقدر ما يشتد التعارض بينهما، تميل السلطة نحو القوة، وتميل السياسة نحو الفضيلة. وكلما تشعبنا أيضاً في الجسم السياسي أفقياً تَوَالَتْ أشكال هذا التعارض.

قد تكون مفارقة السيادة والديمقراطية الصورة الحديثة لمفارقة القوة والفضيلة. تقتضي السيادة (souveraineté)، باعتبارها السلطة العليا، القوة المطلقة

لضمان سريان الحكم وديمومته، بينما تقتضي الديمقراطية، باعتبارها نظاما يسود فيه الشعب، تحرّر الناس واستقلالهم. فكيف يستقيم الجمع بين الإرادة المطلقة في التحكم والإرادة المطلقة في التحرّر؟

كانت السيادة، داخل الملكيات التقليدية، تُمارس من قِبَل جهة سيادية واحدة، لها الحق المطلق في الأمر. ولكن بعد ثورات القرن الثامن عشر، لم يعد مقبولا أن تُحصَر السيادة في صورة الشخص الحاكم، ولم يعد مقبولا أن يُشرّع القوانين من ينفذها. فقد انتقلت السيادة، بموجب هذا الرفض، من سيادة شخصية إلى سيادة مجردة، يُعبر عنها بمجموعة من القوانين والمؤسسات، بدونها لا مجال للحديث عن أي مشروعية في الحكم.

يضعنا هذا النموذج من الحكم أمام تصور جديد لمفهوم السيادة، يستبدل الفاعل السياسي أو العاهل (souverain) بالقانون، ويستبدل الواقع أو الحدث بالمعيار. لكن إذا كنا نعلم أن الحكم، بما هو أمر وطاعة، صورة من صور الإرادة، فكيف يصير القانون بوصفه قاعدة جامدة مجسدا للإرادة بوصفها حركية وحيوية؟ وإذا كنا نعرف أن المعيار صورة ثابتة وأن الحدث متغيّر ومتجدد باستمرار، فكيف يمكن للأول أن يشمل الثاني وأن يعبر عنه؟

عُرِفَت الأنظمة السياسية، التي استبدلت سيادة الشخص بسيادة القانون، باسم الديمقراطية. وقد حُدّد هذا اللفظ بالمعنى نفسه الذي عُرِفَ به عند اليونان، أي سيادة الشعب. غير أن هذه السيادة لا تكون حقيقية إلا بالحرية، فأن يكون الشعب سيدا لا يعني شيئا غير أن يملك سلطة القرار التي ليست إلا سلطة الحكم. لا يستلزم الحكم وضع القوانين فقط، بل يستلزم أيضا تعديلها أو تغييرها أو تعليقها. وهذا يعني أن ما يقتضيه مبدأ "سيادة الشعب" مفارق لما يقتضيه مبدأ "سيادة القانون"، الذي تتبناه الأنظمة السياسية الحديثة.

ثمة إذن مفارقات كثيرة يُفرزها البحث في دلالات مفاهيم كل من السلطة، السياسة، السيادة، والديمقراطية. لذلك سنحاول، في هذا المقال، أن نبين امتدادات هذه المفارقات والمآلات التي يمكن أن تنتهي إليها، اعتمادا على أعمال الفيلسوف والفقيه القانوني كارل شميت (Carl Schmitt)، باعتباره أبرز من تناول إشكال السيادة والديمقراطية في الفكر السياسي المعاصر.

1. مفهوم السياسي

يرد لفظ السياسة (Politeia) عند أرسطو بمعنى الحياة داخل المدينة.¹ وهو المعنى نفسه الذي يشير إليه معجم (Grand dictionnaire de la philosophie)، حين ورد على لسان هيرودوت (Hérodote) لفظ (Politeia) بمعنى الحق المدني أو السياسي (Droit de Cité). ولا يرتبط هذا الحق عند اليونان بوجود سلطة عليا، هي التي تملك حق القرار، فيما يتعلق بالحقوق والواجبات، بقدر ما يرتبط بصفة المواطنة التي يتمتع بها من ينتمي عضوياً إلى المدينة.

لم تكن المدينة (polis) أو (cité)، قديماً، تعني ما نفهمه منها اليوم، أي البنايات المترصة والعمران المنظم (ville)، وإنما كانت تشير إلى نمط من التنظيم السياسي يقوم على وجود جماعة موحدة ومستقلة. يتمتع من ينتمي إلى هذه الجماعة بكل الحقوق التي يتمتع بها أعضاؤها، ويسري عليه ما يسري على الباقي، دون تفاضل أو تمييز. لم يستمر هذا النمط من التنظيم طويلاً، بسبب التحولات الاقتصادية والاجتماعية التي عرفتها القرون الوسطى.

غابت فكرة المواطنة من المشهد السياسي، بزوال الأنظمة المدينيّة القديمة، وصارت السلطة كيانا مستقلاً بذاته، سواء داخل الأنظمة الفيوالية أو داخل الأنظمة الدوليّة الحديثة (systèmes étatiques modernes). صارت السياسة، باستقلال السلطة عن الجماعة، تُفهم بدلالة النظام الذي يملك السلطة، أو بدلالة الوسائل التي من خلالها تُمارَس السلطة، وليس جوهرها مستقلاً بذاته؛ وصرنا بذلك نخلط بين ألفاظ متباعدة الدلالة، كما هو الحال بالنسبة للفظي الدولة والسياسة.

يأخذ أغلب من كتبوا في السياسة، خلال العصر الحديث، وبالأخص فلاسفة العقد الاجتماعي، مفهومي الدولة والسياسة بمعنى واحد، وكأنهما لفظان لدلالة واحدة؛ لكن لما كان المنطق الذي يحكم اللغة لا يمكن أن يسمح بتقاسم دلالة واحدة بين لفظين مختلفين في النطق والكتابة، فلا بد لكل اسم أن يزيد أو ينقص عن الآخر في المعنى والدلالة. وإن كانت هذه القاعدة سليمة فلا يمكن للفظ السياسة أن يعني الدولة، ولا يمكن للفظ الدولة أن يعني السياسة.

¹ ورد هذا التحديد على هامش من كتاب السياسات لأرسطو. أنظر:

Aristote, *Les politiques*, traduit par Pierre Pellegrin (Paris: Flammarion, 1993), 138.

يُعتبر المفكر الألماني كارل شميت أول من نبّه إلى هذا الخلط بين لفظي الدولة والسياسة. وقد عزا الفيلسوف هذا الخلط إلى اعتقاد الناس أن وجود هذين الجوهرين قد تم بالتساوق؛ إذ لا وجود للدولة إلا بالسياسة، ولا وجود للسياسة إلا بوجود الدولة. وترسخ هذا الاعتقاد في أذهان الناس، وصاروا يظنون أن السياسة هي ما يجعل الدولة قائمة، وأن ما تمارسه الدولة سياسة، حتى وإن بدا في صورة الاقتصادي أو الثقافي. ولا يعترض الفيلسوف على هذا التحديد، بقدر ما يرفض أن نفهم من السياسة أو من الفعل السياسي ما تمارسه الدولة فقط.² فما الفرق إذن بين السياسة والدولة؟

تجدر الإشارة، قبل التطرق إلى تفاصيل التمييز بين اللفظين، إلى أن شميت لا يتحدث عن السياسة كاسم أو لفظ، وإنما كمجال أو نطاق؛ بدلا من السياسة (la politique) يتحدث شميت عن السياسي (le politique)، الذي هو مجال مستقل عن مجال الدولة. ولا يجب أن يفهم هذا المعنى الأخير بالتقابل مع مجالات أخرى كالأخلاق، الاقتصاد، والفن؛ لأنه هو الأصل والمحدد لباقي المجالات. وتُستبان أصالة السياسي، في نظر الفيلسوف، من أوقات الحرب والصراع؛ إذ لا يعود، في هذه الحالات، لأحكام خير-شر، جميل-قبيح، صالح-طالح، أي قيمة. حين يوضع وجود الإنسان أمام خيار الحياة أو الموت، تغدو القيمة للحياة وحدها، وما ينسف هذه الحياة هو الشر المطلق. وإذا كان الفعل السياسي يتحدد بالجماعة لا الفرد، فكل تهديد سياسي يصير تهديدا لوجود الجماعة وبقائها. وما يهدد الجماعة هو عدوها الأوحده. هنا يتحدد السياسي، في نظر شميت، وهنا يجب البحث عن خصائصه الجوهرية.³

ينتقد شميت، في محاولته الوقوف على تحديد دقيق لماهية السياسي، التعريفات التي تكتفي بالوصف أو التشخيص الظاهري لهذا الكيان؛ ويتوقف في المقابل عند التفاصيل من أجل القبض على ما يوجد وراء الوصف. ويقر في البداية بصعوبة المهمة، لأن السياسي غالبا ما يشار إليه سلبيا كمجال متعارض مع مجالات أخرى (السياسي والاقتصادي، السياسي والاخلاقي، السياسي والقانوني)، وكأنه مجرد مجال من المجالات الأخرى. لذلك فهذه المقارنة السلبية لا تسمح بتحديد طبيعته

² Carl Schmitt, *La Notion de politique*, traduit par Marie-Luise Steinhauser (Paris: Flammarion, 1992), 64-5.

³ Schmitt, *La Notion de politique*, 57.

الخاصة.⁴ تنضاف هذه الصعوبة إلى معضلة أخرى، حينما ننظر إلى الدولة باعتبارها وحدة سياسية، فتصير بذلك حقيقة السياسي حقيقة الدولة ذاتها. بينما السياسي، في الواقع، سابق على وجود الدولة، لأن هذه الأخيرة "تقتضي وجود السياسي".⁵ ولقد استهل شmitt بهذه العبارة كتابه **مفهوم السياسي**، ليخلص بذلك إلى أن الدولة ظاهرة تاريخية، بينما السياسي فعل أصيل منذ أن أصبح وجود الإنسان رهينا بوجود جماعة موحدة ومستقلة.

يصير السياسي، وفقا لهذا التحديد، ما به تدرك الجماعة السياسية ذاتها باعتبارها وحدة مستقلة، في مواجهة جماعات أخرى مستقلة بدورها، أي أنه لا يكتمل استقلال الجماعة إلا حينما تتبين الجماعة أعداءها. بتعبير آخر، لا يتحدد السياسي بما تمارسه الدولة داخليا، وإنما بالقدرة على "التمييز بين الصديق والعدو".⁶ بدون هذا التمييز تظل كل أنشطة الدولة مجرد خدمات ووظائف، قد تمارسها أي جماعة غير سياسية كالجمعيات أو المنظمات المدنية.

2. العدو والصديق

لم يكن أحد، قبل شmitt، ينظر إلى لفظي الصداقة والعداوة باعتبارهما لفظين سياسيين، فالجميع يربطهما بمجال الأخلاق أو بالعلاقات الخاصة بالأفراد. وقد سعت أغلب الثقافات إلى تغليب ما يجمع الأفراد ويوحد بينهم على ما يفرقهم ويزرع بينهم الأحقاد. لذلك لم يكن مقبولا أن يجهر أحد بمشاعر العداوة تجاه الآخرين، وإلا أسقطت عنه قيم المروءة والإنسانية. يُقاس السمو الإنساني، في كل الثقافات والحضارات، بدرجة الميل نحو الحب والصداقة والنفور من الكراهية والعداوة.

ما كانت تسعى وراءه الثقافات والحضارات بشكل عام، جسده أفلاطون في السياسة؛ فقد أورد في مؤلفه **القوانين** أن الهدف من السياسة ليس حفظ الإنسان وبقائه وإنما فضيلته.⁷ والفاضل عند أرسطو هو من يقبل طوعية بالعيش داخل

⁴ Schmitt, *La Notion de politique*, 64.

⁵ Schmitt, *La Notion de politique*, 58.

يقول كريستيان دولاكامباني في هذا الإطار: "ليست الدولة إذن نتاجا لضرورة متعالية على التاريخ [...] نستطيع أن نتخيل في مستقبل بعيد عالما بدون دولة". أنظر: كريستيان دولاكامباني، **الفلسفة السياسية اليوم**، ترجمة نبيل سعد (القاهرة، دار عين، 2003)، 313.

⁶ "La distinction spécifique du politique, à laquelle peuvent se ramener les actes et les mobiles politiques, c'est la discrimination de l'ami et de l'ennemi". Schmitt, *La Notion de politique*, 64.

⁷ Platon, *Les Lois*, in *Œuvres Complètes* (Paris: Flammarion, 2008), IV- 707b-708a, p. 766.

المدينة؛ أما من يرفض ذلك، فهو واحد من اثنين؛ إما كائن مُنحطّ (être dégradé)، وإما كائن فوق الإنسان (être surhumain).⁸ وقد صار على منوال أفلاطون وأرسطو أغلب من كتب في السياسة من بعدهما، فلم يجرؤ أحد، طيلة القرون الوسطى، أن يحصر غاية السياسة خارج الفضيلة.

بدأت معالم السياسة تتغير خلال عصر النهضة، خاصة بعد كتاب الأمير الذي اشتهر به نيكولاس ميكافيلي، وصارت نصائحه مُحددا أساسيا للنظر في الوقائع السياسية. لكن وعلى الرغم من هيمنة الميكافيلية، التي يُنظر إليها عادة باعتبارها المذهب الذي أقمّ قيم المكر والخداع في المجال السياسي، فإن ميكافيلي نفسه لم ينظر إلى المتربصين بالسلطة باعتبارهم أعداء، بل هم مجرد خصوم يسعون وراء السلطة كما سعى إليها الأمير من قبلهم.

لقد كانت الغاية من السياسة دائما السمو بالإنسان، والبحث عن أفضل الأنظمة الصالحة للتعايش بين الناس؛ لذلك حُدّدت باعتبارها فناً للقيادة والحكم. هكذا كانت السياسة داخل الأنظمة المدينيّة القديمة، وهكذا صارت داخل الأنظمة الدّولتيّة الحديثة. وكان يُقاس صلاح الأنظمة بمدى تفانيها في خدمة الناس، ويُقاس فسادها بحجم الظلم الذي يطالهم.

يرفض شमित أن يُحدّد ما هو سياسي بالاعتبارات السابقة، لأننا حين نربط بين وجود الدولة وتحقيق الأمن، فنحن نحدد السياسي بما تمارسه الدولة داخليا، بينما يقترن السياسي بالعلاقات الخارجية للدولة. وهنا يجب التمييز بين اللفظين (politique) و (police)؛ فرغم أنهما مشتقان من الأصل اليوناني الواحد (polis)، إلا أن ما يجب أن نفهمه من السياسي اليوم هو فقط الروابط أو الصلات التي تجمع بين الدول، أو بالأحرى بين السیادات المستقلة. إن كل أشكال الهيمنة التي تمارسها الدولة داخليا لا تنتمي إلى السياسي ولا تحدده، لأن هذا الأخير لا يبرز إلا حين تبدأ الدولة أو الجماعة السياسية تميز من يهدد سيادتها واستقلاليتها، أي أن السياسي يبدأ عندما يوجد ما يهدد وجود الدولة.

لا يتحدد السياسي، في نظر شमित، بما هو أخلاقي أو اقتصادي، أو بالمهام التي تمارسها الدولة بشكل يومي، بل للسياسي بعد أنطولوجي، يظهر عندما يوجد ما

⁸ Aristote, *Les Politiques*, I, 2, 1252-b, p. 90.

يهدد كيان الدولة، ولا شيء يهدد الدولة غير الأعداء المتربصين بها. يتحدد مجال السياسي إذن بالحرب والصراع من أجل الوجود والاستقلالية إزاء أي إرادة أو سيادة خارجية، وبغياب الصراع يكف السياسي عن الوجود. وإذا كان مجال السياسي هو الصراع، فإن معياره هو "التمييز بين الصديق والعدو"، كما أشرنا إلى ذلك سابقا. هذا التمييز هو ما يسمح للدولة أن تعبر عن درجة الاتحاد أو الشقاق، الشراكة أو الفكاك، نظريا وعمليا، دون الحاجة إلى العودة إلى أي معيار آخر، في كل ما يربطها بالخارج.

وإذا كنا نروم أن يكون التحديد تحديدا سياسيا، فالعدو السياسي ليس بالضرورة هو الشرير أو القبيح أو المنافس، بل من الناحية الاقتصادية قد يكون الشريك الذي لا غنى عنه؛ كما أن الخير، أو الجميل، أو الشريك، ليس بالضرورة صديقا. ولا يتحدد العدو بأي مجال غير المجال السياسي؛ ومن هذا المنظور فهو الآخر، الغريب، الذي يجعل إمكانية الحرب واردة. وهنا يدعونا شميت إلى الحيطة والحذر، لأن مفهوم الصديق والعدو لهما طابع ملموس وواقعي وليس مجرد استعارات أو رموز. ولا يجب التقليل من خطورتهما بخلطهما بدلالات مُستقاة مما هو اقتصادي أو أخلاقي، أو تحديدهما بناء على تأويلات سيكولوجية وذاتية.⁹

سبقت الإشارة إلى أن الفعل السياسي لا يرتبط بالفرد بقدر ما يرتبط بالجماعة، أي أنه فعل يتميز بالعمومية (acte public). وإن كان كذلك، فالفرد لا عدو له؛ للفرد خصمٌ، ندٌّ أو منافسٌ فقط. ولا نتحدث، في الحياة الخاصة، عن العدو وإما عن المناوئ (adversaire)، أما العدو فهو عدو الجماعة، ويتصف هو الآخر بصفة العمومية.¹⁰ إنه عدو عمومي ينضوي هو الآخر تحت جماعة سياسية، قد تتمثل في سيادة مستقلة، أو جماعة داخلية تُنازع السلطة العامة في سيادتها. بتعبير آخر، لا تكتمل صفة العمومية للعدو إلا إن كان عدوا سياسيا.

ما يجعل شميت يولي كل هذه الأهمية لمعيار التمييز بين الصديق والعدو، هو أنه متيقن من أن كل الجماعات السياسية إنما تتكئ وفق معيار الصديق-العدو، ومن دونه لا يمكن فهم معنى السيادة؛ فالجماعة لا تسود إلا عندما تتبين من يعضد وحدتها أو من ينسفها. وإذا ما جاز للعدو أن يتخذ هوية خاصة به، فالمقصود بهذه

⁹ Schmitt, *La Notion de politique*, 65.

¹⁰ "L'ennemi ne serait être qu'un ennemi public". Schmitt, *La Notion de politique*, 67.

الهوية هنا كل ما هو مخالف للجماعة السياسية ويحمل في ذاته إمكانية فنائها. لذلك فالعدو العام هو المخالف للجماعة والمهدد لوحدها. وهنا قد يكون لمفاهيم العرق، الدين، اللغة، وكل ما له صلة بالوطنية أو القومية، الدور الحاسم ليتخذ العدو صفة العمومية.

حين تشتغل الدولة سياسيا وتميز عدوها من صديقها، لن يبقى بيدها حل إلا المواجهة والصراع من أجل السيادة والبقاء. بقاء الدولة واستمراريتها رهينان بمدى قدرتها على الصراع والحفاظ على الاستقلالية. ويقتزن وجود الدولة من الناحية السياسية بمحاربة عدوها، وأي تردد في هذا الأمر يعني أن الدولة تتصرف ضدا على المبدأ الذي يحدد وجودها، وهو تصرف خاطئ وغير سياسي.

صحيح أن مجال السياسة هو مجال الصراع، وشميث ليس أول من يشير إلى ذلك، لكن أن يذهب الفيلسوف إلى الحد الذي يجعل من الربط بين السيادة والصراع عقيدة في المجال السياسي، فهذا نهج جديد، ولم يسبقه في ذلك أحد. لقد تعرض بسبب هذه المبالغة في تمجيد الحرب والصراع للكثير من النقد، خاصة من طرف النزعات الكاثوليكية المحافظة، التي صارت تصيح في الناس وتذكرهم بأن المسيح يوصي أتباعه والمؤمنين عامة بأن يحبوا أعداءهم، لعلها تفلح في إبعاد الناس عن الخطابات المحرصة عن الكراهية والعنف.

لقد كان شميث، هو الآخر، رجلا كاثوليكيًا محافظًا، ولج السياسة من باب القانون. والمهتمون بالقانون عادة مولعون بالتفاصيل، وإذا كان فيلسوفنا واحدا منهم، فلا نتصور منه أن يغفل الحرج الذي قد تسببه له دعوة المسيح إلى الحب والتسامح. وقد ذهب، لرفع هذا الحرج، إلى القول إن المسيح عندما قال: "أحبوا أعداءكم"، فهو إنما يقصد بذلك (*diligite inimicos vestros*)، (أحبوا خصومكم) وليس (*diligite hostes vestros*) (أحبوا أعداءكم)،¹¹ أي أنه لا يلمح بقوله هذا إلى العدو السياسي، وإلا لجاز للمسيحيين أن يحبوا غير المسيحيين، وجاز لله أن يحب الشيطان.

لقد آمن الفيلسوف بأن السيادة صراع من أجل البقاء، ولا شيء يمكن أن يعدله عن هذه العقيدة. وإذا كان يتعرض للنقد من كل الخصوم السياسيين والعقائديين، فلأن هؤلاء يخلطون بين الوقائع السياسية والقيم الأخلاقية. إنهما

¹¹ "Ennemis signifie hostis et non inimicus au sens plus large". Schmitt, *La Notion de politique*.

يصدّون أنظارهم عن السياسة كواقع، ويسبحون بخيالهم فيما يجب أن يكون، لذلك ينفرون من الحروب ويترددون في مواجهتها.

3. الحرب أو ظاهرة العداء

ارتبطت الحرب عند القدماء بالدفاع عن المدينة، لذلك كان يُنظر إليها كحالة استثنائية، لا تلجأ إليها الشعوب إلا حين تستنفذ الوسائل السلمية الممكنة لحل النزاعات. لم تكن الحرب ضرورة، ولم تكن أيضا ممّا يمكن تجنبه أو تفاديه، إنها أقرب إلى القَدَر منه إلى القوانين التي تحكم العلاقات بين الشعوب. بتعبير آخر، يمكن القول إن الحرب بقدر ما كانت مرفوضة عقليا كانت مقبولة واقعا. وهذه الازدواجية التي اتسمت بها الحرب هي التي جعلت أفلاطون لا يعتبرها خيرا ولا شرا، لكنها أصل شرور المدينة.¹²

لم تكن الحرب عند اليونان فعلا ممّا تملّيه السياسة، وإنما كانت الفعل الذي يوقف السياسة، أي أنها جوهر مفارق لجوهر السياسة، تظهر حين تختفي السياسة، وتختفي حين تظهر السياسة. اختفت هذه النظرة إلى الحرب من المجال السياسي مع تأسيس الدول الحديثة، حيث صارت المسألة الحربية أولوية قصوى في المشاريع السياسية لهذه الدول. وقد عبر كارل فون كلاوزفيتز (C. V. Clausewitz) عن العلاقة التي تجمع الحرب بالسياسة حين قال: "الحرب استمرار للسياسة بوسائل أخرى".¹³ قد يكون كلاوزفيتز، بهذا التعبير البليغ، أدرك كنه الحرب، لكنه لا يزال ينظر إليها باعتبارها مجرد أداة أو وسيلة بالنسبة للسياسي.

تتملّك أغلب من يحللون ظاهرة الحرب رغبة قوية للوقوف على أسبابها ودوافعها، سواء من أجل الحدّ منها أو من أجل رفع حدّتها، غير أن هذه النظرة لا تساعدنا على فهم حقيقة الحرب، لأننا بذلك نخلط بين الدوافع الاقتصادية والسياسية لنشأة الحرب. ليست كل أشكال الصراعات حروبا، ولا يمكن أن تكون كذلك إلا إن كانت بدوافع سياسية محض. فالحرب هي الصراع المسلح الذي ينشب بين دولتين ذاتي سيادة، أو بتعبير شميت نفسه: "الحرب صراع مسلح بين وحدات سياسية منظمة".¹⁴ وسبب الحرب متضمن في ما هو سياسي، إذ تصبح إمكانية الحرب واردة حين يتعيّن

¹² Platon, *La République*, traduit par Pierre Pachet (Paris: Gallimard, 1993), II- 373e-374b, 123.

¹³ نقلا عن زهير البعكوي، *الحرب* (الرباط: دار الأمان، 2016)، 48.

¹⁴ Schmitt, *La notion de politique*, 70.

العدو، ويبرز خصما سياسيا ومنازعا لنا في السيادة. وإن شئنا تعريف الحرب من خلال مفهومي الوجود بالقوة والوجود بالفعل الأرستطيين، يمكن القول إن الحرب دفع للعداوة إلى الخروج من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل.

ليست الحرب إذن "تتمة للفعل السياسي بوسائل أخرى"، بل هي السياسي عينه، ومن دونها يكف كل ما هو سياسي عن الوجود. وينضب السياسي باختفاء الصراع (بغياب العدو)، وتتلأشى الجماعة السياسية وتختفي. وهذا يعني، عكس كل الطوباويين، أنه لا وجود لدولة دون أن تحمل في طياتها إمكانية الصراع. وفي هذا يقول شميت: "إذا كان قد حصل هذا في الماضي فأنا أجهله [...] وإذا كان سيحصل مستقبلا فهو غير موجود".¹⁵

لا تترك هذه النبرة الواقعية التي يتحدث بها صاحبنا أي مكان لمفاهيم الأخلاق، من قبيل العدالة والإنسانية، "فمنذ غرسيوس (Grotius)، أصبح معروفا بشكل عام أن العدالة غير متضمنة في تعريف الحرب"، كما يقول شميت.¹⁶ وهو بهذا لا ينفيها من مجال السياسي وكفى، بل يقدم أيضا المسوغات الفلسفية والتاريخية لهذا النفي. أما إن شئنا الحديث عن عدالة تخص السياسي، فهي عدالة الحرب بمجرد أن يتحدد العدو. وأي تردد في اتخاذ قرار الحرب، هو إجحاف في حق الجماعة السياسية. إذا كان شئ الحرب دفاعا عن وحدة الكيان الجماعي تستلزمه دوافع وجودية، فالأمر لا يحتاج إلى تبريرات عقلية أو أخلاقية أو معيارية. إنه لمن الغفل أن نحجم عن الحرب لدوافع إنسانية، لأن هذا المفهوم يستبعد مفهوم العدو؛ وإذا كان كذلك، فهو لا ينتمي إلى السياسي.¹⁷

لا تأخذ الحرب معناها خارج المجال السياسي، ولا تتعَيَّن بمرجعيات فكرية أو قانونية. للحرب معنى واحد فقط، وهو أن تُقرَّر ضد عدو حقيقي، عدا ذلك، فنحن نتحدث عن شيء آخر غير الحرب، أو أننا لا نفهم حقيقة الحرب. وهذا يعني أنه لا يمكن الاعتراض على الحرب باسم القيم الإنسانية، ليس فقط لأنها لا تنتمي إلى السياسي، بل لأن مفهوم الإنسانية مفهوم مُضَلَّل، وأن من يقول به "يريد الخداع"، على حد تعبير الفيلسوف الفرنسي بيير جوزيف برودون (Proudhon).¹⁸ وإذا كانت

¹⁵ Schmitt, *La Notion de politique*, 96.

¹⁶ Schmitt, *La Notion de politique*, 90.

¹⁷ Schmitt, *La Notion de politique*, 96.

¹⁸ Schmitt, *La Notion de politique*, 96.

الإنسانية تعني التضليل والخداع، فلا يمكن العدول عن الحرب باسم الإنسانية؛ ولا يمكن أيضا شن الحروب باسمها، لأن القيام بحروب باسم الإنسانية، في نظر شميت، يعني تجريد العدو من صفاته الإنسانية، والدفع بالحرب إلى أقصى أبعادها الإنسانية.¹⁹

ليس مفهوم الإنسانية مفهوما مضللا فحسب، بل هو في الحقيقة مفهوم إيديولوجي، توظفه النزعة الامبريالية لغايات اقتصادية محض؛ فبفعل تنامي الأنشطة الاقتصادية للدول الأوروبية في القرن التاسع عشر، كان لابد للهيمنة الاقتصادية أن تصدر أولويات الأمم الأوروبية. ولتحقيق هذا الهدف، اختلقت هذه الامبريالية إيديولوجية جديدة (الليبرالية) تنزع إلى تحييد كل شيء، وحصص السياسي في نطاق قانوني محض. ولقد أصبحت الإيديولوجية الليبرالية، بعد أن نجحت في تحييد مجال التقنية، تتطلع إلى تحييد مجال الاقتصاد ككل، وهذا لا يتحقق إلا بفصله عن السياسي. تريد الامبريالية الاقتصادية، معتمدة على الليبرالية كإيديولوجية، أن تقطع حبل الوريد الذي يربط المواطن بالدولة. وتريد من المواطن أن يكون محايدا أمام السياسي، وأن يقطع جذوره من أي انتماء قومي. والسبيل الوحيد لتحقيق هذه الغاية هو الترويج لمفاهيم الحرية، المساواة والإنسانية.

الحرب بالنسبة لشميت قرار سياسي، وهي أيضا بمثابة نابض أساسي للوجود الإنساني، شريطة أن نفهم من الحرب هنا ما تستوجبه العداوة،²⁰ لا التنافس أو الحقد أو الكراهية. إن جميع الصراعات التي نشنها ضد الخصوم، مهما كانت حدتها وضراوتها لا تسمى حروبا. لذلك يجب التمييز بين الصراعات التي تنشب بين أبناء الوطن الواحد والصراعات التي نواجه فيها أعداء حقيقيين، كما يميز أفلاطون بين (stasis) و (polémos). يعني لفظ "ستاسيس" الصراع الذي ينشب داخل المدينة، أو الحرب الأهلية إن شئنا أن نسميه بلغة معاصرة، أما "بوليموس" فهو الحرب بين الجماعات cités. والحرب الحقيقية بالنسبة لأفلاطون هي "البوليموس" وليس "ستاسيس"، لأن الأول هو الذي يحدد المدينة كوحدة سياسية.²¹

¹⁹ Schmitt, *La Notion de politique*, 97.

²⁰ "Toute déclaration de guerre est une déclaration d'hostilité, cela va de soi". Carl Schmitt, *Théorie du partisan*, traduit par Marie-Louise Steinhauser (Paris: Flammarion, 1992), 294.

²¹ Jean-Vincent Holeinder, "Carl Schmitt penseur des transformations de la guerre", in *Carl Schmitt, Concepts et usages*, dir. Serge Sur (Paris: CNRS, 2014), 77.

يسير شमित على نهج أفلاطون في تحديده لما نعينه بالحرب، والتي لا يمكن فصل دلالاتها عما هو سياسي، وهي تشتت دائما ما يسميه فيلسوفنا "بالتمييز بين الصديق والعدو"، كما أشرنا إلى ذلك من قبل. ولا تقتضي أشكال الحروب الداخلية وجود عداوة، كما أنها ليست حروبا بين الأصدقاء، لأن الصديق في التحديد السياسي هو الصديق العمومي²² (ami public)، وما يستلزمها ليس هو الصراع حول السيادة، بل الصراع حول الشرعية. بتعبير آخر، ما يدفع أبناء الوطن الواحد ليحاربوا بعضهم البعض ليس هو الصراع على حيازة الأرض، وإنما الخلاف حول من له الحق في القرار السياسي. وهذه هي المعضلة التي سنعالجها ضمن المحور التالي.

4. مفهوم السيادة

تمت الإشارة في السابق إلى أن مجال السياسي ليس مجالا معياريا ولا أخلاقيا، ليس مجال الفكر أو النظر، بل هو مجال الفعل (action)، والفعل في الأصل قرار (décision). وحين يتعلق الأمر بالسيادة، لا بد أن يستند القرار إلى القوة حتى يصير نافذا. ومن بين ما يشمل القرار السيادي (décision souveraine) حفظ الأمن في الداخل، والأمر بالحرب في الخارج، وكلاهما يستلزم أن تكون السيادة مستقلة وقاهرة؛ ولا معنى للحديث عن الدولة في غياب أحدهما. حين يتحدث شमित عن قوة الدولة واستقلاليتها، فهو لا يعني بذلك إلا وحدة السيادة. فمن يمثل هذه السيادة إذن؟

لم يعد مقبولا، بعد كل من جون لوك (John Locke) ومونتيسكيو (Montesquieu)، أن تستقر جهة واحدة داخل الدولة بكل السلط، بل صار من الضروري أن تتوزع على أكثر من مؤسسة، إحقاقا للحريات والمساواة، وضمانا لحرمة القوانين التي يفترض فيها تجسيد الإرادة العامة. لقد دعا مونتيسكيو، في مؤلفه الشهير **روح القوانين**²³، إلى فصل السلط، بحيث لا يعود حق التشريع في يد من ينفذ القوانين، ولا حق التنفيذ في يد من ينطق بالأحكام، ولا حق النطق بالأحكام في يد من يشرع القوانين. وكانت الغاية من فكرة فصل السلط الحيلولة دون تعسف السلطات.²⁴

²² لا يتحدث شमित كثيرا عن دلالة الصديق أو الصداقة، وقد ارتأينا أن نستعمل هنا مفهوم الصديق العمومي قياسا على مفهوم العدو العمومي.

²³ هناك من يفضل ترجمة كتاب مونتيسكيو (l'esprit des lois) بـ **روح الشرائع**. وقد أثرت استعمال اسم **روح القوانين** لشهرته بين القراء.

²⁴ مونتيسكيو، **روح الشرائع**، ترجمة عادل زعير، وندسور (القاهرة: هندواي، 2018)، 295.

ارتبطت فكرة التعسف في استعمال السلطة، قبل مونتيسكيو، بطبيعة الحكم؛ وكان يُعتقد أنه كلما تركز الحكم في يد شخص واحد اعتبر حُكماً تسلطياً، وكلما اتسع ليشمل الناس عامة اعتبر حكماً حُرّاً وصالحاً. هكذا ارتبطت الأنظمة الحرة والصالحة في أذهان الناس بالأنظمة التي يسود فيها الشعب. يرفض الفيلسوف أن يُفهم من الحرية أن يفعل الناس ما يريدون، لأن "الحرية أن نفعل ما تسمح به القوانين". لا يعود، حين نربط الحرية بالقانون، صلاح الأنظمة يتحدّد بمن يحكم، وإنما بوجود "سلطة تحدّ السلطة"، أي بوجود سلط مستقلة ومتوازنة.

رغم الشهرة التي حظي بها مبدأ فصل السلط في الديمقراطيات الحديثة، فهناك من رأى فيه مجرد مبدأ لتقاسم السلطات بين المتنافسين حول الحكم،²⁵ وهناك من رأى فيه مبدأ مُعيقاً للحكم، لأنه يفرغ السلط من مضمونها حين يحصر وظيفتها في تأمين توازن السلطات ومراقبة بعضها البعض. وهذا من شأنه أن يضعف الدولة، ويفوت عليها فرصة اتخاذ القرار الحاسم والمناسب.

لم يكن بنيامين كونستان (B. Constant) مقتنعاً بمبدأ فصل السلط كوسيلة للحد من تعسف السلطة، لأن من شأن اتفاق هذه السلط القضاء على حقوق الأفراد وحرّياتهم. لذلك دعا، بدلا من الفصل بين السلط، إلى تقنينها بحيث لا يُسمح لها أبدا بانتهاك حرمة الناس.²⁶ ويعبر عن هذا الرفض بوضوح أكبر حين يقول: "إن مواطني الأزمنة الحديثة، على خلاف ما كان عليه العهد في الأزمنة القديمة، بدل أن يطالبوا بالمشاركة في السلطة، يسعون إلى الاستقلال عنها، عن طريق التمثيل وفصل السلط".²⁷

يرفض كارل شميت، هو الآخر، فكرة فصل السلط؛ غير أن دوافعه مختلفة عن دوافع كونستان. إن ما يههمه ليس حريات الأفراد وحقوقهم، وإنما قوة الدولة ووحدتها سيادتها. وينطلق الفيلسوف من القانون، الذي يحتاج به أنصار فصل السلط، لينسف مبرراتهم، وليؤكد أن سيادة الدولة أسمى من كل قانون؛ لأنها هي التي تصنع القانون وليس العكس. وهو ما يعبر عنه بمقولته الشهيرة: "صاحب

²⁵ دولاكامباني، *الفلسفة السياسية اليوم*، 84-85.

²⁶ Benjamin Constant, "Principes de politiques", in *Ecrits politiques* (Paris: Gallimard, 1997), 317.

²⁷ فرنسوا شاتليه وآخرون، *معجم المؤلفات السياسية*، ترجمة محمد عرب صاصيلا (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات، 2001)، 852.

السيادة هو الذي يقرر حالة الاستثناء²⁸. وحالة الاستثناء هذه ليست إلا تعليقا للقانون وكل الوسائل العادية لممارسة السلطة.

صاحب السيادة، في نظر شमित، هو من يملك كلمة الفصل في القرارات الحاسمة التي يتوقف عليها وجود الدولة، إنه هو الذي يقرر، وهو الذي يلزم الجميع بالخضوع لقراراته. إن تصور صاحبنا للسيادة شبيه بصورة العاهل في ليفيثان (Léviathan) طوماس هوبز (T. Hobbes)، فهو الآخر لا يخضع لأي سلطة، بما في ذلك سلطة المتعاقدين الذين تتوجه عاهلا، لأنه ببساطة ليس طرفا في العقد. لذلك فهو لا يخضع لأي التزام عدا ما هو موجود من أجله. وإذا كان موجودا للقضاء على العنف، والخروج من حالة الطبيعة، حالة "الإنسان ذئب أخيه الإنسان"، فلا يمكن أن يُقيد بأي سلطة خارجية.

إذا كانت السيادة جزءا من العقد معنى ذلك أنها تخضع لقوة عليا، أي لسيادة أخرى، ولما كانت السيادة بالتعريف ما لا يُعلَى عليه، فلا يمكن أن تتحدد بالقوانين والعقود، بل هي التي تضمن سريان ما تنص عليه التشريعات والالتزامات بين الأفراد داخل المجتمع. لكن حين نقول إن السيادة كيان مستقل عن القانون ومتعال عن العقود والالتزامات، فنحن نُضفي عليها صفات أقرب إلى المطلق منها إلى الواقع. ومن أجل الخروج من هذا اللبس، يُحدد جوليان فرند (J. Freund) السيادة، وهو يشرح مفهوم العقد عند هوبز، باعتبارها "عهدا" أو "هبة" تمنحها للمجتمع لتأمين وجوده دون أي التزام من قبلها بالمقابل.²⁹

قد يكون حرص صاحب **اللفيثان** على وحدة السيادة واستقلاليتها مفهوما، بالنظر إلى الظروف (الحروب الأهلية) التي عاشها المجتمع الإنجليزي في عصره، لكن ما الذي يبرر حرص شमित على وحدة السلطة السيادية؟ لعل ما يجعل شमित يستमित من أجل هذه الوحدة، هو أنه حين يتعلق الأمر بـ (juss belli) (الحق في الدفاع أو الحق في الحرب)، فلا يمكن أن تكون سلطة القرار مشتتة بين أكثر من جهة داخل الدولة، ولا يمكن لصاحب السيادة أن يطلب تفويضا من أحد، لاتخاذ قرار الحرب ضد عدو خارجي. الحرب من احتكار الدولة، والقيام بها أو الامتناع عنها من

²⁸ كارل شमित، **اللاهوت السياسي**، ترجمة رانية الساحلي وياسر الصاروط (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018)، 23.

²⁹ جوليان فرند، **جوهر السياسة**، ترجمة فاروق الحميد (دمشق: الفرق، 2016)، 57.

مهام صاحب السيادة وحده. إنه بمجرد أن يتعين العدو، تصبح كل الجهود السياسية موجهة ضده، ولا معنى للتنازع حول السيادة من قبل جهات داخلية.

لا يستقيم وجود الدولة إلا بالاستقلالية. وهذه الأخيرة لا تعني شيئا غير الحق في الحرب، حين يكون أمرا مُبررا. وصاحب السيادة هو الجهة الوحيدة التي تحتكر هذا الحق. لذلك فالسيادة تتأسس على وحدة القرار، ولا يمكن أن تقبل أي تعددية أو أن يكون القرار السيادي متوقفا على إجماع الهيئات المنتخبة. هذا الموقف الذي اتخذه شميت إزاء السيادة هو الذي جعله يعادي تصور النزعة الوضعية (positivisme)، التي تربط السيادة بالقانون، وتشتترط في كل قرار سياسي أن يحترم المعايير القانونية، وإلا اعتبر قرارا خارج القانون وغير شرعي.

تتجسد السيادة عند الوضعانيين في صورة معيارية، بينما هي عند شميت سيادة شخصية (souveraineté personnelle). لا يمكن للمعيار، الذي هو مجرد صورة أو حكم، أن يسود على الفعل، لذلك لا يمكن للقانون أن يسود على القرار. هذه الأولوية الممنوحة للفعل على حساب المعيار، جعلت من شميت صاحب النزعة القرارية (décisionnisme) ومؤسسها في الفكر السياسي.

5. سيادة القرار ضد سيادة المعيار

تعتبر المقاربة المعيارية (normativisme) الاتجاه الراديكالي في الوضعانية القانونية (positivisme juridique)، التي تزامن ظهورها مع ظهور العلوم الإنسانية في القرن التاسع عشر. ولقد غزت المَوْضَعَة (positivisation)، خلال هذا القرن، كل المجالات التي تهتم بدراسة الإنسان، من أجل تجاوز النظرة الميتافيزيقية وفصل القيم الاجتماعية والأخلاق عن الوقائع الإنسانية. إن تقسيم تاريخ البشرية إلى مراحل الثلاث، مع الفيلسوف الفرنسي أوغوست كونت (Auguste Comte)، من اللاهوت إلى الميتافيزيقا إلى العلم الوضعي، قد بلغ ذروته أواخر القرن التاسع عشر ولم يستثن أي مجال معرفي. وأصبح، منذ كونت، تطبيق نماذج العلوم الطبيعية في دراسة الوقائع الإنسانية ظاهرة العصر، ولا يمكن أن يكون البحث القانوني استثناء.

تسعى الوضعانية القانونية إلى معالجة الوقائع القانونية بوصفها نسقا موضوعيا مستقلا ومكتفيا بذاته، معالجة تفصل النظرية القانونية عن كل تأثير أخلاقي أو قيمي، أي أنها تسعى إلى جعل البحث القانوني مبحثا علميا مستقلا، يهتم بالواقعة القانونية كما تُسَنُّ من قبل مؤسسات الدولة. وهذا لا يتحقق إلا بتمييز الحدث (fait) عن المعيار (norme)، ومن ثم فصل القانون عن السلطة. وتطمح

الوضعية القانونية إلى عزل المجال القانوني عن أي تأثير سياسي، وهذا لا يتحقق إلا بحيادية الجهاز التنظيمي القانوني أمام المهام السياسية للدولة. ويتحقق هذا الفصل بين ما هو قانوني وما هو سياسي، تصبح أسئلة العدالة (justice) والمشروعية (légitimité) كامنة في ما هو قانوني.

سيبلغ هذا الطموح الوضعاني في مجال القانون ذروته مع المنظر القانوني هانز كيلسن (Hans Kelsen)، صاحب النزعة المعيارية في دراسة القانون. لقد حاول كيلسن أن يعالج إشكال القيم المحددة للسلوك الإنساني بالتركيز فقط على المعايير القانونية، رافضا أي وجود للسيادة السياسية خارج القانون. ولعل السبب الذي دفعه إلى تبني هذا الموقف هو استحالة التفكير عقليا في حقيقة القيم الأخلاقية، لأنها نسبية وظرفية، بل وذاتية أيضا. وإذا كانت السياسة تتقاطع مع الأخلاق حينما يتعلق الأمر بالحق والحرية والعدالة، فلا يمكن أن نرهن الفعل السياسي بما هو قيمى نسبي، بل يجب البحث عن معايير عامة مشتركة هي التي يجب أن تحدد ما ينبغي أن يكون عليه السلوك الإنساني داخل الدولة.

وجود معايير عامة لا يعني التعاقد أو التوافق على مصالح مشتركة، بل يعني، بتعبير كيلسن، "تعليق ما يفصلنا عن الآخرين من أجل ما يوحدنا بهم".³⁰ لا يمكن إذن، بهذه الصيغة، أن نعبر عن الإرادة العامة إلا عبر مؤسسات خاصة هي التي تحدد ما هو حق وما ليس بحق، أي أن الإرادة العامة هي ما تقرره مؤسسات الدولة وليس الأشخاص. وإذا كانت السيادة ترجمة لهذه الإرادة، فالسيادة هي أيضا ما تمارسه مؤسسات الدولة، وما تحدده تشريعاتها.

كان يُنظر إلى القانون والدولة، قبل مجيء كيلسن، باعتبارهما جوهرين مختلفين؛ فالدولة سابقة على وجود القانون، لأن وجود القانون يفترض وجود الدولة. لكن من جهة أخرى، فلا غاية من وجود الدولة غير حماية القانون. هكذا كان يُبرر تارة وجود الدولة بوجود القانون (دولة القانون)، وتارة أخرى وجود الدولة لحماية القانون. لكن رغم هذا التناقض الذي يسم علاقة القانون بالدولة، فلا أحد، حسب كيلسن، اهتم بمعرفة ماهية الدولة ولا ماهية القانون.³¹

³⁰ Carlos-Miguel Herrera, "Kelsen et le libéralisme", in *Le droit, Le politique autour de Max Weber*, ed. Hans Kelsen et Carl Schmitt (Paris: L'Harmattan, 2000), 58.

³¹ Hans Kelsen, *Théorie pure du droit*, traduit par Charles Eisenmann (Bruxelles: Bruylant, 1999), 281.

حين يربط كيلسن بين السيادة ومؤسسات الدولة، فهذا يعني أنه لا وجود لدولة خارج القانون؛ وهذا الأخير هو الذي يحدد جوهر الدولة، أو بتعبيره هو نفسه: "كل قانون هو قانون دولة، لأن كل دولة هي دولة قانون".³² لتحقيق هذا التماهي بين الدولة والقانون، لا بد من وجود دستور باعتباره قانوناً أعلى هو الذي يحدد ما هو قانوني وما ليس بقانوني، وهو الذي يرسم الحدود الفاصلة بين مؤسسات الدولة. بتعبير آخر، لا وجود لسلطة سياسية خارج الدستور. تكمن وظيفة الدستور، حسب كيلسن، "في وضع حدود قانونية لممارسة السلطة".³³

يعني الجمع بين القانون والدولة، أو بين الدستور والسلطة، أن النظام السياسي عند كيلسن لا يخرج عن النظام البرلماني، أي الديمقراطية التمثيلية. وحين نقول الديمقراطية التمثيلية فنحن لا نعني بذلك إلا نظام حكم انتخابي، تُسند فيه السلطة إلى من يملك النسبة الغالبة من الأصوات. وليس نظام الحكم عند كيلسن إلا نظاماً حزبياً تعددياً، يستحيل أن تتحقق فيه الإرادة العامة، بل كل ما يمكن أن يحققه هو أن يحكم بعض الناس وأن يخضع البعض الآخر، في صراع دائم ومستमित من أجل السلطة، وهذا نقيض النظام الديمقراطي الذي يستلزم إرادة منسجمة وموحدة.³⁴ وإذا كان من شأن الديمقراطية التي يدعو إليها كيلسن تشتيت الإرادة العامة وتقسيم الوحدة السياسية، فهي ليست من السياسي كما يحدده شميت.

6. شميت ضد كيلسن

يبدو أن التمييز الذي تقيمه المعيارية بين الحدث (الفعل) والمعيار (القانون)، والذي عليه تؤسس فكرة استقلال القانون عن السياسي، هو قفز عن الواقع وتأسيس لميتافيزيقا جديدة في مجال القانون، ميتافيزيقا تنظر إلى مفهوم الدستور (الوضعي) باعتباره ميثاقاً يربط الدولة بالمواطنين، أو يربط الأمير بالبرلمان، بينما هو في الواقع غير ذلك. وهذا التصور ناتج عن النظر إلى الدستور باعتباره جزءاً أو نوعاً من القانون، يصدر عن ميثاق اللجنة التأسيسية، وهو الذي يحدد نوع

³² Herrera, "Kelsen et le libéralisme", 55.

³³ Herrera, "Kelsen et le libéralisme", 53.

³⁴ Jean Jacques Rousseau, *Contrat Social* (Paris: Marabout université, 1994), 105.

الوحدة السياسية وشكلها.³⁵ لكن هذا يقتضي، قبل وجود الدستور، وجود الوحدة السياسية، إلا إذا كان المعلول أصل العلة!

لا يوجد الدستور، بالمعنى الوضعي، إلا لتحديد الإطار أو الصورة العامة التي تختارها الوحدة السياسية، غير أن هذه الصورة يمكن أن تتعدل، أن تتغير، أو تلغى دون أن تنمحي الدولة. يعني هذا أن ما يضمن بقاء الوحدة السياسية واستمراريتها ليس هو الدستور، وإنما من يستطيع أن يقرر ويُطاع بدستور أو بدونه. توجد دائماً، خلف الدستور وخلف ميثاق اللجنة التأسيسية، ذات قدرة على التصرف (agir)، وعلى حفظ النظام العادي للدولة حتى يمكن للدستور أو القانون أن يسود.

شرط وجود الوحدة السياسية وبقاؤها ليس هو الدستور، وإنما وجود العاهل أو صاحب السيادة. لذلك فحين نربط بين النظام والدستور لا نفهم في الواقع دلالة ما يعنيه هذا الأخير. لم تتحدد دلالة الدستور باعتبارها جملة من المبادئ التي تُحدد ما ينبغي أن تكون عليه قوانين الدولة ومؤسساتها إلا بعد ثورات القرن الثامن عشر. هذه الدلالة مُخالفة لما كان عليه الحال عند القدماء، اللذين لم يستعملوا لفظ الدستور إلا للإشارة إلى الصورة النهائية للحكم. لقد وظف كل من أفلاطون وأرسطو هذا اللفظ للإشارة إلى أصناف الحكم المعروفة؛ الأرستقراطية، الأوليغارشية والديمقراطية. تواصلت هذه الدلالة نفسها طيلة القرون الوسطى، بمفهوم جديد هو (status)، وصارت أنظمة الحكم مع طوما الإكويني (Thomas d'Aquin) بمسميات أخرى؛ (status popularis، status paucorum، status optimatum). سيتكرر هذا التصنيف مع جون بودان، مع غروسيوس، وحتى مع هوبز.³⁶

يفهم هؤلاء الفلاسفة كلهم من الدستور شكل أو نظام الحكم. فما الذي يجعل الوضعانيين يعتقدون أن الدستور يصنع الدولة؟ كل من يرى أن الدولة صنيعة الدستور، فهو ينطلق، في نظر شमित، من واقع دول تأسست على نحو جديد (الولايات المتحدة الأمريكية مثلاً) أو من واقع بعض الثورات (الثورتان الفرنسية 1879 والبلشفية 1917). يرى المتأثرون بنظريات العقد الاجتماعي أيضاً أن الدستور هو الضامن لوجود الدولة والمحافظ على وحدتها، لأنهم لا يميزون الدستور عن مفهوم العقد أو التعاقد، بينما لا يتضمن الدستور أي إطلاقية في ذاته، وهو لا يؤسس شيئاً

³⁵ Carl Schmitt, *Théorie de la constitution*, traduit par Lilyane Deroche (Paris: Quadrige, 2008), 152.

³⁶ Schmitt, *Théorie de la constitution*, 132-3.

ولا يوجد شيئاً، لأنه موجود بقرار من غيره. إن أقصى ما يمكن أن يقدمه الدستور هو التعبير عن روح السيادة، لا أن يكون بديلاً عنها.³⁷

يتوقف وجود الدستور إذن على وجود الوحدة السياسية. وهذه الأخيرة تستلزم وجود السيادة، التي ليست شيئاً آخر غير القدرة على الفعل والقدرة على اتخاذ القرار. إنها في الأصل معطى واقعي، ولا تصير مفهوماً أو معياراً قانونياً إلا إذا كان الوضع مستتباً. وفي هذا يقول شميت: "تتوقف صلاحية الدستور على وجود إرادة سياسية لدى من يمنحه".³⁸ ويقول أيضاً: "جميع أنواع المعيرة القانونية (normalisation juridique)، بما فيها تقعيد الدستور الشرعي، تقتضي وجود تلك الإرادة".³⁹ أي أن صلاحية كل قانون بما هو تنظيم معياري، بما في ذلك القانون الدستوري، تتوقف في النهاية على قرار سياسي سابق، يؤخذ من طرف قوة أو سلطة سيادية خارجية، مستقلة عن القانون.

الدستور، بالمعنى السابق، لا يسود ولا يصنع حكماً ولا يؤسس نظاماً؛ إنه بلغة علماء الكلام المسلمين "مُحَدَّثٌ"، ليس له وجود في ذاته، بل وجوده بغيره؛ بينما وجود السيادة أصيل وأولي. لا تنفصل السيادة عن الوحدة السياسية، وإذا كانت هذه الوحدة موجودة، فالسيادة تقوم على مبدئين أساسيين: "الحق في الوجود" ضد كل ما يهددها، و"الحفظ الذاتي للوجود" ضد كل هيمنة من غيرها. قد يجتهد الوضعانيون في إيجاد المعايير والقوانين الكفيلة لتحقيق هذين المبدئين. ولعل أحكام من قبيل: الخيانة العظمى (haute trahison)، خيانة الوطن (trahison de la patrie)، قد تفي بالمراد؛ غير أن شميت لا يرى ذلك، وهو ما يبرره بقوله: "حتى جميع المفاهيم المستعملة داخل المعايير القانونية التي تقتضي الوجود السياسي - كمفهوم الخيانة العظمى وخيانة الوطن وغيرهما - تأخذ دلالتها وفحواها ليس انطلاقاً من المعيار، وإنما انطلاقاً من الحقيقة الواقعية لوجود سياسي مستقل".⁴⁰

قد يبدو من كلام شميت بعض المبالغة، لأن أغلب الدول الديمقراطية، للدستور فيها الكلمة الفصل، ولا يمكن لمن يتولى أمر السلطة فيها أن يسلك كما لو كان الدستور غير موجود. هنا يجب التمييز، كما ينصحننا بذلك شميت نفسه، بين

³⁷ Schmitt, *Théorie de la constitution*, 150.

³⁸ Schmitt, *Théorie de la constitution*, 152.

³⁹ Schmitt, *Théorie de la constitution*, 153.

⁴⁰ Schmitt, *Théorie de la constitution*, 153.

الوضعين العادي وغير العادي للدولة. صحيح أنه حين يكون النظام مُستتباً داخل الدولة، قد نعزو إلى القانون السير العادي للنظام، وقد نسقط من اهتماماتنا سؤال السيادة. لكن بمجرد أن تهب العاصفة، ينبعث هذا السؤال من الرماد، ويستجدي الجميع بالسيادة، ولن يكون صاحب السيادة هنا إلا من يستطيع إخماد العاصفة، وإرجاع الأمور إلى سابق عهدها. صاحب السيادة هو الذي يستطيع أن يعيد النظام حين يكون مفقوداً، وهو الذي يستطيع أن يحافظ عليه حين يصير موجوداً.

تعلمنا الفلسفة أن الحقيقة غير مُعطاة في ظاهر الأشياء ولا في سيرها العادي، بل في تفاصيلها وفي نقائضها. هذه القاعدة مناسبة جداً لفهم طبيعة نقد شमित للوضعية القانونية. فبينما تؤسس هذه الأخيرة السيادة بناءً على الوضع العادي للنظام، ينطلق صاحب النزعة التقريرية من حالة الاستثناء، ويحاول أن يتبين الصورة الحقيقية للقانون. وهكذا يخلص إلى أن سريان القانون بشكل طبيعي يستلزم وجود وضع عادي، وحتى في هذه الحالة، فهو يتوقف على وجود من ينقله من صورته المعيارية إلى الفعل، أي أن قوة القانون لا توجد في المعيار، بل لدى من يجعله نافذاً. وهذا يعني أيضاً أنه لا يمكن للقانون أن يسود بدون سلطة القرار.

يجب إذن، كما ينصح شमित، أن نكف عن التمييز بين الدستور والقانون الدستوري، لحفظ المعنى المطلق للدستور، ويجب أن نكف أيضاً عن النظر إليه باعتباره قانوناً منفصلاً عن السيادة. يصير الدستور مطلقاً حين نعتبره قراراً سيادياً مُجسداً للوحدة السياسية. وإذا كانت الديمقراطية صورة الوحدة السياسية، فالدستور هو الشعب. وإذا كانت الملكية صورة هذه الوحدة، فالدستور هو الملك.⁴¹ ليؤكد شमित الطابع السياسي لمضامين الدستور، يقدم مجموعة من البنود التي نصّ عليها دستور فيمار: "هذا الدستور ممنوح من قبل الشعب الألماني"، "الشعب مصدر السيادة"، "الرايخ الألماني جمهورية". وليست هذه البنود بقوانين وإنما إعلانات (énoncés)، لكنها ليست بعناصر قاصرة لا قيمة لها، بل إنها تعلو على كل قانون وكل معيار. إنها قرارات سياسية واضحة، ومن دونها لا صلاحية لأي شرعية أو معيارية في قلب الرايخ الألماني.⁴²

⁴¹ Schmitt, *Théorie de la constitution*, 154.

⁴² Schmitt, *Théorie de la constitution*, 155.

واضح من كلام شميت أن القانون ليس معياراً ولا تعاقداً، وهو أيضاً غير منفصل عن السيادة باعتبارها الحق في الأمر، وهذا الحق لا يصدر إلا عن الجهة التي تمثل السيادة. لكن هل يصدر من يملك السيادة أو أمره بشكل اعتباطي، أم أنه يستند إلى ضوابط هي التي توجه وتحكم القرار السياسي؟ وإذا كان لا بد أن يتسم كل قرار سياسي بالمشروعية، فمن أين يستمد العاهل مشروعية القرارات التي يصدرها؟

7. القانون باعتباره ناموساً

حينما نغزو أصل القانون، في نظر شميت، إلى التعاقد أو إلى المعايير الوضعية، لا نفهم حقيقة القانون. لذلك لا يجب أن ننساق وراء الإيديولوجية الحديثة، التي تختزل كل شيء في الشرعية المبنية على التصويت والمؤسسات الديمقراطية الحديثة (كالدستور والبرلمان)، ولا يجب أن ننطلق من القيم التي توجه النشاط الإنساني في عصرنا، لنفهم حقيقة الفعل السياسي، لأن الفعل هو الذي يحدد القيمة وليس العكس.

ومن جهة أخرى، حين نمنح الأولوية للفعل على القيمة، فمعنى ذلك أن الأصل هو الطبيعة لا الثقافة. ولا وظيفة للثقافة إلا أن تُحدد وتقنن ما هو طبيعي. وإذا كانت طبيعة الإنسان تكمن في العلاقة التي تربطه بالأرض، فإن أولى صور هذه العلاقة قد اختزلت في البدايات الأولى للوجود الإنساني في القنص والصيد ثم الزراعة. وإذا كان النشاط الأولان نشاطين حُرّين، يمارسان دون ضوابط، فعلى العكس من ذلك، تشترط زراعة الأرض، نظراً لما تستوجبه من استقرار، إصلاح، وترسيم للحدود، مجموعة من الضوابط، أهمها الحق في الامتلاك.

الحق في الامتلاك أول قانون احتكم إليه الإنسان، وأول فعل سيادة مارسه الإنسان، لأنه لا معنى لهذا الحق دون أن يوجد آخرون يقرونه ويخضعون له. وإذا كان هذا الحق مرتبطاً بالنشاط الإنساني المتعلق بحياسة الأرض، فالأرض مصدر القانون الذي يحتكم إليه الإنسان. لذلك يقال في اللغة الأسطورية: "الأرض أم القانون".⁴³

الأرض ليست أم القانون فحسب، بل هي أكثر من ذلك، أم الناس، بتعبير أفلاطون. وإذا كانت الصلة بين الإنسان والأرض بهذه الصورة، "فلا أحد يمنعنا مما

⁴³ Carl Schmitt, *Le Nomos de la terre*, traduit par Lilyane Deroche (Paris: Quadrige, 2012), 47.

تمنحه الأرض لنا".⁴⁴ حق الإنسان في الأرض ثابت، ولا يمكن أن تُقننه القوانين الوضعية بصورة تنسف الصلة التي يتصل بها الإنسان بالأرض، سواء تعلق الأمر بما يحصل عليه الناس دون جهد أو بما ينالونه بسواعد أيديهم.

عمل الإنسان على الأرض محكوم بإعداد الأرض للفلاحة والزراعة، أي بإصلاحها ورسم حدودها. وينتج عن هذا العمل ظهور سياجات، أسوار، حدود، منازل وعمارات. وهذا يؤدي بدوره إلى ظهور أنظمة مستقرة، على شكل عائلة، عشيرة، قبيلة، دولة، وأنماط من الملكيات والتجاور، وأيضا إلى ظهور أشكال من السلط والتحكم.⁴⁵ يعود كل فعل قانوني وكل فعل سيادة إلى حيابة الأرض وما يرتبط بهذه الحيازة من أنشطة. هكذا يمكن القول، مع شميت، إن ارتباط القانون بالأرض ذو وجوه ثلاثة؛ مكافأة العمل، حد معترف به (limite établie)، وصورة نظام عمومي.⁴⁶

يتمثل الوجه الأول لهذا الارتباط في المكافأة التي يحصل عليها المشتغل في الأرض. وليس صدفة أن يرتبط الربح أو الكسب لدى عامة الناس بعرق الجبين، إذ يكفي أن يسيل العرق ليستحق المرء ما عَرَقَ من أجله؛ أي أن شرعية الكسب مرتبطة بالجهد المبذول وراء هذا الكسب. وكثيرا ما كانت كمية العرق السائل في إنجاز عمل ما الحجة الحاسمة في تقويم جهد ما، حينما يختلف الناس بخصوص قيمة هذا الجهد. ويخص الوجه الثاني وجود حد معترف به، فالقانون لا يصير معترفا به، في حيازة أرض ما، إلا إذا كانت حدود هذه الأرض مرسومة ومحددة. في غياب ذلك، كل شيء مشاع وكل شيء مباح. حين ترسم الحدود ويجني الإنسان مكافأة عمله، تكون الصورة قد اكتملت كعلامة على ظهور نظام عمومي؛ وهو الوجه الثالث لارتباط القانون بالأرض.

تستلزم حيازة الأرض وتشبيد المدن دائما ترسيم الحدود وتوزيع الأراضي المستعملة. وجميع العلاقات القانونية والمؤسسية داخل المدينة ما هي إلا صورة بَعْدِيَّة لفعل الحيازة والترسيم. لذلك يمكن القول إن حيازة الأرض بمثابة الميثاق الأصلي المؤسس للقانون. ويتم هذا التأسيس، في نظر شميت، عبر مستويين:

يتم المستوى الأول داخليا، في قلب الجماعة التي استحوذت على الأرض. فالتقسيم أو التوزيع الأول للأرض يخلق النظام الأول لكل علاقات الاستحواذ والتملك،

⁴⁴ Platon, *Les Lois*, XII-957e-958e, 996.

⁴⁵ Schmitt, *Le Nomos de la Terre*, 47.

⁴⁶ Schmitt, *Le Nomos de la Terre*, 47.

وهو ما يحدد أيضا إن كانت الملكية عامة أم خاصة، فردية أم جماعية. وسواء كانت الملكية فردية أو جماعية أو هما معا، فهي تعود قانونيا دائما إلى فعل الحياة الذي تم بصورة جماعية، وتختزل قانونيا أيضا في العقد المؤسس المشترك لفعل الحياة.

ويرتبط المستوى الثاني بالخارج؛ وفيه تجد الجماعة التي استحوذت على الأرض نفسها في مواجهة مع جماعة أخرى استحوذت هي أيضا على الأرض. وجميع العلاقات التي تنشأ نتيجة هذا الاصطدام، تندرج ضمن ما يسمى بالقانون الدولي.⁴⁷

يمكن التمييز، نتيجة لطبيعة العلاقات التي تنشأ بين الأفراد بفعل حياة الأرض، داخليا وخارجيا، بين نوعين من حياة الأرض: حياة أرض لها مالك وأخرى ليس لها مالك. ويعتبر شميت من الناحية القانونية أن حياة أرض ليس لها مالك أهون من حياة أرض لها مالك.⁴⁸ وهذا يؤكد بالملاموس أن فعل الحياة هذا هو السند القانوني الأصلي لكل العلاقات القانونية البعدية.

يعود شميت إلى الفيلسوف الإيطالي جيوباتيستا فيكو (G. Vico) الذي يقول: "مُنح القانون الأول للناس من طرف الأبطال في صورة قوانين زراعية أولية"،⁴⁹ ليؤكد أن سيرورة أخذ الأرض أو الاستحواذ عليها سابقة على كل أشكال التشريعات والقوانين المنظمة للعلاقات بين الأفراد، وهي سابقة أيضا على كل أشكال السلط وكل أشكال السيادة.

ليس فيكو وحده من يقر بهذا الاقتران بين القانون وحياة الأرض، بل إن إيمانويل كانط (E. Kant) أيضا يعتبره الشرط الأسمى لتصبح الملكية وباقي القوانين ممكنة.⁵⁰ ويشدد على الفكرة نفسها باقي فلاسفة العقد الاجتماعي، خاصة جون لوك وروسو. وإذا كان فعل حياة الأرض أصل القانون وكل العلاقات القانونية، فإن تاريخ القوانين، وبصفة خاصة القانون الدولي، ما هو إلا تاريخ حياة الأرض.⁵¹

تنتهي حياة الأرض، كما تمت الإشارة إلى ذلك سابقا، بتشديد الأسوار والمباني ورسم الحدود، وهو ما يسمح بالحديث عن ملكية خاصة أو مشتركة، تحميها سلطة

⁴⁷ Schmitt, *Le Nomos de la Terre*, 50.

⁴⁸ Schmitt, *Le Nomos de la Terre*, 51.

⁴⁹ Schmitt, *Le Nomos de la Terre*, 52.

⁵⁰ Schmitt, *Le Nomos de la Terre*, 51.

⁵¹ "L'histoire du droit des gens a été elle aussi jusqu'à présent une histoire de prises de terres", Schmitt, *Le Nomos de la Terre*, 54.

عامة. ويعني هذا أن الأصل في كل سلطة عامة وجود آراضٍ تمت حيازتها. ضمان حماية هذه الأراضي هو ما يجعل السلطة قائمة ومُعترف بها؛ أي أن كل فعل سيادة هو سيادة على الأرض.

لا يعرف البحر هذه الوحدة البديهية بين السيادة والأرض، أو بين القانون وحيازة الأرض، لأنه لا يمكن زرع الحقول ورسم الحدود داخل البحار. والبحارة الذين يشقون البحر لا يتكون وراءهم أي أثر. على خلاف الأرض، وباستثناء البحيرات الصغيرة، لا يعرف البحر حدوداً، لذلك فهو مجال حر لا يضبطه قانون.⁵² وينطبق هذا أكثر على أعالي البحار حيث لا توجد "موانع ولا حدود ولا مكان محرم ولا موقع مقدس ولا قانون ولا ملكية".⁵³ وباختصار، لا يوجد قانون على البحر، وهذا ما يجعل منه فضاء مفتوحاً أمام أنشطة ثلاثة لا غير: الصيد والإبحار السلمي والحرب.

ظل البحر عبر التاريخ فضاء مفتوحاً أمام الجميع؛ وحتى أنشطة القرصنة التي تمارس داخله لم تجرم إلا داخل الإمبراطوريات الواقعة على البحار. الأدهى من ذلك، أنها لم تشرع عقاباً لهذا النشاط سوى النبذ والنفي.⁵⁴ ولم يسمح لأحد، باستثناء هذه الإمبراطوريات، الادعاء بالسيادة على البحر. وقد شكل، في نظر شमित، تطبيق القانون وتمديده ليشمل البحر، ثورة في التاريخ العالمي. ولم يتحقق هذا إلا في مرحلة متقدمة لوسائل التحكم (domination) والوعي الإنساني بالفضاء. وقد حصل هذا بالضبط، كما يؤكد فيلسوفنا، خلال القرن السابع عشر، على يد إنجلترا، وقد كانت خطوة جريئة في نظره.⁵⁵

يتمثل تغير الوعي الإنساني بالفضاء في كون الأرض لم تعد مستوية كما كان يُعتقد قبل القرن الخامس عشر، وفي كون الطريق إلى الهند والصين لم تعد تمر بالضرورة، بعد اكتشاف القارة الأمريكية سنة 1492، عبر البحر الأبيض المتوسط أو عبر القارة الإفريقية. أمام هذه المستجدات، أصبح ثابتاً أن الاستيلاء على الأرض لا يكتمل إلا بالاستيلاء على البحر. وعندما تطورت الصناعة وتمكن الإنسان من الطيران، أصبحت

⁵² يستحضر شमित هنا القول المأثور: Sur les vagues tout est vague، نفسه، 48.

⁵³ Schmitt, *Le Nomos de la Terre*, 49.

⁵⁴ بخصوص فعل القرصنة يذهب شमित أبعد من ذلك ويؤكد بأن دلالة حتى داخل اللغة لا توحى بأنه جرم أو فعل يمنع القانون، فقد اشتقت الكلمة الفرنسية pirate (قرصنة) من الأصل اليوناني peiran الذي يعني حاول essayer أو جازف risquer.

Schmitt, *Le Nomos de la Terre*, 49.

⁵⁵ Schmitt, *Le Nomos de la Terre*, 54.

الملاحة الجوية تخضع للقوانين نفسها التي تحكم الملاحة البحرية. وهكذا صارت السيادة لا تكتمل إلا إن كانت سيادة على الأرض والبحر والجو.

تبقى العلاقة التي تربط القانون بحياسة الأرض، رغم توسع مجال السيادة ليشمل البحر والجو، مختلفة كلياً عن العلاقة التي تربط القوانين بالملاحتين البحرية والجوية. فالقوانين المؤسسة للملاحة في أعالي البحار ليست هي القوانين التي تحكم الملاحة على السواحل، كما أن الأصل في السيادة على الفضاء الجوي هي السيادة على البر.

ويعبر باليونانية عن العلاقة التي تجمع بين القانون وحياسة الأرض، حسب شميت، بلفظ ناموس⁵⁶ (nomos). وقد استعمل هذا اللفظ عند أفلاطون بمعنى القاعدة، وعند أرسطو بمعنى النظام. وأصبح المفهوم يستعمل من بعدهما للإشارة إلى "ما يجب أن يكون"، أي بنفس دلالات كل من (thesmos) و (psèphisma)، في حين أنها مفاهيم متميزة.

يشير لفظ (thesmos) إلى ما هو موضوع ومعترف به (ce qui est posé)، ويعني أيضاً القاعدة الثابتة. واستعمل لاحقاً بمعنى العادات أو coutumes أو القانون الذي يستمد شرعيته من الأسلاف. أما لفظ (psèphisma) فيعادل القرار الذي يتخذ عبر التصويت (décision votée)، وهو مشتق من كلمة (psèfos)، أي الحصة (الحجر الصغير)؛ وهي الوسيلة التي كانت تعتمد في التصويت، ليعني لاحقاً القرارات الشرعية التي تتخذها الجمعية.⁵⁷

يتميز لفظ (nomos) عن اللفظين السابقين باعتباره ما يوضع أو يؤسس بالمشاركة (ce qui est établi en partage)؛ ويشير أيضاً إلى ما يستعمل بشكل جماعي. يعني هذا أن الناموس هو القانون الذي ينبع من الجماعة؛ وبذلك فهو أقرب إلى دلالة السيادة منه إلى دلالة القاعدة أو القانون.

المراد من الوقوف على الدلالة الاشتقاقية للفظ ناموس هو النأي عن ترجمة ناموس بحكم أو سيادة القانون (règne de la loi)، كما تريد بذلك ما ينعته شميت

⁵⁶ "Le mot grec pour la première mensuration qui fonde toutes les mesures ultérieures, pour la première prise de terres en tant que première partition et division de l'espace, pour la partition et la répartition originelles, c'est: nomos". Schmitt, *Le Nomos de la Terre*, 70.

⁵⁷ Musagora, <http://www.cndp.fr/archive-musagora/citoyennete/citoyennetefr/democratie-lois.htm>.

بالإيديولوجية الحديثة، والتي يقصد بها الوضعانية القانونية. لقد فهمت هذه الأخيرة من الناموس معنى المعيار (norme)، وهو المعنى الذي نجده في كل من (thesmos) و (psèphisma)؛ أي عوض المقابلة بين الناموس وحياسة الأرض، بين الناموس والفيزيس (physis)، غُيِّبَ هذا المعنى الأخير، وأُخذ الناموس باعتباره تقعيًا أو تقنيًا (réglementation)، وهو المعنى الذي يتلاءم مع مفهوم الشرعية داخل الدراسات القانونية الحديثة. من شأن هذا التأويل أن يصرفنا عن الدلالة الحقيقية للناموس باعتباره أمرًا وتوطينا (localisation concrets). أما مفهوما المعيار والتقنين وما شاكلها من المفاهيم فهي مفاهيم بعدية، لاحقة عن التوطين وتوزيع الأرض. وحتى لا تفقد الصلة بين التوطين والأمر لا يجب، كما ينصح بذلك شميت، ترجمة كلمة ناموس بـ (regelung) أو (norm) أو (gesetz)، وباقي الكلمات المماثلة داخل اللغة الألمانية.

لقد فهم الوضعانيون أن للقانون وجودا مستقلا يتعالى على الأفراد؛ وأن المعايير المؤسسة للقوانين معايير كونية، يمكن أن تنطبق على كل الشعوب مهما اختلفت، كما هو الحال بالنسبة لحقوق الإنسان. لكنهم بالمقابل يصمون آذانهم عن أي نقاش علمي بخصوص الدلالة الأصلية والحقيقية لكلمة ناموس. صحيح أنه يمكن للناموس أن يأخذ دلالات مختلفة، كما يمكن أن يوظف باعتباره مجازًا، كما هو الحال بالنسبة للموسيقى حينما نتحدث عن الناموس باعتباره إيقاعًا أو نغما موسيقيا، لكن فيما يخص تاريخ القانون، لا يمكن إغفال صلته بحدث تاريخي يتعلق بحياسة الأرض وتوزيعها.

يعتبر الناموس في الأصل بمثابة أمر أو قوة تسمح لشعب ما بحياسة أرض والاستيطان فيها. يصير هذا الأمر أو هذه القوة مجسدة بتأسيس مدينة أو مستعمرة. وحينما نتحدث عن المدينة أو المستعمرة، فالناموس هنا ليس قانونا ثابتا، بل إنه يتسع ويكبر بقدر ما تتسع الجماعة وتكبر.⁵⁸ لذلك يشبه عادة بالمتراس (rempart) أو الحصن عند الفلاسفة اليونان، كما ورد في إحدى شذرات هيراقليط بأنه "على الشعب أن يقاتل دفاعا عن قانونه [...] وأن يقاتل دفاعا عن حصنه".⁵⁹

⁵⁸ Schmitt, *Nomos de la terre*, 74.

⁵⁹ Schmitt, *Nomos de la terre*, 330.

خاتمة

ترتبط السيادة إذن بفعل حيازة الأرض، لذلك فهي أمر وقرار يسمح للجماعة أن توجد كوحدة سياسية في مواجهة جماعات سياسية أخرى موحدة ومستقلة بدورها. هذه المواجهة هي ما يسمح لفعل السيادة بأن يتجسد ويبرز كحصن حصين، ضد أي خطر قد يهدد وجود الجماعة ووحدةها. لذلك لا يمكن أن يُقنن فعل السيادة هذا بأي قانون أو يُرتهن بأي معيار، عدا المعيار الأول المؤسس للجماعة، الذي هو حيازة الأرض وتوزيعها.

لا تكثرث الديمقراطيات الحديثة بالقوانين التي وُجدت بوجود الجماعة، وتحاول جاهدة أن تعوض القوانين الأصلية بقوانين وضعية وصورية وعامة، حتى وإن كانت ضد الجماعة، إذ ما يهم في القوانين الحديثة أن يكون كل شيء متحكما فيه، دون الاكتراث لأهمية فعل السيادة في الحفاظ على وحدة الجماعة. والأنكى من ذلك، هو أنها لا تقف عند هذا الحد، بل تسعى بما أُوتيت من قوة إلى تفكيك السيادة وتقسيمها، عن طريق ما يسمى بفصل السلط.

تحرص الممارسة السياسية الحديثة على تأمين مصالحها ومواردها الاقتصادية، وتنظيم قواعد التنافس بين الأفراد؛ فتصير بذلك مفاهيم العدالة، المساواة، والحرية، هي ما يحدده القانون وليس ما تأمر به الجماعة أو تقرره. وحتى مفهوم الجماعة لم يعد له أثر في أدبياتنا السياسية الحديثة، وبدلا منه صرنا نتحدث عن المجتمع بما يعنيه من تنظيم قانوني ومؤسسي مُحكم.

بزواج السياسة بالاقتصاد أُفرغ السياسي من جوهره، ولم يعد جائزا الحديث بلغة صريحة عن السمات المحددة للفعل السياسي. فقد صار العدو خصما، وصارت الحرب مجرد عملية أو تدخل لإصلاح اعوجاج ما، بينما هي في الأصل المحددات التي لا غنى عنها لتحديد ما نعينه بالجماعة السياسية بما تقتضيه من وحدة واستقلالية. ولم يعد جائزا أيضا الحديث عن الحق في المقاومة، فقد صار بدوره، في إطار القوانين الوضعية الحديثة، عصيانا يستلزم التصدي له بقوة القانون. وهكذا صار القانون، بصورة معكوسة، أولى من الحق ومُحددا له.

البيليوغرافيا

- دولاكامباني، كريستيان. *الفلسفة السياسية اليوم*. ترجمة نبيل سعد. القاهرة: دار عين، 2003.
- شاتليه، فرنسوا وآخرون. *معجم المؤلفات السياسية*. ترجمة محمد عرب صاصيلا. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات، 2001.
- شميت، كارل. *اللاهوت السياسي*. ترجمة رانية الساحلي وياسر الصاروط. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018.
- فرنند، جوليان. *جوهر السياسة*. ترجمة فاروق الحميد. دمشق: الفرقد، 2016.
- مونتييسكيو. *روح الشرائع*. ترجمة عادل زعيتر، وندسور. القاهرة: هنداي، 2018.
- اليكوكوي، زهير. *الحرب*. الرباط، دار الأمان، 2016.
- Aristote. *Les Politiques*. Traduit par Pierre Pellegrin. Paris: Flammarion, 1993.
- Constant, Benjamin. "Principes de politiques". In *Ecrits politiques*. Paris: Gallimard, 1997.
- Herrera, Carlos-Miguel. "Kelsen et le libéralisme". In *Le droit, Le politique autour de Max Weber*, ed. Hans Kelsen et Carl Schmitt. Paris: L'Harmattan, 2000.
- Holeinder, Jean-Vincent. "Carl Schmitt penseur des transformations de la guerre". In *Carl Schmitt, Concepts et usages*, dir. Serge Sur. Paris: CNRS, 2014.
- Kelsen, Hans. *Théorie pure du droit*. Traduit par Charles Eisenmann. Bruxelles: Bruylant, 1999.
- Musagora, <http://www.cndp.fr/archivemusagora/citoyennete/citoyennetefr/democratie-lois.htm>.
- Platon. *Les Lois*. In *Œuvres Complètes*. Paris: Flammarion, 2008.
- _____. *La République*. Traduit par Pierre Pachet. Paris: Gallimard, 1993.
- Rousseau, Jean Jacques. *Du Contrat social*. Paris: Marabout université, 1994.
- Schmitt, Carl. *Le Nomos de la Terre*. Traduit par Lilyane Deroche-Gurcel. Paris: Quadrige, 2012.
- _____. *Théorie de la constitution*. Traduit par Lilyane Deroche. Paris: Quadrige, 2008.
- _____. *La Notion de politique*. Traduit par Marie-Luise Steinhauser. Paris: Flammarion, 1992.
- _____. *Théorie du partisan*. Traduit par Marie-Luise Steinhauser. Paris: Flammarion, 1992.

علاقة البرهان بعلم ما بعد الطبيعة في شروح يحيى بن عدي وابن رشد الحفيد

يوسف بن عدي

جامعة محمد الخامس، الرباط

تتناول هذه الورقة البحثية مصير وأفق تفسير مقالة "الألف الصغرى" في التقليد العربي المشائي الذي يمثله يحيى بن عدي (ت. 965م) الفيلسوف المنطقي النصراني والشارح الأكبر وقاضي القضاة أبو الوليد بن رشد (ت. 1198م) فكلاهما انخرطا في شرح كتاب الميتافيزيقا لأرسطو (Aristote) مما يدعونا إلى أن عملية التفسير أو التأويل لا تخلو من الحذف والتقديم والتأخير. بل أكثر من ذلك فإن نظام التسمية وتوزيع اللغة قد تعرض للتحويل والتغيير، وهو الأمر الذي يخضع، في اعتقادنا، إلى السياق الثقافي والسياسي والعلمي. لذلك كان نقد ابن رشد لعلم الكلام في كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو إنما يُعبّر عن مواقف فكرية ونظرية واضحة. على حين لم يكن هذا النقد هو هاجس يحيى بن عدي.

من الواضح أن مقالة "الألف الصغرى" هي من بين المقالات الميتافيزيقية الأرسطية التي ترسم مقومات القول البرهاني. وذلك إنطلاقاً من توظيف مقدمات منطقية وطبيعية في هذا المعرض. إذ لا يمكن فهم هذا الشرح والتفسير من دون استذكار استعمالات المنطق والعلم الطبيعي لترسيخ البرهان عن طريق أدوات من قبيل الأعراف عندنا والأعراف عند الطبيعة؛ وهو الذي كان في تضاد تام مع قياس الغائب على الشاهد.

وعلى هذا فإننا لن نعمل في هذه الورقة البحثية على رصد دور الأنساق الثقافية والاجتماعية وراء تأويل وشرح هذه المقالة (الألف الصغرى) لكننا سوف نشرع في منهج قراءة نصوص المقالة بنويّة تبحث عن العناصر المشتركة بين الفيلسوفين، بن عدي وابن رشد، والتي أدت إلى القول بالبرهان الفلسفي.

يمكن أن نستهدي بفرضية أن كل من بن عدي وابن رشد قد كانا يعتقدان اعتقاداً راسخاً أن المعنى يوجد في طبقات النصوص وما على القارئ إلا استظهاره واستكشافه لعموم الناس. لماذا هذا التصور وعلى هذا النحو؟ نقول لأن خلفيتهما كانت الحفاظ على الوحدة وتجلياتها الطبيعية والميتافيزيقية والأنطولوجية، وهو الأمر

الذي ترسمه، مع فارق، أدبيات البحث في التأويلات المعاصرة، فالتأويل الذي نعينه - في هذه الورقة- هو مرادفٌ للتفسير؛¹ لكنه يضحى كذلك حينما يخرطُ في عملية ربط المعنى بالتجربة الفلسفية والتاريخية التي يحياها ابن عدي وابن رشد والتي سوف يعبران عنها في بالنقد والجدل والشكوك ثم البرهان.² ونتيجة لهذا، فالمعاني الفلسفية لا تخضع لبنية النص فحسب، وإنما تتعدى ذلك إلى استحضار مجريات الواقع الفلسفي والعلمي إبان ذلك. لذلك كانتُ مقالة "الألف الصغرى" مليئةً بنقود لمنكري البرهان، ومنهم الأشعرية في كتب ابن رشد.³ إذًا، يكون التأويل تفسيراً حينما يخلقُ مساحات كبرى من التفاعل النقدي مع الفرق والأقوال المخالفة.⁴ ذلك ما حاولنا الوقوف عنده في هذا المعرض، لكن في أفق مقالة الألف الصغرى ومصطلحاتها الفلسفية والعلمية وكيفية تلقيها من قبل يحيى بن عدي وأبي الوليد بن رشد.

أكد بعض المؤرخين للنصوص الأرسطية وشراحها (بلوتارك واسترابون وثاوفرسطس وتيلوس وأندرونيكوس الرودسي...) أنَّ تاريخ الميثافيزيقا هو تاريخ من التحوّلات الدلالية والالتباس النظري والمذهبي الذي من تجلياته عدم التجانس في الزمن⁵ بين المقالات؛ بل أثار تريكو (J. Tricot) تساؤلات وإشكالات تتعلق بنظام المقالات وترتيبها، وهل هي بالفعل لأرسطو ذاته؟⁶ فمقالة "الألف الكبرى" ومقالة

¹ محمد المصباحي، مع ابن رشد (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2007)، 119-142. يُراجع: محمد محجوب، "في شروط التجديد التأويلي"، مجلة التأويلات 1 (شتاء 2018): 8؛ فتحي إنقزو، معرفة المعروف تحولات التأويلية من شلايرماخر إلى ديلتاي (بيروت: مؤمنون بلا حدود، 2017)، 125-136.

² "Understanding opens to us the world of individual persons, and thereby also possibilities in our own nature. Understanding is not a mere act of thought but a transposition and reexperiencing of the world as another person meets it in lived experience." Richard E. Palmer, *Hermeneutics Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer* (Evanston: Northwestern University Press, 1969), 115. "hermeneutics as the art of understanding does not exist as a general field, only a plurality of specialized hermeneutics," Palmer, *Hermeneutics Interpretation*, 84.

يُراجع لمزيد من التفصيلات: فتحي إنقزو، معرفة المعروف تحولات التأويلية من شلايرماخر إلى ديلتاي (بيروت: مؤمنون بلا حدود، 2017)، 125-136.

³ يوسف بن عدي، "في الإتصال بين الجدل والبرهان في الخطاب الرشدي: مراجعات نقدية"، مجلة تبين 39 (2022): 55-76.

⁴ إيمان الغزالي في ربط التأويل بالفرق من جهة، ووضع قانون التأويل من جهة ثانية. يُراجع: أبو حامد الغزالي، قانون التأويل، حققه محمد زاهد بن الحسن الكوثري ونشره عزت العطار الحسيني (القاهرة: مطبعة الأنوار، 1940)، 6-16.

⁵ محمد مزور، مشكلة الوجود بين ابن رشد وأرسطو، سلسلة: بحوث ودراسات رقم 71 (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2014)، 13-17.

⁶ "Mais on doit se poser la même question au sujet de chacun des livres qui la composent, et, d'autre part, se demander si l'ordre généralement adopté est celui d'Aristote lui-même les problèmes de chronologie revêtent ici une importance particulière, et ils ne peuvent être résolus, soit en eux-mêmes, soit dans leurs relations avec les autres que par l'examen et l'analyse, tout au moins sommaires, des caractères et du contenu de chaque livre", Aristote, *la Métaphysique*, tome I, traduction et commentaire par J. Tricot (Paris: Vrin, 1991), XVII.

يُراجع تأثير أفلاطون على أرسطو:

”الباء“؛ إنما تعودان إلى مرحلة أسوس، حيث كان أرسطو أفلاطونياً. أما مقالة ”الزاي“ فقد تشكلت في مرحلة الانقطاع عن الأفق الأفلاطوني، حينما أصبح أرسطو يتحدث بضمير المتكلم بعدما كان يستعمل ضمير ”نحن“ حيث كان يقول ”نحن الأفلاطونيون“.⁷

ويستفاد من هذا أن دراسة المتن الميتافيزيقي الأرسطي يستلزم فحص مكتوبات المعلم الأول السابقة من قبيل: باري فيلسوفياس (في الفلسفة)، وباري تاغاتو (في الخير)، وباري ايديون (في المثل).⁸ ومن ثمّة ”عدم التجانس بين المقالات“ يضعُ القارئ في حيرةٍ لضياع الخيط الناظم للكتاب المفقود.⁹ بل الأكثر من ذلك أن نسجل عدم التجانس أيضاً بين المقالات الميتافيزيقية في المحتوى والمضمون؛ إذ نجد الانفصال التام بين مقالات الزاي والحاء والطاء من جهة، وبين المقالات السابقة من جهة أخرى، والذي ينجلي غياب أي إشارة في المقالات القديمة إلى موضوع مقالة الزاي خاصةً، على الرغم من أن هذه المقالة هي المقالة المركزية في كتاب ما بعد الطبيعة.¹⁰

يستجلي من ذلك أن ابن رشد قد استثمر الرؤية الكرونولوجية¹¹ في قراءة مقالات تفسير ما بعد الطبيعة من أجل إبراز النظام الأفضل في ترتيبها (المقالات)، على الرغم من وعيه بتضارب الآراء وتباعدها لما طرحه من شكوك مختلفة.¹² والشاهد على ذلك قدرة ابن رشد على توظيف شرح الاسكندر الأفروديسي لمقالة ”اللام“، وجعله هذا الأخير وسيطاً في تفسير النص الأرسطي. يقول ابن رشد في بداية مقالة

“Metaphysics A belongs to the oldest part of the work and, since it is written under influence of the platonic Academy, the critic must realize that there are two main ideas discernible which have their roots in plato and which Aristotle took over for himself”. James M.P Lowry, “Aristotle and Modern Historical Criticism”, *Laval théologique et philosophique* 36, no. 1 (1980): 19.

⁷ “D’autre part, comme il le fait dans le livre A, Aristote emploie la première personne du pluriel pour désigne les platoniciens et se considéré aussi comme l’un des leurs”. Aristote, *la Métaphysique*, XXI-XXII.

”يرى مشليه (Michelt) بهذا الصدد أن البذرة الأولى لهذا الكتاب تعود إلى باري فيلسوفياس (في الفلسفة) الذي يضمّ المقالات الثلاث الأخيرة من كتاب الميتافيزيقا، بناءً على شهادة عالّمين فيلولوجيين هما مناج Ménage وصموئيل الأصغر (Samuel petit)“ محمد مزوز، **مشكلة الوجود**، 13.

⁸ مزوز، **مشكلة الوجود**، 15.

⁹ مزوز، **مشكلة الوجود**، 19.

¹⁰ مزوز، **مشكلة الوجود**، 18.

¹¹ “Cette période serait caractérisée par une dépendance encore très grande de l’Aristotélisme à l’égard des thèses principales du platonisme dépendance qui se traduit, dans le langage même, par l’emploi constant de la première personne du pluriel de la théorie des idées”, Aristote, *la Métaphysique*, tome I, XVIII.

¹² مزوز، **مشكلة الوجود**، 31.

اللام: "فإننا ألفينا لاسكندر فيها تفسيراً نحواً من ثلثي المقالة، وألفينا لثاميسيوس فيها تلخيصاً تاماً على المعنى".¹³ ما يدفع القارئ إلى التساؤل عن سرّ وجود تلخيص في صلب تفسير؟ وكيف يجمع الشارح الأكبر بين التلخيص والتفسير، رغم ما بينهما من فروق وميزات في صلب مقالة اللام؟¹⁴ التي من سماتها أنها انتقلت مع ابن رشد من منطق الشرح والتفسير إلى منطق التلخيص.

وهذا يدفعنا إلى اعتبار أن مقالة الألف الصغرى، ومقالة الألف الكبرى، والباء، والجيم، والدال، والهاء؛ ما هي إلى توطئات للموضوع المتمثل في مقالة الزاي، ومقالة الحاء، ومقالة الطاء، ومقالة الياء، ومقالة اللام... ما إلى ذلك من مقالات كتاب الميتافيزيقا.

ومن المؤكد أن ترتيب مقالات الميتافيزيقا لأرسطو في تصور ابن رشد كانت محكومة بإيمانه الكبير بالقول البرهان أو البرهاني الفلسفي لهذا السبب افتتح الصناعة العامة أو الفلسفة الأولى بمقالة "الألف الصغرى"، وهي نموذج البرهان. وهذا الوضع الابستمولوجي للمقالة قد أسفر عنه جدالات ونقاشات فلسفية وفيلولوجية وتأويلية بين المعاصرين: بيجر (Jaeger) وأوبنك (Aubenque) وتريكو (Tricot) ... إلخ، أسهمت في إعادة قراءة المتن الأرسطي في كليته وشموليته بين منافع عن أفلاطونية أرسطو وبين ارتباط التناقض والتأويل بالذات القارئة المتلقية.

أولاً. كتاب "الألف الصغرى" في ميتافيزيقا أرسطو

لعلّ قارئ مقالات تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد سوف يسجل وجود مقدمتين أو توطئتين، وهذا يعني وجود مقالة الألف الصغرى،¹⁵ ومقالة الألف الكبرى، ما يجعل الاضطراب النظري والالتباس الفلسفي-الإشكالي ملازماً لهما؛ بل الأكثر من ذلك أن يقال إن قراءة مقالة الألف الكبرى في علاقتها بمقالة الباء (β) لن تخلق أيّ استغلاق في الفهم أو انقطاع في التفسير في غياب مقالة الألف الصغرى (α). ومن ثمة،

¹³ ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج (بيروت: دار المشرق، 1967)، 1393.

¹⁴ مزور، مشكلة الوجود، 38.

¹⁵ "l'authenticité du livre α (sans aucun doute inachevé) a été de tout temps, très discutée. Comme l'indique, en effet, sa numérotation, il a été introduit après coup dans le traité, d'autre part, il paraît rompre l'enchaînement de A et B, enfin, il n'est l'objet d'aucune référence certaine dans les autres livres." Aristote, *La Métaphysique*, XX.

يراجع:

"W. Jaeger pense qu'il est formé de notes fragmentaire d'un discours d'Aristote, rédigées par Pasiclés [...] Alexandre et Asclepius estiment seulement (suivis sur ce point par Jaeger) que ce livre n'est pas à sa place et qu'il doit plutôt servir d'introduction à la physique". Aristote, *La Métaphysique*, XX.

فنقل هذه الأخيرة من المرتبة الأولى إلى المرتبة الثانية كان وراءه دافعٌ رئيس عند أبي الوليد وهو بناء ترتيب جديد لمقالات ما بعد الطبيعة.

إنّ وضع مقالة الألف الصغرى الملتبس إنّما يصدرُ من أنّ أرسطو وضع "مقدمة صغيرة لكتاب باري فيلوسوفيا [...] عندما تمّ حشرها في كتاب ما بعد الطبيعة".¹⁶ ويتضح أنّ أرسطو (Aristote) عندما أحسّ بقصورٍ ونقصٍ في كتاب فيلوسوفياس، قام بوضع مقدّمة جديدة هي "الألف الكبرى".¹⁷

وهكذا، صار مصير مقالة "الألف الصغرى"، في تفسير ما بعد الطبيعة للشارح الأكبر، نشازاً؛ حيث لا تربط تلك المقالة بين مقالة الألف الكبرى والباء بأي رابط. والأولى أن تخدم المقدمة لمبحث الطبيعيات.¹⁸

رأى دومولان (B. Dumoulin) أنّ "مقالة الألف الصغرى تظهر كعمل لأحد أعضاء الليسي، الذي غرف من هنا ومن هناك في إطار مؤلفات أرسطو، ثم طور موضوعات أرسطية حسب فهمه الخاص وحسب الأفكار التي كانت رائجة داخل المدرسة بعد وفاة أرسطو".¹⁹ وهذا ما ذهب إليه أيضاً ييغر (Jaeger) أنّ الترتيب الحالي لمقالات ما بعد الطبيعة تم وضعه من طرف الناشرين القدامى لكتاب الميتافيزيقا، فهم وضعوا حاشية مقدمة الكتاب المعروفة بـ "الألف الصغرى" مباشرة بعد الألف الكبرى؛ لأنهم لم يتعرفوا على مكانها في ترتيب نظام مقالات ما بعد الطبيعة.

ويبدو أنّ مقالة مقالة الباء قد كتبت في الفترة التي كتبت فيها مقالة الألف الكبرى؛ أي السنوات التي تلت وفاة أفلاطون.²⁰ أما مقالة الألف الصغرى فهي مقالة يتيمة كتبت حرفها مصغراً، في حين كتبت باقي المقالات بحرف مكبر، ومن ثمة كانت هذه المقالة مقدّمة للفلسفة الأولى، وليس لما بعد الطبيعة ككل؛ لأنها تتحدث عن

¹⁶ مزوز، *مشكلة الوجود*، 17. يُراجع: تفاصيل النشرات التي وردت على النص الأرسطي، 16-17.

¹⁷ مزوز، *مشكلة الوجود*، 16.

¹⁸ Aristote, *La Métaphysique*, XX.

¹⁹ مزوز، *مشكلة الوجود*، 61.

²⁰ مزوز، *مشكلة الوجود*، 14. كما أنّ علاقة مقالة الألف الكبرى التي تمثل مراجعات نقدية لتاريخ الفلسفة مهدت بشكل أو بآخر لمقالة الباء الجدلية، هذه التي سوف تكون البداية الحقيقية لكتاب الميتافيزيقا. يقول تريكو (Tricot):

"Les Anciens (cf. Alex, 172, 18) voyaient dans le livre B le véritable début de la Métaphysique des livres précédent servant seulement d'introduction", Aristote, *La Métaphysique*, XXI.

يُراجع كذلك:

Aristote déploie sa critique dans diverses directions. Tout d'abord les idées menacent l'unité des choses et des substances, en séparant dans l'individu divers "en soi", Michel Bastit, "Aristote et la séparation", *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, 90, no. 87 (1992): 297-316.

المبدأ الأول، وعن وجود حقيقة واحدة لسائر الموجودات. لذلك كان من الممكن أن تأتي بعد المقالتين الأخيرتين (ميم ونون) بدل أن تأتي في البداية.²¹

لقد شرع ابن رشد، في (تفسير ما بعد الطبيعة)، في مفتتح مقالة اللام، في الوقوف عند مضامين كل مقالة من مقالات هذا التفسير. ولما كان يهمنّا، في معرض دراستنا، مقالة "الألف الصغرى"، فإن ابن رشد يقول بشأنها الآتي: "فابتدأ في المقالة الأولى، وهي المرسومة عليها حرف ألف الصغرى، فعرف مقدار الصعوبة والسهولة التي في هذا العلم، وعرف أنّ ما أدرك منه واحد واحد من الناس، وإن كان يسيراً فإنه إذا جمع اجتمع منه شيء له قدر، ولما كان صاحب هذا العلم أوجب شيء عليه أن ينتهي به النظر في الأسباب؛ إذ كانت هي المطلوبات من الموجودات بين في هذه المقالة تناهي الأسباب بعد الصدر الذي ذكرنا ثم ختمنا بتعريف أعظم أسباب الغلط الداخلة في الأمور النظرية، وبخاصة في الأسباب، وهي ما ينشئون عليه من الآراء الكاذبة الموضوعة لهم كأنها شريعة في الأشياء النظرية".²²

إذاً، مضمون مقالة الألف الصغرى ليست بمنأى عن مقالة الباء الجدلية الإشكالية؛ إذ تعمل الأولى على بناء مطالبها على طريق المقالة الثانية. أعني العمل على طرح الشكوك على لانهائية العلل والأسباب، وثانياً البحث عن الحل الذي يرفع الغموض والالبتاس. يقول ابن رشد: "بالواجب كانت هذه المقالة تالية (مقالة الباء) للمقالة الأولى والثانية، ومتقدمة على سائر المقالات. أما كونها تالية للمقالتين المتقدمتين فلأن ما في المقالتين المتقدمتين هو أيضاً ممّا تضعه صناعة الجدل؛ أعني أن هاهنا أسباباً أربعة وأن كل جنس منها لا يمر إلى ما لانهاية. وأما كونها متقدمة على ما يتلوها من المقالات فبين لأن ما يتلوها من المقالات إنما هي محتوية على أحد أمرين

²¹ يقول أبو يعرب المرزوقي: "أما استنتاجات تريكو فهي تلخص في النقاط الرئيسية التالية؛ وهي تبدو في الجملة أميل إلى تأكيد وحدة ما بعد الطبيعة: 1. فهو يميز أولاً الكتب التي يطلق عليها اسم "جذع المصنف"، وهي كتب الألف والباء والجيم والواو والزاي والهاء والطاء. 2. ثم يعتبر كتب الدال والياء والكاف والميم والنون ملاحقاً للكتب التي سبّأها "جذع المصنف". 3. وهو ثالثاً يستثني كتاب الألف الصغرى من هذا التصنيف، رغم كونه يعتبره صحيح النسبة إلى أرسطو، بل ويرير موقعه من المصنف". أبو يعرب المرزوقي، "وحدة ميتافيزيقا أرسطو ومنزلة الرياضيات فيها"، *حوليات كلية الآداب، جامعة الكويت* (1983): 11. يُراجع أيضاً: "فكتاب الألف قد أثبت بصورة تاريخية نقدية أنّ مبادئ الوجود ترجع إلى العلل الأرسطية الأربع (الفاعلة والغائية والصورية والمادية)، وأن الفلسفة تمثل علم العلل الأسمى. لذلك فإننا نرى كيف أن هذه الإشكالات تعرض في هذه الصياغة الأولى بوصفها مجموعة من الاعترافات تولدها هاتان النتيجتان من كتاب الألف جاعلة بذلك من كتاب الباء تابعاً طبيعياً لكتاب الألف، وهو تابع يواصل المناقشة المزدوجة لموضوع الفلسفة ولطبيعة المبادئ [...] طبيعة الموضوع المطلق للعلم المطلق". المرزوقي، "وحدة ميتافيزيقا"، 14.

²² ابن رشد، *تفسير ما بعد الطبيعة*، 1397. يقول ابن رشد: "ولما كان النظر في الأسباب يستدعي أن يعرف كم أجناسها الأول، وما قاله من تقدّمه في ذلك، شرع في المقالة المرسوم عليها حرف الألف الكبرى، فعرف ما أدرك القدماء من أجناس الأسباب الأول". ابن رشد، *تفسير ما بعد الطبيعة*، 1397-1398.

إما حل الشكوك المذكورة في هذه المقالة وإما معرفة أشياء هي ضرورية في حل الشكوك المذكورة في هذه المقالة.²³

ثانياً. العلم بين المعقولات الذاتية والمحسوسات العرضية

تنتمي هذه المقالة، عند يحيى بن عدي وابن رشد، إلى دائرة الشروح الكبرى أو التفاسير؛ لأنها تقوم بعملية شروح على اللفظ، فهي ليست تلخيصات لمعاني النصوص الأرسطية، ولا هي تجريد للأقوال البرهانية المثبوتة في كلام أرسطو.²⁴ فمن خصائص الشرح الكبير، كما هو معروف في أدبيات المتن الرشدي، أنه شكل جديد "يتم فيه عرض قول أرسطو بالنص؛ ثم يعقبه التفسير الذي يعمل فيه على تجزئة النص الموضوع إلى جمل وفقرات قصار، فيشرح كل جملة على حدة، ويعلق على كل فقرة فقرة، وفي بعض الأحيان يتم الانتقال مباشرة إلى التفسير في اندفاع ووثوق لا تجد له مثيلاً في الجوامع والتلاخيص".²⁵ بل الأكثر من هذا أن هذا الجنس من الكتابة الفلسفية يُستحضر فيه الجدل مع التأويلات الفلسفية المطروحة في قضية أو مسألة كانت موضع شك ومساءلة.

لعل هذا الأمر نلاحظه في تفسير كل من يحيى بن عدي وأبي الوليد بن رشد من استدراك ونقد وحوار.²⁶ في مقابل الجوامع والتلاخيص، التي هي انتصار للأرسطية، وهي شروح على المعنى وهي أيضاً حضور لتفسير الاسكندر الأفروديسي والفارابي وابن باجة.²⁷ وعطفاً على ما تقدم نقول: لقد افتتح أرسطو كلامه في هذه المقالة بالقول: "إن النظر في الحق صعب من جهة، سهل من جهة، والدليل على ذلك أنه لم يقدر

²³ ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، 1399. يقول أوبنك (Aubenque) عن معاني الشكوك التي ترد عند أرسطو (Aristote) بين التردد والحيرة والحل:

"Aristote semble y distinguer trois moments: l'aporie, ou embarras initial du à l'hésitation entre plusieurs thèses possibles; la diaporie, qui, conformément à l'étymologie du mot, semble désigner une exploration des différences qui s'offrent à nous; l'euporie, qui est expressément définie comme la solution des difficultés antérieures". Pierre Aubenque, "Sur la notion Aristotélécienne d'aporie", in *Problème Aristotélécienne philosophie théorique* (Paris: Vrin, 2009), 40.

يُراجع كذلك:

Frapper Geotges, "l'Art Dialectique dans la philosophie d'Aristote", *Laval théologique et philosophie* 33, no. 2 (1977): 115-34.

²⁴ جمال الدين العلوي، المتن الرشدي مدخل لقراءة جديدة (الدار البيضاء: دار توبقال، 1986)، 148.

²⁵ العلوي، المتن الرشدي، 149-148.

²⁶ "في ذلك كله يعرض لتأويلات جديدة يتجاوز بها ما قدّمه في جوامعه وتلاخيصه. ولهذا يمكن القول إن الشروح الكبرى أكثر استقلالاً وجدة وأصالاً لا بالنسبة للنص المشروح فحسب؛ بل بالنسبة لتأويلات الشراح أيضاً. ومن هنا يصح لنا اعتبارها خلاصة الرشدية، أو خلاصة الإسهام الفلسفي الجديد لابن رشد". العلوي، المتن الرشدي، 149.

²⁷ يُراجع التلاخيص والجوامع: العلوي، المتن الرشدي، 140-148.

أحد من الناس على البلوغ فيه بقدر ما يستحق²⁸. هل الحق هو ينفي التعدد والاختلاف أم أن الحق هنا هو الوجود على المجرى الصناعي؟ وكيف يكون الحق في العلم النظري والعلم المدني؟

قبل أن يشرع يحيى بن عدي (280هـ-965م) في بيان مفهوم الحق والتهمم به، فصل القول في أن غرض أرسطو من ما بعد الطبيعة الموسوم بـ (مطا طافوسيقا) من حيث يدل على "الجزء الثالث من أجزاء الجزء النظري من جزئي الفلسفة، وهو العلم"²⁹، والذي يعني في هذا المعرض العلم الذي ينظر في الأمور المجردة العارية من المادة والهيولى؛ إذ هو طريق إدراك الأمور المجردة والمفارقة للهيولى وحقائقها.³⁰ لقد أشار يحيى بن عدي في مقالة الألف الصغرى (α) أنها أول مقالة في ما بعد الطبيعة،³¹ التي ترسم لنا مسالك النظر في الحق عند ما تقدمنا ثم بعد ذلك "تعاطي الإستخراج بأنفسنا دون الوقوف على ما أدركه من الحق من تقدمنا"³² فهي خطوة ابيستيمولوجية ومنهجية "قبل تعاطي الاستخراج بأنفسها".³³

لعل التفرد، كما يقول يحيى بن عدي، في استخراج الحق، إما أن "لا يدرك شيء من الحق، وإما أن يقل إدراك الحق جداً، وأنه إما تزيد حتى صار للموجود منه مقدار يعتد به، يجمع جميع ما أدركه جميعهم منه".³⁴ وأوضح ابن عدي أن طريق الوصول إلى الحق كما يجري عليه الأمر كان "بطريق الاستقراء والاعتبار".³⁵ والحق هنا، لا يدرك كله دفعة واحدة؛ بل لا يدرك بالتفرد؛ إذ يكون غير ممكن. "التفرد

²⁸ ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، 4-3. راجع: رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي، تحقيق عبد الرحمن بدوي (بيروت: دار الأندلس، 1983)، 168. راجع علاقة التصور بالتصديق: "غاية الحد هي الوقوف على ماهية الشيء أو تصوره في حين يسعى البرهان إلى إثبات وجود الشيء التصديق به، ولذلك لا يمكن أن تحد شيئاً إلا إذا أثبتنا وجوده كما لا يمكن أن نبرهن على الشيء إلا إذا انطلقنا من حده"، محمد المصباحي، الوحدة والوجود عند ابن رشد (الدار البيضاء: المدارس، 2002)، 159.

²⁹ ابن عدي، تفسير مقالة الألف الصغرى، 169.

³⁰ ابن عدي، تفسير مقالة الألف الصغرى، 169.

³¹ يقول يحيى بن عدي: "وكانت هذه المقالة أول كتابه هذا-فتحنا بما تضمنه هذا الفصل، وهو وصف السبيل التي ينبغي أن تسلك في التماس العلم". ابن عدي، تفسير مقالة الألف الصغرى، 169.

³² ابن عدي، تفسير مقالة الألف الصغرى، 169. كما يقول: "وبيانه لذلك بطريق الاستقراء والاعتبار لما جرى عليه الأمر في ادراك الحق إلى هذا الوقت". ابن عدي، تفسير مقالة الألف الصغرى، 169.

³³ ابن عدي، تفسير مقالة الألف الصغرى، 169.

³⁴ ابن عدي، تفسير مقالة الألف الصغرى، 169.

³⁵ لفظ الاعتبار لم يكن موجوداً كمفهوم في قوائم اللغة وتعريفاتها مع أن الكتاب العزيز يتحدث عنه في مناسبات كثيرة ومتنوعة. صار لهذا اللفظ حضور مع ابن مسرة في رسالة الاعتبار، وتحول مع ابن رشد إلى مفهوم من مقومات القول البرهان. سنخصص دراسة مستقلة لهذه الفرضية.

بالاستخراج يصعب به إدراك الحق جداً³⁶. إلى ما يرجع صعوبة الحق هل لأمر ذاتي فيه أم لأمر عرضي يهّم المجتمع و الناس أنفسهم؟

يحاول يحيى أن يستجلي قول أرسطو (Aristote) على أنّ الحق لا يخلو من طريقين إلى تحصيله إما مركب المسائل العويصة والمشككة، وإما مركب المباشرة والسهولة. يقول: "ذكر منها الجهة بها استصعب علينا إدراك الحق، وهي أنّه من قبلنا، وأنّ السبب في ذلك أنّ حال عقولنا في أنفسنا عند الأمور التي هي في طبائعها على الناس كلّهم"³⁷. ونفهم أنّ هذا الحق له علاقة وثيقة بين العقل والنفس في إدراكهما للمعقولات، وكأنّ له صفة الاستقلالية عن النوع الإنساني. من تلك جهة تأتي الصعوبة. أما ابن رشد فقد طابق بين العلم والحق، أي بين النظر في عالم المقولات وعلم المبادئ والمحاولات. فالعلم لا يكون علماً إذا لم تتوفر فيه خصائص الضرورة والكلية والذاتية³⁸. يقول كذلك: "لما كان هذا العلم هو الذي يفحص عن الحق بإطلاق، أخذ يعرف حال السبيل الموصولة إليه [...] وإنّ إدراك الحق ليس يمنع علينا في أكثر الأشياء، والدليل على ذلك أنّنا نعتقد اعتقاد يقين أنّنا قد وقعنا على الحق في كثير من الأشياء. وهذا يقع به اليقين لمن زاول علوم اليقين"³⁹، وهذا معناه أنّ النظر في الحق على الرغم من صعوبته يبقى شوقاً في نفوسنا إلى معرفته⁴⁰.

فلما كان "إدراك الحق ممتنعاً، كان الشوق باطلاً"⁴¹ والحال أنّه لا يكون شيء في أصل الجبلة والخلقة وهو باطل. فالحق لا يكون سهلاً إلا من جهة إدراك كلّ واحد من الناس قدراً منه، فإذا "جُمع ما أدرك منه من جميع من أدرك منه كان للمجتمع

³⁶ ابن عدي، **تفسير مقالة الألف الصغرى**، 169. يُراجع: كلام الشارح الأكبر في معنى الحد: "والحد يقال على ضربين شتى: أحدهما القول الشارح للاسم والنائب عنه، دون أن يدل على أنّ ذلك الشيء موجود أو غير موجود. والثاني هو يحد بالحقيقة وهو الذي يكون مهما للذات الموجود بعلتها ويجب أن يتقدم العلم لهما العلم بوجود ذلك الشيء الذي يتطلب فيه ما هو ولم هو"، ابن رشد، **شرح البرهان لأرسطو وتلخيص البرهان**، 134.

³⁷ ابن عدي، **تفسير مقالة الألف الصغرى**، 171.

³⁸ Jean-Marie le Blond, *La logique et Méthode chez Aristote. Etude sur la recherche des principes dans la physique Aristotélicienne* (Paris: Vrin, 1996), 75.

³⁹ ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، 5. لا يكون اليقين أو العلم هنا ملازم لمفهوم الامكان والجواز فهو يعني الضرورة والكلية والذاتية.

⁴⁰ يقول: "والدليل على ذلك ما نحن عليه من التشوّق إلى معرفة الحق". ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، 5. يقول محمد المصباحي: "يمكن أن نزع من انزياح ابن سينا عن مقالة الزاي إلى مقالة الطاء التي تنظر في أحد لواحق الوجود وهو القوة والفعل، كان من أسباب اهتدائه إلى نظرية العرضية لعلاقة الوجود بالمابهية [...] أخضع المنظور الأصلي للقوة والفعل وهو منظور طبيعي وميتافيزيقي إلى المنظور المنطقي، منظور جهتي الامكان والوجود، حيث تم تحويل القوة الطبيعي إلى مفهوم الامكان المنطقي"، محمد المصباحي، **الوجه الآخر لحدائث ابن رشد** (بيروت: دار الطليعة، 1998)، 129.

⁴¹ ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، 5.

من ذلك مقدار ذو قدر“،⁴² ويكون من ثَمَّ سهلاً من هذه الجهة. ويتبيّن من ذلك استعمال ابن عدي طريق الاستقراء لبلوغ ودرک الحق.⁴³

ولعلّ الحقّ عند أرسطو يُقال باشتراك في الاسم، وقد يعني الذات الحقّ؛ فالحقّ أو المعرفة به لا يكونان إلا عن طريق مقدّمات أساسية ينطلق منها المعلم الأول في كتاب (البرهان)، وهي أنّ المعرفة تبدأ بالأعرف عندنا، ثمّ الأعرف عند الطبيعة. يقول يحيى بن عدّي في هذا المعرض، ”إذ كانت معلوماته محسوسةً، والحسّ هو مبدأ جميع معارفنا“⁴⁴ الأعرف عندنا هو، أيّ عالم الوجود والمقولات، والأعرف عند الطبيعة هو تجلي المنطق في الطبيعة ومابعد الطبيعة؛ وهذا يكون على طريق برهان الدليل الذي نطلق من المسببات إلى الأسباب. إنّه دليل على التضاد كما قلنا آنفاً مع قياس التمثيل أو المماثلة.

أما ابن رشد فيتصور أنّ الوصول إلى الحقّ وإدراكه لا يتحصّل إلاّ بواسطة مشاركة الغير. ”فإنه لم يلف واحد من الناس وصل منه دون مشاركة غيره له في الفحص إلى القدر الواجب في ذلك“.⁴⁵ والمشاركة هنا المعنى الكلامي (نسبة إلى علم الكلام) حيث يكون الجدل والمناظرة بين خصميين، وهما لا يعمل كلّ واحد منهما إلاّ على تزييف آراء وأفعال⁴⁶ بعضهما بعضاً بل إنّ مشاركة الغير في الحقّ هو البرهان الذي يعمل كل الفلاسفة على بيانه واستظهاره في زمان واحد ومكان واحد أو في أزمنة مختلفة ومتباعدة. ومن ثَمَّ، يكون الحق عند الناس على حالين: ”إمّا رجل لم يدرك من الحقّ شيئاً، وإمّا رجل أدرك منه شيئاً يسيراً“،⁴⁷ فالسهولة واليسر في طرق باب الحق وتصوره وإدراكه يتحققان بمنزلة القول ”باب الدار من الدار“ الذي في أنها لا تخفى

⁴² ابن عدي، تفسير مقالة الألف الصغرى، 172.

⁴³ يكون الاستقراء نافعاً في بيان مقدمات القول البرهاني، لاسيما وأنّ الأمر يتعلق بمفهوم الحق مع أنّ القياس أشرف منه كما ورد في شروح أبي الوليد على كتاب المنطق لأرسطو. ابن رشد، كتاب البرهان. ابن رشد، شرح البرهان لأرسطو وتلخيص البرهان، حققه وشرحه وقدم له عبد الرحمن بدوي (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1984)، 39.

يراجع واطسون (Watson):

“The problem of science is to determine the essential properties of things, i.e., to show why things must have certain properties, and this problem cannot be solved unless we know that things actually have those properties. Induction must therefore precede demonstration”, John Watson, “Aristotle’s Posterior Analytics: II. Induction”, *The philosophical Review* XIII, no. 2 (Mars 1904): 145-6.

⁴⁴ ابن عدي، تفسير مقالة الألف الصغرى، 171.

⁴⁵ ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، 5.

⁴⁶ أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، حققه وقدمه وعلّق عليه عثمان أمين (القاهرة: دار الفكر العربي، 1949)، 107-108. يقول محمد المصباحي: ”وعندما يكون الحق مرادفاً للوجود، أي حينما يكون أحد أسماء الله الحسنی لن يكون للحق الإنساني أي معنى إلاّ كان من أجل الحق الإلهي، أي أن لا يكون له إلاّ بإفرغه من مضامينه الإنسانية والطبيعية“. محمد المصباحي، ”مفهوم الحق عند الغزالي“، ضمن أبو حامد الغزالي في الذكرى المئوية التاسعة لوفاته. أشغال الندوة الدولية الغزالي اليوم، لماذا؟، راجعه وأعدّه للنشر مقدار عرفة منسية، الجزء الأول (تونس: المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، 2012)، 119.

⁴⁷ ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، 6-7.

على أحد. وهي بمثابة المعارف الأولى؛ بل الأكثر من ذلك عدّها الشارح الأكبر ابن رشد موجودةً لنا "بالطبع في كلّ جنس من أجناس الموجودات"،⁴⁸ ويظهر أنّ مفهوم الحق، وفق ما سلف، يُدرك منه جزءٌ قليل، أمّا كلّ الحق، بحسب ابن رشد، فيكون مدرَكًا بالقدر الذي في طبع الإنسان أن يدركه بما هو إنسان.⁴⁹ قد يوحي لنا الحق هنا معنى "الحقيقة" التي يعتقد فيها الفرد من الأفراد أو فرقة من الفرق، سيما وأن الفارابي كان يتحدث عن البرهان الذي يضاف إلى الطائفة، كما تراه هي. بيد أن أفق الحق وأسبابه هي في دلالته على الوجود. فلما كانت صعوبة الإنسان في إدراك المبادئ المفارقة البريئة من الهيولى تتعلّق بنّا لا بها؛ فهي؛ أي المبادئ المفارقة، معقولة في أنفسنا بالطبع. يقول ابن رشد في هذا: "ولم تكن معقولة بتصويرها إيّاها معقولةً لأنّها في أنفسنا معقولة كحال الصور الهيولانية على ما تبيّن في كتاب النفس".⁵⁰ هل يكون الحق في هذا المعنى هو نفي للذات والعقل الانساني لفائدة العقل الهيولاني؟

يستحضر ابن رشد ذلك الإشكال العقلي في السيكولوجيا الأرسطية القديمة بين النفس والعقل، فالحسّ مرهونٌ بالمحسوس، وذلك الحال للعقل من المعقول؛ إذ جاء تمثيل ابن رشد قويًّا في بيان العلاقة بينهما بقوله: "يشبه قوّة العقل منّا، بالإضافة إلى إدراك المعقولات البرية من الهيولى، بأعظم المحسوسات التي هي الشمس إلى أضعف الأبصار وهو بصر الخفاش، لكن ليس يدلّ هذا على امتناع تصوّر الأمور المفارقة كامتناع النظر إلى الشمس عند الخفاش، فإنّه لو كان ذلك كذلك لكانت الطبيعة قد فعلت باطلاً، بأن صيرت ما هو في نفسه معقول بالطبع للغير ليس معقولاً لشيء من الأشياء، كما لو كانت صيرت الشمس ليست مدركة لبصر من الأبصار".⁵¹ هل يعني هذا أنّ النظر في الحق هو من جهة بيّن، وهو من جهة يحتاج إلى بيانه وإخراجه من القوة إلى الفعل على قدر طاقة الإنسان. ورّبما هذا لا يتمّ إلا في أفق العقل بالفعل أو العقل الفعال؛ ذلك العقل الذي لا يوجد عند بعض الناس، كما يقول يحيى بن عدي. وينتج عن هذا أنهم "لا يستحقون اسم الناس. فكما أنّ اليد إذا عدمت فعلها الخاص بها ليست بالحقيقة يدًا. فكذلك العين والأذن، وبالجمله كلّ ذات تعدم فعلها

⁴⁸ ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، 6-7.

⁴⁹ ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، 7. يُراجع: "لكن سبب استصعابه إيّاها هو منّا، وذلك أنّ <حال> العقل في النفس منّا عند ما هو في الطبيعة في غاية البيان يشبه حال عيون الخفاش عند ضياء الشمس". ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، 7 يراجع: ابن عدي، تفسير مقالة الألف الصغرى، 170.

⁵⁰ ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، 8-7.

⁵¹ ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، 8-7. يقول ابن عدي: "إنّ حال عقولنا في أنفسنا، عند الأمور التي هي في طبائعها بيّنة جداً، كحال عيون الخفاش عند ضياء الشمس". ابن عدي، تفسير مقالة الألف الصغرى، 170. لمزيد من التفصيلات في مبحث العقل عند ابن رشد انظر محمد المصباحي، إشكالية العقل عند ابن رشد (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1988).

الخاص بها يعدُّ مع عدمه الخاص بها، وذلك يستحقُّ اسم تلك "الذات"، وإن سُميت بذلك الاسم فإنَّ سُميت بذلك الاسم فإنَّما تسمى به بغير استحقاق".⁵²

فصعوبة إدراك الحقِّ للمحسوسات والمعقولات تكون على وجهين لكلِّ واحدة منها: فالمحسوس يكون في خفاء، والوجه الثاني للمحسوسات هو ضعف الحس. أما المعقولات فهي أيضاً على وجهين أو ضربين هما: المعقول معقول بذاته لعدم ملاسته للهيولى البتة، وهو في غاية البيان والظهور.⁵³ ومن ثمة، صعوبة إدراكه بوصفه حقاً، كما بيَّنا مع أبي الوليد، تأتي من الذات لا من جهة المعقول؛ فهو في غاية الوضوح. أو بلغة رشيديّة، النظر في "المبدأ الأول أو المبادئ المفارقة البريئة من الهيولى من قبلنا نحن لا من قبلها".⁵⁴ لكن يقع لنا ما يقع للخفاش الذي يحصل له امتناع الإبصار لشدة وضوح ضياء الشمس التي من دونها لا يُبصر بالبصر شيء.⁵⁵

وأما الوجه الثاني من المعقولات فهي الموجودة في المواد والهيولى، وهذه لا تخلو أيضاً من الصعوبة؛ إذ يقوم العقل بتجريدتها وإفرادها من المادة، ونزعها من "الأعراض الموجودة معها حتى تصير معقولة؛ فلذلك تكون صعوبة إدراكها من جهتها".⁵⁶ وهذا يجعلنا نقول إنَّ كلاً من يحيى بن عدي (280هـ-364هـ) وأبي الوليد بن رشد (520هـ-595هـ) ينطلق من المبادئ والمقدمات البرهانية التي رسمها أرسطو المتجلية في أنَّ "مبدأ جميع المعارف وعلومنا هو الحسّ، فإنَّنا من الحسّ نترقى إلى حصول الأوائل في العقل التي هي أوائل البرهان".⁵⁷ وهذا يفسر طريق برهان يحيى بن عدي على قوة الحواس ودورها الأساس في بناء المعارف والعلوم. يقول "فوجب لذلك أن يكون كلُّ شيء لا يدرك بالحواس يصعب إدراكه علينا، وأنَّ يكون مبلغ صعوبته مبلغ بعد من الحواس".⁵⁸

فلما كان المتقدمون من الناس قد بلغوا من الحقِّ قدراً معيناً، أسهموا في بلوغ المتأخرين قدراً أكثر أو أقل. فمن اللازم، والحال كذلك، شكرهم. فالشكر لهم هو

⁵² ابن عدي، تفسير مقالة الألف الصغرى، 172-173.

يراجع: "يتنقذ يحيى بن عدي المقول السائد في عصره من نقذ للفلاسفة والتحامل عليهم: «فنقول لهذا المتطع إلى عيب الفيلسوف إنَّ هؤلاء، الذين وصفهم بعدم العلم بمعنى الطبيعة واسمها، إنّما هم أشباه الناس في أبدانهم: فأما ما به الناس ناس فهم مياينون للناس. وذلك أن فعل الإنسانية التي بها كلُّ واحد من الناس الخاص بها". ابن عدي، تفسير مقالة الألف الصغرى، 172.

⁵³ ابن عدي، تفسير مقالة الألف الصغرى، 174.

⁵⁴ ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، 7.

⁵⁵ ابن عدي، تفسير مقالة الألف الصغرى، 174.

⁵⁶ ابن عدي، تفسير مقالة الألف الصغرى، 184.

⁵⁷ ابن عدي، تفسير مقالة الألف الصغرى، 174.

⁵⁸ ابن عدي، تفسير مقالة الألف الصغرى، 174.

العدل، "فشكر المحسن إذا عدل، كما يقول ابن عدي".⁵⁹ ومن البين أن حبّ ابن رشد لأرسطو تتجلى في ربطه بين كمال الحق وأرسطو (Aristote)؛ فشكره أعظم وأكبر وأحق لعظم ما أتى به من الحق مع قلة ما أتى به من تقدمه. لذلك ينبغي العناية بأقواله وشرحها وتفسيرها. يقول ابن رشد: "كمل عنده الحق فكم أضعاف ما وجب عليه من الشكر على من جاء بعده من شكره ومعرفة حقه وشكره الخاص به. إنما هو العناية بأقواله وشرحها وبإيضاحها لجميع الناس".⁶⁰ إذا صار الحق هو رديف الكمال والعلّة الذاتية لأنه لا يوجد الحق على مجرى الأعرض إلا على سبيل المعاندة والسفسطة. وبذلك يكون الحق هو ما عبّر عنه ابن رشد بـ "الحق المطلق". وهذا ما أشار إليه يحيى بن عدي حينما قال: "والذي يطلب الحق لذاته أخصّ بالحق من الذي يطلبه من أجل غيره".⁶¹ فضلاً عن أن ذاك الحق لا يمكن معرفته دون معرفة علته،⁶² ومن ثمّ تصير الفلسفة هي النظرة في جميع أنحاء الوجود وتجلياته ومظاهره. بيد أن الحق بالقصد الأول عند ابن عدي وابن رشد الحفيد هو الموجود بذاته والحق بذاته، وجميع الموجودات هي موجودات وحق بوجوده وحقه.⁶³ لعل من مستخلصات ما تقدم أن هذه الصناعة العامة النظرة في هذا الحق هي أشرف الصناعات؛ وذلك لنظرها في المبادئ القصوى، ويقصد بها: المبدأ الغائي والمبدأ الفاعل؛ فالحق المقصود هنا هو "ما كان أتمّ وجوداً كان في كونه حقاً أتم".⁶⁴

ثالثاً. علاقة البرهان بعلم ما بعد الطبيعة

فلما كانت معرفته الحق لا تتحصّل دون معرفته علته، كان الأجدر النظر في علل الأشياء كيف تكوّن؟ أتكون لا نهائية أم توجد متناهية.

⁵⁹ "أما أن شكر الحسن واجب [268] على المحسن إليه. فظاهر لكل ذي عقل صحيح. ومن فعل ما يجب عليه فعدال، وشكر المحسن إذا عدل". ابن عدي، **تفسير مقالة الألف الصغرى**، 175. يُراجع: "هذا الذي ذكره هو واجب في حقّ المحدثين مع المتقدمين، وذلك أن القدماء يتنزّلون من المحدثين منزلة الآباء من الأبناء، إلا أن ولادة هؤلاء أشرف من ولادة الآباء؛ لأن الآباء ولدوا أجسامنا والعلماء ولدوا أنفسنا. فالشكر لهم أعظم من شكر الآباء، والبر بهم أوجب، والمحبة فيهم أشد، والاقتداء بهم أحق". ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، 8-10.

⁶⁰ ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، 10.

⁶¹ ابن عدي، **تفسير مقالة الألف الصغرى**، 176.

⁶² "إنما نعرف الشيء المعرفة الحقيقية إذا عرفناه بعلته على ما قيل في كتاب البرهان". ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، 13. يقول يحيى بن عدي: "وقد تبين في كتاب البرهان في المقالة الأولى منه أن العلم اليقيني بالبرهان إنما يكون بوسط هو علّة لوجود الأكبر لا الأصغر".

ابن عدي، **تفسير مقالة الألف الصغرى**، 177.

⁶³ ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، 14-15.

⁶⁴ ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، 15. يقول يحيى بن عدي: "ولأنّ الموجودات منها ما هو دائم الوجود، ومنها ما ليس بدائم الوجود، والدائمة الوجود [270 ب] هي خاصة أحقّ بالحق". ابن عدي، **تفسير مقالة الألف الصغرى**، 178. يقول ابن زُرعة: "إنّ منفعة البرهان إنما يتم بها الفوز والسعادة الدائمة التي هي الاتصال بالمبدأ الأول جلّ ثناؤه، وتعلم الحق وفعل الخير والوقوف على هذين لا يتمّ إلا بالبرهان؛ فإنّ الانتفاع بالبرهان عظيم جداً وظاهر جداً". **منطق ابن زُرعة (العبرة، القياس، البرهان)**، تحقيق جبار جيهامي ورفيق العجم (بيروت: دار الفكر اللبناني، 1994)، 215.

يقول يحيى بن عدي: "ومن البين أنَّ الأشياء الموجودة ليست بلا نهاية لا من طريق الاستقامة- أي من طريق الأخذ من نوع واحد من أنواع العلل واحدة بعد أخرى بأن يؤخذ من العلل الهولندية هيولى، أو من العلل الفاعلة فاعلة، أو من العلل الصورية <صورة> قبل صورة أو من العلل التمامية تمام قبل تمام. ثم قال: ولا من طريق النوع، أي ولا العلل غير متناهية من طريق النوع [271 ب] أي ولا العلل غير متناهية من طريق النوع، أي ليس أنواع العلل غير متناهية، إذ كانت أربعة أنواع".⁶⁵

إذًا، لا تكون الموجودات من طريق الهيولى إلى ما لانهاية لها، ولا تكون من طريق الصورة (ما هو الشيء=الذات). ومعنى هذا أنَّ النظر في العلل يكون متناهياً، فالنظر الطبيعي يروم العلل المادية والصورية، والنظر الميتافيزيقي يروم العلة الفاعلة والغائية. وهذا ما أوضحه ابن رشد بالقول: فلا يجوز القول إن السبب المادي أنه واحد من الأسباب الأربعة التي تمر "إلى ما لانهاية أي يوجد للأشياء التي ها هنا سبب مادي ويكون للمادة مادة ويمر ذلك إلى غير نهاية مثل أن يكون اللحم من الأرض، والأرض من الماء، والماء من شيء [...] إلى غير نهاية".⁶⁶ وأيضاً بالنسبة إلى أمر السبب المحرك؛⁶⁷ فالعلل ينبغي أن تكون موجودة معاً عن طريق الاستقامة كخط مستقيم، وعن طريق النوع؛ أي تكون العلل واحداً بعد آخر لا معاً؛ بل الأكثر من ذلك أن النظر في تنامي الأسباب الأربعة، التي هي المادة والصورة والفاعل والغاية، إنما يسعفنا في تحقيق طلب النظر في الواحد والكثرة ومبادئ الجوهر. يقول ابن رشد: "فإننا متى فعلنا هذا الفعل، نكون قد أحطنا علماً بالموجودات بما هي موجودات

⁶⁵ ابن عدي، **تفسير مقالة الألف الصغرى**، 179. يُراجع: "بعد أن بين أن أحق الموجودات بالوجود وبالحق العلل في الوجود وفي الحق التي هي علل وأوائل ومبادئ لها، وكان هذا إما يصح إذا تبين أن عللاً هي مبادئ موجودة". ابن عدي، **تفسير مقالة الألف الصغرى**، 177. أشار ابن رشد في المقالة الثالثة من تلخيص ما بعد الطبيعة إلى هذا الأمر: "فقد ينبغي أن ننظر هاهنا في تنامي الأسباب الأربعة التي هي المادة والفاعل والصورة والغاية، فإن ذلك نافع فيما نحن بسبيله من الطلب أعني مبادئ الجوهر. وفي كثير أيضاً مما سلف. ولذلك ما صادر عليه أرسطو في أول مقالاته في هذا العلم، وفي المقالة الموسومة بالألف الصغرى". ابن رشد، **تلخيص ما بعد الطبيعة**، حققه وقدم له عثمان أمين (القاهرة: وزارة التربية والتعليم الإدارة العامة للثقافة، قسم التراث العربي، 1958)، 116.

⁶⁶ ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، 17. يقول ابن رشد: "وإذا أنزلناها غير متناهية فلا علة أولى هنالك". ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، 129. يتصور محمد مساعد أن التدليل الوارد في مقالة "الألف الصغرى" هو أقرب إلى البيان منه إلى البرهان. يقول: "إن الاستدلال على تنامي الأسباب الأربعة لا يمكن أن يكون، ولا بحال من الأحوال، على سبيل البرهان، وإنما يتم اعتماداً على إمكانات استدلالية أخرى أدنى من البرهان بحسب الظاهر من كلام أبي الوليد، على أننا لا نعلم مدى حجية طريق الإرشاد، ولا طريق البرهان العام، اللذين يحدثنا عنهما ابن رشد في هذا السياق"، محمد مساعد، **العالم بين التناهي واللاتناهي لدى ابن رشد** (بيروت: دار الفارابي، 2013)، 204-205.

⁶⁷ يقول ابن رشد: "مثل أي يكون الماء يتحرك عن الهواء والهواء عن الجرم السماوي عن الغلبة العدوانية كما يقوله ابن دقليس والغلبة عن شيء آخر، ويمر ذلك إلى غير نهاية". ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، 17. جاء معنى السبب والعلّة في المقالة الأولى من تلخيص ما بعد الطبيعة: "وهما يقالان على الأسباب الأربعة التي هي المادة والصورة والفاعل والغاية. وقد يقال على التشبيه على الأمور المنسوبة لهذه الأسباب كما قيل في غير ما موضع منها قريبة ومنها بعيدة ومنها بالذات ومنها بالعرض ومنها جزئية ومنها كلية ومنها مركبة ومنها بسيطة". ابن رشد، **تلخيص ما بعد الطبيعة**، 29-30.

وبأقصى أسبابها. وهذا الجزء من النظر هو الذي تضمنته من مقالات أرسطو في هذا العلم المقالة الموسومة بحرف اللام.⁶⁸

يتصور ابن عدي أنّ الأشياء المتقدّمة هي بالطبع علة الأشياء المتأخرة، فإذا لم توجد علة لم توجد معلولات، إلا أنّ المعلولات ظاهرة الوجود. فيجب أن تكون العلة موجودة.⁶⁹ ولعل الأول ينبغي أن يكون موجوداً على جهة الاضطرار،⁷⁰ ونعطف ونقول مع ابن رشد إنّ العلة هي "أولى بالحق والوجود من جميع الموجودات. وذلك أنّ الوجود والحقّ إنّما استفادته جميع الموجودات من هذه العلة. فهو الموجود بذاته فقط، والحقّ بذاته وجميع الموجودات إنّما هي موجودات وحقّ بوجوده وحقه".⁷¹ ومع أن هذا يطرح الكثير من الصعوبات حينما نتحدث عن العقل الكلي أو الهولاني والإنساني. يقول المصباحي "فإذا كان" تصور العقل الأول "هو الشرط الأقصى لادراك معقوليّة الأشياء أو بالأحرى الشرط الأولى لقابليتها لأنّ تُعرف من لدن الإنسان، فإنّ العقل الإنساني هو الشرط القريب لحصول هذه المعرفة أي لنقل الصور الحسيّة إلى صور عقلية".⁷²

يعتبر ابن رشد أنّ الأسباب ثلاثة أجناسٍ متقدّم ووسط ومتأخر؛ فالأول "والدليل على أن الأسباب المحركة بعضها لبعض متناهية إن هذه الأسباب توجد فيها لثلاثة أجناس متقدم ومتأخر. فالأول هو العلة لجميعها إذ كان يحرك المتوسط بلا توسط ويحرك الأخير بالمتوسط والوسط هو علة للأخير والأخير ليس علة لشي. هذا هو الذي دل عليه"،⁷³ وهو الأمر الذي بيّنه أرسطو في العلم الطبيعي بأنّ لكل متحرك

⁶⁸ ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، 129.

⁶⁹ يُراجع : "والذين يعملون الأسباب غير متناهية يطلون الغاية كما قلنا والذين يطلون الغاية يطلون جميع الجيد والفاضل وهو لا يشعرون وذلك أن الأشياء إنّما توصف بالوجود والفضيلة من قبل الأسباب الغائية"، ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، 32. يُراجع كذلك: "والعجب ممن ينكر هذا السبب وهو ممن يعترف أنه لا يفعل أحد فعلاً من الأفعال أي فعل كان إلا وهو يقصد به نهاية وغاية". ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة ، 33.

⁷⁰ ابن عدي، تفسير مقالة الألف الصغرى، 181.

⁷¹ يحدّد ابن رشد معنى الاضطرار: "والمضطر أيضاً يُقال على معنى آخر، وهو الذي لا يمكن أن يقتني الشيء أو عدمه إلا به خيراً كان أو شراً. [...] ويقال الاضطرار على الفعل المقهور عليه؛ لأن الشيء القاهر هو الذي اضطره إلى ذلك الفعل". ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، 518.

⁷² ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، 15-16. ثم إنّ أنّ عرضية الوجود والوحدة تتأكّد بالنسبة إلى الأشياء عندما ننظر إليهما من زاوية "نظرية المبدأ الأول"، المصباحي، الوجه الآخر، 14. يقول ابن رشد علاقة المبدأ باللذة: "ولما أخبر بذلك أنّ بالسبب في كونه ملتذاً فقال ولهذه العلة اليقظة والحس والفهم، لذلك يريد أنّ السبب في اللذة هو الإدراك فكأنه قال وإنّما كان ملتذاً لأنه يدرك والدليل على أنّ الإدراك سبب اللذة أنّ اليقظة والحس والفهم ممّا لذيّ"، ابن رشد، تفسير المقالة المرسوم عليها حرف اللام لأرسطو طاليس، ترجمة اسحاق بن حنين، تقديم وضبط وتعليق علي محمد إسبر (دمشق: دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، 2007)، 165.

⁷³ محمد المصباحي، من الوجود إلى الذات بحث في فلسفة ابن رشد (الرباط: دار الأمان، 2006)، 19.

⁷⁴ ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، 20-19. يُراجع: "وأفلاطون ومن تبعه من المتكلمين من أهل ملتنا وملة النصارى وكل من قال بحدوث العالم إنّما توهموا فيها بالعرض أنّه بالذات. فنفعلوا أنّ توجد هاهنا حركة قبل حركة إلى غير نهاية فقالوا بوجود حركة أولى في الزمان". ابن رشد، جوامع كتاب السماع الطبيعي حقق وعلق عليه جوزيف بويج (مدريد: المعهد الإسباني العربي للثقافة، المجلس الأعلى للبحوث العلمية، 1983)، 136. هنا نشير إلى أنّ يحيى بن عدي قد عدل من عبارة إسحاق ابن حنين وكأنّها لا تفي بالغرض المطلوب. يقول: "وهذا

محركاً، والذي يظهر في المقالة الثامنة من **السماع الطبيعي** حين أكد على عملية أخذ الأصول والقواعد من العلم الطبيعي. يقول: ”وهذا كله قد تبين في الثامنة من السماع الطبيعي، وما يُذكر من هذا ها هنا إنما هو على جهة التذكير، والنظر العام للأسباب بما هي أسباب هو في هذا العلم. ولذلك أمكن أن يُستعمل في الأسباب ها هنا نظراً عام، وإن كان ما تبين من ذلك جزئياً في العلم الطبيعي فهو، وإن استعمل ها هنا براهين العلم الطبيعي، فهو يخرجها أعم مما هي كلية، وذلك أنه كلما كان البرهان أشد عموماً فهو أخص بهذا العلم. ولذلك يتحرى أرسطو من البراهين في هذا العلم ما هو أشد عموماً وأليق بغرض هذا العلم. فيخرج تلك البراهين الطبيعية هاهنا مخرجاً أعم من مخرجها في العلم الطبيعي. فهذا هو العلة في تذكيره بتلك البراهين وإعادة إياها في هذا العلم مثل ما فعل في مقالة اللام“.⁷⁴

يشرع ابن عدي في تفسير العلة الأولى التي لا علة لها؛ أي لا بُدَّ لها من أن تنتهي إلى آخر لا آخر بعده ذاتياً، منتقلاً إلى النظر في ابتداء الأشياء تكوينها التي ينبغي أن تكون أيضاً متناهية. يقول ”قد أخذ في أن يبين ما حكم به لا يمكن له ابتداء من أعلاه أن يمر إلى ما لانهاية. ليست ما حكم به من أنه لا يمكن فيما له ابتداء من أعلاه أن يمر إلى أسفل بلا نهاية“؛⁷⁵ فهذه الرؤية البرهانية في حصر موجودات العقل والحدود هو الذي أبرزه ابن رشد.⁷⁶ ويتصور يحيى ”أن تكوين الشيء ليس على جهة واحدة؛ بل على جهات كثيرة؛ إذ إن الشيء يكون من شيء على جهتين لا على جهة القول. فشيء يكون من الشيء، فالحرارة تكون من البرودة، وهو نظر في المتضادات.

القول فيه اضطراب في نقل إسحاق، وذلك أن الأول ليس يصح أن يكون علة الثلاثة، لأنه واحد من الثلاثة. ومحال أن يكون علة نفسه، رسائل فلسفية للكندي والفارابي، 181. ويقول في موضع آخر: ”وينبغي أن تعلم أني وجدت مكان هذا القول الذي أوله في نقل إسحاق ابن حنين. ولا فرق بين أن يكون متوسط واحد وآخره إلى هذا الوقت وفي نقل آخر إلى العربية على هذه الحكاية: ”ولا خلاف في أن تكون العلة الأولى واحدة أو كثيرة ولا في أن تكون ذات نهاية أو لانهاية [274] لها“. رسائل فلسفية للكندي والفارابي، 182.

⁷⁴ ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، 22. يُراجع مدى تشابك العلم الطبيعي بعلم ما بعد الطبيعة، ذلك ما تقول سوزان مانسون: ”Aristote reconnaît donc ici que sa théorie des quatre causes n'est pas proprement métaphysique. Elle est exposée dans la physique, parce qu'elle est d'application dans cette discipline et le présent passages se contente d'y renvoyer“. Suzanne Mansion, “Le rôle de l'exposé et de la critique des philosophies antérieures chez Aristote”, in *Aristote et les problèmes de Méthode*, communication présentées au symposium aristotelicum, tenu à Louvain du 24 août au 1^{er} septembre 1960, 2^e édition (Louvain-La-Neuve: Édition de l'institut supérieur de la philosophie, 1980), 40.

⁷⁵ ابن عدي، تفسير مقالة الألف الصغرى، 184-185.

⁷⁶ ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، 25. يُراجع أنَّ الجدل هو ثمرة البرهان، فهو معيَّنُهُ إلى الحق والوجود: ”Mais il oppose aussi la dialectique à la science, au savoir véritable, fruit de la démonstration proprement dite, qui prend comme principe des propositions vraies alors que les raisonnements dialectiques, souvent plus laches, se suspendent à des opinions“ Le Blond, *La logique*, 57.

وأما النظر إلى تكون الشيء من جهة أنّ العلة الموجودة للمعلول لا يمكن أن تكون ضدّاً له. وإمّا نظره وبحثه عن تكون المعلولات من علّتها.⁷⁷

وهكذا فدفاع ابن رشد عن البرهان والعلم أدت به إلى ترسيخ مبادئ ومصادرات مفادها أنّه لا يمكن أن يكون ما له ابتداء من أعلاه يمرّ إلى أسفل بغير نهاية؛⁷⁸ لهذا السبب وظف الكثير من الأمثلة لدحض التصور اللابرواني من قبيل قول أرسطو: "يكون من صبي رجل".⁷⁹ وهذا معناه أنّ من الشيء الناقص يُستكمل الشيء الكامل. فقولنا يكون من الهواء ماء يُخالف، كما يقول يحيى بن عدي، يكون من المتعلّم عالم. فالمثال الأول يكون الماء بفساد الهواء. أمّا المثال الثاني فلا يكون فساد المتعلّم بل كماله،⁸⁰ ومن ثمّ، "كان الرجل كمالاً للصبي، وليس الصبي كمالاً للرجل".⁸¹ وهذا هو مقتضى القول يأخذ من النقصان إلى الكمال؛ الذي يعني أنّ الأشياء التي يوجد لها متقدّم لا يوجد قبله شيء آخر، ولا يمكن أن تكون غير متناهية. إذ كانت غير متناهية لا أول فيها ولا آخر؛ لأن الأول والآخر نهايتان.⁸²

وأعتقد أنّ تعليل ابن رشد لقضايا الموجود والمعدوم أو التكوّن والعدم أكثر دقّةً وتبليغاً من نظيره يحيى ابن عدي. ويستجلي لنا ذلك من أنّ "العالم هو الذي نقول فيه أنّه كان من المعلم، ولا نقول إن العالم كان من نفسه، ولا من عدم العلم؛ بل من المتوسط بين العلم والجهل الذي هو عدم العلم، وهو المتعلم، وهو معنى قولنا أنّ العالم الذي قد صار عالماً من الذي سيكون عالماً؛ أي الذي يصير إلى العلم وهو المتعلم".⁸³

⁷⁷ ابن عدي، **تفسير مقالة الألف الصغرى**، 185. يقدم يحيى تعليلاً على نشرة إسحاق ابن حنين بالقول: "وينبغي أن تعلم أنّي وجدت في غير نقل إسحاق بالعربية زيادة هي "مثال ما يقال الضباب بعد الدخان"، وقد وجدت في السرياني مكان هذا المثال ما هذه حكايته: "بمنزلة البحر من الجبل". فكلّام إسحاق ناقص (1276) يقتضي مثلاً. وهذان المثالان الضدان ذكرتهما وإن كانا مختلفين، فإنّهما ينقصان من جهة لكل واحد منهما يوجد بين جزئية مضادة ما هي التكاثر والاجتماع بعد التخلخل والافتراق". ابن عدي، **تفسير مقالة الألف الصغرى**، 185.

⁷⁸ ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، 25.

⁷⁹ Le Blond, *La logique*, 147-84.

⁸⁰ ابن عدي، **تفسير مقالة الألف الصغرى**، 186.

⁸¹ ابن عدي، **تفسير مقالة الألف الصغرى**، 186-187. يُراجع: "ليس يكون من التكوّن؛ أي بالتكوّن ما سيكون؛ أي بالتكوّن ما سيكون؛ أي الناقص التكوّن؛ أي يأخذ من الكمال إلى النقصان؛ بل إمّا يأخذ من النقصان إلى التمام". ابن عدي، **تفسير مقالة الألف الصغرى**، 187.

⁸² ابن عدي، **تفسير مقالة الألف الصغرى**، 188. "كالرجل من الصبي والجهة التي عليها. إذا يكون أحد الشئين من الآخر أمكن أن يكون الآخر منهما من صاحبه". ابن عدي، **تفسير مقالة الألف الصغرى**، 187.

⁸³ ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، 27. يُراجع: "يريد وذلك أنه لما كنا نجد التكوين ليس يمرّ من أعلاه إلى غير نهاية؛ إذ نجده مثلاً ينتهي في الأجسام البسيطة إلى النار، وجب ضرورة أن يكون يتكون الاسطقسات واحد من آخر مبدأ لا يتكون من شيء. وذلك أنه لو لم يكن هناك مبدأ أول لم يكن هنالك انقضاء، وذلك أن المبدأ إمّا يفهم لمنقض والمنقضى هو ضرورة مبتدأ لأنّ ما لا يبتدئ لا ينقضي، ولكن هناك انقضاء، فهاهنا إذاً مبدأ أول وما ليس له مبدأ أول فهو أزلي ضرورة [...] وجب ضرورة أن يكون هذا المبدأ الأول إذاً يكون منه شيء فسد، وإذا فسد لم يكن أزلياً، وقد كنّا فرضناه أزلياً هذا خلف لا يمكن". ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، 29-30.

وأما تناهي السبب الغائي، فهو اعتبار الشيء الذي وجوده ليس سبباً تالياً غيره؛ بل وجود سائر الأشياء مردّه إليه؛ أي إلى الغاية. يقول ابن رشد في هذا السياق: ”وهذا هو الذي ليس وجوده في الشيء من أجل سبب آخر في الشيء الذي هو غاية له؛ بل جميع ما يوجد في الشيء من الأسباب هو من أجل هذا السبب؛ أعني الفاعل والمادة والصورة فيما له فاعل ومادة وصورة“⁸⁴؛ فالغاية تتعلّق أيضاً بالأخلاق؛ أعني بالجدود والفضيلة. يقول يحيى معززاً الأمر بقوله: ”إن الجواد إنما يتمّ جوده بأن يوصل الخير الذي يجود به إلى الجود عليه“.⁸⁵ وأما إن قال بلا نهائية أفعاله فقد لزم عن هذا لا وجود للخير على وجه الإطلاق. فـ”الغايات، إذًا، لا محالة موجودة، ومن البين أنّ الغايات كلّها نهايات؛ فالنهايات التي هي الغايات موجودة“.⁸⁶ ونفهم من هذا أنّ نكران وجود الغاية هو نكران للأفعال غاياتها سواء في الفعل الإنساني أم في المعارف والصناعات،⁸⁷ بل الأدهى من ذلك، أن من يرفع الغاية عن الأفعال كمن يرفع العقل العملي جملة. والحال أنّ العقل يقوم بفعل من الأفعال لسبب من الأسباب ولشيء آخر من الأشياء، ما يجعل الأمر غير هذا عبثاً.⁸⁸ أمّا في تناهي العلة الصورية، فقد أكد أرسطو أنّ الحدّ المتقدم هو الذي لا حدّ له أقدم منه، فهو دائماً أولى بالوجود،⁸⁹ فالموجود أو وجود الموجود يتعلّق بوجود الصورة الخارجة من القوة إلى الفعل والكمال. فإن لم تكن تعني أنّه لم يكن شيء من الموجودات موجوداً. والحال أنّها تحتاج إلى الفاعل الذي ليس مبدعاً للصورة والمادة معا ولا للصورة وحدها ولا واهبا لها ولا جامعا للعناصر بل هو مخرج للشيء من قوته إلى الفعل.⁹⁰

هكذا، إبطال العلم لا يأتي من جهة القول بلاتناهي الصور؛ فالعلم التام لا يكون إلا بوجود الصورة. وغير هذا يدلّ على أنّ الذهن لا يمكنه إدراك الموجودات. ومن ثمّة، أكد الشارح الأكبر ابن رشد: ما دامت الحدود متناهية فالأمر يلزم عنه أن تكون الصورة متناهية أيضاً.⁹¹ والحدّ، كما عرفه أبو الوليد، هو الدال على

⁸⁴ ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، 31.

⁸⁵ ابن عدي، تفسير مقالة الألف الصغرى، 190.

⁸⁶ ابن عدي، تفسير مقالة الألف الصغرى 190-191.

⁸⁷ ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص 33؛ ابن عدي، تفسير مقالة الألف الصغرى 189.

⁸⁸ وذلك أنّ العقل إنّما يفعل ما يفعله في كلّ وقت بسبب شيء آخر من الأشياء، وذلك الشيء هو الذي من قبله صار الفعل متناهياً، وذلك أنّ النهاية هي الغاية المقصودة بالأفعال وإلا كان الفعل عبثاً. ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، 34.

⁸⁹ ابن عدي، تفسير مقالة الألف الصغرى، 194. يُراجع: ”وأيضاً فإنّ الحال فيما يسأل عنه بما هو لا يمكن أن يكون القول فيها خارجاً عن الحدود. وذلك أنّ المتقدم دائماً هو أولى بالوجود، وأما الأخير فليس كذلك. والشيء الذي أوله ليس موجود، فإن ما يتبع أوله ليس موجود. وأيضاً فإن من قال بهذا القول أبطل العلم. وذلك أنه لا يمكن العلم دون الوصول إلى الأشياء التي لا تحتمل القسمة، ويكون العالم على هذا القياس غير موجود. وذلك أنّ الأشياء غير المتناهية التي هذه حالها لا يمكن إدراكها بالذهن، فإنّ الحال في الخط ليست هذه الحال [...] وكذلك من أقام في ذهنه خطأ غير متناه فلم يحصر أقسامه“. ابن عدي، تفسير مقالة الألف الصغرى، 191-192.

⁹⁰ محمد المصباحي، من الوجود إلى الذات: بحث في فلسفة ابن رشد (الرباط: دار الأمان، 2006)، 16.

⁹¹ ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، 35.

جزئي؛ المتقدم والمتأخر. فجعل الثاني غير موجود والأول موجوداً هو بطلان للعلم بالحدود. كما أن وضع فصول الشيء إلى ما لانهاية هو أيضاً من موانع المعرفة.⁹² وفوق ذلك، القول بغياب العلم هو القول بغياب العالم ذاته. يقول ابن رشد: ويلزم إذا لم يكن العلم موجوداً أمرٌ شنيع جداً ومستحيل، وهو أن يكون العالم غير موجود.⁹³

هنا يبدو أن استعمال المنطق في علم ما بعد الطبيعة من دعائم القول البرهاني عند أبي الوليد، وهو استعمال شاملٌ وموسعٌ في كتب ابن رشد وشروح سواء في العلوم النظرية أو في العلم العملي. يقول ابن رشد في الزاي (z): "وينبغي أن تعلم أن هذا الدليل دليل منطقي وأكثر براهين هذا العلم هي براهين منطقية وأعني بالمنطقية هاهنا مقدمات مأخوذة من صناعة المنطق، وذلك أن صناعة المنطق تُستعمل استعمالين من حيث هي آلة وقانون تُستعمل في غيرها ويستعمل أيضاً ما تبين فيها في علم آخر على جهة ما يستعمل ما تبين في علم نظري في علم آخر وهي إذا استعملت في هذا العلم قريب من المقدمات المناسبة. إذ كانت هذه الصناعة تنظر في الموجود المطلق والمقدمات المنطقية هي موجودة لموجود مطلق مثل الحدود والرسوم وغير ذلك مما قيل فيه".⁹⁴ أما العلة الهولانية فأمرها أن الهيولى ينبغي أن تكون في متحرك، دون أن يكون المركب من الهيولى والصورة لا متناهياً؛ إذ إن هذا يؤدي إلى أن المتكون غير متناهٍ،⁹⁵ وهذا ما كان يعنيه "الخط ليست هذه حاله؛ أعني وإن كان لا يستقيم أن نقف على أقسامه لا يمكن أن يدرك بالذهن دون وقوفه".⁹⁶ ينتج عن ذلك إلى أن العلل متناهية؛ فإذا لم تكن هكذا فإن العلم يصير باطلاً. والحال أن العلم هو معرفة الشيء من أجناسه وأسبابه؛ فقد تبين أنه لا يمكن أن يوجد من "الأسباب غير الأربعة".⁹⁷ ومن ثمة فالعلم يكون على أساس المقولات كعالم الوجود، والمحمولات كعالم الحدود، وعالم المبادئ كاساس العلم الطبيعي.

⁹² ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، 37.

⁹³ ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، 37. يقول ابن رشد: "إن الأشياء الغير متناهية هي التي هذه حالها لا يمكن إدراكها بالذهن، (يريد) وإنما وجب ذلك لأن الأشياء المعلومة هي التي يحصرها الذهن، وأما الأشياء الغير متناهية، فليس يحصرها الذهن فهي غير معلومة". ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، 38.

⁹⁴ ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، 749. يُراجع: "إلا أن ما يعطي المحمولات الحديثة أو الأمور الذاتية، تلك القوة في التعبير عن ماهية الشيء والكشف عن جوهره هو قيامها على مبدأ الوحدة، إذ أن هذا المبدأ هو الذي يخول المحمولات الحديثة أن توجد في جوهر الشيء لا خارج عنه"، المصباحي، من الوجود إلى الذات، 35.

⁹⁵ "فقد تبين من هذا أن ما يكون ويفسد له أسباب وتلك الأسباب آتلة ومنتھية وراجعة إلى سبب أول؛ إذ كان ليس يمكن أن تمر أسباب الكائن والفاقد إلى غير نهاية". ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، 735.

⁹⁶ ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، 38.

⁹⁷ ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، 42. يُراجع: يقول يحيى بن عدي "ثم أتى بالدليل على أن العلم قد يكون إذا كانت أنواع العلل غير متناهية في العدد [...] وهو قضية قدمها في كتابه في (البرهان)، ابن عدي، تفسير مقالة الألف الصغرى، 196. يُراجع قول ابن رشد في مقالة الهاء من تفسير ما بعد الطبيعة. "ويلزم أيضاً في علة علته أن يكون معلولها باضطراب، وإن كانت كائنة أن تكون على هذه الحال، أي تكون

أثار ابن رشد في شرحه لمقالة الألف الصغرى مسألة مهمة تتعلق بالعوائق الاليسستمولوجية التي تقف سداً منيعاً أمام تصور الحق وفهمه وإدراكه. وهذه المسألة لم يهتم بها يحيى بن عدي إذ اكتفى بالقول هذا "بَيِّنٌ مستغنٍ عن تكلف شرح".⁹⁸

إذًا، هناك اعتبارات كثيرة حفزت أبي الوليد للحديث عن هذه المسألة المعرفية والمنهجية، من أهمها في رأبي نقد علم الكلام الذي يشكل عائقاً أمام تحصيل الحق كوجود إذا ما تدارسه الفتان في مسارهم التعليمي.⁹⁹

فإذا علم الكلام نصرةً وغلبةً لآراء "قد اعتقدَ فيها أنها صحاح، عرض لهم أن ينصروها بأي نوع من أنواع الأقاويل اتفق سفسطائية كانت جاحدة للمبادئ الأولى أو جدلية أو شعرية وصارت هذه الأقاويل عند من نشأ على سماعها من الأمور المعروفة بأنفسها"،¹⁰⁰ فإن هذا الغرض يحجب عنهم (علماء الكلام) المبادئ الضرورية وطبائع الأشياء؛ إذ إنهم ينكرونها إنكار من باب الممكن. والأكثر من ذلك، أن ابن رشد قام بتفسير مسألة قبول رأي وبغض رأي آخر، الأمر الذي عدّه من أعظم العوائق للوصول إلى الحق؛ فقد "عرف ما يعرض فيها من قبل الاعتقاد والمنشأ الذي يوجب المحبة للأمر الذي ينشأ عليه، والبغضة للرأي المضاد له، وهو أعظم العوائق، فإنه يعوق الفطر

كائنة باضطرار عن علتها وعلتها من علة أخرى، وينتهي ذلك ضرورة إلى علة أخرى ضرورة الوجود؛ لأنه ليس تهر أمثال هذه العلل إلى غير نهاية". ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، 731-732

⁹⁸ ابن عدي، **تفسير مقالة الألف الصغرى**، 197. يعلّق رمضان بن منصور: "نعتقد بأن تفسير ابن رشد لآخر الفصل الثالث من مقالة الألف الصغرى لأرسطو قد انصرف عن سياقه الأصلي في مستويين: أولاً في مستوى المفاهيم المنطقية المستخدمة، ثم ثانياً في مستوى السياق العام. في المستوى الأول نلاحظ النص الأرسطي في ترجمته العربية القديمة، جاء خالياً من مفهومي المنطق الخاص والمنطق العام؛ إذ اقتصر الترجمة على ضرورة التمييز بين العلم والمنهج الخاص به، وهي من هذه الجهة قريبة جداً من الترجمة الفرنسية المعاصرة. ولا نستبعد أن يعزى الاستخدام المبكر لمفهومي المنطق الخاص والمنطق العام في مقالة الألف الصغرى، التي تبحث عن هوية علمها المطلوب، إلى امتدادات تأثير المصطلحات التي تستخدم لاحقاً في مقالتي الجيم واللام. أما في المستوى الثاني من الانحراف فنلاحظ أن النص الأرسطي قد أورد التمييز بين العلم والمنهج في سياق إبستمولوجي ميتودولوجي حاول أن يبرز فيه أرسطو الفوارق بين مختلف طبائع البراهين كالرياضيات والعلم الطبيعي خاصة. أمّا ابن رشد فقد ورد التمييز، كما ذكرنا ذلك سابقاً، في سياق مذهب إيديولوجي قوامه فضح المتكلمين الأشاعرة في عدم قدرتهم على التمييز بين أنواع الأقاويل البرهانية والجدلية والخطبية". رمضان بن منصور، **قراءة جديدة لعلم المنطق وعلاقته بالميتافيزيقا عند ابن رشد** (بيروت: عالم الكتب الحديث، 2013)، 293-294. أرى أن ملاحظة الأستاذ رمضان بن منصور قد جاءت في سياق المقارنة بين النص الأرسطي اليوناني والنص الرشدي العربي التي أسفرت به إلى أن ابن رشد يستعمل المنطق العام والمنطق الخاص في مقالة الألف الصغرى، في حين يحضر مصطلح العلم والمنهج عند أرسطو. وإن كنا نعتقد أن جلّ مقالات ما بعد الطبيعة لا يتردد الشارح الأكبر من الحديث عن علم الأشعرية وابن سينا والفارابي وما إلى ذلك، فهذه تيارات فلسفية لم يكن يعرفها المعلم الأول على وجه القطع. لكن، ابن رشد عمل على نقد أصول تفكيرهم ومقدماتهم سواء على مستوى الكلام أم الفلسفة. وبالتالي، أليس هذا الأمر مؤشر على فريدة ابن رشد الحفيد وتمييزه؟!

⁹⁹ ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، 44. يُراجع: "هكذا نصل إلى أنّ التمييز الأرسطي في مقالة الألف الصغرى بين العلم والمنهج ليس هو وجه التدقيق التمييز نفسه الذي سيعرضه ابن رشد لاحقاً في مقالة اللام بين المنطق الصوري للصناعة ومضمونها المادي المعرفي". بن منصور، **قراءة جديدة**، 294.

¹⁰⁰ ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، 44. يُراجع نقد ابن رشد لأفلاطون في برنامجه التعليمي الذي جعل للرياضيات أولوية منهجية. ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، 159-160.

المعدّة للعلوم؛¹⁰¹ بل يكاد يكون الأمر يتعلّق بالاستعداد لتحصيل علم من العلوم؛ فمن الناس من "يعرض له أن يطلب في كلّ علم أقاويل برهانية من جنس براهين التعاليم. وهذا أكثر ما يعرض من عدم التأدّب بصناعة المنطق، وقد يعرض من قبل الاعتياد والمنشأ عليها، وقد رأينا من يعرض له ذلك من قبل الطبع"،¹⁰² ومنهم من لا يقدرّون أن يتجاوزوا بفطرتهم الأقاويل الجدلية إلى الأقاويل البرهانية، وهؤلاء إذا اعترفوا بالمعقولات، فإنما يعترفون بها من جهة ما هي مشهورة، فيعرض لهم أن ينكروا كثيراً منها متى عرض أن كانت أصدادها مشهورة مثل ما عرض لمن اعتاد النوع الكلام المسمى في زماننا علم الأشعرية أن ينكروا امتناع أن يتكوّن الموجود من لا شيء، أعني من العدم، مع كونها قضية أجمع عليها الأوائل.

وعلى هذا فإنّ غرض ابن رشد من هذه النقود هو بيان أنّ الصناعات البرهانية تقوم على مبادئ ثابتة وضرورية وكلّية بحيث لا مجال فيها إلى التضييل أو التخليط أو التشغيب ما دامّت على مجرى القول الصناعي. يقول في هذا المعرض منتقداً: "وأما قوله أنه قد يعرض لبعض الناس أن يطالب بشهادة الشاعر، فإن هذا أيضاً يعرض له من قبل الطباع، وهم الذين قوتهم الخيالية غالبية على القوة الفكرية، ولذلك نجد هؤلاء لا يصدقون بالأمور البرهانية إذا لم يصحبها التخيل. فلا يقدرّون أن يصدقوا بأنّه لا ملاء ولا خلاء ولا زمن خارج العالم".¹⁰³

ولعل نقد ابن رشد للأشعرية لم يقتصر على نقد أصول تفكيرهم ومقدماتهم بل امتد هذا النقد الرشدي إلى مراجعان نقدية كبيرة لابن سينا أيضاً بسبب توظيفه لقول غير صناعي في أمور البرهان والعقل. يقول "قد نجد إنّ كان يعتقد ولم يقله موافقة لأهل زمانه، فإنّما عرض له ذلك من قبل مباشرته علم الأشعرية إلى غير ذلك ممّا يشبه هذه الأشياء ممّا يطول تعديدها".¹⁰⁴ وبيان ذلك، أنّ تعلّم صناعة المنطق هو مقدمة للقول البرهاني ومعرفة مقدماته وأوائله؛ فالمنطق فيه العام والخاص، العام بجميع العلوم، والخاص بكلّ علم علم، فهي الصناعة التي تعضد منزلة البرهان في علم ما بعد الطبيعة كما رأينا ذلك من خلال مقالة الألف الصغرى. لذلك كانت شرطاً ضرورياً في القول البرهاني. فصناعة المنطق إذًا، "منها عامة لجميع العلوم، ومنها خاصة بعلم علم، وليس يمكن أن يكون الإنسان أديباً في تعلم كلّ صناعة إلا بتعلم العام منها

¹⁰¹ ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، 45-46. يقول: "الشرائع تضع أنّ هاهنا أسباباً عاملة بأمور لا نهاية لها، وأنّه يصدر عنها أمور لا نهائية لوجودها". ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، 44.

¹⁰² ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، 46.

¹⁰³ ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، 48.

¹⁰⁴ ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، 46-47.

والخاص".¹⁰⁵ وهذا التعلم لا يكون مجدياً، في رأي أرسطو (Aristote)، إلا شريطة البدء بتعلم المنطق لكل ناظر في العلوم.

هنا لابد من التنبه الرشدي وقبله المعلم الأول، إلى ضرور التمييز بين انواع البراهين وعدم الخلط بينها في العلوم والمعارف، أو نقل مقدمات صناعة إلى صناعة أخرى لعدم توفر الملائمة والمناسبة. يقول ابن رشد: "إنه ليس ينبغي أن يطلب الإنسان كون نوع التصديق الذي يقع له في البراهين التعليمية مثل التصديق الذي يقع له في البراهين الطبيعية؛ يريد أن البراهين التعليمية هي في المرتبة الأولى من اليقين، وأن البراهين الطبيعية تتلوه في ذلك لا أن براهينها ليست داخلية في العلم اليقين، فإن اليقين عنده يتفاضل في العلم الواحد بعينه مثل أن نبرهن على الشيء ببرهان مطلق، أو برهان وجود فقط، وهو الذي يسمى الدليل، وإذا كان يتفاضل في العلم الواحد فهو أخرى أن يتفاضل في العلوم المختلفة الأجناس".¹⁰⁶ وعليه، نقل براهين من علم إلى آخر من الأمور المعلومة في كتابي (البرهان) و(ما بعد الطبيعة).¹⁰⁷ وهو الأمر الذي أقره يحيى بن عدي؛¹⁰⁸ إذ اعتبر أن البيان المستقصى يكون في الأمور التي لا تشوبها الهوى أو المادة، وهو واجب؛ وفي الأمور الطبيعية؛ أي العلم الطبيعي الذي في حركة وبحث الكون والفساد، وثالثاً العلوم التعليمية التي لا تكون إلا بالبرهان، وهو أن تكون "في الأشياء الاضطرارية التي هي دائماً على حال واحدة. فلهذا لا يكون العلم المستقصى فيما يشوبه الهوى، ولذلك لا ينبغي أن نطلبه فيها".¹⁰⁹

ذلك ما تقرر عن ابن رشد أن النظر في العلم المطلوب هو النظر في الأشياء التي "لا تشوبها الهوى، وإن نظر في أشياء تشوبها الهوى فإنما ينظر فيها في الجهات التي لا تشوبها الهوى، وهي الجهات التي استفادت من قبل الأمور التي ليست في هوى وهي شاركتها في الاسم والحد، والحد يوجد مثل كون الأشياء الطبيعية موجودة ومنقسمة إلى القوة والفعل، وإلى الواحد والكثير، إلى الجوهر والعرض".¹¹⁰ ثم تنهي

¹⁰⁵ ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، 48.

¹⁰⁶ ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، 51.

¹⁰⁷ وينبغي أن تعلم أن هذا الدليل دليل منطقي وأكثر براهين هذا العلم هي براهين منطقية، وأعني بالمنطقية ها هنا مقدمات مأخوذة من صناعة المنطق، وذلك أن صناعة المنطق تستعمل استعمالين من حيث هي آلة وقانون تستعمل في غيرها، ويستعمل أيضاً ما تبين فيها في علم آخر على جهة ما يستعمل ما تبين في علم نظري في علم آخر، وهي إذا استعملت في هذا العلم قريب من المقدمات المناسبة؛ إذ كانت هذه الصناعة تنظر في الموجود المطلق والمقدمات المنطقية هي موجودة لموجود مطلق مثل الحدود والرسوم وغير ذلك مما قيل فيها". ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، 748.

¹⁰⁸ ابن عدي، تفسير مقالة الألف الصغرى، 199-200.

¹¹⁰ ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، 51. يُراجع: "والطبيعة بالجملة، كما قيل، هي مبدأ التغيير في الأشياء المغيرة بنفسها، ومبدأ عدم التغيير، وذلك في الأشياء التي تتغير حيناً، ولا تتغير حيناً آخر. وأما الأشياء التي تبقى على الدوام في نوع واحد من أنواع التغيير، وهي الحركة في المكان، فاسم الطبيعة المقول على هذه وتلك باشتراك الاسم"، ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، 52. وأما كلام ابن عدي في

هذه المقالة فصولها بطرح سؤال يفتح على مشكلة علاقة العلوم الجزئية بالميتافيزيقا: "وينبغي أن يفحص أولاً من يريد النظر في هذا العلم؛ هل النظر في جميع الأوائل الأربعة لعلم واحد أو لعلوم كثيرة، فإنه إن كان لعلوم كثيرة لم تكن الأوائل لجميع الموجودات، بل بعض الأوائل"¹¹¹ وهي شكوك ستكون موضع حلّ في مقالة الجيم (Γ). لكنّ ابن عدي اعتبر هذه الشكوك أنّه من الأليق أن يكون هذا السؤال فاتحة مقالة الألف الكبرى المفقودة من هذا الكتاب.

خاتمة

لعل من أهمّ نتائج هذه الورقة البحثية أن تأويل أو تفسير مقالة الألف الصغرى عند ابن عدي وابن رشد هو تأويل العلم والمعرفة لصالح القول البرهاني، هو قول فلسفي يتأسس على العقل ومبادئه. وأكد أنّه رغم اختلاف القنوات الدينية والمليّة (نسبة إلى الملة) أعني يحيى المسيحي وابن رشد الفقيه فإنّ القاسم المشترك بينهما هو البحث في الطبيعة و الميتافيزيقا بناءً على تعقل العقل لمعقولاته وعقله، وهو أمر لم يكن ليتحقق لهما لولا وعيهما التام والقويّ بدور المنطق واستعمالاتها في بناء المعارف والتصورات.

إنّ التفكير ضد البرهان يسفر عنه سلب ارادة الانسان وماهية العلم والوجود، وهو الصراع الذي يشهده الفكر الحديث اليوم بين دعاة الجواز والامكان ودعاة السببية والبرهانية مما يعني أنّ عناصر الاشكالية التأويلية التي تصدى لها كلّ من ابن عدي وابن رشد مازالت لها راهينيتها، وإنّ كانت بوسائل وشروط وآفاق جديدة.

موضوع النظر الطبيعي، فينقسم إلى قسمين: "أحدهما يتحرّك حركة على استدارة أجزائه فقط، وهي [689ب] الكرات السماوية منها، والآخر يتحرك جميع أنواع التغيير، فإنه يتكون ويفسد وينمي ويذبل ويستحيل بأن يسخن ويبرد ويبيض ويسود وبالجمله يتغيّر في كفيّاته. ويتغيّر في المكان: فيعلو ويسفل". ابن عدي، **تفسير مقالة الألف الصغرى**، 201-202.

¹¹¹ ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، 53. قارن قول ابن عدي: "وهل ينبغي أن ينظر في العلل والأوائل العلم الواحد، أو العلوم الأكثر من واحد" **رسائل فلسفية للكندي والفارابي**، 202.

الببليوغرافيا

- ابن رشد، أبو الوليد. **تفسير المقالة المرسوم عليها حرف اللام لأرسطو طاليس**. ترجمة اسحاق بن حنين، تحقيق علي محمد إسبر. دمشق: دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، 2007.
- _____. **شرح البرهان لأرسطو وتلخيص البرهان**. تحقيق عبد الرحمن بدوي. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1984.
- _____. **الجوامع كتاب السماع الطبيعي**. تحقيق جوزيف بويج. مدريد: المعهد الاسباني العربي للثقافة، المجلس الأعلى للبحوث العلمية، 1983.
- _____. **تفسير ما بعد الطبيعة**. تحقيق موريس بويج. بيروت: دار المشرق، 1967.
- _____. **تلخيص ما بعد الطبيعة**. حققه عثمان أمين. القاهرة: وزارة التربية والتعليم الإدارة العامة للثقافة، قسم التراث العربي، 1958.
- ابن زرعة، أبو عيسى بن اسحاق. **منطق ابن زرعة**. تحقيق جبار جيهامي ورفيق العجم. بيروت: دار الفكر اللبناني، 1994.
- ابن عدي، يحيى. **تفسير مقالة الألف الصغرى، ضمن رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي**. تحقيق عبد الرحمن بدوي. بيروت: دار الأندلس، 1983.
- ابن عدي، يوسف. "في الإتصال بين الجدل والبرهان في الخطاب الرشدي: مراجعات نقدية". **تبين** 39 (شتاء 2022): 55-76.
- ابن منصور، رمضان. **قراءة جديدة لعلم المنطق وعلاقته بالميتافيزيقا عند ابن رشد**. بيروت: عالم الكتب الحديث، 2013.
- العلوي، جمال الدين. **المتن الرشدي مدخل لقراءة جديدة**. الدار البيضاء: دار توبقال، 1986.
- الغزالي، أبو حامد. **قانون التاويل**. حققه محمد زاهد بن الحسن الكوثري. القاهرة: مطبعة الأنوار، 1940.
- الفارابي، أبو نصر. **إحصاء العلوم**. تحقيق عثمان أمين. القاهرة: دار الفكر العربي، 1949.
- المرزوقي، أبو يعرب. "وحدة ميتافيزيقا أرسطو ومنزلة الرياضيات فيها". **حوليات كلية الآداب، جامعة الكويت** 4 (1983).
- مزوز، محمد. **مشكلة الوجود بين ابن رشد وأرسطو**. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2014.

المصباحي، محمد. "مفهوم الحق عند الغزالي". ضمن **الغزالي اليوم، لماذا؟** تنسيق مقداد عرفة منسيّة، الجزء الأول. تونس: المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، 2012.

_____. **من الوجود إلى الذات بحث في فلسفة ابن رشد**. الرباط: دار الأمان، 2006.

_____. **الوحدة والوجود عند ابن رشد**. الدار البيضاء: المدارس، 2002.

_____. **الوجه الآخر لحداثة ابن رشد**. بيروت: دار الطليعة، 1998.

_____. **إشكالية العقل عند ابن رشد**. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1988.

مساعد، محمد. **العالم بين التناهي واللاتناهي لدى ابن رشد**. بيروت: دار الفارابي، 2013.

Aristote. *La Métaphysique*, tome I, traduction et commentaire par J. Tricot. Paris: Vrin, 1991.

Aubenque, Pierre. "Sur la notion Aristotélécienne d'aporie". In *Problème Aristotélécienne philosophie théorique*. Paris: Vrin, 2009.

Bastit, Michel. "Aristote et la séparation". *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, 90, no. 87 (1992): 297-316.

Blond, Jean-Marie Le. *La logique et Méthode chez Aristote. Etude sur la recherche des principes dans la physique Aristotélécienne*. Paris: Vrin, 1996.

Brun, Jean. *Aristote et le lycée*. Que sai-je ? no. 928. Paris: Presses universitaires de France, 1992.

Frappier, Georges. "L'Art dialectique dans la philosophie d'Aristote". *Laval théologique et philosophique* 33, no. 2 (1977): 115-34.

Lowry, James. "Aristotle and Modern Historical Criticism". *Laval théologique et philosophique* 36, no. 1 (1980): 17-27.

Mansion, Suzanne. "le rôle de l'exposé et de la critique des philosophies antérieure chez Aristote". In *Aristote et les problèmes de Méthode*, 35-56. Louvain-La-Neuve: Édition de l'institut supérieur de la philosophie, 1980.

Palmer, Richard E. *Hermeneutics Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Evanston: Northwestern University Press, 1969.

Watson, John. "Aristotle's Posterior Analytics: II. Induction". *The philosophical Review* XIII, no. 2 (1904): 1-15.

تاريخ مقتضب للإلحاد الفلسفي¹

أندري كونت سبونفيل

ترجمة: حمادي أنوار

يفترض الإلحادُ فكرةَ الإله (Théos) ما دام أنه ينفیها؛ ولذلك فالدين أقدم منه. وهذا الأمر صحيح خصوصاً عند الفلاسفة. لم يترك لنا اليونانيون، الذين كانوا يتبادلون في ما بينهم تهمة الإلحاد بصدر رحب، (إذ كان يكفي ألا تُؤمن بالآلهة نفسها التي يؤمن بها الآخرون، حتى تستحق هذه التهمة) سوى القليل من الفلسفات الملحدة. تردُّ هنا عبارة جميلة لبروتاغوراس، حيث يقول: "لا يمكنني أن أقول أي شيء بخصوص الآلهة، لا يمكن أن أقول بوجودها أو بعدمه، إذ أن كثيراً من الأشياء تحول دون معرفة ذلك: أوّلها غموض السؤال، ثم قصرُ الحياة الإنسانية". يبدو، كما نرى، أن الأمر يتعلق باللاأدرية أكثر من أنه إلحادٌ. نستحضر مثلاً ديموقريطس، دياغوراس من ميلوس، كريتياس، ثيودوروس القوريني، إقيمير الميسيني... الخ، الذين لم يكن اختفاء أعمالهم صدفةً دون شك، والذين لا نعرف شيئاً عن أفكارهم تقريباً - باستثناء ديموقريطس، الذي نُوقِشَ إلحادهُ، غير الموثوق منه، من طرف المتخصصين. أما في ما يخص أبيقور، الذي وسّع المذهب الذري الديموقريطي وغيّره، فإنه لم يكن ملحدًا. إذ كان يرى أن الآلهة توجد حقًا، لكن ليس على هذه الأرض: إنها كائنات مادية، خالدة، سعيدة جدًا، تعيش بين العوالم ولا تكثرث بنا. إذن، غير مُجِدٍّ أمرٌ خشيتها أو استجداء شيء منها كيفما كان. بل حَرِيٌّ أن يُقْتَدَى بسكينتها الكاملة، فالحكمة تحل محلّ الدين.

لهذه الفلسفة اللائكية، أكثر منها ملحدة، سيقدم الفيلسوف الأبيقوري لوكريس، في روما، خطابات شديدة اللهجة، إلى درجة أن باتَ فعلاً هو أول مفكر لاديني تصلنا أعماله. إن الدين، كما يقول لوكريس، وليدُ الخوف والجهل: فالبشر يخترعون آلهة حتى يفسروا ما لا يفهمونه، وليحموا أنفسهم، كما يعتقدون، ضد الأخطار التي يعجزون عن تجاوزها. إنَّ هذا، حسب صاحب كتاب "في الطبيعة"، لا يخلق لديهم سوى مزيداً من الخوف الذي يُهلكهم.

¹ André Comte-Sponville, "Brève histoire de l'athéisme philosophique", in *Contre la peur et cent autres propos*, (Paris: Éditions Albin Michel, 2019), 109-17.

في القرن السابع عشر، سيهتدي سبينوزا إلى جزء من هذا الإلهام النقدي والعقلاني. ليس أكثر مما فعل لوكريس، رغم أنه ينفي عن نفسه شبهة الإلحاد. فقد طابق بين الإله والطبيعة "Deus sive Natura"، التي توجد طبعًا، لكن لا يمكنها أن تكون أقنومًا، ولا حتى أقانيمًا ثلاثة. انطلاقًا من هذا، وحسب التأويل الذي أُعطي له، فإننا إزاء مذهب "وحدة الوجود" (الإله هو الكل)، مذهب "وحدة الشهود" (الكل في الإله)، أو "المذهب الطبيعي" (الطبيعة هي الكل: لا يوجد ما هو فوق طبيعي).

لم يظهر الإلحاد كما هو معروف، إلا مع القرن الثامن عشر، ومن المستحيل أن نعيد تشكيل تاريخه في بضعة أسطر. ولذلك من الأفضل أن نستل منه بعض الاتجاهات الرئيسية.

الإله بما هو تضليل: الكاهن ميسليي (Meslier)

إن أغلب فلاسفة القرن الثامن عشر ليسوا ملاحدة: لقد كان فولتير ربوبيًا، وهيوم شكاكًا، وكانط لوثرانيًا... الخ. لكن الإلحاد، وإن ظل مُقتصرًا على الأقلية، فقد بات موقفًا فلسفيًا يمكن الركون إليه. إنه أشبه ما يكون بمذهب عقلائي مندفع لأبعد مدى - إلى درجة رفض كل ما هو فوق طبيعي، وكل تعالٍ، وكل إيمان. لقد كان يُعاش هذا الإلحاد لمجابهة مسيحية متسلطة، أولًا بوصفه ثورة: ضد الأقوياء، وضد الكنسية التي تخدمهم، ولكن أيضًا ضد الدين نفسه.

كان لوكريس مُلهم الأنوار، خصوصًا في فرنسا. وقد كتب البارون دولباخ قائلاً: "إن الجهل والخوف هما مَحَوْرَا كُلِّ دين". ويقول ديدرو، على نحو أكثر طرافة، أن إله المسيحيين عبارة عن أب يُعنى بتفاحه أكثر مما يهتم بأبنائه. بالنسبة لجون ميسليي (1729-1664)، الذي كان يشغل منصب قسٍّ - لن يكشف عن إلحاده إلا في "وصية" طويلة نُشرت بعد موته - فإن التمرد والإلحاد يتداخلان بشكل وطيد. باستغراقه في إثارة موضوع الزندقة القديم، الخاص بـ "المخادعين الثلاث" (موسى، عيسى ومحمد)؛ فإن ميسليي يُدين التواطؤ بين الكنيسة، الأثرياء والطغاة. لقد كتب يقول: "جميع أشكال العبودية مترابطة، ولم يعد الناس المتعودون على التخريف بخصوص الآلهة، والارتعاش تحت صولجانها، وطاعتها دون اختبار، يتعقلون أي شيء". هذا هو ما جعلهم خاضعين أو مُنطحين. إن الإيمان يلزِمُ الخضوع، وكذلك تُلْزَمُ الحرية اللإيمان.

الإله بما هو استلاب: فيورباخ

في القرن التاسع عشر، خصوصاً في العالم الجرمانى، لم يعد الإلحاد يشكل استثناءً من الناحية الفلسفية. وسيبدأ هذا مع نشر كتاب **روح المسيحية** لصاحبه "لودفيغ فيورباخ" سنة 1841م، وهو ما سيسميه إنجلز بـ "الصاعقة". فهذا الكتاب الذي كان له تأثير واضح على ماركس الشاب، هو، أولاً، عبارة عن نقد للدين بما هو استلاب. فالإنسان، كما يشرح فيورباخ، يُسقطُ ماهيته الخاصة خارج ذاته، على كائن متخيل، لكنها ماهية مُتحررة من قيود الفرد ومن ضعفه. أليست لذاتي ملكة التفكير، والفعل والحب؟ إذن أتخيل كائنًا ستكون له هذه الملكات الثلاث، لكنها لانهائية الحدود (إذن فهو كائن كليّ المعرفة، وكليّ القدرة، وكليّ الحب)، وهذا ما أسميه الإله. باعتباري فردًا، فإن هذا يقلل من شأنى: فأمام هذا اللانهاي أنا لست شيئًا، أو أكاد أكون لا شيء. لكن بوصفى كائنًا إنسانيًا، هذا يُعلي من شأنى: إنه مثل طقسٍ تقديسيٍّ أمجدُّ به الإنسانية، دون أن أدري.

يمكننا أن نرى لماذا يتحدث فيورباخ عن الاستلاب: نظرًا لأن الإله مُشاعٌ عنه أنه مفارق؛ فإن الإنسان، في الدين، يجعل من نفسه كالغريب (*alienus*) عن ذاته. لكن "انسلاخ الإنسان عن نفسه" هو مجرد استيلاء حُلُمي وطفوليٍّ على ماهيته الحقيقية. "لقد خلق الإنسانُ الإلهَ على صورته"، هكذا كتب فيورباخ عاكسًا صيغة "سفر التكوين". في كل دين إذن، الإنسان هو من يُعشَق: التجسيم هو حقيقة التقوى، مبرره وسر عظمته. وهذا صحيح بالأخص في المسيحية. تُعبّر عقيدة التجسيد عما هو أساسي، وتتجاهله في الآن نفسه: لأن الإنسان "كان هو الإله نفسه"، لذلك تمكن من اختراع هذا الإله الذي جعل من نفسه إنسانًا. إن إماطة اللثام عن حقيقة الدين، باعتباره إنسية مُستَلَبَة، يعني، إذن، فَسَحَ المجال أمام إنسية حقيقية، تستعيد فيها الإنسانية لنفسها ما أسقطته، خطأً، على الإله. هنا يصير الإلحادُ دينَ الإنسان: إذا كانت ماهية الإنسان بالنسبة إليه ماهية أسمى؛ فمن الضروري إذن، عمليًا، أن يكون القانون الأسمى والأول هو حب الإنسان للإنسان. إن الإنسانَ إلهً بالنسبة للإنسان (*Homo homini deus est*). هذا هو المبدأ العملي الأسمى، وهو نقطة تحول التاريخ العالمي.

الإله بما هو مُخدَّر: ماركس

يحضر هذا البعد الإنسي أيضًا عند ماركس الشاب؛ لكنه سيغدو عنده، شيئًا فشيئًا، دينيًا، وأكثر من ذلك سياسيًا. لقد لاحظ ماركس أن "فيورباخ اختزل ماهية الدين في الماهية الإنسانية. لكن هذه الأخيرة ليست تجريديًا ملازمًا للفرد المنعزل. إنها، في حقيقتها، هي مجموع الروابط الاجتماعية". إذن، فالمجتمع هو ما يجب تغييره لتحرير

الإنسان. وقد أفضت هذه الفكرة، منذ سنة 1844م، (حيث كان ماركس يبلغ من العمر 26 سنة) إلى نص مشهور، واضح وجميل جداً، يكفي أن نوردّه هنا، ويقول فيه:

”إن الضائقة الدينية هي، في الوقت نفسه، تعبير عن ضائقة واقعية، واحتجاج عليها. والدين هو تأوّه مخلوق مُضطَّهَدٍ، ورُوحٍ عالمٍ بلا قلب، كما أنه روح ظروف اجتماعية لا روح فيها. إنه أفيون الشعوب.

والغاء الدين، لكونه سعادة وهمية بالنسبة للشعب، هو الضرورة التي تشكل سعادتهم الحقيقية. ومطلب تخلي الشعوب عن الأوهام المتعلقة بوضعيتها، يعني ضرورة تخليها عن الوضع الذي تحتاج فيه إلى الأوهام.“

إن نقد الدين ونقد المجتمع متلازمان. فلا وجود لعالم آخر، وهو ما يستوجب تغيير هذا العالم.

الإله بما هو سُمّ أو جثة: نيتشه

لن يرى نيتشه في الاشتراكية، التي كان يكرهها، سوى أخلاق للعبيد، والتي هي امتداد للمسيحية أكثر مما هي مناهضة لها. فماذا يؤاخذ نيتشه على الدين؟

لقد آخذه على أنه وَصَعَ كل القيم في الإله، وهو ما يبخر قدر العالم الواقعي. وأنه يحتقر الجسد باسم نَفْسٍ يُزَعَمُ أنها خالدة. وأنه يُدِينُ الحياة بِاسْمِ عَالَمٍ آخر متخيّل. يقول نيتشه: ”إنه تاريخ مؤسف، إذ يبحث الإنسان عن مبدأ يتمكن بِاسْمِهِ من احتقار الإنسان، ويخترع عالماً آخر لكي يتأتى له الافتراء على هذا العالم وتدنيته؛ وهو في الواقع لا يستوعب أبداً سوى العدم، ويجعل منه -العدم- ”إلهاً“ و”حقيقة“، من شأنه الحكم على هذا الوجود وإدانته“. إن هذا هو انتصار الحقد الذي يَتَوَسَّلُهُ الضعفاء لتأنيب الأقوياء. إن الدين توحيدي في كل الحالات، وهو ”ثمرة الانحطاط“ و”نقيض الحياة“ و”سُمّ“ها.

إن ”موت الإله“، الذي ينادي به نيتشه، لم يُصْلَحْ من حال الوضع إطلاقاً. فعندما مات، لم يتبقَّ من القيم، التي كان يتم إسقاطها عليه، سوى هذا العالم المنحط، الذي هو عالمنا. إن الدين يُفضي إلى العدمية. فما علاج ذلك؟ إنه ”الأسلوب العظيم“ المتمثل في حب ما هو موجود (”حب القدر *amor fati*“) وتأكيده ”إرادة القوة“. وهذا يفترض قلب جميع القيم، خصوصاً القيم اليهودية-المسيحية. لقد مات الإله، إذن نحن من عليه أن يخلق الإنسان الأعلى...

الإله بما هو وهم: فرويد

إن أسلوب فرويد كان أقل تنميماً. فالإيمان، بالنسبة إليه، وهو الذي لم يكن يدّعي أنه فيلسوف، وإنما كان شغوفاً بالفلسفة، هو أولاً عبارة عن عرض *symptôme*. إنه يُعبّر عن ضائقنا، التي هي امتداد لضائقة الطفل، ويعبّر كذلك، في الآن نفسه، عن حاجتنا إلى الحماية. إنه أشبه بتسامي عقدة أوديب: الإله عبارة عن أب مُمثّل، جيّد وأكثر قوة في الوقت نفسه. كما أنه جدير بالحب والطاعة، حتى من لدن الراشدين. هذا ما يجعل من الإيمان شيئاً ثميناً لأجل التحكم في الغرائز الجنسية، وخطيراً جرّاء الكبت الذي يفرضه. بهذا يشكل الدين ما يشبه "عصاً استحوذاً جماعياً". غالباً ما يكون الدين نافعاً، سواء بالنسبة للإنسانية ("لقد قدم الدين، بلا شك، خدمات عظيمة للحضارة") أو للفرد، (إذ يمكن لعصاب جماعي أن يعفيه من خوض تجربة "عصاب شخصي"). وهذا ليس سبباً للاعتقاد فيه. فكل دين هو وهم، بمعنى اعتقاد "نابع من رغبات إنسانية". إن الاعتقاد في الإله يعني تصور الإنسان لرغباته على أنها واقع. في كتابه "مستقبل وهم" كتب فرويد يقول: "إنه لجميل حقاً أن يكون هناك إله خالق للعالم، وأن توجد عناية إلهية بالرفاة، وأن يكون هناك نظام أخلاقي للكون، وحياة بعد الموت؛ لكن من المثير للفضول فعلاً أن يكون هذا كله هو بالضبط ما يمكننا أن نتمناه لأنفسنا".

من الحرية إلى الحب

خلال القرن العشرين، يوشك الإلحاد أن يصبح ديدن الأغلبية في الأوساط الفلسفية. كما أن مسألة الإله، ستبدو فاقدة لبعض حِدّتها. وهذا لن يمنع العديد من الكتاب، أن يُولوه مكانة ذات بال، ولو بشكل غير مُصرّح به. نعتذر إن لم نتمكن من تناول سوى أربعة من هؤلاء الكتاب، وذلك بسبب ضيق المجال.

بالرغم من أنه كان نصير الحركة المعادية للإكليروس، خصوصاً في شبابه؛ لم يكف ألان (Alain) (إميل شارتيي) عن الاقتراب من روح الأناجيل، لكن بمعنى إنسي ليس إلا. ("لم يكن يسمح لنفسه بتبجيل غير الإنسان"). كان يبدو له أن الدين، في الآن ذاته، وهميٌّ في ما يخص ما يقوله عن الإله، وحققيٌّ في ما يكشفه بشكل رمزي عن الإنسانية. وهو ما يلخصه ألان في جملةٍ تمتاز فيها معاداة الإكليروس والإنسية والروحانية؛ ويقول فيها: "كل شيء في الدين حقيقي ما عدا الوعظ. وكل شيء فيه جيد ما عدا القس".

أما برتراند راسل فهو أكثر شراسة. فقد كتب يقول: "إن وجهة نظري حول الدين هي نفسها وجهة نظر لوكريس. أرى أن الدين عبارة عن مرض ناتج عن الخوف،

وهو منبع الأحران التي لا توصف“. لقد كان صاحب كتاب ”مبادئ الرياضيات“ عالمً منطقٍ مُحَنِّكٌ جدًّا لكي يتقبَّل ”البراهين“ المزعومة حول وجود الإله، وكان أشدَّ نزوعًا إلى التعاطف (”كان يشعر بشفقة مؤلمة أمام معاناة الإنسانية“) بما لا يسمح له بالاعتقاد في إلهٍ خَيْرٍ وَكَلِّيٍّ القدرة. وكان، أخيرًا، مُفْرِطًا في نزوعه الإنساني حتى يتقبل خضوع الناس لشيء آخر غير القيم - خصوصًا الخضوع إلى ”الحب المُوجَّه بالمعرفة“- التي يخلقونها لأنفسهم.

في حين كان لسارتر، الإنسي المذهب أيضًا، وإن على نحو مختلف، موقف من الدين أقلَّ شراسة. فقد كتب يقول: ”إنه الإله هو، أولًا، محسوس بقلب الإنسان، كما يُعلن ذلك ويحدده مشروعه الأساسي والأسمى“. أي مشروع هذا؟ إنه الانفلات من الاحتمال بجعل نفسه هو أساس هذا الاحتمال ذاته. كالكائن الذي تقدسه الأديان: ”الكائن الذي هو علة ذاته“. فَ”أن تكون إنسانًا معناه السعي إلى أن تكون إلهًا، أو إذا شئنا القول، أن الإنسان هو بالأساس رغبة في أن يصير إلهًا“. هذا ما يُقَرِّب سارتر من فيورباخ، على نحو ما، غير أن المذهب الإنسي السارترى ليس دينًا، أو أن سارتر توقف عن الاعتقاد فيه: ”هكذا فإن شغف الإنسان هو عكس شغف المسيح، لأن الإنسان يضع نفسه بما هو إنسان حتى يُولَد الإله. لكن فكرة الإله متناقضة، ونحن نضيع أنفسنا سدى“. وإنَّ ليس تمامًا، بما أن عدم وجود الإله هو أيضًا ما يسمح لنا - ويفرض علينا- بأن نكون أحرارًا.

سيأتي في الأخير مارسيل كونش (M. Conche) لِيَعْتَرَفَ بما يمكن أن نسميه بالإلحاد القيمي أو الأخلاقي. فمعاناة الأطفال، منظورًا إليها باعتبارها شرًّا مطلقًا، تجعل الاعتقاد في الإله غير مقبول أخلاقيًّا. لو كان الإله موجودًا لكانَ ناقصًا (بما أنه يترك الأطفال يعانون بوحشية)؛ وبذلك لن يكون إلهًا؛ ومن ثم ستكون محبته خطأ. ”لو أن ”الإله“ موجود، فإنه ليس إلهًا“. (بما أنه ليس طيبًا)؛ وإذا كان إلهًا، فإنه غير موجود. إن الدين الوحيد المقبول سيكون هو دين الحب، الذي ليس واحدًا. إن الحب هو، بالفعل، ”طريق مضمون إلى الإله“، لكنه يعفي من الاعتقاد فيه. وهو ما يحررنا من جميع الأديان، حين يعبر عن حقيقتها ويضع لها حدودًا: إنه الحب هو ما يجعلنا نحيا وليس الإله.

ثانيا: مقالات متنوعة

جوانب من تاريخ الأوبئة والجوائح بسوس زمن السعديين

محمد أقسقوس

باحث في التاريخ-مراكش

يحتفل تاريخ المغرب بسلسلة من الأوبئة والجوائح التي كانت تعصف بالبلاد بشكل مستمر، وتترك بصمتها على الدولة والمجتمع، وتهزها هزات عنيفة. وفي هذا السياق سنتناول جوانب من تاريخ الأوبئة بمجال سوس خلال مرحلة هامة، والتي تزامنت مع تولي الأشراف السعديين للسلطة بعد أن تمكنوا من إنهاء الهيمنة الإيبيرية على السواحل المغربية، واستطاعوا قلب موازين القوة لصالحهم.

إن مثل هذه الأبحاث التي تدرس الأوبئة والجوائح في علاقتها بالمجتمع، تدخل ضمن ما يسميه جاك لوغوف (Jacques Le Goff) بالتاريخ الجديد، بحكم ابتعادها عن الحدث السياسي والعسكري، واهتمامها بالبنى الاجتماعية والاقتصادية التي ترتكز عليها المجتمعات. كما أنها جديدة من خلال توظيفها لمصادر غير مباشرة وموازية للحوليات التاريخية، وتساعد على سدّ الثغرات المصدريّة وإغناء البحث بعدد من الإشارات المرجعية الفريدة.

ويعتبر موضوع الكوارث عموماً، والأوبئة والجوائح بشكل خاص من المواضيع المتشعبة التي تتسم بصعوبة تناولها والاحاطة بها، لذلك ظل موضوع الاهتمام بها يصنف ضمن التاريخ المنسي، وما كان يرد عند المؤرخين لا يعدو أن يكون شذرات تأتي بشكل مشتت ومتناثر في سياق تدوينهم للأحداث التاريخية.

تعاقبت في هذا الصدد، على بلاد سوس زمن السعديين مجموعة من الكوارث الطبيعية، والتي أثرت بشكل متفاوت، وضمن حدود جغرافية متباينة على كل من البنية الديموغرافية والاقتصاد والممارسات الاجتماعية والثقافية والدينية... واهتم لها الحكام وأهل الحل والعقد والفقهاء وعامة الناس، وحاول الجميع مواجهتها، كل حسب إمكانياته. في هذا السياق، تأتي هذه الورقة لتساهم في ملأ الفراغ الذي يعتري البحث

في موضوع الأوبئة والجوائح¹، خاصة وأنه يكتسي راهنية ويعد حديث الساعة، مما يستدعي مقارنته بالدرس والتحليل.

على هذا الأساس، نطرح إشكالية مركزية، نروم من خلال معالجتها فهم واستيعاب طبيعة الظاهرة الوبائية في تاريخ المغرب الحديث، والتي تتحدد في كيفية إدارة وتدبير الأوبئة والجوائح بسوس زمن السعديين. الأمر الذي يحيلنا على طرح عدد من الأسئلة الفرعية التي نجمها فيما يلي: ماهي الجوائح التي أصابت القطر السوسي في هذه المرحلة؟ ما هي انعكاساتها على الأوضاع العامة في سوس؟ وما أبرز السلوكيات التي أفرزتها تلك الأزمات والكوارث داخل المجتمع السوسي؟ وإلى أي حد تمكن المخزن السعدي من سبل ووسائل مكافحتها؟

1. الأوبئة والجوائح: جرد وتصنيف

شهدت بلاد سوس مثل باقي مناطق المغرب في العهد السعدي سلسلة من الأوبئة والجوائح، كانت تتوالى إما لفترات مختلفة، أو خلال أعوام متصلة، وقد تردد صداها في مصادر مختلفة المظان والمرامي، حاولنا الغوص في ثناياها رغم ما تطرحه من صعوبات جمة، تتعلق إما باستعصاء الاطلاع على كل متون المرحلة المدروسة، أو تقديم المصادر إشارات غالبا ما تكون مستترة وراء أحداث سياسية أو اجتماعية وغيرها. وبناء على ذلك قمنا بجرد لأهم وقائع الجوائح والأوبئة بسوس خلال القرن 16م ومطلع القرن 17م كما يبين الجدول أسفله:

¹ يلاحظ أن الدراسات المنجزة في موضوع الأوبئة والجوائح بسوس قليلة جدا، فالأعمال المنشورة بخصوصها، تتشكل في الغالب من مقالات قصيرة نسبيا، لا تكفي لسدّ النقص الحاصل في هذا الجانب. لكن تبقى أهم الأعمال التي أنجزت في هذا الموضوع، هو العمل الذي قدمه الأستاذ محمد أيتجمال حول الأوبئة والمجاعات بسوس ووادي نون ما بين 1900م و 1945م، إذ تناول من خلاله تاريخ المجاعات والأوبئة بهاتين المنطقتين، مبرزا موضوع الأزمة وإشكالية الكتابة التاريخية من خلال مرحلة يمكن اعتبارها من أشد الأزمات التي مر بها الجنوب المغربي. وقد ركز المؤلف على الجانب الطبيعي والبيئي في ظهور واستتباب، وكذا ضبط ومحاربة المجاعات والأوبئة في المنطقتين. كما قدم بشكل مفضل علاقة الجوائح والأزمات بتدخلات وتدابير جميع السُّلُط مركزا على دور السلطان والمخزن. أنظر: محمد أيتجمال، **الأوبئة والمجاعات بسوس ووادي نون (ما بين 1900م و 1945) التاريخ الاجتماعي والاقتصادي والسياسي للجنوب المغربي**، سلسلة: مسارات في البحث، (الرابط: دار أبي رقراق للطباعة والنشر، ط1، 2020).

السنوات	نوع الجائحة وآثارها	مصادرها
1511	طاعون جارف ومجاعة رهيبة بسوس	Léopold Justinard, "Notes sur l'histoire du souss au XVI ^e siècle", <i>Archives Marocaines</i> XXIX (1933): 182.
927هـ/1521م	وباء عام ومجاعة شديدة بتارودانت	دييغو دي توريس، تاريخ الشرفاء ، ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر (الدار البيضاء: منشورات الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، 1988)، 64-65؛ محمد الحضيكي، طبقات الحضيكي ، دراسة وتحقيق أحمد بومزكو (الدار البيضاء: مطبعة النجاح، 2006)، 123؛ أحمد بابا التميمي، نيل الابتهاج بتطريز الديباج ، عناية وتقديم عبد الحميد عبد الله الهرامة (طرابلس: دار الكتاب، 2000)، 344.
928هـ/1522م	وباء عام	أحمد بن خالد الناصري، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى ، تحقيق وتعليق جعفر الناصري ومحمد الناصري، الجزء الخامس (الدار البيضاء: دار الكتاب، 1955)، 87.
933-935هـ / 1527-1529م	مجاعة وقحط شديدين بالقطر السوسي	Henry de Castries, <i>Les sources inédites de l'histoire du Maroc, de 1530 à 1845</i> , première série, dynastie sadienne (1530-1660), Archives et Bibliothèque de France, tome I, première partie (Paris: Éd. Ernest Leroux, 1905), 418-46.
954هـ/1547م	انحباس المطر	دي توريس، تاريخ الشرفاء ، 123.
964هـ/1557م	وباء عام ² ومجاعة شديدة بسوس	محمد الصغير الافرائي، نزهة الحادي بأخبار ملوك القرن الحادي ، تقديم وتحقيق عبد اللطيف الشادلي (الدار البيضاء: مطبعة النجاح، 1998)، 106. لحسن اليوبي، الفتاوى الفقهية في أهم القضايا من عهد السعديين إلى ما قبل الحماية (الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1998)، 55.

² كان هذا الوباء من أخطر الأوبئة التي عرفها المغرب في النصف الثاني من القرن 16م، إذ مات منه خلق كثير، من بينهم شخصيات مثقفة كالشيخ علي الفحل، وقاضي تطوان أبي عبد الله الكراسي، ومفتي مراكش أبي عبد الله الحساني وغيرهم. أنظر: إبراهيم حركات، **عرض لأحداث المغرب وتطوراتها في الميادين السياسية والدينية والاجتماعية والعمرانية والفكرية منذ ما قبل الإسلام إلى العصر الحاضر (ق14هـ-20م)**، الجزء الثاني (الدار البيضاء: دار الرشد الحديثة، 2000)، 416.

انتشار الجراد بالجنوب المغربي	978هـ/ 1571م	الافرائي، نزهة الحادي ، 107.
عمّ السعال والغلاء، عام الحرّ والقَيْظِ بلاد سوس.	987هـ/ 1579م	عبد العزيز الفشتالي، مناهل الصفا في مآثر موالينا الشرفا ، تحقيق عبد الكريم كريم، (الرباط: نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1973)، 52؛ الافرائي، نزهة الحادي ، 153-152.
انحباس المطر وعمّ الوباء بسوس	989هـ/ 1581م	عبد الله كنون، رسائل سعدية (تطوان: دار الطباعة المغربية، دون تاريخ)، 162، رسالة سعدية كتبها المنصور الذهبي إلى خليفته بالقطر السوسي.
سنة القحط بالبلاد السوسية	996هـ/ 1588م	الفشتالي، مناهل الصفا ، 98.
عمّ الوباء بالجنوب المغربي	1006هـ/ 1597م	محمد القادري بن الطيب، نشر المثنائي لأهل القرن الحادي عشر والثاني عشر ، تحقيق محمد حجي وأحمد التوفيق، الجزء الأول (الرباط: منشورات الجمعية المغربية للتأليف والترجمة، 1977)، 69.
وباء عام وطاعون جارف بالقطر السوسي	1007هـ/ 1598م	الناصري، الاستقصا ، الجزء الخامس، 187؛ مؤلف مجهول، تاريخ الدولة السعدية التكمداوتية ، تقديم وتحقيق عبد الرحيم بنحادة (مراكش: نشر عيون المقالات، 1994)، 99.
عمّ وباء شديد تارودانت	1012هـ/ 1603م	الافرائي، نزهة الحادي ، 279؛ عبد الرحمان التمنارقي، الفوائد الجمة في إسناد علوم الأمة ، تحقيق اليزيد الرازي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2007م)، 308.
عمّ الغلاء والمجاعة بلاد سوس	1014هـ/ 1606م	المختار السوسي، إيليج قديما وحديثا ، علق عليه محمد بن عبد الله الروداني (الرباط: المطبعة الملكية، 1966)، 33-32.
عمّ الطاعون والوباء بسوس	1019هـ/ 1610م	مجهول، تاريخ الدولة السعدية ، 104.
هجوم الواد الواعر على تارودانت	1032هـ/ 1623م	التمنارقي، الفوائد الجمة ، 385.

يتبين من خلال معطيات الجدول أعلاه، أن منطقة سوس شهدت تعاقب سلسلة من الجوائح والأزمات خلال القرن 16 ومطلع القرن 17م. وهذا يؤكد لنا ما ذهب إليه محمد أمين البزاز بقوله: ”إن المغاربة عاشوا طوال تاريخهم في رهان دائم مع الطبيعة

التي تتقلب بين العطاء والشح، بين النعيم والبؤس. وكلما حدث قحط يأتي في أعقابها الجوع، وتتلوه الأوبئة الفتاكة.³

وتبقى اللائحة التي أوردناها تقريبية باعتبار صعوبة دراسة كل مصادر المرحلة المدروسة، والتي غالباً ما تسترعي انتباهها إما فترات القحوط والجفاف، أو السنوات ذات المحاصيل الوفيرة، مما يجعلنا أمام فراغات زمنية لا نعرف عنها الكثير، مثل المرحلة الممتدة ما بين سنتي 1500 و1510م، إذ أشار إليها الباحثان حميد التريكي وبرزنجي (Bernard Rosenberger) في معرض حديثهما عن غلاء أسعار الحبوب⁴ بمدينة فاس ومراكش نتيجة ما حل بهما من جفاف وقحط شديدين أثرا بشكل مباشر على الحياة الاقتصادية والاجتماعية بالمدينتين.

أطل القرن السادس عشر ميلادي على المغاربة بوجه كارثي، حاملاً معه عدداً من الأوبئة والجوائح الفتاكة، إذ تزايد عدد الجوائح ما بين سنتي 1511م و1598م، وتنوعت بين أوبئة ومجاعات وقحوط، بمعدل مرتين أو ثلاث مرات كل عشر سنوات، ومنها ما كان عاماً، مثل الوباء الذي شمل جميع أنحاء البلاد ما بين 1522 و1598م، ومنها ما كان جهوياً انحسر في بعض المناطق فقط؛ كما هي الحال في بلاد سوس، مثل وباء 1581م ثم وباء 1603م، وما تلاهما من مجاعة شديدة سنة 1606م. ومنها ما عمّ أقطار أخرى خارج المغرب، مثل الطاعون الجارف الذي ألقى من الضفة الشمالية للبحر المتوسط عام 1511م، رافقته مجاعة رهيبية أتت على الحرث والنسل.⁵

أما القرن السابع عشر، فقد أشارت بعض المصادر إلى أن النصف الأول منه، عرف تسجيل ما يناهز خمسا أو ست موجات جفاف على الأقل، افتتح بمجاعة شديدة تلاها وباء فتاك سنة 1603م.⁶ ويعد جفاف أواخر العقد الثاني وبداية عقد الثلاثينيات من القرن نفسه، من بين أخطر دورات الجفاف التي أصابت المغرب عامة، والبلاد السوسية على وجه التحديد؛ إذ انحصر فيها المطر، وقلت فيها المحاصيل الزراعية، أدى إلى ظهور المجاعة وتفشي الوباء الخطير الذي يذكر أنه قضى على ما تبقى من أسرة السعديين الحاكمة،⁷ وفتك بنخبهم من علماء وقضاة حسب ما تؤكد معطيات تراجمهم.

³ محمد الأمين البزاز، **تاريخ الأوبئة والمجاعات بالمغرب في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر**، سلسلة رسائل وأطروحات رقم 18 (الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1992)، 34.

⁴ Bernard Rosenberger et Hamid Triki, "Famines et épidémies au Maroc aux XVI^e et XVII^e siècles (suite)", *Hespéris-Tamuda* XV, fascicule unique (1974): 46.

⁵ Justinard, "Notes", 182.

⁶ Rosenberger et Triki, "Famines et épidémies", 46-7.

⁷ محمد استيتو، "الأزمة الديموغرافية في تاريخ المغرب الحديث"، **مجلة كنانيش** 1 (2000): 53.

عموما، شكلت الجوائح والأوبئة التي تعرضت لها بلاد سوس في القرن 16 ومطلع القرن 17 الميلايين، خطرا دائما ومتجددا، إذ ضربت البلاد والعباد بشكل دوري، وأرهقت عامة الناس وخاصتهم، لما ترتب عنها من آثار مهولة، أثرت على الاقتصاد والمجتمع والذهنيات.

2. مظاهر الأوبئة والجوائح وانعكاساتها على الأوضاع العامة بالقطر السوسي

أ. نماذج من أخطر أوبئة القرن 16م ومطلع القرن 17م

كان للأوبئة والمجاعات انعكاسات جمة على الأوضاع العامة ببلاد سوس، شملت الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وغيرها، لكن حجمها اختلف حسب خطورة الكارثة وطول مدتها. وقد شهد النصف الأول من القرن 16م، توالي عدة أوبئة، كان أخطرها وباء سنة 1521م، بعد أن ضرب مجموعة من المدن المغربية مثل فاس سنة 925هـ/1519م، وأوقع بها وفيات كثيرة، وما تلاه من مجاعة شديدة بكل من مراكش وتارودانت، غير أن المصادر الاخبارية لم تفصح بشكل يشفي الغليل عن حجم الكارثة، ذلك أن الإشارات الواردة، عبارة عن ترجمة لهذا الشيخ أو ذاك، كما هي الحال عند محمد بن أحمد الحضيكي الذي أورد ترجمة الشيخ "إبراهيم بن سعيد بن سليمان السملالي"، مشيرا إلى أنه توفي بالطاعون الكبير سنة 1521م،⁸ وفي إشارة مماثلة عند التمكنكي، عن وفاة فقيه حضر قيام الشرفاء بسوس فهرب من ذلك، وطلع إلى الجبل ثم مات بسبب الوباء في العام السالف ذكره.⁹

ويعد وباء 1557م، الذي عمّ سائر المغرب سهولا وجبالا، وأفنى حماته وأبطاله،¹⁰ من أسوء الأزمات البيولوجية بالبلاد السوسية، وتلاه وباء 1579م الذي جاء بعد معركة وادي المخازن، فقد عمّ البلاد غلاء ومجاعة، وضعفت أحوال الناس حسب المؤرخ المجهول الذي ذكر بأن: "بيع القمح (...) بعد وقعة النصر بأربعين أوقية (الوسق) وأتى بعده عام كحيكحة كان الناس يسعلون ثم يموتون بعد ثلاثة أيام أو أربعة ووقع في الناس فناء عظيم...".¹¹

وكما بدأ القرن 16م بوباء فتاك تزامن مع وصول السعديين إلى سُدّة الحكم بالمغرب، انتهى بوباء آخر، أطلق عليه برنار روزنبرجي وحמיד التريكي كارثة منعطف القرن، والذي دام حوالي إحدى عشرة سنة ما بين 1597م و1608م، كانت له انعكاسات

⁸ الحضيكي، طبقات الحضيكي، الجزء الأول، 123.

⁹ التمكنكي، نيل الابتهاج، 344.

¹⁰ لحسن اليوبي، الفتاوى الفقهية، 55.

¹¹ مؤلف مجهول، تاريخ الدولة السعدية، 99.

وخيمة على أوضاع المغرب،¹² بحيث أفنى من الخلق عددا كثيرا على حد قول الناصري ومات به جمع من الأعيان، وكان أكثر انتشارا بكل من فاس ومراكش وتارودانت.¹³

ويبدو أن الأمور تدهورت أكثر بالمناطق السوسية، حتى أن عمال السلطة بدأوا يفرون أكثر من مراكز عملهم بسبب الوباء، ويعرضون هيبة الدولة وعظمتها للانحطاط، ويتكون الباب مفتوحا أمام انتشار الفوضى بسبب غياب السلطة، كما يظهر في الرسالة الجوابية التي وجهها السلطان أبو العباس أحمد المنصور إلى ابنه أبو فارس، والمؤرخة بيوم 14 رمضان 1011هـ/25 فبراير 1603م، حيث جاء فيها: "وقد طالعنا كتاب ولد خالكم أحمد بن محمد الصغير وصح عندنا من بحر كلامه ما ذكرتم عنه من أنه كثر خبر الوباء ليجد ذريعة للخروج من سوس، والذي تاملونه به أنكم تحذرونه من القدوم عليكم لمراكش، وإن ذلك لا يرضينا منه وكيف يروم الخروج من موضع عيناه له من غير أمرنا لا سيما مع غيبتنا عن البلد وأنه إن فعل ذلك لا محالة تسقط منزلته عندنا ثم لا يعود إليها أبدا إلا أن تفاحش المرض بتلكم الناحية فلا عليه في الخروج والتنقل قرب البلد..."¹⁴

وبسبب هذا الوباء توفي السلطان¹⁵ أبو العباس أحمد المنصور سنة 1603م حسب بعض المصادر¹⁶، وعمت الفوضى سائر البلاد، حيث دخل أبنائه في صراع كبير حول السلطة، وهو ما زاد في تعميق الأزمة. وبذلك اختلت الأحوال حسب تعبير عبد الرحمان التمنارقي في فوائده: "[...] وعمت الأهوال وسدت المسالك، ومنعت السابلة، وتتابع الفتن [...] والمخاوف الداهمة المستوبلة، وبلاد أقطارها راجفة، وأمم قلوبها واجفة [...] وتغيرت الأحوال أيضا، واضطرب الأمر، وهاجت الفتن والأهوال [...] وانقلبت البادية انقلاب الرغيف [...] وعمّ الجزع والجوع، وتبرأ الكوع من البوع، فإنا لله وإنا إليه راجعون [...]".¹⁷

وفي السياق نفسه، يذكر التمنارقي آثار الوباء في المناطق التي انتشر فيها بقوله: "فأما أهل فاس فصبروا وتلقوا الأمر بالتسليم، فارتفع عنهم من سنته، ولم يعد إليهم،

¹² Rosenberger et Triki, "Famines et épidémies", 46-7.

¹³ التمنارقي، **الفوائد الجمة**، 111-112.

¹⁴ الإفرائي، **نزهة الحادي**، 189.

¹⁵ اختلقت الأقوال وتعددت الآراء عن سبب موت المنصور، بين من يقول أنه مات بالوباء الذي اجتاحت المغرب في ذلك العهد، ومن يُرجّح القول بموته مسموما على يد زوجته عائشة بنت أبي بكر الشبانية وابنها زيدان، ومنعها عنه العلاج حتى فاضت روحه في ظل الوباء المنتشر في كافة بقاع البلاد حسب رواية أجنبية. وبالمقابل شكك الإفرائي في هذه الرواية، مرجحا وفاته بسبب الطاعون. يراجع في هذا الباب: الإفرائي، **نزهة الحادي**، 189؛ أحمد بزيذ الكنساني، **تارودانت في العصر الحديث**، عهد الدولة السعدية (تارودانت: منشورات منتدى الأدب، 2006)، 115.

¹⁶ الناصري، **الاستقصاء**، الجزء 5، 187.

¹⁷ التمنارقي، **الفوائد الجمة**، 304.

وأما أهل مراكش وتارودانت فتفرقوا له في البادية والجبال، فكان أكثر وقوعه بهم وانقرض جلّ أعيانهم حتى استولى الخراب من ذلك على الحاضرتين سنة بعد سنة، وهم يفرون منه مدة اثني عشر عاما فكان يُرى والله أعلم أن ذلك من شؤم الفرار منه والحزم فيه وفي غيره...¹⁸

أما الحاضرة السوسية تارودانت، فلم تسلم هي الأخرى من آثار الوباء الفتاك، إذ يصفها كذلك التمناري قائلا: "دخلت الحاضرة (تارودانت) فرأيت مجالس الكبار، وملاعب الصغار، خاوية كساها الإيحاء (...). وكان أكثر ما وقع الوباء في الشباب...".¹⁹ وقد نتج عن ذلك غلاء فاحش حتى بيع الزرع بمراكش عشرة أواقٍ للصّاع، وتارودانت أوقيتين.²⁰ ويذكر التمناري أيضا حجم النزيف الديموغرافي الذي شهدته المدينة بقوله:

لَعَمْرُكَ مَا الْمُصِيبَةُ هُذُمُ دَارٍ وَلَا شَاةٌ تَمُوتُ وَلَا بَعِيرٌ
وَلَكِنِ الْمُصِيبَةُ فَقْدُ حُرٍّ يَمُوتُ مِمُّوتِهِ بَشَرٌ كَثِيرٌ²¹

ولا شك في أن هذه الشهادة، تبدي مدى حجم الكارثة الديموغرافية التي أصابت المدينة ومحيطها، وما نتج عنها من نزيف ديموغرافي مهول، نتيجة هجرة سكانها وفرارهم من الوباء القاتل، الذي استمر في استنزاف الأرواح بالبقاع السوسية في السنوات التي تلت وفاة المنصور الذهبي، إذ لم يسلم منه جنود أبو فارس، الذين هلكوا كلهم في تارودانت، وكان عددهم يقدر بحوالي 300 جندي، كما هلك في السنة نفسها بالمدينة أحد أبناء المنصور السعدي الطامحين إلى الحكم.²² ويبدو أن هذا الوباء وصل أقصى مداه بحلول سنة 1605م، فكانت مجاعة عامة.²³

عموما، نستشف من خلال الشهادات التي أوردها التمناري، باعتباره كان شاهد عيان على الوقائع التاريخية والتحويلات الديموغرافية التي تلت وباء 1603م، مختلف الانعكاسات الوخيمة التي أثرت على بلاد سوس عامة، وتارودانت على وجه التخصيص، نجملها فيما يلي:

¹⁸ التمناري، الفوائد الجمة، 304.

¹⁹ نفسه، 307-308.

²⁰ نفسه، 316.

²¹ نفسه، 166.

²² Rosenberger et Triki, "Famines et épidémies", 46-7.

²³ السوسي، إيليخ قديما وحديثا، 32-33.

اجتماعيا: اختلال التوازن الديموغرافي في المناطق الموبوءة، بعدما أذكى حدته الوباء الفتاك وما تلاه من قحط وجفاف شديدين، وعمقته هجرة جماعية مخيفة بسبب الجوع وانعدام المؤن.

اقتصاديا: اختلت الأحوال بسبب نقص المؤن، وغلاء الأسعار، وتخریب المعامل، وقلة المبادلات التجارية، وكساد الأسواق.

سياسيا: ينتج عن الأوبئة انعكاسات سياسية داخلية وخارجية، إذ تكثر الفتن بسبب التمردات وانتفاض المناوئين لها من الداخل والخارج،²⁴ ومن الطامعين في الحكم من الأسرة الحاكمة، فتعجز الدولة عن التصدي لهذه المَلَمَّات، مما يجعل بسقوطها. وقد حصل هذا مع الدولة السعدية بعد وفاة السلطان السعدي المنصور بالله سنة 1603، مما أدخل المغرب في أزمة سياسية خطيرة دامت ما ينيف عن نصف قرن، امتدت إلى بلاد السوس، إذ ظهرت إمارة مستقلة على يد الزعيم الصوفي أبي الحسن السملالي سنة 1627²⁵ بعد القضاء على نفوذ أبي زكرياء الحاحي.

وعلى أية حال، نخلص إلى أن المغرب دخل مرحلة الضعف والانحطاط بعد وفاة المنصور السعدي ودخل في دوامة من الفتن والحروب، ولم يظهر في الأفق ما يمكن أن يضع حداً لها، سيما وأن الأزمات الطبيعية، لم تمهل الناس كثيرا، كما هو الشأن بالمناطق السوسية، إذ سرعان ما عادت إلى الواجهة من جديد، وظلت المجاعات والأوبئة تتردد بشكل دوري طيلة القرن 17م.

ب. أثر المجاعات والأوبئة من خلال الوثائق العرفية والفتاوى المحلية

وردت في بعض الوثائق العرفية وفتاوى الفقهاء الذين عاصروا المرحلة المدروسة، أمثال القاضي السكتاني²⁶ وسعيد الهوزالي وغيرهم، عدة إشارات إلى أزمات عصرهم

²⁴ عبد الحق الطاهري، "تمثلات الأوبئة بالمغرب خلال العصر الوسيط 260-899هـ/874-1494م"، ضمن **الجوانب عبر تاريخ المغرب الأنواع والأسباب والتدابير**، تنسيق البياضوية بلكامل ومحمد أبيهي، سلسلة بحوث ودراسات رقم 82 (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2020)، 77-97.

²⁵ حسن أميلي، "بناء الدولة المركزية وتحديات الفترة الحديثة"، ضمن **تاريخ الدولة المغربية** (الرباط: منشورات عكاظ، 2009)، 142.

²⁶ هو الفقيه العلامة، أبو مهدي عيسى بن عبد الرحمان السكتاني الرركاكي، ولد عام 962هـ/1554م بقرية "أسكا نطّبة" ضواحي تارودانت، وبها نشأ وتلقى تعليمه الأولي، ثم انتقل إلى فاس حيث تلمذ على يد ثلة من فقهاؤها المشهورين. تولى منصب القاضي المفتي باعتباره أهم المناصب في عهد الدولة السعدية، وتحدثت كتب التراجم عن العطاء المهني للفقيه السكتاني وعلمه الغزير، فجلهم شهدوا له بإسهامه الكبير في النهضة العلمية والفقهية بسوس في عصره، إذ خلف مجموعة من المؤلفات والمصنفات الفقهية أهمها: أجوبته و"فتاويه التي جمعها بعض تلامذته" و"شرح الصغرى للسوسني" و"فهرس ذكره العلامة محمد المختار السوسي"... أما فيما يخص تاريخ وفاة السكتاني، ذكر المختار السوسي في **المعسول** أنه توفي وهو في قضاء حاضرة مراكش سنة 1061هـ/1651م، وبها دفن، وبقي اسمه شامخا بعلمه الغزير وتأليفه بين الفقهاء السوسيين. أنظر: محمد المختار السوسي، **خلال جزولة**، الجزء الثالث (تطوان: المطبعة المهدية، دون تاريخ)، 145؛ علي بن عبد الله الرمموكي، **وفيات الرمموكي**، تحقيق محمد المختار السوسي، سلسلة مصادر المعسول 2 (الرباط: طبع ونشر رضى الله المختار السوسي،

وكوارثها، مثل الجفاف والأوبئة والمجاعات وغيرها، بكونهم خاضوا وأفتوا في نوازل السوسيين. إذ يستفاد من فتاويهم أن جل المناطق السوسية، كانت أسيرة مجاعات كارثية، أدت بدورها إلى تفشي أمراض وأوبئة خطيرة، فتكت بعامّة الناس ومواسيهم.

ونتيجة انحباس المطر وتوالي سنوات الندرة المائية، تنعدم الحاجيات الغذائية وترتفع الأسعار وتتطلق الهجرات صوب مناطق وفرة المياه²⁷، وتتوتر العلاقات الاجتماعية، لما يتبع ذلك من قحط وجوع شديدين، وانتشار الأمراض الوبائية التي تردد صداها في نوازل القاضي السكتاني، حين ذكر أن الناس قد اضطروا زمن المجاعة والمسغبة إلى بيع أملاكهم بأبخس الأثمان؛ وفي أوقات تنخفض أسعارها بشكل رهيب،²⁸ وتنامت ظاهرة بيع الثياب²⁹ الذي يستعمله الناس في الدور، والأراضي والأشجار.³⁰

وتعكس كذلك جملة من النوازل، مدى تأثير الجفاف والقحط على الفلاحين من أهل البوادي السوسية الذين اضطروا إلى بيع أملاكهم بسبب استنفاد أقواتهم وانعدامها، مثل مسألة: "الرجل الذي باع بلدته بثمن بخس، مثلاً ما يساوي ثلاثمائة أوقية بمائة...".³¹ بل أكثر من هذا، ذكر السكتاني بعض الوقائع التي حلّت بالناس في زمنه،

مطبعة الساحل، (1988)، 25؛ محمد المختار السوسي، *سوس العالمية* (المحمدية: مطبعة فضالة، 1960)، 43-44؛ الحضيكي، *طبقات الحضيكي*، الجزء الثاني، 470؛ محمد المختار السوسي، *المعسول*، الجزء الخامس (الدار البيضاء: مطبعة النجاح، 1962)، 15-16.

²⁷ كانت تكثر الهجرات بسبب ندرة المياه ونضوبها خلال فترات الجفاف الحادة وغياب المحاصيل، بحيث تهاجر بعض الفرق أماكنها أو مجالاتها لتنتشّ دوواير أخرى، أو لتبحث عن مجالات تقدم إمكانيات وموارد طبيعية أو مائية توفر لهم الاستقرار الدائم. كما كانت تتعدد الأسباب أيضاً بين انتشار الأوبئة، أو الحروب وانعدام الأمن، إذ غالباً ما تلتجئ الأسر للمرتفعات الجبلية بحثاً عن الأمن، وتغادر مواضعها الأصلية نحو مناطق أكثر ارتفاعاً بهدف القرب من منابع المياه، حيث يمكن تهيئة الأراضي من أجل الاستغلال الفلاحي. وقد عرفت المرحلة ما بين أواخر القرن 16 إلى نهاية القرن 19 م، سلسلة من موجات الهجرات في مناطق مختلفة بالجنوب المغربي. وهي الفترة التي شهدت توالي الأزمات المائية الكبرى، أدت إلى المجاعات والأوبئة العنيفة؛ كما ترتبت عنها تحولات ديموغرافية واجتماعية واقتصادية بالمغرب. أحمد بوشرب، *دكالة والاستعمار البرتغالي إلى سنة إخلاء أسفي وأزمور (قبل 28 غشت 1481- أكتوبر 1541)* (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1984)، 463-462.

Ali Amahan, *Abadou de Ghoudjama Haut Atlas Marocain :Etude socio-linguistique*, librairie orientaliste, Paul Geuthner, Paris:(1983), 167; Mohamed Amine Elbazaz, "La peste de 1798-1800 au Maroc", *Hespéris Tamuda* XXIII, fascicule unique (1985): 57-82.

²⁸ عيسى أبو مهدي بن عبد الرحمان السكتاني، *الأجوبة*، تقديم وتحقيق عبد الكريم أوبرايم (رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا في شعبة المعاملات الفقهية، كلية الشريعة بأكادير، 1994-1995)، الجزء الأول، 219.

²⁹ بيع الثياب لغة: يضم الثاء مع الياء، والثنوى بالفتح مع الواو اسم من الاستثناء. وشرعاً: هو البيع الذي يشترط فيه البائع على المشتري أن يرد إليه المبيع متى أتاه بالثمن الذي دفع إليه، وقد اختلف فيه الفقهاء، فقليل: إنه بيع فاسد بما شرط البائع على المبتاع من أنه أحقّ به متى جاءه بالثمن، لأنه يصير وكأنه بيعٌ وسلف. وقد عرف هذا النوع من البيوع بأسماء عديدة منها: بيع الثياب، وبيع الرهن، وبيع الإقالة، والبيع المشروط، والبيع الفاسد. ويذكر جميع أصحاب النوازل أن هذا النوع من البيوع اتسع نطاقه وعمت به البلوى في الاقليم السوسي. أنظر: أحمد بن محمد الفيومي، *المصباح المنير* (الدار البيضاء: نشر وزارة المعارف العمومية، 1926)، الجزء الأول، 118؛ السكتاني، *الأجوبة*، الجزء الأول، 220؛ سعيد بن علي الهوزالي، *أجوبة الهوزالي* جمع وترتيب وتوثيق عبد الواحد العروصي (الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2015)، 297؛ عمر أفا، "نوازل الكرسيفي مصدر الكتابة التاريخية"، ضمن أعمال الندوة التي نظمها الجمعية المغربية للبحث التاريخي حول التاريخ وأدب النوازل، يومي 16 و17 دجنبر 1989، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 46 (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1995)، 216.

³⁰ السكتاني، *الأجوبة*، ج1، 228.

³¹ نفسه، ج2، 406.

نتيجة ظروف الخصاص والنقص الفادح في الأطعمة، فأجبروا على بيع حلي زوجاتهم،³² وبيع تركات آباءهم،³³ ومن ذلك نازلة: "رجل ترك أولادا بعد موته وترك لهم رحي ماء ثم أنهم باعوها (...)".³⁴

وتشير كذلك جملة من النوازل، كيف دفع القحط والجوع ببعض الفلاحين من أهل القرى إلى بيع أملاكهم والهجرة نحو تارودانت التي يبدو أنها كانت أقل تضررا إذا ما قورنت بباقي المناطق، بدليل أن أحد الأمراء، اضطر إلى بيع ساقية كانت لبنت المال،³⁵ وإن عانى سكان الحاضرة السوسية بدورهم من جراء ما خلفته تلك الأزمات، إذ أجبرت عددا منهم على بيع دورهم³⁶ ومحلّاتهم التجارية وحوانيتهم،³⁷ إضافة إلى انتشار النهب والسرقه،³⁸ ونشوب النزاعات بين التجار، وما سجل عنهم من تجاوزات مثل احتكار السلع والرفع من أثمانها، كما في نازلة رجل "أعطى آخر بالسلم في الزرع ثم غفل إلى أن كان الزرع غاليا فقبضه فيه فلم يجده فباع له بعض أملاكه في ذلك الزرع..."³⁹.

وتجدر الإشارة إلى أن مجاعات وأوبئة النصف الثاني من القرن 16م، ومطلع القرن 17م، لم تسلم منها دواب الناس وماشيتهم، وهذا ما رصدته الفتاوى المحلية في حالات مختلفة، فتكت فيها الأمراض بالحيوانات،⁴⁰ مثل الخيول،⁴¹ والجَمال⁴² وغيرها من الكائنات.

إن ما تطرقت إليه النوازل من مناوشات ونزاعات حول الماء إبان مراحل الجفاف، لا يدل على أن سكان المناطق السوسية عاشوا في توتر اجتماعي مستمر، بل كان التضامن الجماعي أساس تعبئة وتدبير الموارد المائية، فتوحدت بذلك القبائل والأسر حول المصادر المائية. ومن آليات التضامن، نجد تقسيم الأنصبه المائية بالتساوي سيما أثناء مراحل الندرة المائية، والتراضي في استغلال مياه السواقي بين الملاكين، كما هو مبين في الوثيقة أسفله، إذ تفيدنا بحصول اتفاق بين بعض المالكين المذكورة أسماؤهم بشهادة الشهود، حول الاستفادة من مياه ساقيتين بقرية "تَحْلَتْ" الواقعة شمال غرب تارودانت، ويبدو

³² نفسه، ج2، 305-367.

³³ نفسه، 370-371.

³⁴ نفسه، ج1، 284.

³⁵ نفسه، ج2، 518.

³⁶ نفسه.

³⁷ نفسه، ج1، 227.

³⁸ نفسه، 242.

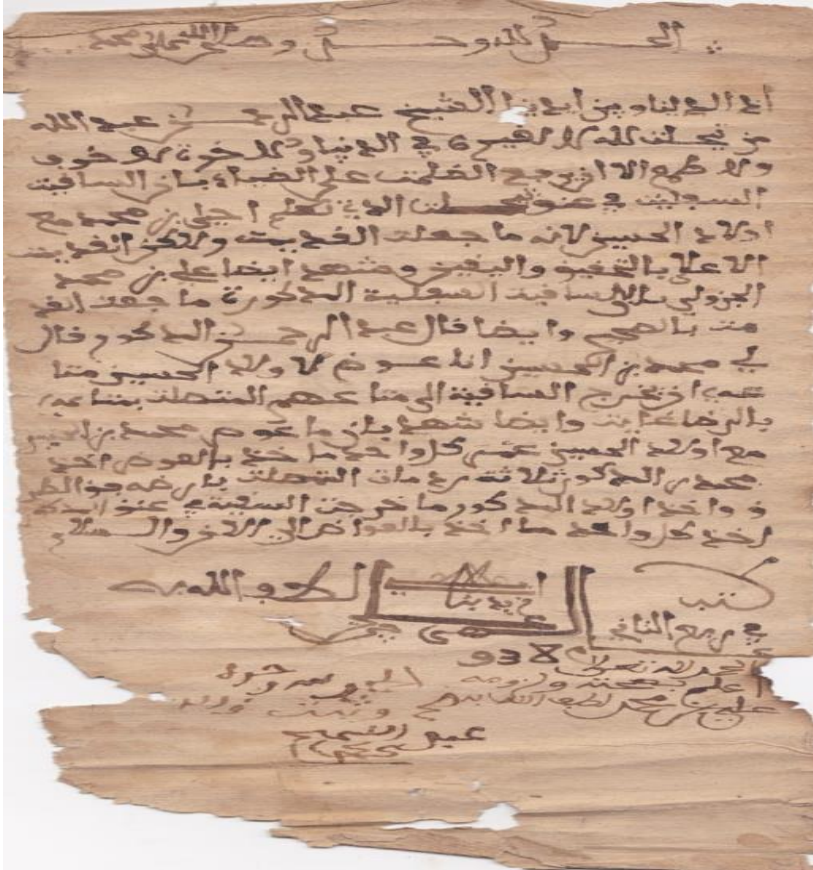
³⁹ نفسه، 266.

⁴⁰ نفسه، 221.

⁴¹ نفسه، ج2، 432.

⁴² نفسه، ج1، 297.

أن هناك ساقيتين: الساقية القديمة في الأعلى، وأخرى في الأسفل، وشهدوا بأنهم تراضوا بينهم، وقبلوا بالمعاوضة في استغلال إحدى الساقيتين، التي توصل الماء لسقي جنانهم.



الوثيقة 1: اتفاق الملاكين حول أحقية استغلال مياه ساقيتين بقرية (تَحَلَّت) الواقعة شمال غرب

تارودانت مؤرخة سنة 938هـ

المصدر: وثيقة خاصة في خزانة المدرسة العتيقة تاملت ضواحي تارودانت.

تخريج الوثيقة

”الحمد لله وحده وصلى الله على محمد. أدى لدينا وبين أيدينا الشيخ عبد الرحمان بن عبد الله من تَحَلَّت لله لا لغيره في الدنيا والآخرة لا خوف ولا طمع إلى أن يرفع الظلمات على الضياء بأن الساقية السفلية في عنق تحلت التي

تكلم إحيى بن محمد مع أولاد الحسين [...] لأنه ما جعلت القديمة ولكن القديمة الأعلى بالتحقيق واليقين وشهد أيضا علي بن محمد الجزولي بأن الساقية السفلية المذكورة ما حصلت القديمة بالصحيح [...] وأيضا قال عبد الرحمن المذكور قال في محمد بن الحسين أنه عوض الأولاد مشاعي أن يخرج الساقية إلى متاعهم المتصلة بمتاعه بالرضا غاية وأيضا شهد بأن ما عوض محمد بن الحسين مع أولاد الحسين عمر كل واحد أخذ بالعوض أخذ محمد بن المذكور ثلاثة ردمات المتصلة بأرضه [...] للطريق، وأخذ أولاد المذكور ما خرجت الساقية في عنق المذكور أخذ كل واحد ما أخذ بالعوض إلى الآخر والسلام. كتب في ربيع الثاني عام 938هـ بين أيدينا السيد علي بن محمد لطف الله به. الحمد لله تعالى أعلم بصحته ولزومه علي بن محمد لطف الله به“.

وعلى أي، فإن الأحكام القضائية والفتاوى الفقهية، عملت على مسيطرة العادات والأعراف في تمتين أواصر التراضي أثناء الاستغلال الجماعي للمجاري المشتركة خصوصا زمن الندرة المائية، وذلك بإعادة النظر في توزيع الحصة؛ إذ جرت العادة إذا شحَّ الماء وتعارضت الحقوق، أن يقسم الماء بين أهل كل ساقية على قدر الحاجة.

وقد شكل الجفاف وندرة الماء موضوع تدافع مجالي بين القبائل، ارتباطا بالنزاعات حول ملكية الموارد المائية،⁴³ وما ينتج عن ذلك من جاذبية مجالية لبعض التجمعات القبلية، ومحفزا لتطوير آليات التفاوض والابتكار المؤسسي التي تؤدي إلى تحول في أشكال التنظيم الاجتماعي لتدبير الموارد المائية مثل السواقي والآبار والخطارات.

وفضلا عن ذلك، دونت الفتاوى المحلية الأضرار الجسيمة الناجمة عن الفيضانات التي كانت تجتاح بعض المناطق السوسية، مثل السيول التي جرفت الأتربة واقتلعت الأشجار، وخلفت دمارا في البوادي والحوضر، وذكرت أنها أسقطت الجدران،⁴⁴ وهدمت المنازل، وخربت أسوار الحقول،⁴⁵ وغيرها من الخسائر.

وفي هذا السياق، يسجل لنا كل من الفقيهين السكتاني، وعبد الرحمان التمارني إشارات هامة ومفيدة عن ظاهرة الفيضانات التي كانت تجتاح تارودانت ومحيطها من حين لآخر في مطلع القرن 17م، ويغرقها في الوحل والطين، ويسبب في إتلاف المعالم

⁴³ أحمد بومزكو، "قضايا الماء والري في تاريخ سوس"، ضمن **أنظمة السقي التقليدية بالجنوب المغربي** (تيزنيت: منشورات، مركز أكلو للبحث والتوثيق، 2016)، 20.

⁴⁴ السكتاني، **الأجوبة**، الجزء الثاني، 510.

⁴⁵ نفسه، 405.

العمرانية والاقتصادية، باكتساح الحقول والدُّور والجنان، ويقتلع الأشجار في البساتين،⁴⁶ ويطمس السواقي والمجاري؛⁴⁷ بسبب فيضان وادي سوس من الشرق والجنوب، والوادي الواعر⁴⁸ من الشمال والغرب.⁴⁹

ولا ريب في أن تعاقب سلسلة من الفيضانات، تسبب في نشوء الخلافات والمشاكل بين الناس في المدينة بشكل مستمر، حول العقار والممتلكات وغيرها، وقد رفع الناس العديد من القضايا والأسئلة في هذا الشأن إلى الفقهاء للفصل فيها، كان سببها الفيضانات المتكررة، وتؤكد أجوبتهم جسامة الأضرار التي تلحق البنية الاقتصادية والاجتماعية من إتلاف وتخريب.

وخير دليل على فداحة فيضان الوادي الواعر، تلك الرواية التي أوردها التمنارقي باعتباره شاهد عيان، بقوله: "ثم أرسل الله المطر الهائل بقرب من ذلك، فهجم الوادي الواعر على المدينة من جبل درن فخرق لها خرقا من سورها من المحاطة بين سور القصبة وسور البلد، فانصب حتى امتلأ، ففاض بعبابه على المدينة، فهدم معظم أسواقها ودورها ومساجدها، وهلك بذلك من الأموال والأمتعة والأقوات مالا يحصى، و سلم الله الأنفس لدخوله مع الإسفار البين حين انتبه الناس، ولو دخل في الليل، لعظم به الهلاك، وكان ذلك لطفا من الله بعباده [...] ووقع هذا السيل صبيحة الأحد مفتح ربيع الأول سنة ثلاث وثلثين وألف [...]".⁵⁰ وفي هذا المعنى، تغنى التمنارقي بأبيات شعرية قائلا:

قَفَ بِحَضْرَةِ سَوْسِ أَهْلُهَا الْغَادِي وَسَلَّ مَصَانِعَهَا عَنْ فِعْلَةِ الْوَادِي
وَسَلَّ إِذَا جِئْتَهَا عَنْ سَوْقٍ نَعْمَتِهَا هَلْ كَانَ إِلَّا كَمِيتٍ يُنْكِيهِ النَّادِي
أَمَسَتْ مَحَاسِنُهُ مِنْ بَعْدِ بَهْجَتِهَا وَنَعْمَةً الدَّهْرِ فِيهِ نَعْمَةُ الْحَادِي⁵¹

وفي ضوء ما سجلته فتاوى السكتاني، وما أورده التمنارقي، نخلص إلى أن المنطقة لم تكن تعيش دائما على إيقاع السنوات العجاف، بقدر ما كانت هناك سنوات مطيرة تتجم عنها فيضانات وسيول جارفة. وهذا ما عبّر عنه محمد الأمين البزاز حين ذكر أن بلاد المغرب، كانت تعيش في رهان دائم مع الطبيعة، بحيث تتقلب بين العطاء والشح

⁴⁶ نفسه 521.

⁴⁷ نفسه 520.

⁴⁸ الوادي الواعر: واد عميق يمرُّ شمال تارودانت، بالقرب من صورها، ينبع من الأطلس الكبير، ويصبُّ في المحيط الأطلسي قرب أكادير في اتجاه واد سوس. ويشكل خطرا كبيرا على تارودانت. أنظر: التمنارقي، **الفوائد الجمّة**، 384.

⁴⁹ أحمد بزيد الكنساني **تاريخ تارودانت في العصر الوسيط** (تارودانت: منشورات منتدى الإبداع، 2008)، 12.

⁵⁰ التمنارقي، **الفوائد الجمّة**، 384-385.

⁵¹ نفسه.

والنعيم والبؤس،⁵² وما حال تارودانت مع واد الواعر إلا تأكيد على التقلبات المناخية التي تشهدها المنطقة منذ أزمنة قديمة.

ويعتبر فيضان الوادي المذكور ظاهرة طبيعية، تصيب مجال تارودانت باستمرار، نظرا لوجودها في مكان يحيط به الوادي، ويشكل على الدوام تهديدا مستمرا على السكان، خاصة في المواسم المطيرة. فقد كانت المدينة دائما عرضة للفيضان كحادثة طبيعية تصيبها بشكل مستمر وعنيف. وقد تردد صداها في الرواية الشعبية،⁵³ إلى درجة تمّ اعتمادها أصلا لتسمية المدينة، وتناقلتها الرواية الشفوية كموروث بين الأجيال.

3. بعض تدابير المخزن السعدي لمواجهة الأوبئة والجوائح

شكلت الأوبئة الكثيرة والمتنوعة التي عرفها القطر السوسي كباقي الجهات بالمغرب السعدي خطرا دائما ومتجددا على الدولة والمجتمع، إذ أرهقت عامة الناس وخاصتهم، وحدّت من أنشطتهم، غير أنهم لم يستسلموا وواجهوا انعكاساتها متعددة الأبعاد، الاجتماعية والاقتصادية والسياسية... بما راكموا من خبرة جماعية، وتضافر جهود النخب السياسية والعلمية والدينية للتخفيف من حدة انتشار الأوبئة.

وفي هذا السياق، استطاع السلاطين السعديون أن يتعاملوا مع هذا الوضع بكثير من الحكمة، فكان سكان سوس، وخاصة أهل تارودانت من أحسن الناس تغذية في عام 1522،⁵⁴ وذلك بفضل تعاملهم الأمثل مع موجة المجاعات وما رافقها من أوبئة، وقد اتخذ السلطان أحمد الأعرج ومن قبله أبوه القائم بأمر الله بعض التدابير، بمساعدة عدد من الفقهاء وشيوخ الزاوية الجزولية، منها الاستفادة من مؤسسة المخازن الجماعية المعروفة باسم "إگودار" أو "إغرمان"،⁵⁵ التي ازدادت الحاجة إليها بفعل تأثيرات الأوبئة وسنوات الجفاف والمجاعة القاتلة التي شهدتها بلاد سوس على غرار باقي المناطق

⁵² الأمين البزاز، **تاريخ الأوبئة والمجاعات**، 34.

⁵³ الكنساني، **تاريخ تارودانت** 13.

⁵⁴ عبد الله استيتو، "الجوائح والسلطة والدين في المغرب زمان الوطاسيين جوانب من تاريخ المغرب العميق"، **مجلة دراسات** 22 (2022): 161-197.

⁵⁵ تعتبر هذه المخازن إحدى مميزات المعمار التقليدي في المغرب، ويتم تشييدها في غالب الأحيان في مواقع محصنة تحصينا طبيعيا ومنيعا خصوصا في مناطق مرتفعة، يصعب اقتحامها. وتكون عبارة عن مستودع للحبوب والمواد الغذائية بالمطامير والأهراء التي تنتشر في كل أرجاء البلاد. وحسب روبيير مونطاني (Robert Montagne) فإن الهدف من تأسيس هذه المؤسسة، هو توفير احتياطي مستمر من الأموال والمؤن والعتاد، وكل أنواع الحاجيات الضرورية التي يتم تجميعها داخل غرف كبرى محاطة بأسوار وجدران ضخمة، سواء في القصبات أو في المدن. أنظر: الطيب بياض، **المخزن والضريبة والاستعمار، ضريبة الترتيب 1880-1915** (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2011)، 71؛ المختار السوسي، **المعسول**، الجزء الثالث، 347-350.

Robert Montagne, "Un Magasin collectif de l'Anti-Atlas: l'Agadir des Ikounka", *Hespéris* IX, 2-3^{ème} trimestres (1929): 195.

المغربية. وتحديدًا خلال القرنين 16 و 17م،⁵⁶ إذ نتج عن هذه الأوضاع، ظهور دعوات لوضع وسائل لتوفير الغذاء وتخزينه، تحسبًا لمواسم القحط والجفاف،⁵⁷ وما يتبع ذلك من شظف العيش وانتشار الأمراض والأوبئة، مما جعل الزوايا مقصدًا، يتردد عليه المحتاجون اعتبارًا لوظيفتها الاجتماعية،⁵⁸ فكان لأهل الولاية والصالح نصيبهم الأكبر في التخفيف من شدة هذه الأزمات، من خلال القيام بأفعال الخير والإحسان باحتضان المساكين وإطعامهم، بحيث كان تلاميذ محمد بن سليمان الجزولي في سوس ومراكش ومختلف المناطق الموبوءة، يحرصون على نشر ثقافة الاطعام بين السكان، ويرسخون فيهم قيم التضامن والتماسك الاجتماعي،⁵⁹ مما يدل على أن المتصوفة كانوا أكثر قربًا من هموم الناس ومشاعرهم، وهذا من العوامل التي تفسر كيف كان الناس يتطلعون أكثر إلى الصلحاء والزوايا التي كانت تشملهم بالرعاية الروحية والمادية عن طريق العناية بالفقراء وتقديم الدعم المادي لهم.⁶⁰

وقد شجع السعديون على شراء الحبوب الواردة من جهة البحر، إضافة إلى وضع نظام إداري محكم،⁶¹ وفرض الأمن والاستقرار في المناطق الخاضعة للسلطة السعدية. وهنا تتجلى قوة المخزن وخاصة أثناء الكوارث والأزمات، فالمصلحة العامة تقتضي حماية السلطة للرعية، وتدبير شؤون توزيع المؤن والحبوب ومحاربة الاحتكار، وحماية الأسواق، وتعيين المشرفين عليها وما إلى ذلك من مظاهر التنظيم الإداري.⁶²

وفي هذا الصدد، يقدم لنا الفقيه الكانوني وثيقة تتضمن رسالة جوابية من السلطان المنصور لابنه أبي فارس، مؤرخة بتاريخ 1011هـ/1605م، تحفل بمعلومات مرتبطة بتدبير الأمور خلال الوباء الذي ضرب سوس، ومما ورد فيها: "كتب السلطان المنصور من فاس إلى خليفته مراكش ولده أبي فارس جوابًا له عن إعلامه بظهور الوباء بسوس قائلًا في جوابه: إن أول ما تبادرون به قبل كل شيء هو خروجكم إذا لاح لكم شيء من علامات الوباء ولو أقل القليل حتى بشخص واحد، ويبقى في القصبه مسعود مع القائد محمد بن موسى...، ثم لا تغفلوا عن استعمال الترياق فلازموه، وإذا استشعرت

⁵⁶ Rosenberger et Triki, "Famines et épidémies", 109-75.

⁵⁷ أحمد أوموس، "في الأصول التاريخية والخصائص المعمارية للمخازن الجماعية (إكودار) بمناطق الأطلس"، ضمن **إكودار: تثنين التراث الثقافي** (الرباط: منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2013)، 3-31.

⁵⁸ نفيسة الذهبي، "التصوف والتفاعل الرمزي مع الجوائح غاذاً من تاريخنا الحديث"، ضمن **الجوائح عبر تاريخ المغرب**، 141-156.

⁵⁹ محمد المازوني، "سيرة الإمام أحمد بن سليمان الجزولي: قراءة أولية"، ضمن **أحمد بن سليمان السملالي الجزولي رائد التجديد الصوفي في المغرب القرن التاسع الهجري**، أعمال الندوة العلمية الدولية التي نظمت بتزنيث أيام: 29، 30، 31 مارس 2012، تنسيق أحمد بلقاضي (أكادير: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2013)، 21-38.

⁶⁰ محمد المنصور، "العلماء والمجتمع والأوبئة في المغرب ما قبل الاستعمار"، ضمن **الجوائح عبر تاريخ المغرب**، 185.

⁶¹ استيتو، "الجوائح والسلطة"، 175-176.

⁶² الذهبي، "التصوف"، 154.

منه حرارة وتخوفتموها فاستعملوا من الوزن الوصف المعروف منه ولا تهملوه... والبطاقة التي ترد عليكم من السوس من عند الحاكم أو من عند خالكم أو ولد خالكم أو غيرها لا تقرأ ولا تدخل دار بل تعطى لكاتبكم هو يتولى قراءتها ويعرفكم مضمونها، لأن كاتبكم يدخل مجلسكم ويلابس مقامكم حتى هو لا يفتحها إلا بعد أن تغمس في خل ثقيف، وتنشر حتى تيبس وحينئذ يقرأها ويعرفكم بمضمونها. وقد طالعنا كتاب ولد خالكم أحمد بن محمد الصغير وصح عندنا من فحوى كلامه ما ذكرتم عنه من أنه أكثر من خبر الوباء ليجده ذريعة للخروج من السوس والذي تأمرونه به أنكم تحذرونه من القدوم عليكم بمراكش، وأن ذلك لا يرضينا عنه، إلا أن تفاحش المرض بتلك الناحية فلا عليه في الخروج والتنقل قرب البلاد أو يلتحق بمحلة أصحابه الذين بخنق الوادي...⁶³

يستفاد من الرسالة أعلاه، معلومات تاريخية تهم احتراز المخزن السعدي من الأوبئة زمن المنصور بالله، نذكر منها:

- تقديم السلطان لابنه مجموعة من النصائح والتوجيهات التي عليه اتباعها بخصوص مخالطة القادمين من منطقة سوس الموبوءة، وتحذيره من عدم فتح الرسائل، ودعوة قارئها لاستعمال الخل الثقيف.

- تحديد مقدار الترياق الواجب استعماله.

- أن الأطباء زمن السعديين تداولوا على الأقل ترياقين "الأكبر" و"الخميني". ويظهر ذلك جليا من سياق كلام السلطان الذي يميز بين ترياق قديم وآخر جديد استعمالا لداء الوباء.

- استفحال الوباء ببلاد سوس قادما إليها من الجنوب مع ركب التجار، أكثر من غيرها من المدن مثل فاس التي كان يقيم بها السلطان، وسلا التي يحث ابنه أبو فارس لطّي المسافات والقدوم إليها.

بناء على ما سبق، نستنتج أن تعامل السلطة السعدية مع الأوبئة والجوائح، خاصة في منطقة سوس، اتخذ أساليب مختلفة بحسب حدّتها وتواترها. وهنا نتساءل هل موقف السلطان أحمد المنصور فيما يخص اتخاذ الإجراءات الاحترازية لمواجهة الوباء، كان براغماتيا يُقرُّ بوجود العدوى ولا يرى مانعا في التزام التدابير الوقائية اللازمة لحماية عامة الناس؟ أم أن الأمر مرتبط بكون وظيفة السلطان في وقت الكوارث

⁶³ محمد بن أحمد الكانوني العبيدي، الطب العربي في عصر دول المغرب الأقصى، تحقيق علال ركوك ومحمد بالوز (الرباط: كلية الطب والصيدلة، 2013)، 9-13.

والأزمات، ترتكز أكثر على إنقاذ حكمه وحماية الحدود، وجمع الضرائب لتوفير نفقات الجنود والموظفين؟

خلاصة القول، إن هذه الدراسة، حاولت أن تقف على مجمل الأوبئة والجوائح التي عرفتها بلاد سوس زمن السعديين. ومن خلال ما تأتى لنا من المظان التاريخية والفقهية وغيرها، قمنا بجرد مختلف الجوائح من الناحية الكرونولوجية، وتصنيفها حسب سياقاتها التاريخية.

وتوخينا كذلك في هذه الدراسة، رصد حركة هذه الأوبئة، وتتبع آثارها الديموغرافية والاقتصادية والمجتمعية والسياسية على المجتمع السوسي، وكذا أشكال وأساليب تدبيرها في ظل حكم الدولة السعدية.

البيبلوغرافيا

- ابن منظور، محمد أبو الفضل. **لسان العرب**. بيروت: دار صادر، 1992.
- استيتو، عبد الله. "الجوائح والسلطة والدين في المغرب زمان الوطاسيين جوانب من تاريخ المغرب العميق". **مجلة دراسات** 22 (2022): 161-197.
- استيتو، محمد. "الأزمة الديموغرافية في تاريخ المغرب الحديث". **مجلة كنانيش** 1 (2000): 111-136.
- أفا، عمر. "نوازل الكرسيفي مصدر الكتابة التاريخية". ضمن أعمال الندوة التي نظمتها الجمعية المغربية للبحث التاريخي حول **التاريخ وأدب النوازل**، يومي 16 و17 دجنبر 1989، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 46، 205-221. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 199.
- الإفراني، محمد الصغير. **نزهة الحادي بأخبار ملوك القرن الحادي**. تقديم وتحقيق عبد اللطيف الشاذلي. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1998.
- أميلي، حسن. "بناء الدولة المركزية وتحديات الفترة الحديثة". ضمن **تاريخ الدولة المغربية**، 160-90. الرباط: منشورات عكاظ، 2009.
- أوموس، أحمد. "في الأصول التاريخية والخصائص المعمارية للمخازن الجماعية (إكودار) بمناطق الأطلس". ضمن **إكودار: تهمين التراث الثقافي**، 28-3. الرباط: منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2013.
- أيتجمال محمد، **الأوبئة والمجاعات بسوس وواد نون (ما بين 1900م و 1945) التاريخ الاجتماعي والاقتصادي والسياسي للجنوب المغربي**، سلسلة: مسارات في البحث. الرباط: دار أبي رقراق للطباعة والنشر، ط1، 2020.

البزاز، محمد الأمين. **تاريخ الأوبئة والمجاعات بالمغرب في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر**. سلسلة رسائل وأطروحات رقم 18. الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، 1992.

بوشرب، أحمد. **دكالة والاستعمار البرتغالي إلى سنة إخلاء آسفي وأزمور (قبل 28 غشت 1481- أكتوبر 1541)**. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1984.

بومزكو، أحمد. "قضايا الماء والري في تاريخ سوس". ضمن **أنظمة السقي التقليدي بالجنوب المغربي**، 19-25. تيزنيت: منشورات، مركز أكلو للبحث والتوثيق، 2016.

بياض، الطيب. **المخزن والضريبة والاستعمار، ضريبة الترتيب 1880-1915**. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2011.

التمناري، عبد الرحمان. **الفوائد الجمة في إسناد علوم الأمة**. تحقيق اليزيد الرازي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2007.

التبكي، أحمد بابا. **نيل الابتهاج بتطريز الديباج**. عناية وتقديم عبد الحميد عبد الله الهرامة. طرابلس: دار الكتاب، 2000.

حركات، إبراهيم. **عرض لأحداث المغرب وتطوراتها في الميادين السياسية والدينية والاجتماعية والعمرانية والفكرية منذ ما قبل الاسلام إلى العصر الحاضر**. الجزء الثاني. الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة، 2000.

الحضيكي، محمد. **طبقات الحضيكي**. دراسة وتحقيق أحمد بومزكو. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2006.

دي طوريس، ديغو. **تاريخ الشرفاء**. ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر. الدار البيضاء: منشورات الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، 1988.

الرموكي، علي بن عبد الله. **وفيات الرمموكي**. تحقيق محمد المختار السوسي. سلسلة مصادر المعسول 2. الرباط: طبع ونشر رضى الله المختار السوسي، مطبعة الساحل، 1988.

السكتاني، عيسى أبو مهدي بن عبد الرحمان. **الأجوبة**. تقديم وتحقيق عبد الكريم أوبرايم. رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا في شعبة المعاملات الفقهية، كلية الشريعة بأكادير، 1994-1995.

السوسي، محمد المختار. **المعسول**. الجزء الخامس. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1962. السوسي، محمد المختار. **إيليج قديما وحديثا**. علق عليه محمد بن عبد الله الروداني. الرباط: المطبعة الملكية، 1966.

السوسي، محمد المختار. **خلال جزولة**. تطوان: المطبعة المهديّة، دون تاريخ. السوسي، محمد المختار. **سوس العاملة**. المحمدية: مطبعة فضالة، 1960.

الطاهري، عبد الحق. "تمثلات الأوبئة بالمغرب خلال العصر الوسيط 260-899هـ/874-1494م". ضمن **الجوائح عبر تاريخ المغرب الأنواع والأسباب والتدابير**، تنسيق البيضاوية بلكامل ومحمد أبيهي، سلسلة بحوث ودراسات رقم 82، 102-77. الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2020.

- الفشتالي، عبد العزيز. **مناهل الصفا في مآثر موالينا الشرفا**. تحقيق عبد الكريم كريم. الرباط: نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1973.
- الفيومي، أحمد بن محمد. **المصباح المنير**. الدار البيضاء: نشر وزارة المعارف العمومية، 1926.
- القادري، محمد بن الطيب. **نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني عشر**. تحقيق محمد حجي وأحمد التوفيق. سلسلة تراجم رقم 3، الجزء الأول. الرباط: منشورات الجمعية المغربية للتأليف والترجمة، 1977.
- الكانوني، العبدى محمد بن أحمد. **الطب العربي في عصر دول المغرب الأقصى**. تحقيق علال ركوك ومحمد بالوز. الرباط: منشورات كلية الطب والصيدلة، 2013.
- الكنساني، أحمد بزيد. **تارودانت في العصر الحديث، عهد الدولة السعدية**. تارودانت: منشورات منتدى الأدب، 2006.
- الكنساني، أحمد بزيد. **تاريخ تارودانت في العصر الوسيط**. تارودانت: منشورات منتدى الإبداع، 2008.
- الكنساني، أحمد بزيد. **من تاريخ الأطلس الكبير: الحياة العلمية والأدبية في جبل درن الغربي**. أكادير: جمعية تالكجونت للتنمية والأعمال الاجتماعية، 2007.
- كنون، عبد الله. **رسائل سعدية**. تطوان: دار الطباعة المغربية، دون تاريخ.
- ليوي، لحسن. **الفتاوى الفقهية في أهم القضايا من عهد السعديين إلى ما قبل الحماية**. الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1998.
- المازوني، محمد. "سيرة الإمام أحمد بن سليمان الجزولي: قراءة أولية". ضمن **امحمد بن سليمان السملالي الجزولي رائد التجديد الصوفي في مغرب القرن التاسع الهجري**. أعمال الندوة العلمية الدولية التي نظمت بتزنيث أيام: 29، 30، 31 مارس 2012، تنسيق أحمد بلقاضي، 21-38. أكادير: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2013.
- مؤلف مجهول. **تاريخ الدولة السعدية التكمدارية**. تقديم وتحقيق عبد الرحيم بنحادة. مراكش: نشر عيون المقالات، 1994.
- الناصري، أحمد بن خالد. **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**. تحقيق وتعليق جعفر الناصري ومحمد الناصري. الدار البيضاء: دار الكتاب، 1955.
- الهوزالي، سعيد بن علي. **أجوبة الهوزالي**. جمع وترتيب وتوثيق عبد الواحد العروصي. الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2015.
- Amahan, Ali. *Abadou de Ghoudama Haut Atlas: étude socio-linguistique*. Paris: Librairie Orientaliste, Paul Geuthner, 1983.
- Castries, Henry de, *Les sources inédites de l'histoire du Maroc de 1530 à 1845*. Première série, dynastie sadienne (1530-1660), Archives et Bibliothèque de France, tome I, première partie. Paris: Éd. Ernest Leroux, 1905.
- Elbazaz, Mohamed Amine. "La peste de 1798-1800 au Maroc". *Hespérus Tamuda* XXIII, fascicule unique (1985): 57-82.

- Justinard, Léopold. "Notes sur l'histoire du Souss au XVI^e siècle". *Archives Marocaines* XXIX (1933): 231-1.
- Montagne, Robert. "Un Magasin collectif de l'Anti-Atlas: l'Agadir des Ikounka". *Hespéris* IX, 2-3^{ème} trimestres (1929): 145-266.
- Rosenberger, Bernard et Hamid Triki. "Famines et épidémies au Maroc aux XVI^e et XVII^e siècles (suite)". *Hespéris-Tamuda* XV, fascicule unique (1974): 109-75.

الوضع الصحي ليهود مكناس على عهد الحماية الفرنسية: الواقع واستراتيجية الوقاية والعلاج

رشيد دوناس

باحث في التاريخ المعاصر
كلية الآداب-فاس

تمهيد

تنقل الكتابات التاريخية التي تناولت مغرب ما قبل الحماية صورة قائمة عن وضعه الصحي، وذلك بسبب ما كان يتعاقب عليه من الأمراض والأوبئة والمجاعات التي كانت تحصد عددا كبيرا من القتلى، لاسيما وأن الطرق التي كانت تُعتمد لمواجهة الحالات الوبائية أو للتداوي كانت تقليدية وعاجزة عن الحد من عدد الضحايا. صحيح أن الوضعية هذه لم تكن بالحدة نفسها على المستوى المجالي زمنيا، لكنها كانت نفسها تقريبا لدى الغالية المسلمة ولدى جماعة اليهود في المناطق التي كانت عرضة لتدهور الوضع الصحي عموما.

يسعى هذا المقال إلى تتبع خصوصيات وواقع الوضع الصحي ليهود مدينة مكناس، من خلال رصد الظروف والعوامل المختلفة التي كانت سببا في توفير البيئة الحاضنة للأوبئة والأمراض المتعددة التي كانت تفتك بهم؛ مع عرض وتفسير خلفيات ورهانات الاستراتيجية الكولونيالية التي تحكممت في توجيه السياسة الوقائية والعلاجية لإدارة الحماية الفرنسية تجاه "الأهالي" اليهود بهذه المدينة.

1. البيئة الحاضنة للأمراض والأوبئة

لقد كانت المياه الراكدة والمتدفقة وتعدد المجاري المائية بالمدينة وبالمجال الفلاحي المحيط بها من أهم العوامل التي تسببت في توفير بيئة حاضنة لعدد من الأمراض والأوبئة التي عانى منها سكان مدينة مكناس.¹ أضف إلى ذلك أن الساكنة لم تكن مدركة للاحتياجات الواجب اتخاذها فيما يتعلق بالماء الصالح للشرب، حيث كانوا يستهلكون مياه الآبار الموجودة قرب المنازل.² علاوة على ما كان ينشأ عن البنية

¹ J Gaud, "Politique de santé publique au Maroc", 8 mars 1955, document du CHEAM, no. 2456, p. 2.

² ANR. Rapport mensuel du Bureau Municipal d'hygiène, Meknès, carton no. 1181, juillet 1936.

الصخرية لمدينة مكناس، والتي كانت سببا في تسرب المياه الملوثة إلى الفرشة المائية إثر تساقط الأمطار.³

إن تفاقم الحالة الوبائية كان ينتج أيضا عن استهلاك ساكنة المدينة للمنتجات الفلاحية التي كان يتم سقيها بمياه الصرف الصحي، كالتى كانت تخرج من الملاح.⁴ وتنبغي أيضا الإشارة إلى أن تدني الوضع الاقتصادي والاجتماعي وتردي الوضع المعيشي لبعض الساكنة كان عاملا مساعدا على تفشي بعض الأمراض التي التصقت في الغالب بالبؤساء، حيث ارتبط انتشارها تاريخيا بالسنوات العجاف وبسوء التغذية.⁵ وفيما يتعلق بالسكنة اليهودية نشير إلى أن وضعهم الصحي كان متدهورا على غرار باقي السكان المسلمين، خاصة وأن ظروف السكن بالملاح القديم كانت سيئة جدا، وقد أتى على وصف ذلك الواقع المزري الرحالة اليهود واليهود والمسيحيون الذين سبق أن زاروا الحي اليهودي خلال عبورهم مدينة مكناس، وقد جاء في هذا الصدد، في شهادة الرحالة شارل دوفوكو⁶ الذي أقام بمدينة مكناس من 23 إلى 27 غشت من سنة 1838 ما يلي:

”[...] يعيش اليهودي بين ذويه في الملاح. يلبس نعليه، من جديد، عند تخطيه أبواب الملاح، تراه يهرول بين أزقة كثيرة مظلمة ووسخة. يجري وسط القاذورات ويصطدم بالخضر المتعفنة ويجد نفسه أمام حمار مريض يقطع عليه الممر، وتملأ جميع أنواع الروائح القذرة خياشيمه وتهاجمه أصوات غير متناغمة من جميع الجهات.“⁷

هذا، وثمة شهادة أخرى جاءت في ذكريات هنري دو لامارتينيز حول المغرب يصف من خلالها الملاحات بالمغرب بكونها كانت متسخة جدا، حيث شكلت فضاء مثاليا لتكاثر الجراثيم المسببة للأمراض الخطيرة. كما أن بيير لوني خلال زيارته لملاح المدينة سنة 1889، لم يخف اشمئزازه مما لاحظته وهو يتجول بين أزقته، حيث وصف الوضع كالآتي: ”تقطن به ساكنة يهودية بكثافة مرتفعة تشعر داخل هذا الحي الضيق بالاختناق، لأن السلطان يمنعهم من الإقامة خارجه. أزقته ممتلئة بالسلع المفروشة على الأرض، وبجانبتها جميع أنواع القشور والحطام والنفايات بسبب الازدحام الشديد.

³ حسنة مازي، ”مجتمع مدينة مكناس: المدينة القديمة على عهد الحماية، 1912-1956“ (أطروحة لنيل الدكتوراه في التاريخ، جامعة المولى إسماعيل، كلية الآداب والعلوم الإنسانية مكناس، 2002-2003)، 75.

⁴ ANR, P-V.de C.M, Meknès, carton no. 1719, 4 juin 1929.

⁵ مازي، ”مجتمع مدينة مكناس“ 79-80.

⁶ دُون تفاصيل رحلته للمغرب ضمن كتاب سماه: **اكتشاف المغرب**، نشر سنة 1883.

⁷ شارل دوفوكو، **التعرف على المغرب-الاستخبارات**، ترجمة المختار بلعربي (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2015)، 272.

انتشار القاذورات والأوساخ يتسبب في انبعاث روائح ليس لها اسم، حادة تزكم الأنف، وتتسبب في اختناق بالحنجرة⁸.

هذا الوضع الذي ميز أواخر القرن 19 لم يتغير بعيد توقيع معاهدة الحماية، وظل مستمرا بحدّة أقل نسبيا بفضل بعض الإجراءات التي خففت قليلا من البؤس الذي كان عليه الملاح القديم إلى حدود بناء الملاح الجديد. ومن ثم فقد ساهم الواقع المذكور في توفير بيئة مناسبة لتكاثر الأمراض والأوبئة والحشرات والجراثيم الناقلة لها، بسبب استمرار وجود القاذورات المنتشرة بالأزقة، بالإضافة إلى انتشار مجاري المياه المستعملة في ظل غياب نظام لتصريفها. ناهيك عن كثرة الأزقة الملتوية التي كانت لا تصلها أشعة الشمس مما كان يوفر مجالا خصبا لتكاثر الميكروبات، ويتسبب في انبعاث الروائح الكريهة⁹. أضف إلى ذلك ارتفاع الكثافة السكانية التي أدت إلى الاكتظاظ لدرجة أرغمت عدة أسر يهودية على الاشتراك في نفس السكن كان يصل إلى 3 أو 4 عائلات بمعدل¹⁰ غرفة واحدة لكل أسرة¹¹ - في الوقت الذي كانت فيه أزمة السكن أقل حدة بالنسبة "للأهالي" المسلمين¹²، علما أن معدل الإنجاب لدى أغلب الأسر اليهودية كان مرتفعا حيث كان يصل إلى 8 أطفال¹³.

كما أن اختصاص اليهود ببعض المهن اليدوية التي لم تكن تتطلب كثيرا من الحركة كان له دور في إضعافهم بدنيا¹⁴. ومن العوامل الأخرى التي ساهمت، بنسبة كبيرة، في تدهور الأوضاع الصحية لأفراد الجماعة اليهودية تمثل في استمرار التداوي بالطرق والأساليب التقليدية منها الاعتماد على الأعشاب¹⁵، وهو ما يفسر استمرار وجود عدد مهم من العشابين بمدينة مكناس، حيث بلغ عددهم سنة 1923، 34 عشابا، وقد

⁸ Robert Assaraf, *Eléments de l'histoire des juifs de Meknès* (Rabat: Centre de Recherche sur les juifs du Maroc, 2010), 202-3.

⁹ Joseph Tolédano, *Le Temps du Mellah, Histoire des juifs au Maroc, racontée à travers les annales de la communauté de Meknès* (Paris: Ramtoll, 1982), 164.

¹⁰ A.I.U, IIB12.92, lettre de Almaleh Bensimon au président de l'AIU à Paris, Meknès, 28/11/1932.

¹¹ Anonyme, "Le nouveau Mellah de Meknès", *AI* 45-46 (décembre 1927), 6.

¹² Doris Bensimon-Donath, *L'Evolution du judaïsme marocain sous le Protectorat français, 1912-1956* (Paris: Mouton et Co, 1968), 48.

¹³ Marcel Benabou, *Une enfance juive en Méditerranée musulmane*, textes inédits recueillis par Leila Sebbar (Casablanca: La croisée des chemins, 2013), 52-3.

¹⁴ André Chouraqui, *L'Alliance Israélite Universelle et la renaissance juive contemporaine (1860- 1960), Cent ans d'histoire* (Paris: Presse Universitaire de France, 1965), 189.

¹⁵ "من بين الوصفات التي استعملت لإنزال الدود من الأمعاء، نذكر أنه كان يتم اللجوء إلى غلي البنفسج والبقدونس والكرافس في الماء ويشرب في الصباح. أو يتم جمع 7 ورقات من نباتات مختلفة يتم غليها ثم يشرب ماؤها في الصباح. وبالنسبة للأشخاص الذين كانوا يعانون من الاضطرابات القلبية إثر استيقاظهم، كانوا ينصحون بشرب الماء الساخن الذي يضاف إليه الملح. وبالنسبة لاضطرابات المعدة كانت الوصفة تتمثل في أكل سبع حبات من الفول اليابس وشرب عصير الحامض، الذي يضاف إليه قليل من السكر والرماد. (رقم 7 في الوصفة يحيل على دلالة المقدسة في الوجدان الشعبي للمغاربة يهودا ومسلمين)". مازي، "مجتمع مدينة مكناس" 97.

كان "الأهالي" المسلمون واليهود يتوارثون العديد من الوصفات لعلاج العديد من الأمراض، أضف إلى ذلك الإيمان بقوة السحر والشعوذة المرتبطين بالفكر الديني والغيبي والقدرية في القضاء على بعض الأمراض المستعصية، حيث لم يخل أي بيت من بيوت الملاح-بما في ذلك العائلات المتطورة- من وجود تمائم وتعاويذ يستخدم فيها الحديد والملح لدرد الأذى، لأن الجميع كان يؤمن بأن الإصابة بالأمراض والشفاء منها أمر مرتبط في النهاية بالمشيئة الإلهية، مما كان يؤدي إلى استسلام المريض لـ "المكتوب" من الأمراض القاتلة، وهي ذهنية في التعاطي مع الأمراض كانت تثير دهشة الأوروبيين.¹⁶ حتى أن أحد الأطباء ربط استمرار اعتماد تلك الأساليب التقليدية بسطوة المعتقدات الشعبية على ذهنية المغاربة قائلا:

"يمكن أن نتساءل إن كان الطب المحلي لا زال مستمرا، ويجب أن نجيب على هذا السؤال بالتأكيد، لأن تلك الممارسات التقليدية تستجيب للمعتقدات والخرافات الشعبية، ولأنها تزج في كل حالة بالله والأولياء الصالحين المعالجين. هذا الأسلوب يستعمل الممارسات السحرية لأن العقل الشرقي يستجيب أكثر للغيب".¹⁷

وجدير بالذكر أن الأطباء الفرنسيين الأوائل الذين قدموا للمغرب لم يحاولوا محاربة هذه الممارسات العلاجية كما حصل بالجزائر ما بين سنتي 1830 و1860، بل على العكس من ذلك عملوا على التعايش مع هذه الممارسة التي كانت تتلخص فلسفتها في عبارة "أنا أداوي والله يشفي"¹⁸ استجابة لفلسفة السياسة الأهلية التي كان من بين أهدافها احترام مقدسات وممارسات "الأهالي" في هذا المجال.¹⁹ هذه النظرة "الاستشراقية" للفرنسيين تجاه "الأهالي" في فهم علاقتهم مع الطب الشعبي كانت اختزالية، ذلك أن أغلب السكان، خاصة اليهود، كانوا خلال السنوات الأولى للحماية قد بدأوا يدركون أهمية طرق العلاج العصرية في الحصول على الشفاء الفعال، خاصة بعد

¹⁶ Daniel Rivet, *Le Maroc de Lyautey à Mohammed V* (Paris: Denoël, 1999), 289.

¹⁷ Dr Arnaud, "Quelques aspects de la médecine marocaine", *Maroc-Médical* no. 231 (janvier 1943): 1.

¹⁸ Rivet, *Le Maroc de Lyautey*, 290.

¹⁹ "كانت عملية الولادة، مثلا، مجالا للعديد من الطرق التي كانت تمزج بين العلاج بالأعشاب وبعض الطرق التي يمتزج فيها ما هو ديني بما هو خرافي، من قبيل أخذ بعض الأشياء من المقبرة واستعمالها في العملية. وتتخلص طريقة العلاج في هذه المراحل: كان يتم جلب قفة سبق استعمالها في حفر قبر من المقبرة، وإذا كانت كبيرة الحجم توضع فيها المرأة الحامل، وإن كانت صغيرة يحلق فيها شعرها، وربما كان الخوف من الجلوس وسط قفة استعملت في حفر أحد القبور عاملا مساعدا على حدوث الانقباضات العضلية عند المرأة مما يساعدها على الوضع، وكانت تتابع العملية بأخذ الماء من سبعة آبار... ويتم تسخين ذلك الماء بنار تحرق فيها بعد ذلك تلك القفة، ويطلب من المرأة أن تستحم به مع مراعاة أن توضع فيه سبعة مفاتيح لسبعة أبواب مختلفة... بعد ذلك يتم تبخير المرأة بمجموعة من العطور التي تتكون من قشور السلفا وجلد الثعبان... وبعد العديد من الطقوس يتم حمل الماء وإفراغه في باب المعبد".

A.R. de Lens, "La médecine des indigènes marocains, pratiques médicales et magiques des matrones à Meknès", *Maroc médical* 9 (15 Juillet, 1922): 242.

احتكاكهم بالأوربيين وملاحظة فعالية الطرق العصرية، ذلك أنهم طالبوا مبكرا بالاستفادة منها مع بعض التحفظات ذات الخلفية الاجتماعية والدينية، كما سنوضح ذلك لاحقا. يمكن القول، إذًا، أن اضطراب البعض منهم إلى التداوي بالطرق التقليدية كان يعود إلى فقرهم وعجزهم عن شراء الأدوية التي كان الأطباء الفرنسيون يصفونها لهم، وهو ما كان يجبرهم على الاستمرار في التداوي بالأساليب العتيقة التي لم تكن تكلف أصحابها إلا قليلا من النقود.²⁰

2. طبيعة الأمراض والأوبئة وطرق انتشار العدوى

هذا الوضع المعيشي المزري الذي كان يعاني منه اليهود خصوصا بالملاح القديم واستمرارهم في اعتماد بعض الأساليب العلاجية التقليدية، وقلة التجهيزات والأطربة العصرية المتاحة على مستوى المدينة، عوامل تسببت لهم في الإصابة بعدة أمراض كالتييفويد، والباراتييفويد، والجذري، والحمى القرمزية، والخنق الغشائي، والحمى الراجعة، وشلل الأطفال، والرمد الحبيبي، وأمراض القلب، والتهاب المعدة والأمعاء، أضف إلى ذلك داء القرع الذي كان متفشيا بكثرة في صفوف التلاميذ، والذي لم تتخذ بشأنه أي إجراءات خلال الفترة التي تناولها التقرير البلدي.²¹ وقد كان ذلك موضع انتقاد شديد للهجة في التقرير المفصل حول المغاربة اليهود في الجزء المتعلق بالوضع الصحي الذي كان يسود بمؤسسات التعليم الدينية التقليدية/الحيريم الذي أعدته وقدمته البعثة المغربية في المؤتمر اليهودي العالمي الذي انعقد بأتلانتيك سيتي سنة 1944 بالولايات المتحدة الأمريكية حيث جاء فيه:

”[...] المعلم يجب أن يقبل أكبر عدد ممكن من التلاميذ، بغرفة من مترين و50 سنتيمترا على 3 أمتار، أي أن مساحتها لم تكن تتعدى 7 أمتار مربعة. وإذا خصمنا منها مساحة متر مربع واحد للمعلم ومكتبه ستصبح أضيق بالنسبة للتلاميذ. لقد عددنا 85 تلميذا بالغرفة، وما يقلقنا أن هذا العدد يمكن أن يظل مرشحا للارتفاع، لأن الحاخامات لا يترددون في قبول جميع الأطفال من جميع الأعمار من سنتين إلى 14 سنة. حالتهم في توافق مع المكان، وحتى إذا كانوا نظيفين في الصباح ففي ظرف ساعة يصبحون مثل أصدقائهم الذين لم يهتم أبائهم بنظافتهم أو تغيير ملابسهم، فهم غير مباليين بهذه الجهود، أو يعتقدون بأن أبناءهم يوجدون في حالة عادية. هل يمكن التحدث على النظافة في هذه الأماكن؟ الأوبئة كحمى تييفويد والتهاب الرئة والأمراض الجلدية... المنتشرة

²⁰ مازي، ”مجتمع مدينة مكناش“ 96.

²¹ ANR, Rapport Mensuel, Meknès, Carton no. 852, Mars 1923.

بالمغرب، موجودة بكثرة بالحيداريم، ولكن الأخطر هو مرض السل الذي يجد في الأجسام الضعيفة لهؤلاء الصغار الأبرياء الذين يعيشون في هذا الجو المليء بالميكروبات الفرصة والمكان المناسب للانتشار. الآباء لا يشتكون من ذهاب أبنائهم إلى هذه الغرف الموبوءة التي تمثل فضاء مناسباً "لقتلهم"، إنه جرم ولا يوجد تفسير آخر لذلك، إنه جرم جماعي يُقترف يوميا تحت أنظار العالم، والشرطة لا تدين القتلة".²²

أضف إلى ذلك داء الملاريا، حيث كان يتصدر قائمة الأمراض المعدية بمدينة مكناس بسبب المياه الراكدة التي كانت تسمح بتفريخ بيض الناموس،²³ وجدير بالذكر أن عدم إجبارية التبليغ عن هذا المرض كان يزيد من تفاقمه، وهو ما كان يثير قلق المكتب الصحي للبلدية، الذي أكد على أن سكان المدينة الجديدة لم يكونوا يعانون من هذا المرض بسبب نوعية السكن الصحي الذي كانوا يقطنون به، على عكس الوضعية بالمدينة القديمة، وباقي الأحياء الهامشية.²⁴

علاوة على مرض الإسهال الذي كان من أكثر الأمراض المتفشية في صفوف ساكنة المدينة القديمة، بما في ذلك يهود الملاح، وكان يرتبط أكثر بالبؤساء الذين يعانون من مشكلة الماء ومشاكل سوء التغذية، وهو مرض كان يستشري بحدة أكثر في صفوف ضحاياه كلما ساءت أحوالهم المعيشية مثلما حدث سنة 1945، حيث تم تسجيل 6543 حالة مرض بالمدينة القديمة، بسبب نوعية الغذاء الذي اضطرت الساكنة الفقيرة إلى تناوله، ذلك أن هذه السنة ارتبطت في الذاكرة الشعبية بـ"عام الجوع"، حيث كان الناس يأكلون عدداً من الوجبات غير الصحية.²⁵

أما مرض التيفوس، فقد كان من أخطر الأمراض الوبائية التي كانت تصيب يهود المدينة، لأن الملاح القديم كان يشكل فضاءً مثاليا لهذا المرض نظرا لتراكم الأوساخ وسوء التغذية، وارتفاع الكثافة السكانية والازدحام الشديد. لقد ساهمت هذه العوامل في انتقال العدوى عن طريق القمل من شخص إلى آخر، وغالبا ما كان يؤدي هذا المرض إلى وفاة المصابين به، حيث أدت مجاعة 1944-1945 إلى ضعف بدني شديد مسّ عدداً كبيراً من اليهود، الأمر الذي تسبب في وفاة عدة ضحايا بشكل يومي تقريبا.²⁶ وعلى

²² Prosper Cohen, *Congrès Juif Mondial, Conférence extraordinaire de Guerre, 26-30 novembre 1944* (Casablanca: S.I.P.E.F, 1946), 167.

²³ Gaud, "Politique de santé", 2.

²⁴ ANR, Rapport annuel du Bureau Municipal d'hygiène, Meknès, Carton no. 1181, 1935

²⁵ ANR, Rapport annuel du Bureau Municipal d'hygiène, Meknès, Carton no. 1606, 1945.

²⁶ Tolédano, *Le temps du Mellah*, 148.

سبيل المثال لا الحصر بلغ عدد المصابين بهذا الداء سنة 1945 بمدينة مكناس 72 شخصا، منهم 54 مسلما و4 يهود، و10 أوروبيين،²⁷ إلا أن مرض الفئمة الأخيرة كان ناتجا عن العدوى وليس بسبب سوء الأحوال المعيشية كما كان الشأن بالنسبة "للأهالي".

كما أن مرض السل كان من بين الأمراض المعدية الأكثر انتشارا في صفوف اليهود بالملاح القديم، ويعود ذلك إلى تدهور الوضع السكني وقلة التهوية والتشميس بالبيوت التي كانت مكتظة وضيقة، وكان أكثر ضحاياها من فئة بالأطفال،²⁸ وإن ساهم جفاف مناخ المدينة في خفض عدد ضحايا هذا المرض، وذلك ما يفسر استقرار عدد كبير من المصابين به بهذه المدينة بناء على نصيحة الأطباء بعدما تم تأسيس نواة مستوصف متخصصة في علاج هذا المرض.²⁹

ومن بين الأمراض التي كانت مستشرية بالمدينة نذكر مرض حمى المستنقعات الذي كان أيضا من أخطر الأمراض وأكثرها تفشيا في صفوف اليهود، لأن مدينة مكناس عرفت انتشار كبيرا للمجاري المائية؛ كما سبق وأشرنا إلى ذلك عندما تحدثنا عن البيئة الحاضنة للأوبئة بالمدينة، وكان هذا المرض يؤدي بعدد كبير من الضحايا في الأرواح سنويا، خاصة في صفوف الساكنة الفقيرة.³⁰

إن هذه الأمراض التي كانت تصيب يهود المدينة لم تكن مرتبطة دائما بالبيئة الحاضنة للأوبئة محليا، إذ انتقل بعضها إليهم بسبب العدوى من بعض إخوانهم في الدين الذين كانوا يحملونها معهم عند عودتهم من مناطق أخرى، كما حدث سنة 1943، حيث تسبب يهودي قادم من مدينة الدار البيضاء كان مصابا بالحمى الراجعة في انتقال العدوى إلى آخرين. وفي سنة 1944 سجل المكتب الصحي للمدينة سبع إصابات بمرض السل الرئوي، اثنتين منها كانت قادمة من خارج المدينة، مما أدى إلى تزايد في عدد الضحايا في ظل وسط معيشي مساعد، كان من نتائجه وفاة 13 يهودياً سنة 1944 ببكتيريا التيفويد، وقد سجلت أعلى الإصابات في صفوف الفئة العمرية التي كان يتجاوز سنها 45 سنة.³¹ وفيما يلي جدول نوردته تمثيلا، يحدد نسبة الوفيات مقارنة بعدد السكان اليهود ما بين 1939 و1944:

²⁷ ANR, Rapport annuel du Bureau Municipal d'hygiène, Meknès, Carton no. 1606, 1945.

²⁸ ANR, Rapport Mensuel. Meknès, Carton no. 852, Mars 1923.

²⁹ مازي، "مجتمع مدينة مكناس" 84.

³⁰ ANR, Rapport annuel du Bureau Municipal d'hygiène, Meknès, Carton no. 541, 1935-1936.

³¹ ANR, Rapport annuel du Bureau Municipal d'hygiène, Meknès, Carton no. 1576, 1944.

السنة	1939	1940	1941	1942	1943	1944
عدد السكان	9.510	11.018	11.800	12.500	13.068	12.500
عدد الوفيات	137	132	88	166	136	118

Source: ANR, Rapport annuel du bureau d'hygiène, ville de Meknès, Carton no. 1576, 1944.

يتضح إذًا، من خلال الجدول أعلاه، أن هذه الأمراض كانت تخلف معدل وفيات مرتفع خصوصاً في صفوف الأطفال الذين كانوا يموتون فور ولادتهم، أو بعد بلوغهم سنة أو سنتين من عمرهم بسبب ضعف المناعة لديهم مقارنةً بالبالغين، حيث مات سنة 1944، مثلاً، 39 طفلاً لم يكن عمرهم يتجاوز سنتين بسبب مرض التهاب المعدة والأمعاء.³² كما كانت تسجل وفيات مرتفعة في صفوف النساء بسبب الوضع، لأن عدداً منهن كن يقمن بعملية الولادة داخل المنازل بطريقة تقليدية بمساعدة القابلات اللواتي لم يكن يتوفرن على ديبلوم خاص في التوليد كما سيحصل في مرحلة لاحقة.³³

3. إدانة النخب اليهودية للوضع الوبائي الذي كانوا يعانون منه

أمام هذا الوضع الصحي المتزدي تعددت احتجاجات النخب اليهودية التي طالبت إدارة الحماية بالتدخل من أجل إيجاد حلول مناسبة كفيلة بتحسين الوضع الصحي لإخوانهم في الدين. في هذا الصدد، وبتاريخ 7 فبراير قام إليزير بيرديغو داخل إحدى اللجان البلدية بعرض احتجاجات اليهود التي استنكروا فيها استمرار عيشهم في أماكن قذرة. أشهراً بعد ذلك، تم رفع تلك الشكاوي إلى السلطان مولاي يوسف الذي زار المدينة سنة 1923، حيث استغلوا هذه المناسبة كي يعرضوا أمامه الحالة البئيسة التي كانوا يعيشون فيها مكدين داخل ملاح ضيق، تنعدم فيه أبسط شروط الوقاية الصحية، كما أوضحوا له أن ارتفاع الكثافة السكانية في ظل أزمة سكن خانقة داخل الملاح القديم قد اضطرتهم إلى العيش في السكن المشترك بمعدل أربع عائلات داخل البيت الواحد، وأن بعض الأسر كانت تتكون من 8 إلى 10 أفراد، كما أكدوا له أن بعض الأبناء المتزوجين كانوا يجدون أنفسهم مرغمين على العيش مع آبائهم. وبناء عليه، فقد ناشدوه من أجل التدخل لإنهاء معاناتهم باسم الأخلاق والوقاية.

³² ANR, Rapport annuel du Bureau Municipal d'hygiène, Meknès, Carton no. 1576, 1944.

³³ Bensimon-Donath, *L'Evolution du Judaïsme marocain*, 70-1.

هذه الشكاوى زكتها المصالح البلدية للمدينة، حيث نهبت إلى أن الملاح القديم لم يعد صالحا للسكن نهائيا، وأنه أصبح يشكل خطرا حقيقيا ليس فقط على صحة اليهود، بل على باقي الصحة العمومية للمدينة،³⁴ وتنبغي الإشارة إلى أن جميع الملاحظين الأجانب وصفوا الوضعية الصحية للملاح بالمزرية، وباستمرار كانت الصحافة اليهودية المغربية تشير إلى هذا الوضع واصفة إياه بـ "فضيحة الملاح".³⁵ كما أدانت مصالح الوقاية بالمدينة بدورها هذا الوضع، حيث دعا أحد أطباء مكتب الوقاية الصحية بمكناس إلى ضرورة تطوير الوضع الصحي الذي كان يعيش فيه الإسرائيليون، حيث أكد أن تبني الإجراءات الوقائية على نحو استعجالي سيكون له دور كبير في التقليل من الظروف المساعدة على انتشار الأوبئة. هذا التصور كان يصب في نفس رؤية الجنرال قائد الناحية ومساعدته المدني بالإضافة إلى رئيس المصالح البلدية الذي وعد بأن يعرض هذا المشكل على المصالح المختصة، في انتظار بناء ملاح جديد تتوفر فيه شروط الوقاية الصحية كما وعد بتطوير الوضع الصحي للمدينة ككل.³⁶

لم يقتصر طرح المشاكل الصحية للمغاربة اليهود على المستوى المحلي والوطني، بل أصبحت تطرح أيضا على مستوى المحافل الدولية التي كانت متخصصة في تدارس شؤون يهود العالم وأحوالهم، حيث حظي ميدان الخدمات الصحية أكثر من غيره بالقسط الوافر من اهتمامات الجمعيات اليهودية الدولية بالنظر لهول الاحتياجات في الميدان، خاصة بعد حصول تكدس كبير في أحياء الملاحات في المدن الكبرى من جراء احتدام حركة الهجرة القروية.³⁷ في هذا الإطار وفي سياق انعقاد المؤتمر اليهودي العالمي³⁸ الذي انعقد في أتلانتيك-سيتي بالولايات الأمريكية (26-30 نونبر 1944)، وهي أولى المناسبات التي سيحضر فيها وفد مغربي مكلف بتمثيل المغاربة اليهود من أجل طرح مشاكلهم أمام هيئة عالية المستوى، وعلى أكثر من صعيد. وفي كلمته أمام المؤتمرين، شدد رئيس الوفد المغربي (صامويل-دانييل ليفي) على الوضعية الدونية لإخوانه في الدين، مؤكدا أنها "وضعية طبعت التاريخ المغربي منذ قرون عديدة"، مشيرا في نفس

³⁴ Anonyme, "Le nouveau Mellah", 6; Tolédano, *Le temps du Mellah*, 136-46.

³⁵ Bensimon Donath, *L'Evolution du judaïsme marocain*, 48.

³⁶ Anonyme, "Le nouveau Mellah", 6.

³⁷ محمد حامي، "الجماعات اليهودية المغربية والخيار الصعب بين نداء الصهيونية ورهان المغرب المستقل 1948-1961" (أطروحة لنيل دكتوراه الدولة في الآداب، تخصص التاريخ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية فاس-سايس، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، 2006-2007)، 173.

³⁸ "أسس المؤتمر اليهودي العالمي سنة 1943 لجنة خاصة بالشؤون المغربية مقرها بنيويورك، وضع على رأسها إطاران ساميان في الهيئة هما جاك بينتو وستيفن والكوفيتس. وقام المسؤولان بإجراء اتصالات مع ممثلين عن الجماعات المغربية في الدار البيضاء وطنجة، على إثرها تم الاتفاق على تهيئة الأجواء لخلق فرع مستقل في المغرب. وراعت أطر المؤتمر منذ البداية التعامل مع ممثلين للجماعات المغربية من خارج الحلقات الضيقة للنخب التقليدية اليهودية المحسوبة على السلطات الفرنسية". حامي، "الجماعات اليهودية"، 126-127.

الوقت إلى طبيعة موقف السلطات المغربية من قضايا الجماعة اليهودية. وبعدها أثنى على المجهودات التي تبذلها الهيئات اليهودية الدولية من أجل تقديم المساعدة لليهود المغرب، انتقل إلى عرض أهم المواضيع التي تستلزم الاهتمام، وكان من بينها الوضع الصحي المزري للأغلبية.³⁹

ولابد من التذكير بأن اهتمام المؤتمر اليهودي العالمي بشؤون اليهود المغاربة خلال هذه المرحلة كان نابعا من إدراكه من أن الهيئات اليهودية الكبرى (المنظمة الصهيونية العالمية والوكالة اليهودية والحكومة الإسرائيلية) لا تولي أهمية تتوافق وحاجيات يهود المنطقة، لذلك جعل من الاهتمام بوضع المغاربة اليهود ثاني جبهة "للنضال" بعد يهود الاتحاد السوفياتي وأوروبا الشرقية. وكان المؤتمر اليهودي حريصا على معرفة حاجيات يهود المغرب مباشرة، لذلك أوفد مبعوثه الخاص للمغرب (ستيغن والكوفيتش)، الذي قام خلال ستة أشهر من سنة 1946 بالتجول في ربوع البلاد، حيث التقى بالمسؤولين الفرنسيين في الإدارة العامة وفي الأقاليم وبممثلين داخل مجالس الجماعات، وشرح لهم أهداف الهيئة التي كان ينوب عنها.⁴⁰

وتبغى الإشارة إلى أن المؤتمر اليهودي قد قام، بعد نهاية الحرب في أوروبا، بالتحركات اللازمة من أجل تأسيس فرع مغربي للمؤتمر بالمغرب، مع ضمان تمثيلية لكل الجماعات المغربية، وذلك ما تحقق بتاريخ 28 غشت من سنة 1945، حيث اجتمعت مجموعة من الأطر اليهودية الممثلة لجهات وحساسيات مختلفة، وأسست الفرع المغربي للمؤتمر اليهودي العالمي وانتخبت مكتبه التنفيذي الذي راعى تمثيلية كل المناطق اليهودية الكبرى، وكان ضمنه تمثيلية لليهود مكناش.⁴¹

ومن المعلوم، أن المنظمات اليهودية الأمريكية، وفي سياق الانفتاح الخارجي على مشاكل يهود شمال إفريقيا، قد ازداد اهتمامها باليهود السفريدين الذين كانوا يعيشون بهذه المنطقة، خاصة بعد الحرب العالمية الثانية، وبناء عليه أصبحت جمعية الجوانت⁴² (American Joint Distribution Comité) تولي أهمية خاصة لهؤلاء،

³⁹ Cohen, *Congrès Juif Mondial*, 163.

⁴⁰ حاتمي، "الجماعات اليهودية"، 129.

⁴¹ حاتمي، "الجماعات اليهودية"، 128-129.

⁴² "سنة 1914، أقدمت مجموعة من الأثرياء اليهود على تأسيس جمعية إنسانية تهدف إلى تجميع الدعم المالي قصد إعانة يهود فلسطين على مواجهة الظروف الصعبة التي ترتبت عن مجاعة كانت أرض الميعاد ضحية لها. وفي السنة الموالية، التحقت بهذا التنظيم هيئتان يهوديتان كبيرتان، وشكل الجميع الجوانت. وسرعان ما أصبح أهم منظمة إنسانية تمثل اليهود الأمريكيين وتنوب عنهم في تقديم العون للجاليات اليهودية أينما كانت، خاصة تلك التي تعيش في أوروبا الشرقية... هذه الجمعية كانت تستمد مصادرها المالية والعينية وقوة الضغط التي مارسها على أعضائها متعددة من الحركة التي اعتمدتها المنظمات اليهودية المحلية. واعتمدت في عملها الإنساني على المبادئ الأمريكية في الموضوع في إطار ما سمي "welfare"، ويعني ذلك أنه لا يمكن جعل الطرف المستفيد من المعونة يعتمد كليا على الجهة المقدمة، فالإعانة تكون جزئية ولوقت قصير، وتحصل فقط في الحالات المستعجلة أو خلال الكوارث. وانطلاقا من سنة 1947، أي منذ الفترة

حيث برر مجلس هذه الجمعية اهتمامه المتميز بيهود شمال إفريقيا بواجب الاستجابة لنداءات المنظمات المحلية، وتوسيع دائرة نشاطاته لتتضمن كل الأعمال التي تساهم في "الرفع من مستوى الخدمات الصحية وتأطير الشبيبة اليهودية ومساندة الأعمال المدرسية والخيرية".⁴³ هذه الجمعية الأمريكية لم تتردد في توجيه احتجاجات شديدة للهجة لإدارة الحماية متهمه إياها بأن أوضاع ساكنة الملاحات قد ساءت في ظل النظام الفرنسي، بل ذهبت إلى حد "الأسف على نظام سلاطين المخزن (القديم)".⁴⁴

وفي سنة 1948 قادت منظمة الجوانت حملة استهدفت الرأي العام الأمريكي، ومن خلاله الرأي العام في دول العالم الحر، بهدف جعل قضية يهود المغرب قضية عمومية. وقد انطلقت تلك الحملة بداية سنة 1948، وساهمت فيها العديد من قنوات التأثير من أهمها جريدة **نيويورك تايمز**، حيث لخص أحد متتبعي الحملة مضمونها على هذا النحو: "قيل للأمريكيين بأن اليهود في الجزائر والمغرب وتونس وليبيا- وهي بلدان إسلامية" يعيشون في ظروف "غير إنسانية". ودأب الجوانت على تقديم تقارير تسهب في التعليق على "المعدل العالي" لوفيات الرضع والأطفال مؤكدة على أنها تصل في بعض المناطق إلى 50%، وتعرض لمظاهر البؤس والفاقة والأمية، وهي أمور شددت على أنها تزيد عيشة يهود "المغرب والجزائر" شقاء، فضلا عن كونهم أصلا "مكروهين ومضطهدين". ووصفت هذه التقارير السكن اليهودي بأقبح الأوصاف، فنعتته بأنه أشبه بالأكواخ المتجمعة في غيتوهات لا يمكن لليهود العيش إلا في داخلها. وأجملت الحملة الدعائية حياة اليهود في المنطقة بأنها تمثل ألفي سنة من المعاملة اللاإنسانية والحق...".⁴⁵ والسلطات الفرنسية من جهتها وعبر تمثيليتها الدبلوماسية في واشنطن قامت بنشر معطيات وأرقام رسمية من أجل دحض مزاعم المنظمة الأمريكية. وقد كان غير خاف عن الإدارة الفرنسية كون هذه الأخيرة تخدم المصالح الأمريكية بالدرجة

التي أصبح فيها تأسيس الدولة العبرية أمرا وشيكا، أصبحت المهمة الرئيسية للجوانت هي ترحيل أكبر عدد ممكن من اليهود القادرين على الحمل وحمل السلاح، وفق مخططات وتعليمات تقدمها الحكومة الإسرائيلية بتنسيق مع الوكالة اليهودية". حاتمي، "الجماعات اليهودية"، 139.

⁴³ حاتمي، "الجماعات اليهودية"، 140.

⁴⁴ موقف هذه المنظمة الذي يمكن اعتباره مغالغا فيه حتى لا نقول مجانيا للصواب، يرجعه محمد كنيب إلى كون "رد فعل الجوانت كان متأثرا بتأخر اعتراف الولايات المتحدة الأمريكية بالحماية الفرنسية، ومن جهة أخرى رفضها التنازل بدون "ضمانات جديّة" عن الامتيازات التي خولتها لها معاهدة مكناس التي وقعت مع المغرب بتاريخ 16 شتنبر من سنة 1836. وكانت تسوية المطالب المتعلقة للمحميين والمجنسين بالجنسية الأمريكية، وجلهم من يهود طنجة والدار البيضاء والصويرة ومكناس، ودفع ما يناهز 150.000 دولار أمريكي "في أجل معقول"، وهو مبلغ التعويضات التي كانوا يعتبرون أنفسهم على حق فيها في مقدمة "الشروط المسبقة" التي كانت حكومة الولايات المتحدة الأمريكية تضعها في مقابل "الاعتراف الصريح بتغيير الوضعية القانونية الناجم عن تأسيس نظام حكومي أجنبي في الإمبراطورية الشريفة". محمد كنيب، **يهود المغرب 1912-1948**، ترجمة إدريس بنسعيد، سلسلة نصوص وأعمال مترجمة رقم 8 (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، 1998)، 259.

⁴⁵ حاتمي، "الجماعات اليهودية"، 141.

الأولى، ومن جهة أخرى كانت تمارس ضغطها الناعم في أفق كسب مساحات جديدة من أجل خدمة الدعاية الصهيونية بالمغرب في أفق استقطاب المغاربة اليهود لخيار الهجرة نحو إسرائيل، وذلك بالتنسيق مع المنظمات الصهيونية.⁴⁶

في ظل هذا الوسط الملبوء، الذي كان يفتقر، قبل الحماية، للبنيات التحتية الصحية العصرية، ستحاول إدارة الحماية تفعيل إجراءات خاصة في التعاطي معه: فكيف تم ذلك؟ وبأية خلفيات؟ وبأية أولويات؟ وكيف حاولت الجماعة اليهودية بمدينة مكناس تغطية احتياجاتها الذاتية في الخدمات الصحية؟

4. خلفيات الاستراتيجية الصحية لإدارة الحماية الفرنسية

يؤكد دانييل ريفي أن الهاجس الأول الذي تحكم في رسم الإستراتيجية الصحية لإدارة الفرنسية منذ السنوات الأولى من الحماية كان هو حماية المستوطنين من الأمراض وعدوى الأوبئة التي كانت مستشرية بالبلاد، أي تأمين التغطية الصحية "للمغرب النافع". هذه الأولوية هي التي دفعت بالسلطات الفرنسية إلى تخطيط المدينة الأوربية الجديدة وبنائها من أجل ضمان شروط سكن لائقة للمستوطنين بعيدا عن المدينة "الإسلامية" التي كان يقطنها "الأهالي"، والتي كانت تمثل في نظر الفرنسيين علامة على انحطاط "الأهالي".⁴⁷

ولكي تنجح سلطات الحماية في تحقيق هذا الهدف، أي المحافظة على الوضع الصحي للمستوطنين، كانت مضطرة إلى تقديم العديد من الخدمات الصحية وتنزيل غيرها من الإجراءات الوقائية لصالح "الأهالي"، حتى لا تنتقل العدوى إليهم، لأنهما (الأوربي والأهلي) مضطران للتعايش والاحتكاك يوميا في الحقل والمعمل والإدارة. وتبغى الإشارة إلى أن تلك الخدمات الصحية خلال سنوات الحماية الأولى كانت تعطى فيها الأولوية للسكان الأهليين الذين كانت الحماية في حاجة ماسة إلى خدماتهم، ونقص ذلك طبقة البروليتاريا،⁴⁸ دون الاهتمام بالمرضى عقليا والمسنين وكل الذين كان المعمرين يدخلونهم في فئة "نفايات المجتمع" بتعبير الطبيب كولومباني الذي كان مديرا

⁴⁶ حامي، "الجماعات اليهودية"، 142.

⁴⁷ Rivet, *Le Maroc de Lyautey*, 291-2.

⁴⁸ فرضت الحاجة إلى اليد العاملة ضرورة النهوض بالوضع الصحي للسكان من أجل ضمان تزايد ديموغرافي، وبالتالي كثرة العمال وانخفاض أجورهم، وهو ما سيؤدي إلى المساهمة في تخفيض تكلفة المشاريع التي كان المعمرين ينوون القيام بها في المغرب، من قبيل مد الطرق وبناء المدن واستصلاح الأراضي. من جهة أخرى كانت سلطات الحماية تحتاج إلى الجنود ليسط نفوذها على المغرب، حيث شكل "الكوم" أكبر جزء من جيش الاحتلال منذ أول العمليات الهجومية على البلاد... ويضاف إلى المساهمة التي بذلها المغاربة في دعم المحتلين، مساهمتهم في الحرب العالمية الأولى. وبذلك أصبح الاهتمام بصحتهم ضرورة، وغدا كل المهتمين بالسكان مدركين لأهمية الرأس المال البشري من "الأهالي"، خاصة وأنه لوحظ خلال عملية انتقاء المؤهلين للانخراط في سلك الخدمة العسكرية تدني المستوى الصحي للمرشحين ذلك أنه تم رفض 50 بالمائة من المتطوعين الذين كانوا يرغبون في الذهاب إلى ساحة الحرب سنة 1916. مازي، "مجتمع مدينة مكناس" 62-63.

لمصلحة الصحة العمومية والوقاية،⁴⁹ وذلك ما يفسر إضافة إلى خلفيات السياسة الأهلية، تغاضي سلطات الحماية عن مهاجمة أساليب التطبيب التقليدية، كما سبق وأوضحنا ذلك.

هكذا يظهر أن السياسة الصحية خلال فترة الحماية كانت تهدف أولا وأخيرا إلى تحقيق مصلحة المستوطنين الأوروبيين، وأن تقديم العلاج "للأهالي" كانت ضرورة وليس عملا خيرا، ومن هذا المنطلق كان العلاج يهدف إلى القضاء على الحالة البوائية، وليس وضع حد لمعاناة المريض. ولعل ما يؤكد هذه الأولوية هو أن سلطات الحماية كانت تقدم نصائح للمستوطنين الجدد عند حلولهم بالمغرب تقضي بضرورة أخذ كل الاحتياطات اللازمة عند التعامل مع "الأهالي" - الذين كان ينظر إليهم بازدراء -،⁵⁰ من قبيل التدقيق عند اختيار الخادمتين، ومنعهن من الاقتراب من أطفال مشغليهن، والمراقبة اليومية لملابسهن وأيديهن، والحرص على تفادي التردد على أي مطعم، ثم الانتباه إلى الحماليين، والاحتياط بشكل عام من كل ما من شأنه التسبب في انتقال عدوى الأمراض والأوبئة.⁵¹

ولكي تنجح سلطات الحماية في تحقيق ما كانت تصبو إليه في مجال الصحة العمومية قامت باعتماد الإستراتيجية التالية: أولا، بناء عدد من المؤسسات الصحية على مستوى المدينة من أجل علاج المرضى، وثانيا، تنزيل رزمة من الإجراءات الوقائية ذات أهداف محددة بدقة انسجاما مع "إكراهات" الإدارة الفرنسية بناء على أولوياتها في هذا القطاع.

وفي إطار حرصها على توفير بيئة صحية ملائمة للمستوطنين بمدينة مكناس، قامت السلطات الفرنسية منذ السنوات الأولى للحماية باتخاذ بعض الإجراءات الاستعجالية، على رأسها إحداث المكتب البلدي للوقاية، ثم خلق مشروع الوحدات الصحية المتنقلة،⁵² وذلك بموجب قرار مقيمي بتاريخ 21 ماي من سنة 1913، أضاف إلى ذلك إلزام الزعماء المحليين بالحرص على تطبيق مضامين ظهير 28 نونبر لسنة 1914، والذي يقتضي التبليغ عن الأمراض المعدية والأوبئة،⁵³ ثم إحداث مستوصفات صغيرة

⁴⁹ D' Colombani, *La protection sanitaire de l'indigène au Maroc*, Conférence faite aux journées médicales coloniales de Paris (Juillet 1931) (Rabat: H. Blanc G. Gauthier, 1932), 8.

⁵⁰ يشير دانييل ريفي إلا أنه من المفارقات أن السياح الإنجليز كانوا يتأفون من عدم التزام الفرنسيين بقواعد النظافة إلى حدود الستينات، في الوقت الذي كان فيه هؤلاء يقومون بنفس الأمر اتجاه "الأهالي منذ السنوات الأولى للحماية بالمغرب.

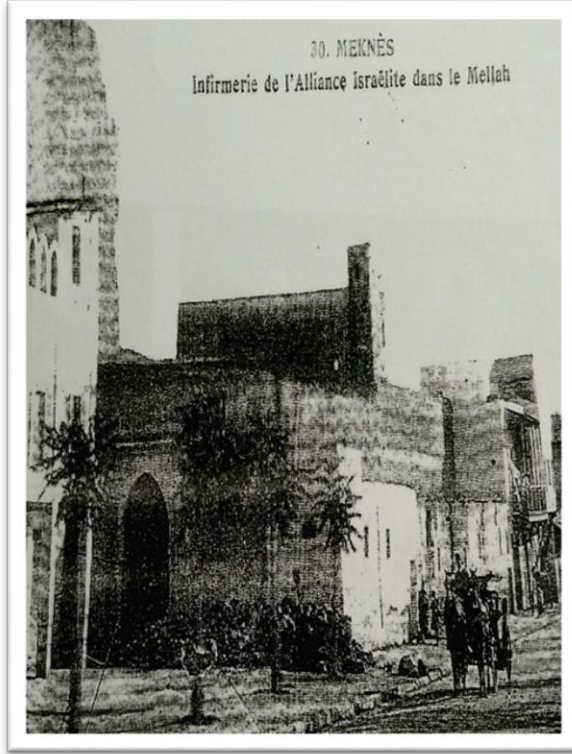
Rivet, *Le Maroc de Lyautey*, 292.

⁵¹ Rivet, *Le Maroc de Lyautey*, 292.

⁵² Rivet, *Le Maroc de Lyautey*, 294.

⁵³ Rivet, *Le Maroc de Lyautey*, 298.

بضواحي المدينة على غرار دار القايد يطو. أما داخل المدينة فقد تم إحداث مستوصف آخر بالملاح القديم، من أجل فحص المومسات اليهوديات بهدف تطويق الأمراض الجنسية المعدية خصوصا داء السيفيليس،⁵⁴ ثم مستوصف القسطلالي الذي كان يقدم خدمات صحية متواضعة.⁵⁵



مؤسسة صحية تابعة للرابطة داخل ملاح مدينة مكناس

Source: Frank Bensimon, *Juifs du Maroc* Ed Soline, 16 Septembre 2003, p. 107.

وهما أن مرض السل كما أسلفنا، كان من بين الأمراض المعدية الأكثر انتشارا بمدينة مكناس في صفوف المسلمين واليهود بسبب تدهور الوضع السكني وقلة التهوية والتشميس بالمنازل، فقد أجبرت سلطات الحماية سنة 1929 على تشييد نواة لمستوصف خاص بعلاج هذا المرض، غير أن موقعه البعيد عن المدينة جعله لا يحقق الهدف المنشود

⁵⁴ H. de la Casinière, *Les Municipalités marocaines: leur développement, leur législation* (Casablanca: Imprimerie de la Vigie Marocaine, 1924), 174.

⁵⁵ بوشتي بوعسرية، أحداث بوفكران مكناس فاتح وثاني شتبر 1937 (الرباط: دار المناهل، 1990)، 69.

منه، لذلك تم إغلاقه، وعوضاً عن ذلك تم تشييد مصحة لعلاج هذا الداء سنة 1931 بحي قاع وردة.⁵⁶ وقد عززت سلطات الحماية تطويقها لهذا المرض سنة 1943 بتشيد مستشفى فندقي خاص من أجل معالجته رفقة أمراض الرئة، يقع في ضواحي مدينة مكناس على ارتفاع 1000 متر، وقد جمع هذا المصح بين الفندق والمستشفى، حيث كان يتكون من خمسة طوابق مجهزة بأحدث التجهيزات لمعالجة مرضى السل لدى "الأهالي" والأوربيين، وكان خاضعاً لإشراف مديرية الصحة العمومية.⁵⁷

أما فيما يتعلق بالمؤسسات الصحية الكبرى فلم تحدث سلطات الحماية مستشفى خاصاً باليهود بمدينة مكناس،⁵⁸ بل اقتصر أمر تلقيهم للعلاجات داخل وحدة خاصة⁵⁹ بالمستشفى المدني الأهلي "سيدي سعيد" الذي كان مخصصاً بشكل عام لاستقبال "الأهالي" بالإضافة إلى الأجانب، وكان الوحيد من نوعه على مستوى المدينة. هذا المستشفى الذي تم بناؤه سنة 1916 لم تكن تتوفر فيه كل خصائص المستشفى بالمعايير المتعارف عليها في ميدان الطب، بل كان مجرد بناية عادية، بسبب قلة التجهيزات والأطر الطبية، بالإضافة إلى قلة الأدوية. وهو المرفق الذي كان يستفيد من خدماته اليهود بالإضافة إلى الأعيان والأجانب دون المسلمين،⁶⁰ وتنبغي الإشارة إلى أن طاقته الاستيعابية كانت محدودة بحيث لم تكن تتعدى بضع عشرات من المرضى، في زمن كان فيه الطلب على الاستشفاء مرتفعاً بالنظر للعدد المرتفع من المصابين بالأمراض المختلفة على مستوى المدينة، علاوة على ذلك لم يكن يتواجد به سوى طبيب واحد كان يلتحق في الغالب متأخراً بعمله، بل وكان يتغيب بالمرة لعدة أيام، ناهيك عن المعاملة الفظة للمرضى المسلمين من قبل الممرضين والمستخدمين عكس المرضى اليهود الذين كانت تعطى لهم الأولوية.⁶¹

وينبغي التذكير بأن الخدمات التي كانت تقدم بهذه المؤسسات الصحية كانت تتم بناء على تقديم بعض الرشاوى للأطر الصحية العاملة بها،⁶² الأمر الذي كان يحرم

⁵⁶ مازي، "مجتمع مدينة مكناس" 83-84.

⁵⁷ Albert Jugnet, "Le Sanatorium", *Notre Maroc*, no. spécial (avril 1951), 59-60.

⁵⁸ Tolédano, *Le temps du Mellah*, 367.

⁵⁹ Bensimon-Donath, *L'Evolution du judaïsme*, 93.

⁶⁰ "بعد الحرب العالمية الثانية عارض الوطنيون المغاربة سياسية الميز الصحي، وكان لذلك أصداء في الصحافة، حيث طالوا سلطات الحماية بضمان المساواة بين الجميع عبر تجاوز الوضع الذي كان قائماً قبل 1945 (على سبيل المثال مكناس خصص مستشفى لويس العسكري للأوربيين وسيدي سعيد "للأهالي")... لكن سلطات الحماية رفضت الاستجابة لهذا المطلب طيلة فترة الحماية، بل أكثر من ذلك عرقلت مشروع الدكتور سيكول رئيس مصلحة الصحة العمومية ما بين سنتي 1945 و1955 القاضي بإحداث مستشفيات مختلطة سنة 1950".

Rivet, *Le Maroc de Lyautey*, 302-3.

⁶¹ بوغسرية، أحداث بوفكران، 86-69.

⁶² Tolédano, *Le temps du Mellah*, 367.

عدد من المعوزين من الاستفادة من خدماتها على قتلها. وعلى خلاف ما أحاط بهذا المرفق الصحي من حيثيات، فقد تم إحداث مستشفى لويس العسكري المختلط بالمدينة الأوربية الذي كان مخصصا لعلاج الأوربيين فقط من المدنيين والعسكريين، والذي كان يتوفر على التجهيزات اللوجيستكية الضرورية بالإضافة إلى الأطباء المتخصصين والممرضين الأكفاء.⁶³ وفي هذا الصدد يقول محمد بن عمر الحجوي:

”رأينا وسمعنا الناس يتحدثون بكثير من التأم والملامة، أن حكومة الحماية أحدثت مستشفيات خاصة بالمسلمين، وأخرى خاصة بالأجانب، وليس هذا التخصيص هو محل النقد واللام، وإنما الناس ينتقدون ما بين هذه المستشفيات من التمييز والفرق. فمستشفيات الأوربيين كلها كسائر المستشفيات بأوروبا نظام وترتيب، بل فيها ما يفوق أخواتها في الأقطار الأخرى...وأما المستشفيات الأهلية فليس لها من ذلك إلا الاسم المتخذ للدعاية والإشهار“.⁶⁴

5. بعض الإجراءات العلاجية والوقائية لإدارة الحماية الفرنسية

بعد انصرام الحرب العالمية الثانية قامت سلطات الحماية، على مستوى المدينة، ببذل مجهودات أكبر من أجل تطويق الأوبئة ومعالجة الأمراض المستشرية في صفوف ساكنة المدينة، حيث قامت بتوفير طاقة استشفائية بلغت 2100 سريراً، في محاولة لتجاوز الركود الذي حصل بسبب إكراهات الحرب العالمية الثانية. ففي هذه المرحلة أولت اهتماماً أكبر للأحياء الهامشية التي شكلت خطراً على المستوطنين الأوربيين، وبناء عليه قامت ببناء مستوصف جديد بـ”برج مولاي عمر” سنة 1948، وخلال السنة الموالية ربطته بمركز اجتماعي تم إحداثه بالمدينة،⁶⁵ كما قامت أيضاً بإحداث مستوصف جديد بالملاح الجديد، وكان يشرف عليه طوليدانو بينحاس.⁶⁶

إلى جانب بناء الوحدات الصحية العلاجية اتخذت السلطات الفرنسية المحلية بمدينة مكناس، طيلة فترة الحماية مجموعة من الإجراءات والتدابير الوقائية المتعددة، من أجل تطويق الأمراض والأوبئة، خاصة المعدية منها، يمكن حصرها فيما يلي:

⁶³ بوعسيرة، أحداث بوفكران، 69.

⁶⁴ محمد بن عمر الحجوي، ”خطرات: الصحة العمومية“، مجلة المغرب 17 (فبراير 1934): 2.

⁶⁵ G. Gautier, Contribution à l'enquête sur le Prolétariat Marocain, Meknès, CHEAM, no. 2182, p. 16.

⁶⁶ Annuaire Marocaine, Industriel, Agricole, Economique, Financier (Casablanca: Imprimeries, Réunis, 1955), 926-97.

• اتخاذ اللجنة البلدية قرار تقنين استعمال مياه الصرف الصحي، للحد من خطورة الأمراض الناتجة عن استهلاك المنتجات الفلاحية المسقية به، وقد منع الفلاحون بناء عليه من غرس الخضر التي تستهلك طازجة بسبب الخطورة التي شكلتها مياه الصرف الصحي الخارجة من حي الملاح.⁶⁷

• استعمال المبيدات بالمستنقعات التي كانت تساهم في توفير بيئة ملائمة لتفريخ الناموس، ومطالبة ساكنة المدينة بإغلاق كل النوافذ ليلاً، للحيلولة دون تلقي لسعات هذه الحشرة المسؤولة عن نقل داء الملاريا،⁶⁸ بالإضافة إلى تجفيف الأحواض الراكدة، مع توزيع الأدوية (الكينين) أسبوعياً ومراقبة الأطفال باستمرار.⁶⁹

• إصلاح العديد من السواقي بالمدينة وترميمها لتفادي تسرب المياه وركودها،⁷⁰ ثم كشف مأوى بعوض الملاريا بالمجاري المائية للمدينة وإبادتها بواسطة "المازوت"، حيث بلغت الكمية التي استعملت منه لهذا الغرض في شهر يونيو من سنة 1938، 700 لتراً.⁷¹

• تزويد المدينة القديمة بالماء الشروب من خلال توفير "السقايات" في مختلف أحيائها، وردم الآبار التي كانت مياهها الملوثة تتسبب في الإصابة بالأمراض،⁷² ولاسيما تلك التي كانت تقع على مسافة قريبة من مراحيض المنازل.

• تنظيم المكتب البلدي للصحة حملات لقتل القمل الحامل لداء التيفوس من خلال معالجة السكان بإخضاعهم للاستحمام الإجباري بالمصلحة التي كانت مختصة في ذلك، وقد تمت هذه العملية بمستشفى خاص في "باب بوعماير" الذي انطلق العمل فيه سنة 1924.⁷³

• وحرصاً منه على تطويق مرض الزهري المعدي الذي كان يهدد حياة الجنود الفرنسيين بالمدينة ومحيطها، قام المكتب البلدي للصحة بفرض مراقبة مشددة على

⁶⁷ ANR, P.V de C-M, du 4 juin 1921, no. de Carton 1719.

⁶⁸ E.H David, "Préserveons-nous du paludisme", *Meknès-Fès* 613 (9 juin 1929).

⁶⁹ ANR, Rapport mensuel du Bureau Municipal d'hygiène, Meknès, Carton no. 1181, Juillet 1936.

⁷⁰ ANR, Rapport mensuel du Bureau Municipal d'hygiène, Meknès, Carton no. 1542, février 1936.

⁷¹ ANR, Rapport mensuel du Bureau Municipal d'hygiène, Meknès, Carton no. 1542, Juin 1936.

⁷² ANR, Rapport annuel du Bureau Municipal d'hygiène, Meknès, Carton no. 1181, 1935.

⁷³ ANR, Rapport annuel du Bureau Municipal d'hygiène, Meknès, Carton no. 837, 1923.

المومسات، باعتبارهن أكثر فئة حاملة لهذا المرض، وبناء عليه، تم إحداث حي خاص بهن حيث كان يتم إجبارهن على الخضوع للمراقبة الصحية مرتين في الأسبوع.⁷⁴

• قامت السلطات البلدية بتأسيس مصلحة "إبادة الجرذان"، من أجل تطويق وباء الطاعون، لاسيما وأن هذه الجرذان كانت بمثابة "السفير المتنقل" لهذا المرض.⁷⁵

• من أجل ضمان مراقبة داء الكلب كانت المصالح الوقائية التابعة للمكتب البلدي للصحة تنظم حملات للقضاء على الكلاب الضالة،⁷⁶ كما ألزمت كل مالكيها بإجبارية تبليغ الإدارة فوراً إذا لاحظوا علامات المرض عليها، وامتدت إجبارية التبليغ إلى ملاك الحيوانات التي تعرضت للعض من طرف حيوانات لم تظهر عليها بعد أعراض المرض من أجل قطع الشك باليقين كإجراء احتياطي، كان يعاقب كل من لم يلتزم بهذه التعليمات طبقاً لظهير 13 يوليوز بغرامة مالية من 16 إلى 1000 فرنك أو بالسجن من ستة أيام إلى شهرين.⁷⁷

• تنظيم سلطات الحماية حملات التلقيح الميدانية - ضد بعض الأمراض المعدية- التي كان يستفيد منها اليهود والمسلمون.⁷⁸



حصول اليهود والمسلمين على التلقيح ضد مرض الجذري

⁷⁴ ANR, Lettre du chef des services Municipaux de la ville de Meknès, no. 6828, au Directeur des Affaires Politique Rabat, Carton no. A1578, 24 mai 1938.

⁷⁵ مازي، "مجتمع مدينة مكناس" 86.

⁷⁶ ANR, Rapport annuel du Bureau Municipal d'hygiène, Meknès, Carton no. 1181, 1932.

⁷⁷ ANR, Arrêté Municipal no. 111, prescrivant la déclaration obligatoire des animaux enragés, ainsi que ceux mordus, roulés ou léchés par des animaux enragés, Meknès, Carton no. 900, Juin 1921.

⁷⁸ ANR, Les rapports mensuels du Bureau Municipal d'hygiène, Meknès, des mois de Janvier, Février, Avril, Mai, Juin, Juillet, Aout, Septembre, Novembre et Décembre, no. Carton 673, 1944.

إن الاهتمام الذي أولته سلطات الحماية للصحة العمومية على مستوى المدينة ظل غير كافٍ لتغطية الخصائص الكبير الذي كانت تعاني منه الساكنة "الأهلية"، بما في ذلك الساكنة اليهودية، رغم أن الجمعيات التي كانت تابعة لهذه الأخيرة،⁷⁹ كانت تتلقى قدرا أكبر من المعونة العمومية للدولة بالمقارنة مع الجمعيات التي كانت تابعة للمسلمين،⁸⁰ الأمر الذي استدعى "تدخل" بعض المنظمات الدولية اليهودية بالتنسيق مع المجتمع الأهلي اليهودي المحلي من أجل القيام بكل ما من شأنه "تغطية مظاهر العجز" في الميدان الصحي تجاه إخوانهم في الدين.

6. المجهودات الصحية للمجتمع اليهودي وتغير الثقافة العلاجية

وفي إطار هذا التوجه تم تأسيس الفرع المغربي لمنظمة إغاثة الطفولة O.S.E. سنة 1946، والذي أسس بدوره، ابتداء من سنتي 1947-1948، فروعاً بجميع الملاحظات المغربية بما في ذلك مدينة مكناس، وقد اهتم أساساً بتوفير قواعد الوقاية الأولية، ولابد هنا من التذكير أن هذه المؤسسة كانت لها نشاطات صهيونية،⁸¹ هذا وستدخل خلال الفترة نفسها الجمعية الأمريكية لتوزيع المساعدات الجوانت (JOINT) على المستوى المحلي من أجل خدمة نفس الأهداف (الصحية والدعائية)، حيث حصل تنسيق بين المؤسستين من أجل تلقين الأطفال اليهود بمبادئ الرابطة مبادئ الوقاية، بعدما كان المدرسون يتكلفون لوحدهم بالقيام بهذه المهمة قبل الحرب العالمية الثانية من قبيل علاج داء القرع والرمم الحبيبي،⁸² خاصة وأن أحد أهداف التعليم العصري الموازية كان تلقين اليهود "مبادئ النظافة والصحة الأساسيتين والتربية البدنية"، وكان ذلك يمثل في منظور كل من الرابطة ومديرية التعليم العمومي أحد الشروط الأساسية لـ "إعادة الحس الأخلاقي للمغاربة اليهود".⁸³

أعيان الجماعة اليهودية انخرطوا بدورهم في الرفع من مستوى التعبئة الصحية في صفوف إخوانهم في الدين، حيث قام الحاخامات الكبار وبعض الأعيان، وبرعاية الجنرال (Dalbiez)، باتخاذ قرار يهدف إلى ضمان نظافة الملاح، وذلك بمنع رمي الأربال بالأزقة، وعوضاً عن ذلك وضعها بالحاويات المخصصة لها في انتظار مرور الكناسة العموميين لأخذها عند مرورهم بالحميز من أمام منازلهم، كما تم نقل مكان المزبلة

⁷⁹ احتلت مدينة مكناس المرتبة الثانية في عدد الجمعيات الأهلية اليهودية بعد مدينة الدار البيضاء. أنظر: حامي، "الجماعات اليهودية"، 143.

⁸⁰ حامي، "الجماعات اليهودية"، 183.

⁸¹ Bensimon-Donath, *L'Evolution du Judaïsme*, 85-99.

⁸² Chouraqui, *L'Alliance Israélite Universelle*, 179-89.

⁸³ كنيب، *يهود المغرب*، 48.

التي كانت تقرب من الملاح القديم ب 30 متراً فقط إلى مكان آخر يبعد ب 200 متر.⁸⁴ كما ترأس الحاخام يوسف مريجن جمعية كانت مهمتها تقديم المساعدة للمرضى اليهود بالمدينة.⁸⁵ ومن أجل ضمان أفضل خدمة صحية ممكنة تقدم مؤتمر الجماعات اليهودية، الذي انعقد بالرباط سنة 1952 إلى السلطات الصحية الفرنسية، بمطلب يقتضي بتخصيص أجنحة خاصة باليهود بالمستشفيات تكون معزولة عن المسلمين يقدم فيها الطعام الكاشير (الحلال)، بدعوى أن الاختلاط لا يسهل احترام الطقوس الدينية اليهودية.⁸⁶

هذه الأساليب العصرية في التطبيب، والتي أحدثتها السلطات الفرنسية، قوبلت بقليل من التحفظ من طرف بعض أفراد الجماعة اليهودية التي لم تتردد منذ السنوات الأولى للحماية في الاستفادة من خدماتها،⁸⁷ على عكس عامة المسلمين الذين ترددوا في الانخراط بقوة في المنظومة الصحية الحديثة، حيث كانوا يرفضون العلاج على يد الأجنبي، مما كان يجبر سلطات الحماية الصحية، عند إعلان حالة الاستنفار ضد وباء ما، على القيام بإغلاق الأزقة بشكل مباغت وتلقيح "الأهالي" المسلمين بالقوة، أما بالأحياء الهامشية فقد كانت السلطة تقوم بمحاصرة المكان ليلاً بـ"الكوم"، بحيث يستحيل الخروج أو الدخول للحي من دون الخضوع للتلقيح،⁸⁸ كما استعانت بالأعيان من أجل إقناع العوام من المسلمين بأن الخضوع للتداوي بالطرق العصرية لا يخالف العادات ولا التقاليد.⁸⁹ لكن مع مرور الوقت، وبعد الحرب العالمية الثانية، صار الناس بشكل عام متأقلمين مع مبادئ السياسة الصحية العصرية،⁹⁰ وتنبغي الإشارة في هذا الصدد إلى أن النساء المسلمات الحضرية المنتميات للطبقة العليا، كن أكثر جرأة وأكثر قابلية في الإقبال على الاستفادة من أساليب التطبيب العصرية، بل في بعض الأحيان كن يصطحبن معهن أزواجهن وأطفالهم للمؤسسات الصحية من أجل تلقي العلاجات، بل كن لا يترددن في الحديث مع الأطر الطبية من أجل معرفة طبيعة المرض، كما أن أعداد

⁸⁴ Tolédano, *Le temps du Mellah*, 188.

⁸⁵ Tolédano, *Le temps du Mellah*, 227; *Annuaire Marocain*, 1955.

⁸⁶ Anonyme, "Le Congrès des communautés israélites". *B.I.M* VI (20 janvier 1952), 91.

⁸⁷ على سبيل المثال يشير دانييل ريفي إلى أنه انطلاقاً من الإحصائيات التي كانت تسجل عدد المترددين على مستشفى موشان بمراكش سنة 1944، تبين بأن اليهود استفادوا من 41 بالمائة من الاستشارات الطبية علماً أن نسبتهم من سكان المدينة لم تكن تتجاوز 10 بالمائة.

Rivet, *Le Maroc de Lyautey*, 300.

⁸⁸ Rivet, *Le Maroc de Lyautey*, 303.

⁸⁹ D' Colombani, *La protection Sanitaire de L'indigène*, 9.

⁹⁰ Rivet, *Le Maroc de Lyautey*, 297.

النساء اللواتي كن يلتجئن للمستشفى من أجل الولادة مرتفعاً باطراد خلال السنوات الأخيرة للحماية.⁹¹

وعلى خلاف ما جرى به الأمر مع المسلمين، فقد انخرط اليهود بقوة وتلقائية وبرغبة كبيرة، حيث لم يكن الأمر يحتاج تنظيم حملات تلقيح فجائية، من قبيل محاصرة الملاح بالفرق الصحية المتنقلة للقيام بذلك. وفي بعض الأحيان عندما كان يتم رصد حالة وبائية ما، كانت سلطات الوقاية الصحية المحلية تقوم بتقديم اللقاحات وطاقم من الممرضين للطائفة اليهودية حيث يتم استدعاء رئيس الجماعة وتلقيحه بطريقة تقديم اللقاح، وبذلك كانت يتم تلقيح كل ساكنة الملاح،⁹² كما أن النساء الحوامل، وحتى المنتميات منهن إلى الأوساط المتواضعة، بدان، ابتداء من الثلاثينات، يترددن على دار التوليد العصرية.⁹³ صحيح أن الأمور لم تجر بغير مقاومات تذكر، فخلال السنوات الأولى للحماية كان يحدث في صفوف المحافظين منهم بعض التردد، وتمثيلاً، عندما كان الفحص يتطلب من الطبيب كشف رأس بعض اليهوديات المكناسيات كن يصبن بالذعر، حيث كان الأمر يبدو لهن كما لو أن الطبيب قد ارتكب خطيئة كبيرة، الأمر الذي كان يدفع بعضهن إلى رفض تلقي العلاج.⁹⁴ هذا الإقبال على الخدمات الصحية العصرية من طرف اليهود، كان يعود الفضل فيه أيضاً، إلى الأساليب التي كانت الأطر الصحية الفرنسية تنهجها، حيث عملوا أولاً على كسب ثقة المريض الذي كانوا يرغبون في علاجه، عبر الأسلوب الذي كانوا يقدمون من خلاله الخدمات الصحية، وحرصهم على عدم منع المرضى من التداوي التقليدي لدى الأولياء والعشابة، وهو نفس الأسلوب الذي استعمل حتى مع المسلمين في إطار فلسفة السياسة الأهلية، وبذلك بدأت الساكنة اليهودية تقبل مبكراً على مستوصفات الأحياء، وبحدة أقل على المستشفيات التي كانت تضم وحدة خاصة لعلاج المرضى الإسرائيليين، حيث كان يوزع عليهم طعام الكاشير.⁹⁵ كما تنبغي الإشارة إلى أن الظروف الصحية للجماعة اليهودية بمدينة مكناس تحسنت بشكل ملحوظ بعد بناء الملاح الجديد، حيث أصبح بإمكان الأطفال اكتساب صحة جيدة بفضل توفر إمكانية اللعب بمساحات شاسعة مقارنة بالوضع الذي كان بالملاح القديم، أضف إلى ذلك استنشاق الهواء النقي.⁹⁶

⁹¹ Rivet, *Le Maroc de Lyautey*, 301.

⁹² Rivet, *Le Maroc de Lyautey*, 300.

⁹³ Bensimon-Donath, *L'Evolution du Judaïsme*, 94.

⁹⁴ Tolédano, *Le temps du Mellah*, 349.

⁹⁵ Bensimon-Donath, *L'Evolution du Judaïsme*, 94.

⁹⁶ Anonyme, "Le Talmud Torah de Meknès", *B.E.P.M* 138, 20^{ème} année (Mars 1935): 102; Anonyme, "Le triste Sort des Juifs de Meknès", *AI* 44-45 (1927): 2.

خاتمة

لقد ساهمت الإجراءات الصحية الوقائية والعلاجية التي استفاد منها المجتمع اليهودي المحلي، على عهد الحماية الفرنسية، في تراجع الأمراض وتقليص نسبة المصابين بالعدوى ومن عدد الضحايا، كما ساهمت لاحقا خصوصا بعد سنة 1948م في الرفع من حظوظ المرشحين إلى الهجرة نحو إسرائيل،⁹⁷ خاصة بعد أن أصبح "الأهالي" اليهود مقتنعين بضرورة الالتزام والامتثال للإجراءات الصحية العصرية التي أدخلتها سلطات الحماية الفرنسية للبلاد، بغض النظر عن الخلفيات التي تحكممت في سياستها الصحية، مما ساهم طرديا في ارتفاع معدل النمو الديموغرافي تدريجيا في صفوف الجماعة اليهودية بمدينة مكناس.

الببليوغرافيا

- بوعسرية، بوشتي. أحداث بوفكران بمكناس فاتح وثنائي شتبر 1937. الرباط: دار المناهل، 1990.
- حاتمي، محمد. "الجماعات اليهودية المغربية والخيار الصعب بين نداء الصهيونية ورهان المغرب المستقل 1948-1961". أطروحة لنيل دكتوراه الدولة في الآداب، تخصص التاريخ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية فاس-سايس، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، 2006-2007.
- الحجوي، محمد بن عمر. "خطرات: الصحة العمومية". مجلة المغرب 17 (فبراير 1934).
- دوفوكو، شارل. التعرف على المغرب-الاستخبارات. ترجمة المختار بلعري. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2015.
- مازي، حسنة. "مجتمع مدينة مكناس: المدينة القديمة على عهد الحماية، 1912-1956". أطروحة لنيل الدكتوراه في التاريخ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية مكناس، جامعة المولى إسماعيل، 2002-2003.
- Assaraf, Robert. *Eléments de l'histoire des juifs de Meknès*. Rabat: Centre de Recherche sur les juifs du Maroc, 2010.
- Benabou, Marcel. *Une enfance juive en Méditerranée musulmane, textes inédits recueillis par Leila Sebbar*. Casablanca: La croisée des chemins, 2013.

⁹⁷ "قررت الحكومة الإسرائيلية في اجتماع موسع عقدته بتاريخ 27 نونبر من سنة 1951، سن سياسة براغماتية في موضوع الهجرة تعتمد أساسا على مبدأ الانتقاء والتفضيل بين المرشحين، ومن بين القرارات التي اتخذتها في هذا الإطار، ألا يحصل على الحق في الهجرة سوى المرشحين الذين تؤكد التقارير الصحية تمتعهم بصحة جيدة وقدرتهم على العمل وحمل السلاح...وكان الفحص الطبي يتم محليا حيث يقطن المرشح أو في أقرب نقطة لمحل السكن، ويقوم به في كل الحالات أطباء أوروبيون يعملون لحساب كادما التي تتكفل بمصاريف النقل نحو مراكز التطبيب ومستشفيات الزيارة والكشوف بالأشعة. ويرسل التقرير الطبي إلى المركز بالدار البيضاء، حيث يتولى طبيب إسرائيلي (يمثل وزارة الصحة الإسرائيلية) المصادقة عليه أو رفضه، وإقامة لائحة وفق الاستحقاقات الطبية تكون الأساس في جدولة تواريخ الترحيل".

حاتمي، "الجماعات اليهودية"، 279-284.

- Bensimon, Frank. *Juifs du Maroc*. Ed Soline, 16 Septembre 2003.
- Bensimon-Donath, Doris. *L'Evolution du judaïsme marocain sous le Protectorat français, 1912-1956*. Paris: Mouton et Co, 1968.
- Casinière, H. de la. *Les Municipalités marocaines: leur développement, leur législation*. Casablanca: Imprimerie de la Vigie Marocaine, 1924.
- Chouraoui, André. *L'Alliance Israélite Universelle et la renaissance juive contemporaine (1860-1960), Cent ans d'histoire*. Paris: Presse Universitaire de France, 1965.
- Cohen, Prosper. *Congrès Juif Mondial, Conférence extraordinaire de Guerre, 26-30 novembre 1944*. Casablanca: S.I.P.E.F, 1946.
- Colombani, D^r. *La protection sanitaire de l'indigène au Maroc, Conférence faite aux journées médicales coloniales de Paris (Juillet 1931)*. Rabat: H. Blanc G. Gauthier, 1932.
- Rivet, Daniel. *Le Maroc de Lyautey à Mohammed V*. Paris: Ed Denoël, 1999.
- Tolédano, Joseph. *Le Temps du Mellah, Histoire des juifs au Maroc, racontée à travers les annales de la communauté de Meknès*. Paris: Ramtol, 1982.

Archives Nationales Rabat (ANR)

- ANR. Rapport mensuel du Bureau Municipal d'hygiène, Meknès, carton no. 1181, juillet 1936.
- ANR, Rapport Mensuel. Meknès, Carton no. 852, Mars 1923.
- ANR, Rapport Mensuel, Meknès, Carton no. 852, Mars 1923.
- ANR, Rapport mensuel du Bureau Municipal d'hygiène, Meknès, Carton no. 1181, Juillet 1936.
- ANR, Rapport mensuel du Bureau Municipal d'hygiène, Meknès, Carton no. 1542, février 1936.
- ANR, Rapport mensuel du Bureau Municipal d'hygiène, Meknès, Carton no. 1542, Juin 1936.
- ANR, Rapport annuel, du Bureau Municipal d'hygiène, Meknès, Carton no. 1606, 1945.
- ANR, Rapport annuel, du Bureau Municipal d'hygiène, Meknès, Carton no. 1606, 1945.
- ANR, Rapport annuel, du Bureau Municipal d'hygiène, Meknès, Carton no. 541, 1935-1936.

- ANR, Rapport annuel, du Bureau Municipal d'hygiène, Meknès, Carton no. 1576, 1944.
- ANR, Rapport annuel, du Bureau Municipal d'hygiène, Meknès, Carton no. 1576, 1944.
- ANR, Rapport annuel, du bureau d'hygiène, ville de Meknès, Carton no. 1576, 1944.
- ANR, Rapport annuel du Bureau Municipal d'hygiène, Meknès, Carton no. 1181, 1935.
- ANR, Rapport annuel du Bureau Municipal d'hygiène, Meknès, Carton no. 837, 1923.
- ANR, Rapport annuel du Bureau Municipal d'hygiène, Meknès, Carton no. 1181, 1935.
- ANR, Lettre du chef des services Municipaux de la Ville de Meknès, no. 6828, au Directeur des Affaires politique Rabat, Carton no. A1578, 24 mai 1938.
- ANR, Les rapports mensuels du Bureau Municipal d'hygiène, Meknès, des mois de Janvier, Février, Avril, Mai, Juin, Juillet, Aout, Septembre, Novembre et Décembre, no. Carton 673, 1944.
- ANR, Arrêté Municipal no. 111, prescrivant la déclaration obligatoire des animaux enragés, ainsi que ceux mordus, roulés ou léchés par des animaux enragés, Meknès, Carton no. 900, Juin 1921.
- ANR, Rapport annuel du Bureau Municipal d'hygiène, Meknès, Carton no. 1181, 1932.
- ANR, P.V de C-M, du 4 juin 1921, Carton no. 1719.
- ANR. P-V.de C.M, Meknès, carton no. 1719, 4 juin 1929

Alliance Israélite Universelle à Paris (AIU)

- A.I.U, IIB12.92, lettre de Almaleh Bensimon au président de l'AIU à Paris, Meknès, 28/11/1932.

Documents du Centre des hautes Etudes sur l'Afrique et l'Asie Modernes (CHEAM)

- Gaud, J. "Politique de santé publique au Maroc". 8 mars 1955, document du CHEAM, no. 2456.

Gautier, G. Contribution à l'enquête sur le Prolétariat Marocain, Meknès".
CHEAM, no. 2182.

Journaux, Revues et Périodiques

Annuaire Marocaine, Industriel, Agricole, Economique, Financier. Casablanca:
Imprimeries, Réunis, 1955.

Anonyme. "Le Congrès des communauté israélites". *B.I.M* VI (20 janvier 1952).

Anonyme. "Le nouveau Mellah de Meknès". *AI* 45-46 (Décembre, 1927).

Anonyme. "Le Talmud Torah de Meknès". *B.E.P.M* 138, 20^{ème} année (Mars 1935).

Anonyme. "Le triste Sort des Juifs de Meknès". *AI* 44-45 (1927).

Arnaud, D^r. "Quelques aspects de la médecine marocaine". *Maroc-Médical* 231
(1943).

David, E.H. "Préservons-nous du paludisme". *Meknès-Fès* 613 (9 juin 1929):

De Lens, A. R. "La médecine des indigène marocains, pratiques médicales et
magiques des matrones à Meknès". *Maroc médical* 9 (15 Juillet, 1922).

Jugnet, Albert. "Le Sanatorium". *Notre Maroc*, no. spécial (Avril 1951).

المدرسة المغربية ودينامية الهوية الوطنية

علي موريف

المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية-الرباط

مقدمة

عرف موضوع الهوية الوطنية، في مختلف الخطابات المعاصرة بالمغرب الراهن، تطورات ملحوظة ساهمت في خلخلة المنظور الأحادي الذي هيمن عليه منذ فجر الاستقلال؛ ومن بين تلك الخطابات نجد الخطاب التاريخي المدرسي. إلا أن فحص وتحليل هذا الأخير وفهم أبعاده وخلفياته، بحكم كونه ظل دوماً مرهوناً بالسياق السياسي الذي أفرزه، رهينٌ بتحليل مضامين الخطاب السياسي والخطاب التاريخي الأكاديمي.¹ فالوضعية الهوياتية الراهنة، بأبعادها الثقافية والعرقية واللغوية والدينية والقيمية، هي محصلة تراكمات تاريخية ضمن نطاق مجال شمال أفريقيا، وبتفاعل طويل للأساطير والمعتقدات والطقوس واللغات والثقافات التي ميّزت المجموعات البشرية التي استقرت في المغرب مع السكان الأصليين، منذ فجر التاريخ. ومع المراجعة التي طرأت على الوثيقة الدستورية لسنة 2011، يكون المغرب قد انتقل من نموذج الهوية الأحادية إلى نموذج آخر مبني على مدخل التعدد والتنوع الذي يحافظ على جوهر تلك الهوية، أي الإنسان والمجال والتفاعلات القائمة بينهما على مر التاريخ.

فإذا كان مفهوم الهوية الوطنية يتحدّد من خلال تفاعل مجموعة من الميكانيزمات والمرتكزات اللغوية والثقافية والعقدية والمجالية... إلخ، فإنه يتحدّد كذلك من خلال إبراز مختلف المميزات والخصوصيات التي ينفرد بها شعب معين أو مجموعة اجتماعية محددة. كما يقوم مفهوم الهوية الوطنية، من جهة أخرى، على استحضار الآخر بشكل قوي ودائم، كما تدلّ كذلك كلمة هوية نفسها، أي استحضاره هو مع توطينه. ويكون أحياناً لتوطين الذات السّبق على توطين الآخر، وأحياناً أخرى يحصل العكس؛ ومن ثمّ ينتج عن هاتين الحالتين غياب التوازن وعدم الانسجام خلافاً للحالة الثالثة التي تضمن التوافق بين الشعور والاعتزاز بالأن، وبين الشعور بحاجات الآخر وتثمينه وتبيان أهميته. ويبدو من خلال عملية التوطين هذه أنها تجري عبر مجريين اثنين، هما: المطابقة والموافقة مقابل التنافر والاختلاف. ومن جانب آخر قد

¹ للاستزادة في هذا الباب، أنظر الأطروحة التي أنجزناها في إطار بحث الدكتوراه، والموسومة بـ "تدريس التاريخ وبناء الهوية الوطنية: مساهمة في التحليل الشؤسيوتربوي للخطاب التاريخي المدرسي بالمغرب" (كلية علوم التربية، الرباط، 2014/2015).

تتحدّد المسألة الهويةّية وفق تصوّر يقوم على أساس وجهتيّ نظر، "واحدةً تندرج ضمن تصوّر يتشبّث بأصالة هوية مُغلقة وتصادمية، وأخرى ترتبط بتصوّر هوية مُتعدّدة، تكميلية وفي طور البناء".²

وبناءً عليه؛ تُصبح الهوية الوطنية منظومة من الخصائص والمميزات التي تخترق مختلف مظاهر حياة شعب معين، ليكون مطابقاً لنفسه مُغيّراً ومختلفاً عن غيره. ففي الحالة الأولى، تُشكل الهوية الوطنية ذلك الرابط الذي يجمع بين شخصين أو مجموعة أشخاص، ويكون، بالتالي، هذا الالتئام قوة الجذب والانجذاب بين هؤلاء الأشخاص، أو المجموعات، مما يجعلها تحسّ بنوعٍ من الطمأنينة تسري بين مكوناتها. أما في الحالة الثانية فيمكن اعتبارها أداةً لإبراز مدى قوة الاختلافات والتباينات بين الخصائص والمظاهر لتمتد إلى أفراد تلك المجموعات، وغالباً ما تكون الهوية وفقاً لهذا المعطى منطلقاً للتنافر والصراع والتصدّع.

مُجمل القول إذاً أن الهوية الوطنية مُتغيّرة ضمن نسق ديناميكي يتطور باستمرار ويستبعد الجمود والسكون؛ كما لا يمكن تجاهل تأثير تفاعل مرتكزات وأبعاد الهوية الوطنية فيما بينها؛ ومنها البعد المجالي والبعد الديني من خلال درجة حضور قيم الانفتاح والتحرر مقابل قيم المحافظة والتقليد، فضلاً عن البعد الثقافي واللغوي ثم البعد الاجتماعي والحقوق.

I. رصد مؤشرات تحول الهوية الوطنية في الخطاب السياسي

سنحاول من خلال هذا المحور رصد مؤشرات تطور الهوية الوطنية في الخطاب السياسي للمغرب الراهن، مع العمل على تحليل بعض دلالات ذلك التطور. ومن أجل أجرأة هذه المقاربة التحليلية القائمة على رصد وتحليل مضمون الخطاب السياسي؛ سنلجأ إلى تقسيمها إلى أربعة عناصر أساسية، هي: الوثيقة الدستورية، الخطب الملكية، الأحزاب السياسية والمجتمع المدني. وعليه؛ يسعى هذا المحور إلى رصد العناصر الكبرى الدالة على تطور الهوية الوطنية من التصور اليقوي والأحادي إلى المنظور التعددي القائم على مبدأ المكونات والمرتكزات وفق منظور تراكمي. ويستند هذا التحليل إلى مقارنة مبنية على أربعة أبعاد؛ وهي: البعد الجغرافي، البعد الديني والقداسة، البعد الثقافي واللغوي ثم البعد الاجتماعي والحقوق.

² أحمد بوكوس، مسار اللغة الأمازيغية: الرهانات والاستراتيجيات (الرابط: منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2011)، 292.

1. البُعد الجغرافي

يحتل البُعد الجغرافي مكانة متفاوتة في كل من مضامين الدستور والخطب الملكية والخطاب الحزبي ثم خطاب المجتمع المدني. وتتغير تلك المكانة حسب كل مرحلة، بحيث يبدو تأثير السياق السياسي واضحاً في موقعة المغرب ضمن محيطه الجغرافي والجيوسراتيجي. وإذا كان دستور 1996 قد ركز على الانتماء القاري للدولة المغربية، فإن دستور 2011 اعترف، بحديثه عن "الرافد الإفريقي"، بإحدى مكونات المجتمع المغربي المنحدرة من جذور جنوب-صحراوية. ويكتسي هذا التحول دلالات كثيرة، لعل أبرزها إحداث تناغم بين التركيبة المجتمعية للمغاربة وبين تطور مفهوم الهوية الوطنية على المستوى الرسمي، لاسيما في سياق سوسيوسياسي إقليمي شهد تحولات عميقة، سواء في ليبيا أو في الصحراء الكبرى؛ هذا فضلاً عن الالتزامات والتعهدات التي أخذتها الدولة المغربية على عاتقها تجاه مختلف آليات الأمم المتحدة لحقوق الإنسان، وخاصة منها الحقوق اللغوية والثقافية والهوياتية.

ففي علاقة المغرب بمحيطه الإقليمي والدولي، حسب دستور 2011، سُجِّل تحولٌ ملحوظٌ في انتماء المغرب؛ حيث انتقل من الانتماء لـ "المغرب العربي الكبير" إلى التصريح بالانتماء لـ "الأمة العربية والإسلامية" وما يقتضيه ذلك من "توطيد وشائج الأخوة والتضامن مع شعوبها الشقيقة"³. ورغم تحول الحديث عن القطب الوحدوي المغاربي من "اتحاد المغرب العربي" إلى "الاتحاد المغاربي"، وما يُصاحب ذلك من تعقُّل وتطور في الجهاز المفاهيمي المهيكَل للدستور، في مجال الهوية الوطنية، نحو الإنصاف والمساواة بين جميع المكونات المجتمعية، لازال هناك تعلق وتشبُّث أحادي الاتجاه في الانتماء الثقافي والحضاري للمغرب، عبر التعلق بـ "الأمة العربية والإسلامية"، من خلال التركيز على "وشائج الأخوة التي تربطه بشعوبها الشقيقة"⁴. ومن الراجح أن التزام دستور 2011 بالعمل على بناء الاتحاد المغاربي، باعتباره خياراً استراتيجياً، قد يكون مؤشراً جديداً نحو إعادة التفكير، تدريجياً، في السياسة الخارجية للمغرب تجاه القضايا الإقليمية والقارية في ظل التحولات الجارية. وهو توجه منخرط في مسار إعادة

³ أنظر ديباجة دستور 2011. يمكن الإطلاع على الدساتير المغربية الستة في الموقع الإلكتروني للوزارة المكلفة بالعلاقات مع البرلمان والمجتمع المدني على الرابط الآتي: <http://www.mcrp.gov.ma/constitution.aspx?Lg=Ar&Rub=37>. اطلع عليه في شتنبر 2021.

⁴ ديباجة دستور 2011.

الاعتبار للعمل الإقليمي والقاري ووضعه على سُلّم الأولويات في السياسة الخارجية للمغرب.⁵

وفي مضمون الخطاب الملكية كانت خطاب الحسن الثاني تتحدث عن انتماء المغرب إلى "المغرب العربي" والدعوة إلى هوية المجال المغربي، في حين تبرز خطاب الملك الحالي، محمد السادس، فكرة الانتماء إلى "الأمة الإسلامية" و"المجتمع الإسلامي" ثم "الجذور الإفريقية".⁶ في حين يتراوح خطاب الأحزاب السياسية، في مجمله، بين ضرورة الاهتمام بـ"قضايا الوطن العربي" وتعزيز "فعالية المغرب العربي الكبير" أو تقوية الروابط بين "المنطقة المغاربية والعربية" كما يقر بذلك خطاب بعض مكونات قطب اليسار.⁷ ويقابله لدى بعض تيارات القطب المحافظ⁸ عبارات ومفاهيم من قبيل "مشرق-مغرب" ثم "الأمة العربية والإسلامية" و"قضايا الأمة"؛ في الوقت الذي نجد فيه تطوراً ملحوظاً في اتجاه تكريس فلسفة التعدد لدى بعض المجموعات السياسية التي ندرجها ضمن مجموعات في مخاض التشكل.⁹ ومن تم فهي تتحدث عن ضرورة "إدراج المغرب ضمن فضاءه الجغرافي والإفريقي والمتوسطي"،¹⁰ فضلاً عن الاعتراف بالمنظور التعددي للهوية المغربية في بعدها الجغرافي من خلال ذكر "مغرب متعدد موحد يقرّ بدولة الجهات"،¹¹ ومندمجاً ضمن فضاء جذوره الإفريقية والمتوسطية.

وبدوره يتميز خطاب المجتمع المدني بتعددية واضحة حول تصور البعد الجغرافي للهوية المغربية؛ بحيث يقر خطاب بعض المنظمات السياسية-الدينية¹² بعبارات من قبيل "الأمة الإسلامية" و"الأخوة العربية" و"العالم الإسلامي" ثم "وحدة العرب والمسلمين". هذا في الوقت الذي نجد فيه مضمون خطاب المنظمات الحقوقية يعج بمفاهيم أكثر تعددية بحيث تدرج المغرب ضمن فضاءه الإفريقي والمتوسطي مثل "شمال إفريقيا" و"المغرب الكبير" "البلدان المغاربية والشرق الأوسط". ونفس

⁵ رغم الاكراهات والتحديات التي تعوق مسيرة الانخراط الكلي للمغرب في شؤون القارة الإفريقية فيما مضى، إلا أن التوجه الجديد، في مجال العلاقات التجارية والاقتصادية، قد يوحي بمستقبل تطبعه علاقات متميزة للمغرب تجاه مجمل القضايا الإفريقية في المجالات السياسية والدبلوماسية والثقافية.

⁶ مقتطف من بعض خطاب الملك محمد السادس، للمزيد أنظر: <http://discoursh2.abhatoo.net.ma/rech1.asp>

⁷ نقصد بهذا القطب بعض مكونات اليسار، وهي: حزب التقدم والاشتراكية وحزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية.

⁸ نقصد به بالدرجة الأولى حزب العدالة والتنمية وحزب الاستقلال باعتبارهما امتداداً للسلفية التقليدية المغربية.

⁹ نقصد بذلك التشكيلات السياسية الآتية: الحزب الديمقراطي الأمازيغي المغربي، حزب الأمة، حزب البديل الحضاري.

¹⁰ أنظر القانون الأساسي للحزب الديمقراطي الأمازيغي المغربي، الذي تم منع أنشطته.

¹¹ نفسه.

¹² نقصد بهذه المنظمات جماعة العدل والإحسان، وحركة التوحيد والإصلاح بوصفهما تنظيمان مجتمعيان يرومان تأسيس مشروع سياسي عبر الارتكاز على الشعور الديني.

الأمر ينطبق، في مجمل الأحوال، على الجمعيات الثقافية المحسوبة على الحركة الأمازيغية والحركة الديمقراطية المغربية، إذ غالباً ما توظف عبارات لها علاقة بالوصف الجغرافي أكثر مما لها علاقة بالتحديد الاثني أو الثقافي أو العرقي. ومثال ذلك هو "الوعاء المتوسطي" و"البلدان المغربية" و"المغرب الكبير".

2. البُعد الديني والقداصة

لقد طُرحت إشكالية التمييز بين الشأن الديني والقداصة وبين العمل السياسي منذ أمد بعيد؛ إلا أنها استجدت أكثر في ضوء التحولات السوسيوسياسية والثقافية والقيمية الراهنة التي يعيشها المجتمع المغربي. غير أن "الدور السياسي للإسلام لن يمثل قطيعة شاملة مع الماضي، إذ أن التجاذب بين الحاكم والمحكوم حول الاستئثار بأصح القراءات التأويلية للمعتقد شيء ثابت لم ينقطع أبداً. والسبب في هذا أن الإسلام مرتبط ارتباطاً وثيقاً بمجال السياسة"¹³ بل أكثر من ذلك تموقع المرتكز الديني في عمق الرهانات السوسيوسياسية للمغرب الراهن. وسيساهم ذلك في تقليص المسافة الضرورية بين المعتقد، باعتباره شأناً فردياً، وبين الممارسة السياسية وتدبير الشأن العام باعتبارها فضاءاً للمنافسة بين الفاعلين، لاسيما وأن تصدّر المعتقد لكافة زوايا الحقل السياسي لن يقوم إلا "بتعميق التعارض بين التدين التقليدي والحدثة بالنسبة لمجتمع سبق أن عرف تقلبات ناتجة عن اقتحام شيء من العلمانية لحياته اليومية"¹⁴.

وفي هذا الإطار؛ يعكس الدستور قدراً من الانسجام مع مقتضيات تلك التحولات، بحيث تم الاعتراف بالرافد العبري كجزء من مكونات الهوية الوطنية. وإن دلّ ذلك على شيء فإنما يدلّ على شق الطريق نحو الأفق الرحب للتعددية الدينية التي ميّزت على الدوام، بتفاعلها المنتج، بنية المجتمع المغربي. ومع ذلك لم يتحقق مطلب الدولة المدنية¹⁵ الذي لطالما شكل مطلباً قوياً يهدف إلى ضمان حياد الدولة

¹³ تاريخ المغرب: تكوين وتركيب، إشراف وتقديم محمد القبلي (الرباط: منشورات المعهد الملكي للبحث في تاريخ المغرب، 2011)، 649.

¹⁴ تاريخ المغرب، 652.

¹⁵ من الأهمية مكان التمييز بين مفهومي البلد والشعب من جهة وبين مفهوم الدولة من جهة أخرى. واستناداً إلى هذا التمييز طالبت بعض تيارات الفكر والرأي داخل المجتمع المغربي لحظة صياغة دستور 2011، وفي ظل النقاش حول طبيعة الدولة المغربية؛ هل هي دولة إسلامية أم دولة مدنية، بإدراج عبارة "المغرب بلد إسلامي" أو "الشعب المغربي شعب مسلم" بدل عبارة "المملكة المغربية دولة إسلامية" كما تضمنها نص دستور 1996، والتي احتفظ بها دستور 2011. والملاحظ أن عبارة "المملكة المغربية دولة إسلامية" وردت في الفقرة الأولى من نص دستور 1996، بينما وضعها دستور 2011 في الفقرة الثانية لصالح عبارة "المملكة المغربية.. دولة ديمقراطية يسودها الحق والقانون". وهذه التراتبية في الأولوية لها دلالات سياسية عميقة. أي أن ما تصدّر ديباجة الدستور هو عبارة الدولة الديمقراطية، وهو ما يتعين الانتباه إليه من قبل المهتمين والباحثين.

ومؤسساتها تجاه معتقدات وأديان المجتمع، مما أعاد تحديد هوية الدولة من خلال عبارة "المملكة المغربية دولة إسلامية".¹⁶

ومع ذلك؛ يظل المستجد الأبرز في الدستور الأخير هو ارتكاز الدولة المغربية على الاختيار الديمقراطي، والذي يعكس البعد الحضاري المنفتح للإنسان المغربي، مع استحضار الدين الإسلامي السّمح وتأويله الإيجابي على مستوى الخطاب العام الذي لا يربط، بالضرورة، كل الظواهر الاجتماعية والسياسية والثقافية والقيمية إلى مبدأ واحد، ولا يُضحيّ بالبعد التاريخي للمجتمع، ويضع مسافة مقتدرة بينه وبين سلطة التراث بشكل يجنب شلّ "فاعلية" العقل في شؤون الحياة والواقع".¹⁷ وكذلك تحييد مبدأ القداسة عن شؤون الدولة والمجتمع.¹⁸

ففي الخطاب السياسي نلاحظ تحولاً في الخطاب الملكية من التركيز على كون المغرب "ملكية دستورية دينها الإسلام"،¹⁹ مع اقتران الدين الإسلامي باللغة العربية؛ بحيث أن "اللغة التي بدونها لا تصح الصلاة، ولا يكون المسلم مسلماً"،²⁰ إلى الاهتمام بالبعد الصوفي للديانة الإسلامية (العقيدة الأشعرية-المذهب المالكي-التصوف السني على طريقة الجنيد)،²¹ من خلال الفصل بين اللغة والدين مع التركيز على قيم التسامح والانفتاح. وقد تم التعبير عن ذلك صراحة منذ سنة 2003، بحيث تم التذكير بكون المغاربة تمسكوا على الدوام بـ"قواعد المذهب المالكي، المتسم بالمرونة في الأخذ بمقاصد الشريعة والانفتاح على الواقع، وعملوا على إغنائه باجتهاداتهم، مؤكدين ملائمة اعتداله لروح الشخصية المغربية، المتفاعلة مع الثقافات والحضارات".²²

أما خطاب الأحزاب السياسية فيتراوح، في مجمله، بين الدعوة إلى الفصل والتمييز بين الشؤون الدينية والشؤون السياسية، وربط المعتقد والقداسة بالمنظور الكوني القائم على فلسفة احترام حقوق الإنسان والمواطن وعدم التمييز "على أساس

¹⁶ أنظر دستور 2011.

¹⁷ ناصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الديني** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2007)، 33.

¹⁸ لأول مرة في تاريخ التجربة الدستورية المغربية يتم رفع صفة القداسة عن رئيس الدولة، كما هي متضمنة في الفصل 23 من دستور 1996، بالقول: أن "شخص الملك مقدس لا تنتهك حرمة"، وتعويضها بالتوقير والاحترام وفق الصيغة الجديدة الواردة في الفصل 46 من دستور سنة 2011، وهي: "شخص الملك لا تنتهك حرمة، وللملك واجب التوقير والاحترام".

¹⁹ أنظر دستور سنة 1996.

²⁰ مقتطف من خطاب الملك الحسن الثاني، للزميد أنظر: <http://discours2.abhato.net.ma/rech1.asp>

²¹ أنظر الموقع الرسمي لوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية: <http://www.habous.gov.ma>

²² مقتطف من خطاب الملك محمد السادس بتاريخ 30 يوليوز 2003، أنظر:

<https://www.diplomatie.ma/arab/DiscoursRoyaux/tabid/1701/vw/1/ItemID/5049/language/ar-MA/Default.aspx>

الأصل أو العرق أو الدين أو الجنس“؛²³ مع الإشارة إلى سلطة إمارة المؤمنين في قضايا الدين والعقيدة،²⁴ وبين التقيّد بـ”تعاليم الإسلام، المحفوظ بلغة القرآن، والداعي إلى الشورى بين الناس“،²⁵ والتشبه بـ”المرجعية الدينية للمملكة“ مع «صيانة مكانة المرجعية الإسلامية وتشجيع القيم الأخلاقية المرتبطة بها». هذا فضلاً عن التركيز على العامل الزمني للفصل بين الفترات التاريخية في تاريخ المغرب بُغية إبراز مركزية اللحظة التأسيسية ذات المكانة الرمزية في تاريخ الإسلام، من خلال ذكر العمر الزمني للدولة المغربية ”القائمة منذ 12 قرناً“.²⁶

وفي ما يتعلق بخطاب المجتمع المدني؛ فأغلب منظماته تنطلق من مبدأ كونية حقوق الإنسان بما يُمكن الإنسان من حقوقه الأساسية بدون تمييز بسبب ”اللون أو الجنس أو اللغة أو الديانة أو الرأي أو الأصل القومي أو الاجتماعي أو الملكية أو صفة الولادة إلى غير ذلك من الحقوق“.²⁷ ومن تم يصبح الدين والمعتقد شأنًا خاصًا بالفرد وداخل نطاقه الشخصي.

3. البُعد الثقافي واللغوي

إن المتصفح لفصول دستور 1996 سيلاحظ، في الشق المتعلق بالبُعد الثقافي واللغوي للهوية الوطنية المغربية، أنه كرّس الطابع الأحادي للهوية المغربية بنظرة تستبعد رؤية المغرب دون بعده العربي كأساس وحيد ومركزي يُهيمن على باقي الأبعاد الأخرى، التي يقرّها واقع التاريخ واللّساني والسوسيولوجي. وذهب هذا التصور مذهب إدراج المغرب على أساس كونه ”جزء من المغرب العربي الكبير“،²⁸ مع العلم أن الوثائق الدستورية الثلاثة الأولى لمرحلة الاستقلال لم تدرج عبارة المغرب العربي ضمن مضامينها بل اكتفت فقط بعبارة المغرب الكبير،²⁹ باستثناء دستوري 1992 و1996، سرعان ما تم تدارك هذا الأمر من جديد في دستور سنة 2011 بحيث اعتمد عبارة المغرب الكبير في الانتماء الإقليمي للمغرب. وأعتبر شخصيا كون التصور الذي جاء به الدستور الأخير حول الهوية الوطنية المغربية متقدماً ومتطوراً عن تلك

²³ نص مذكرة حزب التقدم والاشتراكية حول الإصلاحات الدستورية لسنة 2011، 7. أنظر الموقع الإلكتروني للحزب: www.pps.ma

²⁴ ورد هذا المضمون في جل المذكرات التي رفعتها الأحزاب السياسية خلال فترة تعديل الدستور سنة 2011.

²⁵ ورد ذلك من بين الأهداف المسطرة ضمن القانون الأساسي لحزب الاستقلال، أنظر الموقع الرسمي للحزب: <http://www.istiqlal.ma/1/>

²⁶ نص المذكرة التي تقدم بها حزب العدالة والتنمية إلى اللجنة الاستشارية لمراجعة الدستور، والموسومة بـ: مذكرة حزب العدالة والتنمية حول الإصلاحات الدستورية، 2. للمزيد أنظر نص المذكرة على الرابط الإلكتروني الآتي: <http://www.addoustour.net/Doc/040411-Modakirapjd.pdf>

²⁷ مذكرة المطالب الأساسية، الجمعية المغربية لحقوق الإنسان، 2011. للمزيد أنظر الموقع الإلكتروني للجمعية: www.amdh.org.ma

²⁸ أنظر تصدير دستور 1996.

²⁹ أنظر ديباجة دستور سنة 1962.

النظرة التي تستبطنها، ليس فقط فصول دستور سنة 1996، بل كذلك كل مسار التجربة الدستورية المغربية في عهد الاستقلال، اللهمّ إلا إذا استثنينا مشروع دستور سنة 1908 الذي لم يُشر قطّ إلى التركيبة الثقافية والإثنية للمغاربة، وذلك بحكم سياق وملابسات الظرفية التاريخية التي تحكمت في إنتاج مضامينه.

لقد شكل الحق في التعددية الثقافية واللغوية السّمة البارزة التي ميّزت مضامين دستور 2011، بحيث لأول مرة تلج فيها ألفاظ: الأمازيغية، الصحراوية الحسانية، العبرية، والمتوسطة³⁰ إلى حُضن القاموس الدستوري المغربي في مسار التجربة الدستورية المغربية. وقد صنّف الباحث أحمد بوكوس تأثير الدينامية السياسية والاجتماعية ضمن "الثابتات الإيكولوجية المرتبطة بالبيئة والتي لها وقعٌ مُهيكلٌ على اللغة"،³¹ ومن تم تكون تلك الثابتات إما عناصر تدفع بالتعددية اللغوية والثقافية نحو الرقي والازدهار أو العكس. هذا فضلاً عما تضمنه الفصل الخامس من دستور سنة 2011 من كون العربية والأمازيغية لغتان رسميتان للدولة المغربية، مع الإقرار بضرورة مأسسة ورش تدبير التعددية اللغوية والثقافية مستقبلاً من خلال المجلس الوطني للغات والثقافة المغربية. ومردّ ذلك في تقديرنا هو التحول النوعي الذي مسّ هذا البعد من الهوية الوطنية المغربية في الخطاب السياسي؛ بحيث انتقل من الطابع الأحادي في اتجاه تكريس مزيد من طابعها التعددي. فبعد أن طغى الطابع الأحادي على الخطب الملكية في عهد الحسن الثاني بدأ التغير يبرز منذ أواسط تسعينيات القرن الماضي، بحيث قال بأن "اللهجات من مقومات أصالتنا"³² ثم أضاف كون تلك اللهجات "أصبحت اليوم ضرورة".³³ وقد انطلق من كونه "إنسان شغوف بالتاريخ وبفلسفة التاريخ، فالتاريخ مصنوع من عبقریات متعددة وأصالات متنوعة". وهو التغير والتطور الذي واصله الملك محمد السادس بحيث تم الإقرار بـ"كل مقومات تاريخنا الجماعي، وهويتنا الثقافية الوطنية، التي تشكلت من روايد متعددة".³⁴

وقد أصبح الحق في التعددية اللغوية والثقافية مطلباً مشتركاً للمجموعات الاجتماعية والسياسية والحقوقية في المغرب الراهن، إلى درجة وروده ضمن المطالب

³⁰ هذا ما يقر بهد دستور 2011، عكس ما كان عليه الأمر بالنسبة لدستور سنة 1996، الذي اقتصر على الطابع الديني للدولة ولغتها الرسمية ثم الانتماء الإقليمي لمنظمة "اتحاد المغرب العربي" الذي تحول إلى منظمة الاتحاد المغاربي في الدستور الحالي.

³¹ بوكوس، مسار اللغة، 55.

³² مجلة دعوة الحق 304 (غشت/شتبر 1994)، للمزيد أنظر الرابط الآتي: <http://www.habous.gov.ma/daouat-alhaq/item/7773>

³³ نفسه.

³⁴ مقتطف من خطاب الملك محمد السادس بأجدير، يوم 17 أكتوبر 2001.

الأساسية للحركة المجتمعية المسماة بـ **20 فبراير**؛ ومن ثم بات هذا المطلب تعبيراً عن حاجة مجتمعية عميقة، لاسيما وأن كل الإعلانات العالمية بشأن الحماية والحفاظ على التنوع الثقافي واللغوي ما فتئت تدعو الدول الأعضاء، في منظمة اليونسكو، إلى تبني سياسات عمومية في مجال اللغة والتربية والثقافة والإعلام؛ يكون من شأنها صيانة الموروث اللغوي والثقافي والرمزي لكل بلد.

4. البعد الاجتماعي والحقوق

عرف هذا البعد تطوراً متنامياً في مضامين دستور 2011 بشكل يعكس تنامياً مع التحولات السياسية والسوسيوثقافية والحقوقية التي يعرفها المجتمع المغربي في العقد الأخيرين. فنجد مثلاً صورة المرأة في الدستور قد تغيرت كثيراً،³⁵ وذلك راجعاً إلى تنامي أداء الحركة الحقوقية الوطنية المهتمة بقضايا النساء والأسرة بشكل عام، وتأثيرها الإيجابي بتطورات الحركة الحقوقية الكونية في هذه المجالات، فضلاً عن وقّع الدراسات الأكاديمية التي تصدّت لهيمنة النزعة الذكورية في المجتمع المغربي بالتحليل والنقد، ثم معالجة موقع المرأة في مختلف الأنساق الثقافية والسياسية وطبيعة العلاقات القائمة بين الرجل والمرأة في مجمل مستويات الهندسة الاجتماعية والسياسية. بحيث أشار دستور سنة 2011 إلى "حظر ومكافحة كل أشكال التمييز بسبب الجنس"،³⁶ بما يمكن من "تمتّع الرجل والمرأة، على قدم المساواة، بالحقوق والحريات المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والبيئية".³⁷

وفي الخطاب السياسي يمكن أن نُميّز بين تصور الملك الحسن الثاني وبين منظور الملك الحالي؛ بحيث أن الأول عبّر عن توجهات محافظة وعزّز من ثقل الموروث الديني لكبح جماح كل مطلب سياسي للعلمنة إبان العقود الثلاثة للاستقلال فيما يشبه نوعاً من التباري حول المشروعية السياسية مع قوى المعارضة اليسارية. بحيث لم يسلم ذلك من تأثير التيارات الإسلامية وبعض الأوساط المحافظة داخل دواليب السلطة، فضلاً عن ثقل وزن التقاليد في بورصة القيم الرمزية داخل المجتمع المغربي، وهي تقاليد تسعى إلى المحافظة على القيم الاجتماعية والثقافية المؤدية بدورها إلى المحافظة السياسية وفرملة أية إمكانية للتغيير. وقد ساهم ذلك في بروز تعارض تاريخي علني ومنظم بين مشروعين مجتمعيين ينهل كل واحدٍ منهما من معين

³⁵ ينصّ الفصل التاسع عشر من دستور 2011 على مبدأ المناصفة بين الجنسين والمساواة الكاملة كما هي واردة في الاتفاقيات والمواثيق الدولية لحقوق الإنسان؛ والأفضل من ذلك كله هو مأسستها. وبقدر ما يكون الطموح كبيراً بقدر ما يتطلب الأمر تحصين وصيانة المكتسبات وتعزيزها ومحاولة الاستماتة في نشر ثقافتها على أوسع نطاق.

³⁶ أنظر ديباجة دستور 2011.

³⁷ انظر الفصل 19 من دستور 2011.

فلسفة اجتماعية وقيمية محددة، ومنها يستقي تصويره للعلاقة بين الجنسين وللأسرة بشكل عام؛ وذلك ما يعكسه خطاب المجتمع المدني بتوجهاته ومرجعياته المختلفة حدّ التناقض.

مجمل القول إذاً أن هنالك ارتباطات قوية بين تحرير المرأة وحق التصرف في الجسد والتعبير في الفضاءات العمومية،³⁸ ورفع مختلف أشكال الرقابة على العلاقات بين الجنسين وبين بعض التأويلات المحافظة لنصوص الدين الإسلامي. وهي علاقة لها امتدادات تتجاوز الخصوصية الفردية لتخترق تفاصيل الحياة الاجتماعية. ويتمثل التحدي الراهن في تحقيق نوع من التوازن بين الحقوق الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للمرأة وبين أحقّيتها في استعادة حضورها التاريخي في الحقول الدينية والرمزية والروحية، حتى لا يظل "الحقل الديني المؤسّساتي مجالاً لاحتكار الرجل للسلطة والوظائف الدينية وإعادة إنتاج هيمنة الرجل على المرأة، بتأويل للنص الديني بما يخدم هذه الهيمنة".³⁹

II. تطورات الهوية الوطنية في الخطاب التاريخي الأكاديمي

ساهمت التحولات الحاصلة في مجال المعرفة التاريخية الأكاديمية في إبراز مختلف العناصر المشكلة للشخصية المغربية عبر التاريخ. فإذا كانت المدرسة التاريخية المغربية، منذ فجر الاستقلال، قد انطلقت من غيرة وطنية تروم دحض المنظور الاستعماري للتاريخ الوطني والتركيز على التاريخ السياسي والعسكري، ومحاولة تمكّك هذا الأخير من طرف المؤرخ المغربي؛ فإنها أوّلت اهتماماً ملحوظاً، فيما بعد، للتاريخ الاجتماعي بأبعاده المحلية من خلال التركيز على الوثيقة المكتوبة والدراسات المونوغرافية. غير أنها قد شهدت تطوراً لافتاً للنظر، خلال العقدين الأخيرين، من خلال توسيع النظرة للوثيقة التاريخية التي لم تعد تقتصر فقط على المكتوب، بل شملت كذلك الملفوظ/الشفاهي والمرموز. وبُذلت جهود محمودّة قصد الانفتاح أكثر على المحلي والجهوي لمجمل مناطق المغرب، من خلال إنشاء مراكز لحفظ التراث والذاكرة المحلية والاعتناء بالرصيد التاريخي المتنوع لتلك الجهات واستحضار مساهمة تلك المناطق والأصقاع في بناء وتشكيل التاريخ الوطني. هذا فضلاً عن استحضار التراكمات العلمية الحاصلة في مختلف الحقول المعرفية الأخرى لعلوم الإنسان والمجتمع، مثل

³⁸ عادة ما يُثار بين الفينة والأخرى موضوع الحريات الفردية في علاقته بالفضاء العام، مثل ما وقع في مدينة الناظور حينما تم إحالة تلميذ وزميلته على القضاء إثر نشر صور شخصية لهما على الانترنت، أو في مدينة أكادير حينما تم الاعتداء على فتاة بسبب لباسها أو غيرها من الحالات التي تدخل في نطاق ممارسة الحريات الفردية.

³⁹ رحال بوبريك، **بركة النساء: الدين بصيغة المؤنث** (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2010)، 11.

الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا واللسانيات الاجتماعية... وغيرها. وكل ذلك ساهم في الغوص في القضايا الحيوية للمجتمع، ومنها مسألة الهوية الوطنية والذاكرة الجماعية المشتركة، مما أفضى إلى استحضار ذلك في أبعادهما التعددية. وسنحاول من خلال هذا المحور، الخاص بتطورات منظور الهوية الوطنية في الخطاب التاريخي الأكاديمي، التركيز على الأبعاد الأربعة المعتمدة في هذا المقال كمؤشرات للقياس والتحليل.

1. البعد الجغرافي

ساهم الخطاب التاريخي الأكاديمي في إبراز المجال المغربي/المغاربي وامتداداته الجغرافية والثقافية والحضارية، مع تبيان ما يزر به من عناصر تُشكل عماد اللحمة بين شعوبها والتضامن والاتحاد واستحضار المصير المشترك. ولم يقتصر فقط على الامتداد القريب، بل حقق دفعةً مهمةً في اتجاه نهج مقارنة جديدة تستند على "انفتاح أفقي على دوائر تتسع لتشمل العالم العثماني والمتوسطي والإفريقي"،⁴⁰ بغرض تعميق البحث والإلمام بكل عناصر التاريخ المغاربي.

فقد ظل المغرب/المغارب، منذ القدم إلى اليوم، مجالاً لالتقاء الثقافات والحضارات والقيم الفلسفية المتنوعة، وفضاءً لتفاعلها المنتج والخلق، ومحتضناً للعديد من الشعوب والجماعات الوافدة من مختلف الاتجاهات التي أسهمت بإضافات نوعية، إلى جانب السكان الأصليين، في مجالات الثقافة والعلوم والحضارة؛ وذلك بفضل موقعه الجغرافي ذي البعد الاستراتيجي. وتتمثل هذه الميزة في انفتاحه على واجهتين بحريتين وقربه من أوروبا وآسيا وما يشكله هذا الفضاء من بؤرة دولية للتجارة والملاحة والقضايا الأمنية. وعلى مرّ الأزمان تشكلت هوية المغرب المتعددة التي أفرزت في النهاية شخصية متوازنة ترفض الأحادية والميز العنصري وتؤمن بالتسامح والحرية والتضامن. وهي شخصية لطالما زاوجت بين الأصيل والدخيل وفق فلسفة تستلهم أسسها من معطيات المجال الجغرافي الواسع للمغرب وامتداداته المختلفة.

كما تجب الإشارة إلى الجاذبية التي أحدثتها مدرسة الحوليات على مسار الخطاب التاريخي الأكاديمي بالمغرب خلال النصف الثاني من القرن العشرين، وساهم في ذلك انفتاحها على بقية علوم الإنسان والمجتمع مثل الجغرافيا والديموغرافيا؛ مما دفع بالكثير من المؤرخين إلى الأخذ بعين الاعتبار عنصر المجال والبعد الجغرافي في الدراسات التاريخية. ولعل استعانة المعهد الملكي للبحث في تاريخ المغرب باباحين في

⁴⁰ البشير تامر ومصطفى حسني إدريسي، "الفكرة" المدرسية لتاريخ المغرب، مجلة المدرسة المغربية 5/4 (2012): 32.

حقوق معرفية مجاورة للتاريخ قصد المساهمة في إنجاز المؤلف التركيبي الموسوم بـ: "تاريخ المغرب: تحيين وتركيب" لخير مثال على هذا التطور الذي عرفه الخطاب التاريخي الأكاديمي في هذا الشأن.

2. البُعد الديني والقداسة

ظلت القداسة والتأثير الديني مُلازمين للمعرفة التاريخية الأكاديمية في المغرب منذ مدة طويلة، إلى درجة كان فيها علم التاريخ يدرج ضمن العلوم الشرعية نظراً لارتباطه الوثيق بالعلوم الدينية؛⁴¹ إلا أن التطورات الحاصلة في هذا المجال، ومنها انفتاح المؤرخ المعاصر على المناهج الحديثة المعتمدة في مختلف علوم الإنسان والمجتمع، أدت إلى تأسيس مدرسة تاريخية مغربية حديثة قوامها تحرّي الموضوعية من خلال تنويع الوثيقة التاريخية، التي لم تعد تقتصر فقط على ما هو مكتوب نحو توسيع الاهتمام بكل الآثار والبقايا التي يمكن أن تساعد على تبيان مختلف أبعاد تاريخ المغرب أو المغارب.

ومهما يكن من أمر؛ فقد ضمن البحث التاريخي الأكاديمي لنفسه استقلاليته المطلوبة عن المنظور الديني للمجتمع وللثقافة وللزمن، دون أن يُهمّش الغوص في قضايا تتعلق بتاريخ الأديان والمعتقدات عبر المسيرة التاريخية للمغرب، موظفاً بذلك منهجية المقارنة. وهكذا تم رصد التطورات الكبرى للظاهرة الدينية خلال كل حقبة تاريخية من تاريخ المغرب،⁴² مبرزاً مختلف الأديان والمذاهب التي حظيت بالسمو والرفعة خلال كل حقبة تاريخية على حدة، وهو ما اصطلح عليه بالهوية الدينية للمجتمع والدولة.

ومن المرجح، في ظل التحولات المجتمعية الجارية، أن يُولي البحث التاريخي الأكاديمي اهتماماً قوياً للظاهرة الدينية، في نطاق تاريخ الزمن الراهن. ومن المحفزات الأساسية لذلك هو بروز تشابك علاقات الدين بالسياسة وبال حقوق الأساسية للمواطنين، وكذلك دور الدين في إكساب المشروعية للقوى الفاعلة في الحقلين السياسي والاجتماعي، فضلاً عن التحول الملحوظ في استراتيجية الفاعلين في مجال الدين من الدعوة والتبشير إلى التنظيم والهيكلة، ومن تم التأثير في صناعة القرار الوطني حول القضايا الكبرى.

⁴¹ علي أومليل، الخطاب التاريخي: دراسة منهجية ابن خلدون (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1984)، 17.

⁴² تاريخ المغرب.

3. البُعد الثقافي واللغوي

الانفتاح على الثقافات واللغات المحلية بعد تزايد اهتمام التاريخ الأكاديمي بالمواضيع والقضايا الاجتماعية والثقافية مثل التعددية الثقافية للمغرب عبر التاريخ، والشروع في معالجة قضايا الذاكرة الجماعية ومسألة الأرشيف الوطني مع فتح المجال أمام الأفراد والجماعات المعاصرة لبعض الأحداث والوقائع من تاريخ الزمن الراهن بالمغرب، والبحث في تاريخ اليهود، خصوصاً وأن هناك تطوراً في المدارس التاريخية من حيث المناهج والمواضيع واختلاف السياقات المجتمعية.

لقد بدأ البحث التاريخي، ضمن نطاق المدرسة التاريخية المغربية، يفسح المجال، بالتدريج، للخصوص في قضايا التعدد الثقافي واللغوي وإبراز مدى حضورها في المجتمع المغربي عبر التاريخ، مما أدى إلى تراجع التأريخ للغة الواحدة أو الثقافة الواحدة أو الدين الواحد. وبذلك يتم التركيز على العلاقات التفاعلية بين الثقافات واللغات المختلفة، انطلاقاً من مبدأ التلاقح الثقافي والحضاري بين المجموعات البشرية التي استوطنت المغرب والمجال المتوسطي. وفي مقابل ذلك أعطى التاريخ الاجتماعي، الذي استكشف الأبعاد اللغوية والثقافية وسبر أغوار العلاقة الجدلية القائمة بين الثقافة الشعبية والثقافة العالمية، دفعةً قويةً لـ”تحديث الكتابة التاريخية، وتجاوز التاريخ السياسي-العسكري الكلاسيكي، وإعادة الاعتبار للمجتمع من أجل فهم مكوناته وشروط عيشه ودينامياته وذاكرته“.⁴³

وإذا كان التاريخ الأكاديمي قد استطاع بلوغ هذا المستوى من مواكبة الدينامية المجتمعية في ما يتعلق بالبعد الثقافي واللغوي، فإنه قد سبق أن استفاد من حجم التراكم العلمي الذي حصل في مجال ”الببليوغرافيا ورصد التراث وتحقيقه“،⁴⁴ وهو ما ساهم في التأسيس الاستمولوجي للمعرفة التاريخية على هذا النطاق. وعليه؛ يبدو من المؤكد أن ”التاريخ الجامعي انفتح على الحاضر مستغلاً أرصدة حديثة من الأرشيف والمذكرات والرواية الشفوية“،⁴⁵ مما ولّد قضايا بحثية جديدة تدخل في نطاق التاريخ التعددي المبني على رصيد من المعطيات التي تم استقاؤها من كنهه الذواكر الجماعية (mémoires collectives). ومن ثمة بات الخناق يضيق تدريجياً على

⁴³ عبد الأحد السبتي، **التاريخ والذاكرة: أورش في تاريخ المغرب** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2012)، 10.

⁴⁴ تامر وحسني إدريسي، ”الفكرية المدرسية“، 30.

⁴⁵ تامر وحسني إدريسي، ”الفكرية المدرسية“، 32.

المنظور الأحادي للماضي. وقد سُجل هذا التطور على الرغم من وجود "فقر البحث الجاد حول مرحلتي ما قبل الإسلام والقرون الأولى من العصر الإسلامي".⁴⁶

مجمال القول إذن أن الخطاب التاريخي الأكاديمي، وما شهدته من تطورات على المستوى المعرفي والمنهجي، شكل حقلاً لعمليات التخصيب الهوياتي الذي ساهم، ولا شك، في تحديث المنظور الجماعي للهوية الوطنية على نحو يكرس طابعها التعددي، وما يشكله ذلك من غنى للرأسمال الرمزي الوطني.

4. البُعد الاجتماعي والحقوقى

لقد تم الانفتاح على جملة من المواضيع البحثية التي لم تكن مألوفةً من قبل من طرف المؤرخ المغربي في العقدين الأخيرين، والتي يمكن إدراجها ضمن خانة الفئات الاجتماعية المهمّشة، والذين عانوا لمدة طويلة من غياب صوت لهم في التاريخ بشكل يعكس مساهمتهم وتأثيرهم في مجريات جوانب مهمة من تاريخ المغرب؛ ومنها، على سبيل المثال، تاريخ المرأة وحقوقها في ظل التطورات التي أدخلتها المدونة الجديدة للأسرة، وتاريخ الأقليات، وتاريخ المهمّشين والمنبوذين، وتاريخ الرّق والحراطين وذوي البشرة السوداء.⁴⁷ وقد ساهم ذلك في رصد وتعميق البحث في التحولات الكبرى للتطور الاجتماعي والثقافي، والمفضي إلى بروز وعي حديث من طرف تلك الفئات الاجتماعية وتشكيل حركات مطلّبية منخرطة في مسيرة المرافعة لنيل حقوقها.

وبناء على هذه الرؤية البحثية الجديدة في مجال التاريخ الأكاديمي؛ أصبح مضمون خطاب هذا الحقل المعرفي يتجه نحو تكريس فلسفة المنظور التعددي للهوية الوطنية، مع الانفتاح على الوثيقة بمعناها الشامل، والتخلي عن المنظور التقليدي الذي لا يعترف إلا بالوثيقة المكتوبة كمصدر وحيد للتأريخ لوقائع الماضي. بحيث أنه "إذا كان بعض الباحثين المغاربة يتوهّمون أن النص المكتوب هو وحده الذي ينبغي اعتماده مصدراً للأخبار التاريخية، فإنني اعتبر أن الرأي السديد هو ذلك الذي يُكوّن نظرةً أوسع على مصادر المادة التاريخية. أي الرأي الذي لا يرفض المكتوب في حد ذاته، ولكنه لا يرى مانعاً من الاستفادة من الموشوم كذلك. وأقصد بهذا الأخير ما تحتفظ به الجغرافيا من آثار تصعب قراءتها حقاً، ولكنها غنية في مضامينها (المنظر الزراعي، توزيع الملكيات الزراعية، سواقي الري وتقنياته، الطوبونوميا، توزيع السكن أو التجمّعات السكنية...)، وما تحتفظ لنا به الذاكرة الجماعية، يمكن تمحيصه واستغلاله

⁴⁶ السبتي، التاريخ والذاكرة، 204.

⁴⁷ دراسة المجالات الاجتماعية المهمّشة وتاريخ المغرب، تنسيق عبد الرحمن المودن ومحمد ياسر الهلالي وخليّل السعداني ومحمد جادور (الدار البيضاء: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بنمسيك، 2011).

ولو في إنارة بعض الجوانب فقط من تاريخ الناس مثل (الأساطير، والأمثال، واللغة واللهجات...)”.⁴⁸

فإذا كانت العقود الأولى لمرحلة الاستقلال، بسياقها السياسي والاجتماعي، قد فرضت خطاباً تاريخياً يدعو إلى تسجيل نوع من القطيعة مع التاريخ الاستعماري وتقويض منظوره لتاريخ المغرب، وما رافق ذلك من طمس جوانب من هذا التاريخ؛ فإن العقدين الأخيرين قد سجلا بروز خطاب تاريخي أكاديمي مشبع بمبادئ التعدد والاختلاف والتنوع ومؤطر بهموم وقضايا المواطنة. وقد أفضت هذه الدينامية الجديدة إلى إنتاج خطاب تاريخي أكاديمي يستحضر في مقاربتة التحليلية مدخل تعدد التخصصات (multidisciplinarité)، ويراعي ما شهده المغرب الراهن من تأكيدٍ للطابع التعددي للهوية الوطنية في أبعادها الثقافية واللغوية والاجتماعية، وما تشكله من ثروة مهمة ومصدر ابتكار خلاق في الحاضر والمستقبل، بعد أن كان هذا التعدد معطىً عرضانياً يخترق مجمل مظاهر تاريخ المغرب/المغرب وحضارته.

III. رصد مؤشرات تحول الهوية الوطنية في الخطاب التاريخي المدرسي

ظل التصور اليقوي- للهوية الوطنية مُهيماً على الخطاب التاريخي المدرسي إلى حدود الإصلاح التعليمي لسنة 2002؛ ثم بدأ تدريجياً في تحولٍ نسبيٍّ من خلال تفاعله مع المنظور الجديد للهوية الوطنية المتعددة مع ربطها بمقتضيات ومستلزمات المواطنة، في سبيل تكوين مواطنٍ مستنيرٍ يُدرك فضائل التعدد والاختلاف في أبعاده الثقافية واللغوية والدينية؛ بحيث انعكست عليه بعض أوجه التطور التي عرفها الخطابين السياسي والتاريخي الأكاديمي بدرجات متفاوتة لكن بجرعَات خفيفة. ذلك أن كون مادة التاريخ هي مادة حيوية في مسار نقل المعارف التاريخية والقيم الاجتماعية والثقافية، فضلاً عن كونها المحفّز الضروري لتكوين التصورات وبناء المواقف. ورغم ما طرأ على الخطاب التاريخي المدرسي من تطور؛ إلا أنه ظل محدوداً بالنظر للحاجة الاجتماعية للتاريخ وللانتظارات المجتمعية من تدريسه من خلال تعلّيات بيداغوجية من شأنها تمكّن المتعلّمين لتفكيرٍ تاريخيٍّ عقلائيٍّ، تعدّدي وديموقراطيٍّ حيال قيمة الهوية الوطنية بالمغرب. وسنقوم، من خلال هذا المحور المتعلق بالخطاب التاريخي المدرسي، بتحليل مظاهر حضور الأبعاد الأربعة للهوية الوطنية التي اعتمدها كأداة للقياس، مع استثناء البعد الاجتماعي والحقوق لدواعٍ منهجية ترتبط بكون هذا البعد يُدرّس ضمن دروس وتعلّيات التربية على المواطنة.

⁴⁸ علي صدقي أزاكيكو، تاريخ المغرب أو التأويلات الممكنة (الرباط: مركز طارق بن زياد، 2002)، 240.

1. البُعد الجغرافي

أ. المجال العربي الإسلامي

تتجلى مظاهر التركيز على هذا المجال من خلال عبارات "الدولة الإسلامية" و"المغرب العربي الكبير"، وهي مفاهيم وعبارات واردة مرات عديدة في متن الكتب المدرسية للتاريخ. وتمت الاستعانة بمضامين دستور 1996 حول الهوية الوطنية من أجل إدراج تلك المفاهيم. بحيث يقول إن "المملكة المغربية دولة إسلامية ذات سيادة كاملة، لغتها الرسمية هي اللغة العربية، وهي جزء من المغرب العربي الكبير. وبصفتها دولة إفريقية، فإنها تجعل من بين أهدافها تحقيق الوحدة الإفريقية".⁴⁹

إن إدراج هذا النص له دلالة ترتبط بالحماية الدستورية للخاصية الدينية واللغوية للمجتمع المغربي المحددة في الإسلام كدين رسمي للدولة،⁵⁰ والعربية كلغة رسمية.⁵¹ وهي وضعية دستورية متغيرة سنة 2011 لصالح وضعية التعدد والاختلاف. ويضم مكونات دينية تشمل الإسلام (ليس بالضرورة أن يكون محصوراً في المذهب السني المالكي)، واليهودية والتشريعات العرفية... إلخ. ثم هناك مكونات ثقافية تشمل الأمازيغية والعربية واليهودية والإفريقية... إلخ، فضلاً عن تشكيلات لغوية منها العربية والأمازيغية والدارجة المغربية والفرنسية والاسبانية وغيرها من تشكيلات هذا الفسيفساء المغربي الغني بروافده ومؤثراته المتوسطة، والذي لا ينبغي أن ينال الطمس والتهميش أيّاً منها داخل الفضاء التربوي.

ب. المجال المتوسطي⁵²

يحمل إدراج المجال المتوسطي في مضامين مادة التاريخ فوائدها متعددة منها الاهتمام بتاريخ الذات وتاريخ الآخر ضمن تفاعلات المجال المتوسطي في مختلف الحقب التاريخية، مع الوعي بأهمية البعد المتوسطي في المخيال الجماعي المغربي، ولاسيما ضفتيه الشمالية والجنوبية. ويقود ذلك نحو طرح الأسئلة من قبيل: لماذا تقدمت بلدان الضفة الشمالية للمتوسط وتأخرت بلدان الضفة الجنوبية منه؟ وكيف

⁴⁹ منار الاجتماعيات، السنة الثانية من التعليم الثانوي الإعدادي (الدار البيضاء: Top éd، 2004)، 143.

⁵⁰ منار الاجتماعيات، 138.

⁵¹ دستور 2011 يتحدث عن الثنائية اللغوية، العربية والأمازيغية، وكذلك الانفتاح عن اللغات الأكثر تداولاً في العالم.

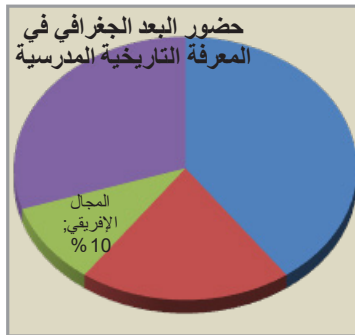
⁵² سيكون ذا فائدة اجتماعية وتربوية وتنشئية مثلى تعميم تدريس مختلف أبعاد المجال المتوسطي في المعرفة التاريخية المدرسية، وعدم اقتصرها فقط على المستويات المتقدمة من التعليم (المرحلة الثانوية التأهيلية). ويكمن الهدف من وراء ذلك في كون دراسة المجال المتوسطي في الفضاء التربوي يجمع بين ثنائه مختلف الثقافات واللغات والقيم الاجتماعية وتفاوت مجالاته الجغرافية ووضعية بلدانه اقتصادياً وثقافياً واجتماعياً، مما سيكون له بالغ الأثر على تكوين ثقافة الناشئة في سبيل تقبل الآخرين والعيش المشترك معهم في ظل تقاسم المجال ومعطياته.

السييل لتدارك النقص الحاصل في الجنوب؟ وقبل ذلك كيف حصلت وضعية اختلال التوازن بين ضفتي المجال المتوسطي؟ ولابد من التركيز على تلك التفاوتات قصد التمرن على مبادئ وأسس التفكير التاريخي الذي يقود نحو معرفة جيدة بالآخر ونظراته وتاريخه وتفاعلاته الداخلية والخارجية وتقدير حاجياته. ومن شأن ذلك المساهمة في تشجيع قيم التسامح وقبول الآخر، كما هو لا كما نريده أن يكون، والتعامل معه في اختلافه وتنوعه وتناقضاته.

جـ المجال الإفريقي

لازال حضور المجال الإفريقي في الخطاب التاريخي المدرسي، وخاصة إفريقيا جنوب الصحراء، ضعيفاً بالمقارنة مع نسبة حضور المجالات الجغرافية الأخرى مثل المجال العربي الإسلامي والمجال الأوروبي، ولاسيما أوروبا الغربية، مما يطرح أكثر من علامة استفهام حول هذا المؤشر. ومن المعلوم أن المغرب هو امتداداً جغرافياً وثقافياً وتاريخياً للقارة الإفريقية من جهة الشمال، الشيء الذي يتطلب تخصيص مكانة توازي موقع البلد ضمن الخريطة الثقافية واللغوية والقيمية والتاريخية للقارة الإفريقية.

ومهما يكن من أمر؛ فقد حظي حضور المجال المغربي/المغاربي ضمن الخطاب التاريخي المدرسي بنسبة متقدمة، مقارنة مع ما كان عليه الأمر في السابق، وبشكل يعكس اهتماماً متأخراً بهذا المجال.



2. البعد الديني والقداسة

بقدر ما تطلعنا الكثير من الكتابات التاريخية عن غنى وتنوع المشهد الديني-العقدي لبلاد المغرب على مرّ العصور، بقدر ما تركّز مضامين الكتب المدرسية لمادة التاريخ، بشكل عام، مع الانفتاح الذي تقتضيه ضرورة التحول التي يعيشها

المجتمع المغربي، بكافة تلك المكونات المتعددة. بحيث أن ما يتمّ تدريسه، وفق بعض مضامين المقررات المدرسية، من مقاطع تعلّمية حول الآخر، للناشئة، لا يتماشى، بالشكل المطلوب، مع العناصر الإنسانية المشتركة بين المسلمين ومعتنقي الديانات والمعتقدات الأخرى؛ رغم بروز ما يمكن تسميته بمرحلة إرساء فضيلة التعدد الديني-العقدي ضمن الخطاب التاريخي المدرسي. ويتم التركيز، في مطلق الأحوال، على الخصوصيات الذاتية وما يختلف فيه المسلمون عن غيرهم. بيد أن المرغوب فيه، وفقاً لفضيلة التعايش المشترك بين الإنسانية، هو أن تُدرّس للتلاميذ، وبمعيّتهم، كون الانتماء إلى ديانة أو معتقد هو، في النهاية، اختيارٌ وقناعة فكرية نسبية، وخاضعة للتطور التاريخي، بما يشمل مستويات متعددة، منها:

• المستوى الأول؛ ويشمل ضرورة تعلّم الناشئة مبدأ التعدد في الأديان والمعتقدات ومدى تطورها عبر التاريخ؛

• المستوى الثاني؛ ويشمل ضرورة معرفة الناشئة المغربية بالمازب المتعددة التي تخترق كل دين أو معتقد على حدة، ومن نتائج ذلك هو حيويته وفضيلته على صعيد بناء الحياة الفردية للمتعلمين أو بناء حياتهم الجماعية التي تتطلب التسامح والتعاون وتقدير الآخر؛

• المستوى الثالث؛ ويشمل أهمية إكساب المتعلمين لفكرة التعدد في المقاربات الفلسفية والمنهجية في المعالجة داخل نفس الدين أو المعتقد.

يكتسي الدرس السادس، والأخير، الموسوم بـ"الديانات في الحضارات القديمة بين التعدد والتوحيد"،⁵³ أهمية بالغة في مسار التكوين الفكري والمدني للمتعلمين في هذه المرحلة التعليمية.⁵⁴ إلا أن اقتصره على معالجة الشأن الديني من زاوية الحضارات القديمة قد يوحى، خصوصاً إذا لم تكن هنالك منهجية دقيقة في بناء الدرس في الفصل، بأن التعدد الديني والمذهبي والفكري ظل حبيس الحضارات القديمة؛ ولم يجد صداه الطبيعي في العالم الحديث والراهن. والحال أن المطلوب، والمفيد فكرياً واجتماعياً، هو ربطه بالسياق الراهن حتى يساهم في تربية النشء على قيم التسامح والنسبية والانفتاح والاختيار. ففي الوقت الذي يبني فيه الفرد هويته،

⁵³ في رحاب الاجتماعيات، السنة الأولى من التعليم الثانوي الإعدادي، كتاب التلميذ (الدار البيضاء: مكتبة السلام الجديدة/الدار العالمية للكتاب، 2004)، 35-40.

⁵⁴ دراسة الشأن الديني في المضامين التاريخية المدرسية أمر محمود ومرغوب فيه، لكنه يقتضي نهج مقارنة مُعقلنة للأديان من جهة ومبدأ التمييز بين الممارسة الدينية وبين التناول التاريخي لتلك الممارسات والمعتقدات. وفضلاً عن ذلك، يتطلب المقام البقطة الجماعية لكافة المهتمين بالتاريخ، سواء في شقه التألفي أو في شقه التربوي-التدريسي، من أجل ضمان إرساء منهجية تاريخية في مجال التربية تعنى بالشأن الديني لما يكتسبه هذا الموضوع من راهنية وحساسية كذلك.

انطلاقاً من الماضي التاريخي المتعدد، فهو يتعلم، بالتوازي، فلسفة الغيرية، أي أن تكوين الهوية الفردية للمتعلمين، التي تعدّ مدخلاً ضرورياً نحو بناء الهوية الوطنية، يستبطن، بالضرورة، مبدأ التمرّن على الغيرية والعيش المشترك بما يتيح فهمه والتفاعل والتعاون معه.⁵⁵ ويقوم هذا الدرس على ثلاثة أنشطة تعليمية محورية هي: تحديد الموطن ومراحل النشأة؛ ثم معرفة بعض نماذج الديانات التعددية القديمة، وأخيراً الاطلاع على تطور الفكر الديني القديم وتقلباته.

ومهما يكن من أمر؛ يتميز هذا التسلسل المعتمد في دراسة الديانات/المعتقدات والفكر الديني في الحضارات القديمة بقدر مهم من المعقولية، لكنه، في تقديرنا، يفتقد إلى الامتداد التاريخي الضروري، لأن ذلك يدفع بالمتعلمين إلى تملك كفاية ومهارة الربط الجدلي بين الماضي بوقائعه ومجرياته وبين تحولات الحاضر ورهاناته؛ من خلال مدخل التحول والتطور. فمثلاً حينما تُدرّس أهمية الدين في حياة الإنسان، في العصور القديمة، وارتباطه بـ”كل نشاطات ومظاهر الحياة الحضارية واليومية“،⁵⁶ يكون من الأفيد ربط تلك الأهمية بالحاجة الاجتماعية والتاريخية في تلك الفترة، وأن تلك الأهمية تختلف باختلاف السياقات الاجتماعية والتاريخية.



⁵⁵ نتساءل هنا عن الفوائد الاجتماعية والثقافية من تدريس الأديان والمقارنة بينها في هذا الدرس. مثلاً كيف ينظر الشباب، والناشئة المغربية عموماً، للدينين المسيحية واليهودية في المغرب الراهن؟ وكيف يُنظر إلى مسألة الاعتناق الديني من غيرة في ظل ما تكفله المواثيق والعهود الدولية لحقوق الإنسان؟ وكل ذلك في ضوء ما جاءت به بعض الدراسات التي تناولت موضوع تعاظم المغاربة مع الشأن الديني اليومي. للمزيد أنظر:

Mohammed El Ayadi, Hassan Rachik et Mohammed Tozy, *L'islam au quotidien: Enquête sur les valeurs et les pratiques religieuses au Maroc*, collection dirigée par Mohammed Sghir Janjar (Casablanca: Editions Prologues, 2007).

تاريخ المغرب، 151.

⁵⁶ في رحاب الاجتماعيات، 38.

3. البُعد الثقافي واللغوي

يُفترض أن يكون تعدّد الكتب المدرسية للتاريخ وتنوعها مقروناً بالتعددية الفكرية والتصورات المتضاربة تجاه الماضي التاريخي للمغرب/المغرب في علاقته بالهوية الوطنية في أبعادها الأفقية والعمودية والبيئية. فهل يُقدم التاريخ المدرسي كجزء من الماضي أو كمدخل من شأنه المساهمة في بناء الهوية الوطنية المتعددة في الراهن أم أنه محفز قوي لاستشراف الآفاق المستقبلية أمام الناشئة المغربية؟ وما حظ التكوين الفكري والمدني من ذلك؟

يُعدّ فصح المجال أمام الناشئة والمتعلمين للاطلاع على مختلف الأطروحات الفكرية ووجهات النظر المختلفة تجاه القضايا التاريخية الواردة في مضامين الخطاب التاريخي المدرسي مدخلاً مهماً لتكوينهم الفكري والمدني؛ إذ يحتلّ موضوع تعدّد الذواكر الجماعية أهمية قصوى لما تعكسه من "نتيجة طبيعية لتعدّد العوالم وتعدّد الأزمنة".⁵⁷ ومهما يكن من أمر، فإنّ الوضعية الجديدة للبعد الثقافي واللغوي، حسب دستور 2011، تقتضي إعادة النظر في مضامين كتب التاريخ المدرسية بشكل يُواكب المستجدات الدستورية والسياسية؛ والتي من شأنها ضمان التناغم والانسجام مع مقتضياته حول موضوع اللغات والثقافة المغربية في علاقته بالمنظور الجديد للهوية الوطنية.⁵⁸

إذا كان الأمر قد ارتكز، في السابق، على مبدأ "صهر الهويات المتعددة التي تميز المجتمع المغربي في بوتقة مرجعية لغوية وثقافية موحّدة"،⁵⁹ ضمن نطاق المنظور الأحادي للهوية الوطنية، كما تمّ اعتماده؛ فإنه، على ضوء الإصلاح التربوي الجاري حالياً في المغرب، قد بدأ يتجه نحو تكريس مبدأ التعدد من خلال جُملة من المؤشرات والمعالم الدالة. ولعلّ أبرز تلك المعالم التركيز على تنوع الأزمنة التاريخية عبر إدراج دروس تهم التاريخ إيمازيغ (الأمازيغ) من قبيل: "الممالك الأمازيغية في كفاحها ضد الاحتلال الروماني"،⁶⁰ واستحضار معيار التلاقح الثقافي والحضاري في منطقة شمال أفريقيا عبر شبكة تحليل الحضارات. هذا فضلاً عن بعض المعطيات المرتبطة بالأسس الثقافية لكل من حضارة بلاد الرافدين وحضارة مصر القديمة والحضارة الإغريقية

⁵⁷ Pierre Bourdieu, cité par Joël Candau, *Mémoire et Identité* (Paris: P.U.F., 1998), 195.

⁵⁸ لأول مرة في تاريخ التجربة الدستورية المغربية تمّ تخصيص فصلاً كاملاً لموضوع اللغات في دستور 2011؛ وبذلك جاء الفصل الخامس منه حاملاً لمبدأ الثنائية اللغوية العربية والأمازيغية بشكل صريح.

⁵⁹ تامر وحسني إدريسي، "الفكرّة المدرسية"، 44.

⁶⁰ تامر وحسني إدريسي، "الفكرّة المدرسية"، 43.

وحضارة المغرب القديم. وقد تم اعتماد منهجية مقارنة عناصر المعمار والزخرفة والقوانين العرفية والمآثر التاريخية ثم التراث اللامادي بمختلف أشكاله ومظاهره.

مجمل القول إذاً؛ أن الأمر يتطلب تعزيز هذه الرؤية الجديدة للهوية المغربية، رغم كونها في مراحلها الجنينية، والعمل على تطويرها بما يخدم التربية على التعددية اللغوية والثقافية والقيمية كأساس فلسفي للمجتمع المغربي المعاصر. والحال أن الوقائع والمؤشرات الراهنة تزكي هذه الفرضية، لعل أبرز مؤشر في هذا الباب هو التحولات الأخيرة التي شهدتها أكاديمية المملكة المغربية من خلال مراجعة القوانين والتشريعات المنظمة لعملها وتركيبتها والمؤسسات المنتمية لها، فضلاً عن وظائفها وأغراضها التي تستجيب للرهانات المشار إليها آنفاً.

خاتمة

إذا كان الخطاب السياسي والخطاب التاريخي الأكاديمي يبرزان، بشكل عام، الطبيعة التعددية للهوية الوطنية تبعاً للدينامية المشار إليها، ومحاولة بناء منظور جديد يأخذ بعين الاعتبار مقتضيات المواطنة؛ فإن الخطاب التاريخي المدرسي لازال بعيداً، في مجمله، عن استلها مضمون هذه الفلسفة الجديدة، وتحويلها إلى تعلّمات بيداغوجية ومهارات فكرية تؤهل المتعلّمين، والناشئة المغربية عموماً، لامتلاك تفكير تاريخي مُنفتح على قيم التعددية في مجال الهوية الوطنية.

وفي ضوء التحولات المجتمعية العميقة التي يجتازها المجتمع المغربي في الفترة الراهنة، يزداد حجم التحديات المطروحة أمام مستقبل تدريس التاريخ بالمدرسة المغربية في علاقته بالهوية الوطنية المتعددة وكذا الرهانات المترتبة عن ذلك؛ مما يستوجب معه البحث عن السبل القمينة لردم الهوية القائمة بين الخطاب السياسي والخطاب التاريخي، بشقيه الأكاديمي والمدرسي. ويكون الأمر ذا ملحاحية أكبر، حينما نضع نصب أعيننا مدى جسامة الرهانات والانتظارات المجتمعية والمدنية من ورش تدريس التاريخ في بلد يتسم بميزة التعددية الثقافية واللغوية والدينية والمجالية، مثل حالة المغرب؛ باعتباره رصيذاً من المفترض أن يلعب وظيفة اللّحمة الاجتماعية وانسجام المجموعة الوطنية. فهل بإمكان الرؤية الاستراتيجية للإصلاح 2015-2030، المهيأة من طرف المجلس الأعلى للتربية والتكوين والبحث العلمي، وكذا القانون الإطار رقم 51.17 المتعلق بمنظومة التربية والتكوين والبحث العلمي أن تلبّي تلك الانتظارات المجتمعية الملحة، وتجب عن الأسئلة المطروحة، عبر مدخل دينامية الهوية الوطنية القائمة على الأبعاد الثقافية واللغوية والقيمية والمجالية؟

البيبلوغرافيا

- أومليل، علي. **الخطاب التاريخي: دراسة لمنهجية ابن خلدون**. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1984.
- تامر، البشير ومصطفى حسني إدريسي. "الفبكة" المدرسية لتاريخ المغرب". **مجلة المدرسة المغربية** 5/4 (2012).
- بوبريك، رحال. **بركة النساء: الدين بصيغة المؤنث**. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2010.
- بوكوس، أحمد. **مسار اللغة الأمازيغية: الرهانات والاستراتيجيات**. الرباط: منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2011.
- تاريخ المغرب: تحيين وتركيب**. إشراف وتقديم محمد القبلي. الرباط: المعهد الملكي للبحث في تاريخ المغرب، 2011.
- دراسة المجالات الاجتماعية المهمشة وتاريخ المغرب**. تنسيق عبد الرحمن المودن ومحمد ياسر الهلالي وخليل السعداني ومحمد جادور. الدار البيضاء: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بنمسك، 2011.
- السبتي، عبد الأحد. **التاريخ والذاكرة: أورايش في تاريخ المغرب**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2012.
- صدقي أزيكو، علي. **تاريخ المغرب أو التأويلات الممكنة**. الرباط: مركز طارق بن زياد، 2002.
- موريف، علي. "الهوية الوطنية في الوثيقة الدستورية: رصد ومقارنة أولية لمظاهر التطور بين دستور سنة 1996 و2011". **مجلة أسيناك** 10 (2015): 11-36.
- ناصر حامد، أبو زيد. **نقد الخطاب الديني**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2007.
- دستور المغرب لسنوات 1962، 1996، 2011**.
- منار الاجتماعيات**. السنة الثانية من التعليم الثانوي الإعدادي. الدار البيضاء: Top éd، 2004.
- في رحاب الاجتماعيات**. السنة الأولى من التعليم الثانوي الإعدادي، كتاب التلميذ. الدار البيضاء: مكتبة السلام الجديدة/الدار العالمية للكتاب، 2004.
- Candau, Joël. *Mémoire et Identité*. Paris: P.U.F., 1998.
- El Ayadi, Mohammed, Hassan Rachik et Mohammed Tozy. *L'Islam au quotidien: Enquête sur les valeurs et les pratiques religieuses au Maroc*. Collection dirigée par Mohammed Sghir Janjar. Casablanca: Editions Prologues, 2007.
- Enseigner la religion aujourd'hui?*. Casablanca: Fondation du Roi Abdul-aziz Al Saoud pour les Etudes Islamiques et les Sciences Humaines, 2004.
- www.amdh.org.ma
- <http://www.addoustour.net/Doc/040411-Modakirapjd.pdf>
- <http://www.istiqlal.ma/1/>

<https://www.diplomatie.ma/arab/DiscoursRoyaux/tabid/1701/vw/1/ItemID/5049/language/ar-MA/Default.aspx>
www.pps.ma
<http://www.mcrp.gov.ma/constitution.aspx?Lg=Ar&Rub=37>
<http://discoursh2.abhatoo.net.ma/rech1.asp>
<http://discoursh2.abhatoo.net.ma/rech1.asp>
<http://www.habous.gov.ma>

ثالثا: دراسات وقراءات في كتب

كتاب إحياء علوم الدين بحاضرة فاس الوسيطة آلية للانفتاح الفكري والتواصل الروحي

لمياء لغزاوي

باحثة في التاريخ-الدار البيضاء

تحظى الشخصية العلمية لأبي حامد الغزالي/ت505هـ-1111م/ بحضور متميز في تاريخ الفكر الإسلامي، إنها انعكاس حي لما بلغه من نضج وتطور، فكانت مختلف المصنفات الفكرية لأبي حامد الغزالي حمالة أوجه. في هذا الصدد تعد قضية إحراق كتاب **إحياء علوم الدين**¹ محطة تاريخية من محطات الجدل الفكري والسياسي² الذي انتقل إلى بلاد الغرب الإسلامي مع مطلع القرن 6هـ/12م، بين السلطة المرابطية وأتباعها من الفقهاء وأهل الصلاح والولاية.³

إن إعادة استشكل قضية إحراق كتاب **الإحياء** وصداها لدى فئة الصلحاء بمدينة فاس الوسيطة، خطوة تصبو إلى الإفصاح عن أن كتاب **الإحياء** قد شكل آلية ووسيلة بالنسبة لصلحاء المدينة للانفتاح على معارف فكرية وروحية في بعدها الشمولي، ففكر الغزالي لم يندحر بين صلحاء المدينة بمجرد صدور القرار الرسمي لعملية الإحراق، بل ظلت تصورات الفكرة ذائعة الصيت وساهمت في بناء هوية الشخصية العلمية والسلوكية لصلحاء المدينة، الذين اتخذوا من فكره فرصة لتبادل الأفكار والآراء والقناعات والمشاعر عبر مختلف وسائط التعبير آنذاك، سعيًا منهم وراء تقديم خطاب عقلائي يحاكي العقل والمنطق ويحاجج الجمهور بأدلة وبراهين واضحة.

خلقت قضية إحراق كتاب **إحياء علوم الدين** بين صلحاء مدينة فاس المرابطية، بعد تشخيص وبحث وتقصي، تواصلا متينا من سماته الإجماع والاتفاق بل والتفاهم، بشأن أي عقلية فكرية وروحية وجب التشبث بها وترسيخ ضوابطها في ذهنية المجتمع الفاسي خاصة والمغربي عامة. فبأي صيغة جسدت قضية الإحراق مظهرا من مظاهر أولى عناصر المواجهة العلنية بين السلطة الزمنية وصلحاء مدينة

¹ أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، وبذيله كتاب **المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تغريب ما في الإحياء من الأخبار، تعريف الأحياء بفضائل الإحياء، الإملاء عن إشكاليات الإحياء**، لأبي الفضل عبد الرحيم العراقي، ج1 (لبنان: دار القلم، 1960).

² محمد فتحة، **النوازل الفقهية والمجتمع: أبحاث في تاريخ الغرب الإسلامي من القرن 6 إلى 9هـ/12-15م** (الدار البيضاء: جامعة الحسن الثاني عين الشق، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة = الأطروحات والرسائل، 1999)، 174؛ عبد السلام غرميني، **المدارس الصوفية المغربية والأندلسية في القرن السادس الهجري: التاريخ والفكر** (الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة، 2000)، 401.

³ إدريس الشنتوفي، **المدينة والسلطة بالمغرب القرن 1-5هـ/7-11م**، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة، بإشراف محمد المغراوي (الرباط: جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، شعبة التاريخ، وحدة التكوين والبحث، العالم المتوسطي خلال العصر الوسيط قضايا ومناهج، 2008-2009، مرقونة)، 239.

فاس المرابطية، المنتشتين بروح الانفتاح الفكري والروحي؟ وما طبيعة تجليات المسار التاريخي الذي طبع مكانة كتاب **الإحياء** لدى رواد الصلاح لاحقا بمدينة فاس الوسيطة؟

شكلت قضية إحراق كتاب **الإحياء** مجالا خصبا لعدد من الباحثين الأكاديميين الذين أكدوا في خلاصات أبحاثهم على ضرورة إعادة تمحيص السياق التاريخي العام لقضية إحراق كتاب **الإحياء**، بغية استيفاء عناصرها بكل دقة. فكان من أولى غاياتنا البحثية إعادة تحليل قضية إحراق كتاب **الإحياء** بنفس صلاحي وولائي بمدينة فاس الوسيطة، دون الخوض في أسباب هذه الحادثة الشهيرة وتفاصيلها، سواء من وجهة نظر أصحاب المتون المصدرة⁴ أو من وجهة نظر مجمل الآراء التي عرضها عدد من الباحثين الأكاديميين،⁵ الذين أصلوا بمنهجية تاريخية عميقة أسباب عملية إحراق كتاب **الإحياء** وتداعياته بالغرب الإسلامي.

نسج أبو حامد الغزالي مع أمراء السلطة المرابطية علاقة وطيدة جدا اتسمت بطابع التقدير المتبادل بين الطرفين، وهي علاقة تعكسها أغراض الرحلة السفارية التي وجهها الأمير يوسف بن تاشفين بقيادة ابن العربي المعافري المتضمنة لخطاب فتوى الإمام أبي حامد الغزالي بشرعية جهاد الأمير يوسف بن تاشفين ضد ملوك الطوائف والنصارى بالأندلس.⁶ حيث يؤكد أبو حامد الغزالي في رسالته على أهمية دور الفقهاء ويوصي الأمير يوسف بن تاشفين، خيرا بهم وعلى رأسهم ابن العربي الوالد⁷ والابن،

⁴ أبو العباس أحمد الوثنريسي، **المعيار المغرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب**، أخرجه جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي، ج 12 (الرباط: نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1981)، 184-186.

⁵ من أبرز الدراسات الأكاديمية التي اهتمت بقضية إحراق كتاب **الإحياء** لأبي حامد الغزالي مساهمة كل من: محمد القبلي "رمز 'الإحياء' وقضية الحكم في المغرب الوسيط الخطاطة العامة وأرضية الاختلاف"، ضمن **مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط**، سلسلة المعرفة التاريخية (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1987)، 103-116؛ محمد المنوني، "إحياء علوم الدين في منظور الغرب الإسلامي أيام المرابطين والموحدين"، ضمن **أبو حامد الغزالي دراسات في فكره وعصره وتأثيره** (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 9، 1988)، 125-137؛ مصطفى بنسباع، "إحراق كتاب 'الإحياء' للغزالي وعلاقته بالصراع بين المرابطين والمتصوفة"، ضمن **ملتقى الدراسات المغربية الأندلسية تيارات الفكر في المغرب والأندلس** (تطوان: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، رقم 5، 26-27-28 أبريل 1993، 1995)، 366-357؛ محمد المغراوي، "فتوى أبي الفضل النحوي حول كتاب إحياء علوم الدين للإمام أبي حامد الغزالي"، ضمن **متنوعات محمد حجي** (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998)، 116-128؛ إبراهيم القادري بوتشيش، "وقع خطاب كتاب 'الإحياء' للإمام الغزالي في مجتمع الغرب الإسلامي"، ضمن **إضاءات حول تراث الغرب الإسلامي وتاريخه الاقتصادي والاجتماعي** (بيروت: دار الطليعة، 2002)، 131-147؛ عبد الإله بنمليح، "تساؤلات حول حادث إحراق كتاب 'إحياء علوم الدين' لأبي حامد الغزالي"، ضمن **الصراع المذهبي ببلاد المغرب**، تنسيق حسن حافظي علوي (الرباط: منشورات كلية الآداب، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 157، 2009)، 137-146.

⁶ أبو بكر بن العربي، **كتاب شواهد الجلة**، دراسة وتحقيق محمد يعلى، المصادر الأندلسية رقم 20 (مدريد: المجلس الأعلى للأبحاث العلمية، الوكالة الإسبانية للتعاون الدولي، 1996)، 299-305.

⁷ عبد المجيد الصغير، "البعد السياسي في نقد القاضي ابن العربي لتصوف الغزالي"، ضمن: **أبو حامد الغزالي دراسات في فكره وعصره وتأثيره** (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 9، 1988)، 184.

اللدان يكتان كل التقدير لأبي حامد الغزالي.⁸ وفي هذا الصدد، يعتبر ابن العربي المعافري⁹ من الرواد الأوائل الذين أوفدوا كتاب **الإحياء** إلى بلاد المغرب بعد عودته من رحلته المشرقية عام 495هـ/1102م،¹⁰ مما يفيد أن كتاب **الإحياء** تم تداوله لما يعادل تسع سنوات قبل انتشار خبر إحراقه /503هـ-1109م/، وهي مدة زمنية "كافية لتداوله بين المهتمين وترسيخ قنوات معينة لديهم بخصوصه".¹¹ ومما يؤكد أن أصل إحراق كتاب **الإحياء** أمر رهين باعتبارات جماعة الفقهاء المرابطين بالأندلس¹² الذين تعرضوا لعدة انتقادات،¹³ خصوصاً ونحن نعلم أن مضامين كتاب **الإحياء** لا يقصد بها بلد بعينه، وإلا لماذا لم يحرق كتاب **سراج الملوك** لأبي بكر الطرطوشي /520هـ/ الذي بدوره بعث رسالة مع ابن العربي تؤيد مواقف الأمير يوسف بن تاشفين في الجهاد، وإن وجه في الآن نفسه انتقادات علانية ومحددة تهم الأمير المرابطي وفقهائه بشكل مباشر.¹⁴

تعددت الآراء والمواقف التي صدرت في مسألة إحراق كتاب **الإحياء** للإمام أبي حامد الغزالي بإيعاز من فقهاء الأندلس،¹⁵ لتبلغ سياسة الشدة في مواجهة السلطة المرابطية للصلحاء ذروتها القصوى مع إصدار علي بن يوسف سنة 503هـ/1109م، قرار إحراق كتاب **الإحياء** للغزالي حيثما وجد،¹⁶ خاصة حينما جددت السلطة المرابطية

⁸ ابن العربي، **كتاب الشواهد**، 306-314.

⁹ هناك عدد من أعلام المرحلة من قبيل: ابن العربي المعافري، وأبي بكر الطرطوشي، ومحمد بن علي المازري، ومحمد بن خلف الألبيري وعياض بن موسى اليحصبي، انتقدوا جميعهم الإحياء في مواضع محددة دون الإعلان عن موافقتهم لعملية الإحراق. المنوني، "إحياء علوم الدين"، 130-131.

¹⁰ المنوني، "إحياء علوم الدين"، 126.

¹¹ بنمليح، "تساؤلات حول حادث"، 139.

¹² عاش الطاهر الصديقي/ من أهل القرن 6هـ/ في بيئة من العلماء والزهاد لكنه لم يشر في مؤلفه السر المصون لأبي حامد الغزالي ولا لكتابه **الإحياء** الذي كان حديث العصر آنذاك. الطاهر الصديقي، **السر المصون فيما أكرم به المخلصون**، تحقيق وتقديم حليمة فرحات (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998)، 21.

¹³ فتحة، **النوازل الفقهية**، 130-129.

¹⁴ ابن العربي، **كتاب شواهد**، 321-320.

¹⁵ كان الفقيه أبو عبد الله بن حمدني/ 805هـ/ قاضي المرابطين على قرطبة، من أول الفقهاء المتزعمين لعملية إحراق كتاب **الإحياء** للغزالي. ابن القطان، **نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان**، درسه وقدم له وحققه محمود علي مكي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1990)، 71-70، 73، 74. فلما وصل كتاب **الإحياء** إلى قرطبة "تكلموا فيه بالسوء وأنكروا عليه أشياء لا سيما قاضيهم ابن حمدني، فإنه أبلغ في ذلك حتى كفر مؤلفه وأغرى السلطان به، واستشهد بفقهاؤه، فأجمع هو وهم على حرقه، فأمر علي بن يوسف بذلك بفتياهم، فأحرق بقرطبة". الونشريسي، **المعيار**، ج 12، 185. إبراهيم القادري بوتشيش، "دور علماء المغرب والأندلس في تدعيم المذهب المالكي بالغرب الإسلامي من منتصف القرن الخامس الهجري إلى منتصف السادس"، **مجلة الأحمديّة**، ع 2 (يونيو 2005): 235.

¹⁶ أدى توالي عملية إحراق كتاب **الإحياء** من قتل علي بن يوسف في نظر ابن سامك العاملي إلى أن حرقه قد "كان سببا لخروج الأمر عنهم". ابن سماك العاملي، **الحلل الموشية في ذكر الأغيار المراكشية**، تحقيق عبد القادر بوباية (بيروت: دار الكتب العلمية، 2010)، 172. شاطره في الطرح نفسه: إسماعيل بن الأحمر وآخرون، **بيوتات فاس الكبرى** (الرباط: دار المنصور للطباعة والوراقة، 1972)، 33-34. ومن بين الأمراء المرابطين المعارضين لمسألة إحراق كتاب **الإحياء** للغزالي الأمير ميمون بن ياسين /530هـ/ الذي لم يسلم نسخة **الإحياء** للأمير علي بن يوسف، إلا مجبرا بعد أن هدده وتوعده، محمد بن شريفة، الأمير المرابطي ميمون بن ياسين حياته وحجه /470هـ-530هـ/، **كتاب دعوة الحق**، ع 10 (2002): 98.

حملتها على **الإحياء** إبان إصدار تاشفين بن علي سنة 538هـ/1143م،¹⁷ منشورا إلى قاضي بلنسية وفقهاؤها ورد فيه: "ومتى عثرتم على كتاب بدعة أو صاحب بدعة، وخاصة، وفقكم الله، كتب أبي حامد الغزالي، فليتبّع أثرها، وليقطع بالحرق المتتابع خبرها، ويبحث عليها، وتغلظ الأيمان على من يتهّم بكتّمانها".¹⁸

ربطت العديد من الدراسات قرار إحراق **الإحياء** بسمّاح الدولة المرابطية بتدريس عدد من كتب الزهد والتّصوف،¹⁹ دون أن تبادر إلى إحراقها أو مصادرتها على غرار ما آل إليه كتاب **الإحياء**، الأمر الذي يوحي بكون عملية الإحراق ليست مرتبطة بما يتضمّنه الكتاب من أفكار صوفية، بقدر ما هي رهينة بما يحتويه من تلميحات تسيئ للفقهاء المرابطين بالأندلس.

صحيح تحققت مناصرة أبي حامد الغزالي من قبل الفقهاء المالكية وعارضوا إحراق كتابه **الإحياء**، إلا أنه لا يمكن إنكار توجّسات السلطة المرابطية من تنامي التيار الصوفي، لذلك أقدمت على حرق كتاب **الإحياء** وسارعت إلى مواجهة تيار الصّلاح والولاية،²⁰ الذي صار أكثر تجذرا في مجتمع المغرب الأقصى والأندلس معا. فأى موقف التزم به صلحاء مدينة فاس المرابطية باعتبارها أنموذجا لحواضر الغرب الإسلامي، من قضية إحراق كتاب **الإحياء**؟

أسفرت المقاربة البروسوبوغرافية ²¹ (l'approche prosopographique)، عن تداول كتاب **الإحياء** لما يعادل 16 صالحا من أصل 287 ترجمة منقّبية ثم الاشتغال عليها خلال المرحلة الوسيطية، وهم كما يلي:

¹⁷ تظل مسألة إحراق كتاب **الإحياء** للغزالي محط صراع سياسي بالدرجة الأولى لأنه عرف عن كل من علي بن يوسف وابنه تاشفين، اعتناؤهم بأحوال أهل الصّلاح والولاية وزيارة مقاماتهم. ابن الزيات التادلي، **التشوف إلى رجال التّصوف وأخبار أبي العباس السبتي**، تحقيق أحمد التوفيق، (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة بحوث ودراسات رقم 22، 1997)، 152، 145، 138؛ عبد الواحد المراكشي، **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، تحقيق محمد سعيد العريان (القاهرة: دن، د.ط، 1963)، 235؛ الشنتوفي، **المدينة والسلطة**، 234-235.

¹⁸ المراكشي، **المعجب**، 237؛ حسين مؤنس، **نصوص سياسية عن فترة الانتقال من المرابطين إلى الموحدين من 520هـ/1126م إلى 540هـ/1145م** (بوسعيد: مطبعة الثقافة الدينية، ط1، 2000)، 20.

¹⁹ فائزة البوكيلي، "محنة صوفية الأندلس في العهد المرابطي"، ضمن **السلطة العلمية والسلطة السياسية بالمغرب**، تنسيق حسن حافظي علوي، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 170 (الرباط: منشورات كلية الآداب، 2012)، 135.

²⁰ عبد الإله بنمليح، "تساؤلات حول حادث"، 137-146. مصطفى نشاط، **السجن والسجناء نماذج من تاريخ المغرب الوسيط** (الرباط: المجلس الوطني لحقوق الإنسان، 2012)، 65.

²¹ لمياء لغزاوي، "التصوف بين البروسوبوغرافيا وأدب المناقب"، **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهرز/ فاس**، 19 (2013): 99 -

الرقم ت.	الولي الصالح	المهام	العلاقة	الإحالة المصدرية
01	عبد الله بن عبد الرحمان العراقي/شيخ مسن حي 505هـ/		درس على يد الشيخ أبي حامد الغزالي في مدرسته ببغداد	المن بالإمامة، 85
02	أبو محمد صالح بن محمد بن عبد الله بن حرزهم /حي 505هـ/	فقيه وإمام	انقطع في قرية قرب بيت المقدس لقي أبا حامد الغزالي	المستفاد، ج 2، 183-184، التشوف 94-95، الروض العطر 56-58، بغية السالك 389- 391، السلو، ج 3، 87-89
03	أبو الحسن علي بن أحمد الكنائي /ت 569هـ/	مقري وراو للحديث + إمام ومدرس	التقى بالإمام أبي حامد الغزالي حوالي سنة 503هـ صاحبه وسمع منه أكثر الموطأ، وجملته من وعظه وكلامه وفوائده، ولم يستجزه.	المستفاد، ج 2، 68-69 والهامش رقم 182، الروض العطر 228- 230
04	أبو الفضل يوسف بن محمد بن يوسف المعروف بابن النحوي /ت 513هـ/	مدرس للفقه وأصول الدين	درس الإحياء. له اعتقاد تام به، انتصر لعدم حرق الإحياء وكتب للسلطان وأفتى بعدم لزوم الإيمان به	التشوف 95-101، البستان في ذكر الأولياء 299-304، الجدوة، ج 2، 552-553، نيل الابتهاج 496-499
05	الحاج المعروف بالبغدادي /ت 546هـ/ /		رحل إلى المشرق لطلب العلم، صحب أبا أحمد الغزالي الأخ الأوحى لأبي حامد الغزالي	التشوف 36، الجدوة، ج 1، 262-263
06	أبو الحسن علي بن إسماعيل بن حرزهم /ت 559هـ/	الفقه في المسائل والحديث ومعرفة في تفسير	يستحسن الإحياء ويثني عليه، ضبط أحكامه ومسائله مدة عام بغية تجريده من بعض المسائل فيه، ثم تراجع عن ذلك	المستفاد، ج 2، 15-28، التشوف 168-173، الجدوة، ج 2، 464- 466، بيوتات فاس الكبرى 66، الروض العطر 58-70، بغية السالك 387-389، شجرة النور الزكية 162-163، نيل الابتهاج

		القرآن والتصوف ومدرس		309-310، كفاية المحتاج 233- 234. الإكليل والتاج 458، شرف الطالب في أسنى المطالب 63، مرآة المحاسن 265-267، السلوة، ج 3، 90-94، المطرب في مشاهير أولياء المغرب 35-42
07	محمد بن علي بن جعفر بن أحمد القيسي بن الرمامة/ت567هـ/	فقيه ومفتي وقاضي مدينة فاس	درس الإحياء واختصره وعكف على كتاب أبي حامد الغزالي المسمى بـ"البسيط"	المستفاد، ج2، 171-173، الذيل والتكملة السفر الثامن، القسم الثاني: الغرباء 502-503، السلوة، ج2، 134-135
08	أبو علي حسن بن عياشة/ق6هـ/	فقيه	يدرس كتاب الإحياء	المستفاد، ج 2، 197
09	عمرو البطاط /ق6هـ/		يدرس كتاب الإحياء	المستفاد، ج 2، 117
10	شعيب بن حسين الأنصاري الأندلسي/ت594هـ/	مدرس وفقيه ومفتي	تميزه لكتاب الإحياء عن باقي المظان الصوفية الأخرى	التشوف 214
11	أبو القاسم ابن الصبان /حي722هـ/	مقرئ التصوف	يفضل أبا حامد الغزالي على أبي طالب مكي	المقصد 64-70
12	أحمد بن محمد بن عمر بن عاشر السلاوي /ت764هـ/	فقيه ومدرس	كثير المطالعة والدراسة لكتاب الإحياء وحده ومع أصحابه أحيانا	السلسل 19-30، الجذوة، ج 1، 153، درة الحجال ج 1 148- 149، كفاية المحتاج 46-47، شرف الطالب في أسنى المطالب 83-84، السلوة، ج2، 313-314، نفح الطيب ج6، 491-494، المطرب في مشاهير أولياء المغرب 136، مخطوط النجم الناقب الأوراق، 120-128
13	أبو عبد الله بن أحمد الفتتالي	قاضي ومفتي	يعتز بالغزالي وكتابه الإحياء على مستوى الفقه دون	شجرة النور 235-236، نيل الابتهاج 446-447، المعيار،

الفاسي/ت779هـ/	مدينة فاس	الحديث	ج 11، 121.
14	الشيخ أبو عبد الله محمد الجنائي / حي 810هـ/	يطالع كتاب الإحياء	أنس الفقير 120-119
15	علي اللجائي/ حي 810هـ/	يحبس على الإحياء	أنس الفقير 120، السلوة، ج 1، 346
16	محمد بن إبراهيم الدكالي المشنزي / ت846هـ/	يحفظ كتاب الإحياء لكثرة الفقيه وخطيب الاستدلال به	أنس الفقير 119-118، السلوة، ج 3، 353

تكشف معطيات الجدول عن انخراط صلحاء مدينة فاس بمختلف انتماءاتهم السوسيو مهنية في علاقة جمعتهم بشخصية أبي حامد الغزالي أو بكتابه **الإحياء**، قبل إحراقه. ففي بداية الأمر نسج صلحاء مدينة فاس علاقة مباشرة محضة بأبي حامد الغزالي منذ العقود الأخيرة من النصف الثاني من القرن الخامس الهجري/11م، فتأثروا بفكره ومنهجه، وممن أخذ مباشرة عنه، بعض من شيوخ مدينة فاس منهم: الرجل المسن عبد الله بن عبد الرحمان العراقي/حي سنة 505هـ/، والصالح أبي الحسن علي بن أحمد الكنائي/ ت. سنة 569هـ/قرطبي الأصل رحل وحج وقضى بالمشرق مدة تسعة أعوام مضطلعا بمهمة التدريس، وعندما رجع من رحلته استقر بمدينة فاس وصار من أعلامها الصلحاء، ويعد أحد أبرز الروافد التي نقلت فكر أبي حامد الغزالي فقد "كان ممن لقي الإمام أبو [كذا] حامد الغزالي وصحبه، وسمع منه أكثر الموطأ رواية ابن بكير وجملته من وعظه وكلامه وفوائده، ولم يستجزه".²²

²² ابن عيشون الشراط، **الروض العطر الأنفاس بأخبار الصالحين من أهل فاس**، دراسة وتحقيق زهراء النظام (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة رسائل وأطروحات رقم 35، 1997)، 228.

ومن مستوى تتلمذ صلحاء مدينة فاس على أبي حامد الغزالي، إلى مستوى اللقاء به مباشرة، وأمثودج ذلك الصالح أبو محمد صالح بن محمد بن عبد الله بن حرزهم/حي سنة 505هـ/ الذي يعد أحد أرسخ صلحاء فاس قدما في طريق القوم.²³

يعد أحمد الغزالي الأخ الأوحده لأبي حامد الغزالي رافدا آخرا لتعزيز الفكر الغزالي بالمغرب عامة وفاس خاصة، فقد رافق الصالح الحاج البغدادي/ت. سنة 546هـ/ من بني جموح من أهل مدينة فاس، أحمد الغزالي وأخذ عنه وكان من بين الحاضرين في حلقاته والمتلقين لخبر وفاة أخيه،²⁴ وعند عودة الصالح الحاج البغدادي إلى مدينة فاس لازمه عبد الرحيم بن ملجوم الفاسي "وصار إليه كثيرا من أصول كتبه".²⁵

شكل الصلحاء الفاسيون الرعيل الأول، وأحد الروافد البارزة التي رسخت فكر أبي حامد الغزالي وثقافته بمدينة فاس الوسيطية. لقد اعتقد جماعة من صلحاء مدينة فاس في فكر أبي حامد الغزالي وعارضوا إحراق كتابه **الإحياء**، أمثودج ذلك الصالح أبو الفضل يوسف بن محمد بن يوسف المعروف بابن النحوي/ت. سنة 513هـ/ الذي يعد أمثودجا لهذا الصراع الفكري السياسي، الذي بصرامة موقفه التاريخي يتم اختزال باقي مواقف صلحاء مدينة فاس المرابطية، بحكم طبيعة العلاقة الوطيدة التي جمعهم به.

لم يتردد أبو الفضل ابن النحوي في تشجيع رفقاءه على تداول كتاب **الإحياء** بحكم اعتقاده الكبير في فكر أبي حامد الغزالي، وانتصر لعدم إحراق كتاب **الإحياء**، فكان موقفه من أشهر المواقف التاريخية، إذ عارض بشكل علني قرار الأمير المرابطي علي بن يوسف بن تاشفين، وحث على الاستمرار في تداول كتاب **الإحياء** بين طلبة العلم بمدينة فاس. واضطلع أبو الفضل ابن النحوي بدور ريادي في الدفاع عن كتاب **الإحياء** فلما "أفتى فقهاء أهل المغرب بإحراق كتب الغزالي وأمر السلطان بإحراقها انتصر لأبي حامد الغزالي، وكتب إلى السلطان في ذلك..."²⁶ فتوى يدافع فيها عن **الإحياء** وينتصر له.²⁷ ويحكي تلميذه أبو الحسن علي بن حرزهم /ت/ 559هـ-560هـ/ أنه "لما

²³ أبو عبد الله الساحلي المالقي الأنصاري، **بغية السالك في أشرف المسالك**، دراسة وتحقيق رشيد مصطفى (تطوان: منشورات الجمعية المغربية للدراسات الأندلسية، 2004)، 391.

²⁴ ابن الزيات، **التشوف**، 36.

²⁵ أحمد بن القاضي، **جدوة الاقتباس في ذكر من حل من الأعلام مدينة فاس**، ج1 (الرباط: دار المنصور للطباعة والوراقة، 1974)، 263.

²⁶ ابن الزيات، **التشوف**، 96. لا تشير المتنون المصدرية المغربية، إطلاقا إلى نص الرسالة التي وجهها أبو الفضل ابن النحوي لأمر المسلمين علي بن يوسف. المغراوي، "فتوى أبي الفضل النحوي"، 121.

²⁷ أورد الباحث محمد المغراوي، جواب أبي الفضل ابن النحوي أهل تلمسان الذين استفتوه حول صحة كتاب **الإحياء**، فحثهم في جوابه على اتباع آراء أبي حامد الغزالي جملة وتفصيلا. المغراوي، "فتوى أبي الفضل النحوي"، 126-128.

وصل إلى فاس كتاب علي بن يوسف بالتحريج على كتاب **الإحياء** وأن يحلف الناس بالأيمان المغلظة أن الإحياء ليس عندهم، ذهبت إلى أبي الفضل أستفتيه في تلك الأيمان، فأفتى بأنها لا تلزم. وكانت في محمله أسفار فقال لي: هذه الأسفار من كتاب **الإحياء** ووددت أني لم أنظر في عمري سواها. وكان أبو الفضل قد استنسخ **الإحياء** في ثلاثين جزءا. فإذا دخل شهر رمضان قرأ في كل يوم جزءا²⁸.

وبتمحيص مضامين الرواية نجد سندها يعود إلى الصالح أبي الحسن علي بن حرزهم الذي بدوره سيكون له موقف من تداول كتاب **الإحياء** وهو السالك لطريق التصوف عن عمه أبي محمد صالح بن حرزهم، أولا وعن أبي الفضل ابن النحوي ثانيا. حيث اعتكف الصالح أبو الحسن علي بن حرزهم بدوره على قراءة كتاب **الإحياء** في بيته مدة من عام إلى حد قوله: "فجردت المسائل التي تنتقد عليه وعزمت على حرق الكتاب. فلما نمت رأيت قائلا يقول: جردوه واضربوه حد الفرية فضربت ثمانين سوطا. فلما استيقظت، جعلت أقلب ظهري فوجدت به ألما شديدا من ذلك الضرب. فبتت إلى الله تعالى مما اعتقدت. ثم بعد ذلك تأملت تلك المسائل فوجدتها موافقة للكتاب والسنة"²⁹.

يبدو استنادا على نص الرواية المنقوبة، أن الصالح أبا الحسن علي بن حرزهم كان منساقا مع تيار فقهاء العصر الذين انتقدوا في كتاب **الإحياء** العديد من المسائل، فنظر إلى **الإحياء** بعين فاحصة ناقدة مدة عام من الزمن مستخرجا منه أشياء عابها عليه. الأمر الذي دفع الإمام السبكي في "**طبقاته الكبرى**"،³⁰ عند ترجمته لأبي حامد الغزالي، القول إن الشيخ أبا الحسن علي بن حرزهم "لما وقف على **الإحياء** تأمل فيه، ثم قال: هذا بدعة، مخالف للسنة. وكان شيخا مطاعا في بلاد المغرب، فأمر بإحضار كل ما فيها من نسخ **الإحياء** وطلب من السلطان أن يلزم الناس بذلك، فكتب إلى النواحي، وشدد في ذلك، وتوعد من أخفى شيئا منه، فأحضر الناس ما عندهم، واجتمع الفقهاء، ونظروا فيه، ثم أجمعوا على إحراقه يوم الجمعة، وكان ذلك يوم الخميس. فلما كان ليلة الجمعة، رأى أبو الحسن المذكور في المنام... عند ركن الجامع نورا فإذا بالنبي صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر جلوس والإمام أبو حامد الغزالي

²⁸ نفسه.

²⁹ نفسه، 126.

³⁰ عبد الوهاب بن علي السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو ومحمود محمد الطناحي، ط1، مطبعة عيسى البابي الحلبي، 1968، ج6، 259. وليؤكد السبكي على صحة روايته يقول: "وهذه الحكاية صحيحة حكاها جماعة من ثقات مشيختنا، عن الشيخ العارف ولي الله ياقوت الشاذلي، عن شيخه السيد الكبير ولي الله تعالى أبي العباس المرسي، عن شيخه الشيخ الكبير ولي الله أبي الحسن الشاذلي"، نفسه، ج6، 260.

قائم وببده الإحياء فقال يا رسول الله، هذا خصمي. ثم جثا على ركبتيه، وزحف عليهما، إلى أن وصل إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فناوله الإحياء، وقال: يا رسول الله، انظر فيه، فإن كان بدعة مخالفا لسننتك، كما زعم، تبت إلى الله تعالى، وإن كان شيئا تستحسنه، حصل لي من بركتك، فأنصفني من خصمي. فنظر رسول الله صلى الله عليه وسلم ورقة ورقة، إلى آخره، ثم قال: والله إن هذا شيء حسن.... فأمر النبي صلى الله عليه وسلم بتجريد أبي الحسن من ثيابه، وضربه به حد المفترى. فجرد، وضرب، ثم شفع فيه أبو بكر بعد خمسة أسواط، وقال: يا رسول الله، إنما فعل هذا اجتهدا في سنتك، وتعظيما، فعفا عنه أبو حامد عند ذلك”³¹.

صار الصالح أبو الحسن علي بن حرزهم بعد سياق هذه الرؤية الكرامتية³² من أشد المنتصرين لكتاب الإحياء ليشكل تحالفا منيعا بمعية شيخه ابن النحوي وتيارا مساندا لتداول كتاب الإحياء بمدينة فاس خاصة والمغرب الأقصى عامة، بل أضحى أبو الحسن علي بن حرزهم من المدافعين عن كتاب الإحياء وممن اعتنوا به وروجوا له بالمغرب حتى أخذه عنه جماعة من صلحاء مدينة فاس فتمسك به كل من الشيخ أبي مدين وأبي محمد يسكر وأبي عبد الله التاودي وغيرهم، كما صار الصالح أبو الحسن علي بن حرزهم ينظر في كتاب الإحياء وينتقله ويعمر به مجالسه، مدافعا عن الشخصيات الغزالية الأندلسية، وما تعرضت له من متابعة من لدن السلطة المرابطية وقتل، وفي مقدمة هؤلاء الولي أبو الحكم بن برجان/ت. سنة 536هـ، الذي تحدى من خلاله الصالح أبو الحسن علي بن حرزهم السلطان علي بن يوسف، حينما دعا عامة مراكش إلى ضرورة تشييع جنازته.³³

بلغت نقاشات الغرب الإسلامي بشأن كتاب الإحياء صداها لدى أبي حامد الغزالي الذي أخرج مؤلفا آخرًا يدعم به آراءه في الإحياء³⁴ تحت اسم ”الإملاء عن

³¹ نفسه، ج 6، 260.

³² هناك دراسات ترد إحراق كتاب الإحياء إلى طبيعة الأفكار التي شجن بها الغزالي مؤلفه خصوصا على مستوى علم المكاشفات بمستوياته المختلفة، يوسف العلوي، الحركة الصوفية بالمغرب الأقصى: التأسيس والتععيد من القرن 6 هـ 9 هـ، أطروحة لنيل الدكتوراه، بإشراف الأستاذ أحمد الأزهي، ج 1، (فاس: جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهرز، شعبة التاريخ، دجنبر 2010، مرقونة)، 209. ويمكن تسجيل بعض التحفظ بشأن هذا الطرح لأن كرامات صلحاء مدينة فاس سواء قبل تداول الإحياء بالمدينة أو بعده كانت تتمحور حول علم الكشف والكلام على الخاطر، انظر: لمياء لغزاوي، الولاية والصلاح بمدينة فاس الوسيطية مقارنة بروسوبوغرافية، أطروحة لنيل الدكتوراه، بإشراف الأستاذ عبد الإله بنمليح (فاس: جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهرز، شعبة التاريخ والحضارة، 2015، مرقونة) الفصل الثامن من الباب الرابع: موضوع كرامات جلب الصلحاء للمصالح.

³³ ابن الزيات، التشوف، 170.

³⁴ المغراوي، ”فتوى أبي الفضل النحوي“، 116.

إشكاليات الإحياء، للرد على الانتقادات الموجهة له.³⁵ الأمر الذي يدفع إلى التحفظ بشأن اعتبار سنة 507 للهجرة هي سنة إحراق **الإحياء** وليس سنة 503 للهجرة،³⁶ وهي السنة التي تتماشى مع النسق الرسمي للدعاية الموحدية بشأن دعاء الغزالي على المرابطين بسبب فعلتهم وتعزيده لموقف المهدي ابن تومرت، وما يدفعنا إلى عدم ترجيح سنة 507 للهجرة، لإحراق كتاب **الإحياء**، أن أبي حامد الغزالي رد أولاً على منتقديه بتخصيص تأليف في الموضوع، وذلك قبل وفاته سنة 505 للهجرة، وأن قضية اعتراضه على المرابطين تمت قبل "لقائه" بالمهدي ابن تومرت.

تشبث صلحاء مدينة فاس المرابطية بتداول كتاب **الإحياء** على الرغم مما لحقهم من متابعات ومراقبة شديدة،³⁷ تلت حادثة الإحراق من قِبل السلطة المرابطية، التي عبرت من خلال إقدامها على خطوة الإحراق عن مدى تخوفها من تحول التيار الصوفي من المسالمة إلى المواجهة والعنف الثوري على غرار الحركة التومرتية لاحقاً.³⁸ وهكذا اتخذ الإحراق بغية تضيق الخناق على الفكر الصلاحي والولائي بمدينة فاس المرابطية خاصة والأندلس عامة، وأن المنحى الصوفي في **الإحياء** كان من بين الأسباب الرئيسية وراء مصادرته.³⁹

انفجرت أزمة التوتر التي طالت قضية تداول كتاب **الإحياء** بين عباد مدينة فاس وصلحائها إبان المرحلة الموحدية بل ورفع "التحجير على كتب الغزالي ومن بينها **إحياء علوم الدين**،"⁴⁰ فأقبل عدد من الصلحاء الفاسين على تدريس **الإحياء** مثل أبي علي حسن بن عياشة وعمرو البطاط من أهل القرن السادس الهجري/ 12م. كما كان الصالح محمد بن علي بن جعفر بن أحمد القيسي بن الرمامة /ت567هـ/ بدوره "يقرأ عليه كتاب **الإحياء** لأبي حامد، رضي الله عنه، يظهر عليه عند سماعه إياه حالة

³⁵ ينعت الكتاب أيضاً باسم "**الإملاء في مشكلات الإحياء**" أو "**الإملاء عن إشكالات الإحياء**" ويسمى "**الأجوبة المسكنة عن الأسئلة المبهمة**" وأحياناً "**الأجوبة المسكنة**". ويجب فيه الإمام الغزالي عن بعض الإشكالات ويوضح المجملات التي وقعت في **الإحياء**. الغزالي، **الإحياء**، ج1، 7.

³⁶ محمد القبلي، "رمز 'الإحياء' وقضية الحكم"، 22، 30.

³⁷ محمد المغراوي، "فتوى أبي الفضل"، 117.

³⁸ تشير كثير من المتون المصدرية إلى لقاء المهدي بن تومرت بأبي حامد الغزالي عن طريق التلمذ عليه، أو على الأقل حرصه وحرص أتباعه على تأكيد ذلك اللقاء التاريخي بين الرجلين. أبو فارس عبد العزيز الملزوزي، **نظم السلوك في الأنبياء والخلفاء والملوك** (الرباط: المطبعة الملكية، 1963، 56. انظر: تفاصيل وتحقيقات ذلك عند الباحث محمد المغراوي، **العلماء والصلحاء والسلطة بالمغرب والأندلس في عصر الموحدين**، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة، بإشراف عز الدين موسى، وأحمد التوفيق، (الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، شعبة التاريخ، 2002، مرقونة) 59-60.

³⁹ مصطفى بنسباج، "إحراق كتاب 'الإحياء' للغزالي"، 365.

⁴⁰ المنوني، "إحياء علوم الدين"، 132.

تخشع وبكاء“،⁴¹ إلى حد تصنيفه مختصرا لكتاب **الإحياء**، وقد حدث يوما عند دخوله على ابن النحوي في منزله ”فوجد في البيت كتبه وجوانب البيت من جهاته كلها ممدودة ألواح مرتفعة بعضها فوق بعض، وعليها الكتب، وبين يديه كرسي عليه أسفار جديدة التفسير. قال: فقلت له: ما هذه الأسفار التي بين يديك؟ فقال لي: هذا كتاب **الإحياء** لأبي حامد. ولو اقتنيت قبل هذه الكتب لم أكسب كتابا منها“،⁴² كما حكى عنه أنه قد ”انتسخ كتاب **الإحياء** في ثلاثين جزءا“.⁴³

حرص صلحاء مدينة فاس الموحدية على تنشئة طلاب العلم متشبعين بالمبادئ السلوكية والفكرية⁴⁴ لأبي حامد الغزالي، فأقبلوا على الاهتمام بكتاب **الإحياء** تدريسا وتأليفا، وأقوى دليل عن مدى المكانة التي حظي بها هذا المصنف بمدينة فاس الموحدية، ما أفصح عنه شهادة أبي مدين في حقه بقوله: ”ونظرت في كتب التصوف فما رأيت مثل **الإحياء** للغزالي“،⁴⁵ وما ينم عن هذا الحضور القوي لكتاب **الإحياء** على عهد الدولة الموحدية إفصاح ابن الزيات عن مدى سخط المجتمع من الفقهاء المرابطين الذين ظهرت ”عوراهم بصدد قضية **الإحياء**“،⁴⁶ رغم تأخر تاريخ تأليف ابن الزيات لكتاب **التشوف** فإنه لم يفته تدوين ما فعلوه بكتاب **الإحياء** وإن صنف كتابه **التشوف** سنة 617 للهجرة انطلاقا من تصريحه بما يلي: ”وجردت هذا الكتاب من علوم التصوف واقتصرت على إيراد أخبار الرجال. فإن إحياء علوم الدين... هو المنتهى في ذلك... وما طعن عليه إلا علماء الدنيا الذين أظهر عوراهم، والنهار لا يحتاج إلى دليل“.⁴⁷

تمكنت السلطة الموحدية بمدينة فاس من استغلال تعاطف أهل الصلاح والولاية مع كتاب **الإحياء**، فلم يتم تضيق الخناق على عملية تداول كتاب **الإحياء**،⁴⁸ بل اعتنت إلى حد ما بتيار أهل الصلاح والولاية لتوجيه الدعوة التومرتية، سعيا وراء

⁴¹ ابن الأبار، **التكملة لكتاب الصلة**، حققه وضبطه وعلق عليه بشار عواد معروف، ج.1 (تونس: دار الغرب الإسلامي، تونس، 2011)، 378-377.

⁴² أبو عبد الله التميمي، **المستفاد في مناقب العباد بمدينة فاس وما يليها من البلاد**، تحقيق محمد الشريف (تطوان: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة الأطاريح الجامعية، رقم 4، ج2، 2002)، 173-172.

⁴³ التميمي، **المستفاد**، ج2، 173.

⁴⁴ عبد الجليل العلمي، **في أصول التصوف بالمغرب / القرن السادس الهجري - الثاني عشر الميلادي** (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2014)، 102، 125.

⁴⁵ ابن الزيات، **التشوف**، 214.

⁴⁶ نفسه، 14.

⁴⁷ نفسه، **التشوف**، 36.

⁴⁸ كان الصالح محمد بن إسماعيل الهواري من أهل أغمات وريكة ”عبدا صالحا على سنن أهل الفضل والدين، نسخ كتاب **الإحياء** للغزالي فعمل به واستعمل ما فيه من الأذكار والأدعية والأوراد، فلم يخل بشيء من ذلك“، ابن الزيات، **التشوف**، 270.

ضمان تأييد الصلحاء لصفها، ففي عهدها برز أقطاب التصوف المغربي ليشمل مختلف المدن وأحوازها، مما يفصح عن تطابق مصالح السلطة الموحدية بصلحاء المرحلة، إنه اعتراف رسمي وضمني من الدولة الموحدية بمدى فاعلية حضور تيار أهل الصلاح والولاية في تقويض دعائم الدولة المرابطية.

وفقا للسياقات التاريخية لتداول كتاب **الإحياء** بمدينة فاس الوسيطة صار من الواضح التحفظ والتريث بشأن نعت صوفية المرحلة المرابطية عامة بأنهم "غزاليون سذج"،⁴⁹ إنها تحليلية وإن ميزت صوفية العصر المرابطي في الغرب الإسلامي عامة، فإنها لا تنطبق حتما على صلحاء مدينة فاس المرابطية على الوجه الأخص، لأنهم كانوا صلحاء على مرتبة عالية من التحصيل المعرفي الفقهي، قبل تحصيل سلوك الطريق، خصوصا وأن هذه الصفة ستضمحل مع مرور الزمن لكون صلحاء فاس الموحدية كانوا في مجملهم أهل علم وعرفان وعمل ملتزمين بهدى السلف الصالح.

تشبث أعلام رواد الصلاح لاحقا بمدينة فاس المرينية بدورهم بكتاب **الإحياء** ومبادئه،⁵⁰ من خلال الانكباب على دراسته ومطالعة وحفظه. ومن أشهر صلحاء فاس المرينية اهتماما بكتاب **الإحياء** الولي الصالح الفقيه المفتي أبو عبد الله الفشتالي/ت. سنة 779هـ/ الذي تناول كتاب **الإحياء** دون أي تحديد أو شرط. يحكي الفقيه القباب عن كتب الغزالي "يجب أن تقبل حيث يتكلم في المسائل الفقهية، فهو فيها إمام متفق على تقديره، وما وراء ذلك من غوامض العلوم المتعلق بالعالم الغائب: ينبغي للضعيف أن يعزل سمعه عنها".⁵¹

أما الولي الصالح ابن عباد الرندي/ت. سنة 792هـ/، فقد حث مريديه بمدينة فاس واستحسنهم على مطالعة **الإحياء** لأبي حامد الغزالي "لأن الكلام فيه مبسوط مهذب، قل أن يوجد في غيره".⁵²

وبالمقابل عبر صاحب **المعيار** عن مدى اهتمامه بكتاب **الإحياء** وقمنيه "لو قيض الله تعالى رجالا لهم حظ من العلوم بهذه الطريق إلى تلخيص كتاب **الإحياء**.

⁴⁹ إبراهيم القادري بوتشيش، **المغرب والأندلس في عصر المرابطين: المجتمع، الذهنيات، الأولياء**، (تطوان: منشورات الجمعية المغربية للدراسات الأندلسية، رقم 7، 2004)، 130.

⁵⁰ محمد بن مرزوق التلمساني، **المسند الصحيح الحسن في مآثر ومحاسن مولانا أبي الحسن**، دراسة وتحقيق ماريا خيسوس ببيغرا، تقديم محمود بوعباد (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1981)، 306-305.

⁵¹ الونشريسي، **المعيار**، ج 11، 121.

⁵² على الرغم من حث ابن عباد الرندي، تلامذته بمدينة فاس على الاطلاع على كتاب **الإحياء**، فإنه قد دعاهم إلى قراءة كل ما يشمل عبادة أو معاملة، بينما ما يتعلق بعلم المكاشفات أو ما لا يتعلق به عمل، فقد دعاهم إلى تجنبه لأن لا فائدة لهم فيه. ابن عباد الرندي، **الرسائل الصغرى**، تحقيق ونشر الأب بولس نوياسيسوعي، بحوث ودراسات رقم 9، الرسالة 9، (بيروت: دار المشرق، ط 2، دت)، 113.

فإنه كتاب جمع من العلوم المحتاج إليها ما لا يوجد في غيره، لا سيما الدواخل والشواغل المفسدة للمعاملات، ومعرفة عيوب النفس. وكيفية مداواتها فهو فيها غاية لمطلوب⁵³.

في حين أقدم الصالح الفقيه علي اللجائي/حي قبل سنة 810هـ/”أحد أعلام مشاهير الوقت والظاهرين بطريقة الخير، المنصبين لأفعال البر“⁵⁴، التحبيس على كتاب **الإحياء**، وهو ذو المكانة المتميزة في نفوس صلحاء فاس المرينية لكونه حريص على ”حسن المحاولة في إصلاح ذات البين بين الناس قدم، وفي زوال الشحناء والتباغض بينهم“⁵⁵.

أعربت الدولة المرينية عن تسجيل مواقف رسمية تجاه كل من لا يكن احتراماً لكتاب الإحياء وتقديراً له، ففي أيام أبي الحسن المريني⁵⁶ أقدم السلطان على عزل قاضي طنجة أبي محمد بن المليف، إثر شكوى أهلها من تكفيره للإمام أبي حامد الغزالي، في حين كانت الروايات الخيرية المصدرية المعاصرة تؤكد على أن ”مراعاة جانب المتصوفة والعمل على التقرب منهم بإعادة الاعتبار للغزالي“⁵⁷، لكن في الآن نفسه وحرصاً على استمرارية طابع التوازن الإيديولوجي للدولة المرينية لم يلحق القاضي أي شكل من أشكال الزجر، بل احتفظ بمرتبه ونبه السلطان إلى عدم التعرض له بسوء⁵⁸.

شكلت قضية إحراق كتاب **الإحياء** لأبي حامد الغزالي محطة محورية في تاريخ التصوف وتاريخ الفكر السياسي بالغرب الإسلامي، إنها قضية تعكس شدة تبلور الفكر الصوفي بمدينة فاس المرابطية، فلم يرى صلحاء فاس المرابطية في مجرد نقد الغزالي للفقهاء المرابطين المثبت في إحيائه أمراً يستدعي إحراقه، لذلك وقفوا في وجه الأمراء المرابطين وتكبدوا عناء قهرهم ومتابعتهم لهم، فأدركوا أن قضية الإحراق قضية تستهدف مسار تطور حركتهم الصوفية ومناهضتها، لذلك لم يترددوا في التعبير عن معارضتهم للدولة المرابطية وتواطئها مع الفقهاء بالصمت والتبرير مقابل امتيازات جمة لهم.

⁵³ الونشريسي، **المعيار**، ج 11، 122.

⁵⁴ أبو بكر الحضرمي، **السلسل العذب والمنهل الأمل المرفوع للخلافة العزيرية في ذكر أربعين رجلاً من صالح العصر**، تحقيق مصطفى النجار (سلا: منشورات الخزانة العلمية الصبيحية، مطابع سلا، د.ت)، 89.

⁵⁵ **نفسه**، 89.

⁵⁶ محمد بن مرزوق التلمساني، **المسند**، 306-307.

⁵⁷ **نفسه**، 306-307.

⁵⁸ عبد الرحمان ابن خلدون، **رحلة ابن خلدون**، عارضها بأصولها وعلق على حواشيتها محمد بن تاويت الطنجي، حررها وقدم لها نوري الجراح (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2003)، 60-62.

أمام هذه الثنائية السياسية حرص صلحاء مدينة فاس المرابطية على التشبث بكتاب **الإحياء** لأبي حامد الغزالي على الرغم من المواقف الرسمية تجاهه، بدليل عدم إفصاح المتون المصدرية عن أي متابعة وقعت في حق صلحاء فاس المرابطية المدافعين عن **الإحياء** وبالضبط الصالح أبي الفضل ابن النحوي.

لقد التزم صلحاء مدينة فاس الوسيطة بالجانب العملي من عقائد الغزالي، وظلوا محصنين بنصوص الكتاب والسنة بتسليم وتفويض، سعيا منهم وراء تقديم خطاب عقلاني يحاكي العقل والمنطق ويحاجج الجمهور بأدلة وبراهين واضحة. فقد شكلت تجربة إحراق "**الإحياء**" وسط جماعة أهل الصلاح والولاية بمدينة فاس الوسيطة، تعبيرا قويا عن مدى سعة إدراكهم الفكري واتساع أفقهم المجرّد والحسي في تقبل الاختلاف. فكانت تجربتهم أكثر تحررا لتدبير هذا الاختلاف الفكري في الغرب الإسلامي عامة، الأمر الذي أهل صلحاء مدينة فاس الوسيطة لاحقا لاحتواء تجارب فكرية وروحية أخرى لكل من عبرها من العباد أو تردد إليها أو استوطنها واستقر وأقبر بها، فتنامى لديهم شغف إشباع فضولهم الكبير والنهل من معين تجارب روادها في السلوك الصوفي، لما لهم من قدرة على التفاعل مع الأفكار والأتماط المتعددة التي تتطلب فضاء أرحب في العقل. الأمر الذي يعكس مدى درجة الانفتاح الفكري الذي بلغته مدينة فاس على مستوى تعايش العلوم من جهة، خاصة التنظير للعقيدة الأشعرية وآراء علماء الكلام، ومن جهة أخرى الترحيب بالدعوة التومرتية التي اتخذت من تقويض دعائم الدولة المرابطية منطلقا لها، مما خلق نوعا من التوافق الضمني بين صلحاء فاس المرابطية وتوجهات الدولة الموحدية، وما ذبوع صيت شخصية الصالح عثمان السلاحي على مستوى ترسيخ مبادئ العقيدة الأشعرية إلا الأمثلة.

قراءة في كتاب الشعور بالتاريخ: الإسلام والرومانسية والأندلس لمؤلفه تشارلز هيرشكيند

Charles Hirschkind, *The Feeling of History: Islam, Romanticism, and Andalusia* (Chicago: University of Chicago Press, 2021).

محمد الشريف

جامعة عبد المالك السعدي بتطوان

يُندرج هذا الكتاب ضمن المؤلفات الأمريكية التي تناسلت حول التجربة التاريخية الأندلسية منذ صدور كتاب واشنطن إيرفين "حكايات من الحمراء" سنة 1851. إن تزايد هذه الكتابات "الشعبية" تؤكد مدى الانجذاب نحو تاريخ الأندلس في العصر الإسلامي، الذي يجد له صدى حتى في بعض الخطابات السياسية الأمريكية المعاصرة باعتباره أن النموذج الأندلسي يقدم مثالا للقيم الليبرالية العصرية ومن بينها التعددية العرقية والتسامح الديني، والتعايش..).

ولئن استند المؤلف على عدد من الدراسات التاريخية الحديثة فإنه كتابه لا يدخل ضمن حقل الدراسات التاريخية بل هو من صميم الدراسات الأنثروبولوجية الثقافية والاجتماعية.

يعتبر المؤلف أن أساليب عمل المؤرخ النموذجي من توثيق وأرشفة، غير كافية للتفكير في "العلاقات المحسوسة" أو المستشعر بها. إذ تتطلب هذه العلاقات الذهاب إلى ما هو أبعد من التفكير في ماضي الأندلس، وأن يفكر في "اللقاء بذلك الماضي بشغف بدلاً من اكتشافه" (ص102). ولذلك ينتصر المؤلف لأهمية الحواس والمشاعر في معالجة التواريخ العلائقية المعقدة التي تتكون منها الأندلوسية (Andalucismo).

يستنطق شارل هيرشكيند مجموعة متنوعة من رواد "الأندلوسية" ومؤلفاتهم لفهم كيف يسكنهم الميراث الأندلسي المعقد. يخبرنا أن الأندلوسية توفر "علاجات تاريخية" لا ترتبط باستعادة المعرفة من خلال تمرين فكري منفصل أو نظرة تحليلية، بل هو تقليد متجدد في الحساسيات والعلاقات المحسوسة التي تخترق الشعوب والممارسات (5). لذلك، يصر هيرشكيند على أنه تقليد يرفض الأفكار المعرفية للتاريخ المهني، من خلال التناغم مع التجارب الحسية والعواطف، ولا سيما الموسيقى.

يفتح المؤلف مقدمة طويلة (ص 1-34) يستعرض في مطلعها الحجة التي تستند عليها أطروحة الكتاب: ”لم تختفِ إيبيريا الإسلامية الوسيطة من التاريخ مع إستيلاء الجيوش المسيحية على غرناطة سنة 1492 كما تخبرنا بذلك كتب تاريخنا. على العكس من ذلك، استمرت - مع اضطرابها للاختباء - كسلسلة غير مرئية داخل نسيج المجتمع الإسباني“ (ص 1).

والواقع أن هذا التقرير لا يكشف جديدا للمتخصصين في تاريخ الأندلس وتراثها الحضاري، كما إن رفض العديد من المؤرخين الإسبان لهذه الحجة ليس بالأمر المفاجئ، بما أن تاريخ الأندلس وحضارتها لم يعاني من الإقصاء المتعمد بإسبانيا إلا في فترات معينة من تاريخها. فلطالما انقسم المؤرخون الإسبان حول طبيعة الهوية الحضارية لبلدهم داخل أوروبا. ولا زالت الساحة الثقافية والسياسية الإسبانية تحبل بهذه الجدالات الفكرية والسياسية الحادة، بما أن جروح الحرب الأهلية الإسبانية لم تلتئم بالكامل.

وقد ظهر توجهٌ بإسبانيا يستشعر وزن الإرث التاريخي الذي يربط الأندلس التاريخية بمنطقة أندلوسيا الحالية (جنوب إسبانيا). ويطلق على هذا التيار الفكري - السياسي إسم (Andalucismo)، (وترجمناه بـ ”الأندلوسة“)، ويعمل دعائه على ”تجميع شظايا المعاني التي يجدونها في المآثر القديمة والزخارف المعمارية، وفي اشتقاق الكلمات، وفي الإيماءات التعبيرية للأندلسيين المعاصرين، وفي الأسماء، وفي الموسيقى، وتحويل هذه الأجزاء من الماضي إلى ميراث حي“ (ص 2).

ويستعمل مصطلح الأندلوسة في إسبانيا كذلك للدلالة على حركة قومية إقليمية بمنطقة أندلوسيا، وعلى تيار سياسي مخصوص، هو الذي كان يمثل الحزب الأندلسي (Partido Andalucista) الذي نشط ما بين سنتي 1979 و 2015، وكان يستوحى مبادئه من أفكار بلاس أنفانطي (1885-1936) (Blas Infante)، المفكر القومي المحلي الذي أعدهم الفرانكويون في بداية الحرب الأهلية الإسبانية (1936-1939).

يعرّف المؤلف ”الأندلوسة“ بكونها: ”تقليد حديث للتفكير النقدي حول المعايير الأوروبية السياسة والثقافة المؤسسة على تقييم مدروس لتواريخ إرث المجتمعات الإسلامية واليهودية جنوب شبه الجزيرة الإيبيرية“ (ص 3).

ويقوم هذا التقليد على مبدأ يبدو بسيطاً: ”إن منطقة أندلوسيا المعاصرة مرتبطة ارتباطاً حيواً بالأندلس التاريخية، وأن التحديات التي يواجهها الأندلسيون اليوم

- والأوروبيون بشكل عام - تتطلب الاعتراف بهذه الهوية التاريخية واستمرارية الأندلس، وتراثها المادي وغير المادي. إن المحو المستمر لهذا التراث، وتحويله إلى قطع متحفية في الخطاب التاريخي الحديث، هي في نظر المؤلف، "عمليات أيديولوجية مصممة لتعزيز الحدود الزمنية والجغرافية لأوروبا" (ص 3).

ينصحن هيرشكيند بأننا قد نتعلم شيئاً من "الأندلوسة"، على الرغم من اتهام أصحابها منذ فترة طويلة بالنخبوية والتعددية الثقافية الساذجة والرومانسية المتوحشة. ودون إضفاء طابع المثالية على هذه "الأندلوسة"، يلفت هيرشكيند انتباهنا مع ذلك إلى "العمل التاريخي الصعب" الذي قام به أصحاب هذا التيار، من أجل "الاعتراف بوزن معين للماضي" الأندلسي (ص 160). وبذلك يرى المؤلف في "الأندلوسة" نوعاً من "العلاجات التاريخية"، وإعادة توجيه الذاتية الثقافية والسياسية من خلال التنقيب عن الماضي المدفون (ص 3). وفضلاً عن ذلك توجد الأندلوسة، من خلال الظروف التاريخية لظهورها، في قلب مكافحة العنصرية والتمييز والتعصب، وهي مواقف متجذرة بعمق في الفكر السياسي الإسباني الذي يعارض محو الماضي الإسلامي واليهودي من الصيرورة التاريخية لإسبانيا. ذلك الماضي الذي غالباً ما يكون "محسوساً أكثر من كونه معروفاً" (more felt than known)، (ص 3).

ويتتبع شارل هيرشكيند خيوط "الأندلوسة" وهي تتكشف عبر السير الذاتية والثقافية لعدد من روادها ومؤسسيها، مبرزاً كيف أن ما يوحد أصحابها ليس هو الانتماء السياسي، وإنما "الإحساس بالتراث التاريخي الأندلسي المشترك كأرضية من خلالها ينبغي أن يُحكى الحاضر، ويُساءل ويُعاش" (ص 5).

يستكشف المؤلف معالم الأندلوسة كمتخيل سياسي وحساسية تاريخية من خلال أربع زوايا مختلفة، تنطلق من تقديم وتحليل مؤلفات ومسارات عدد من المثقفين الإسبان وكذا من خلال جلسات الاستماع والحوارات التي أجراها مع عدد منهم للإسكاف بمنظور حياتهم ونشاطهم الثقافي والاجتماعي.

يفحص الفصل الأول من الكتاب المعنون بـ "الخارطة السياسية للأندلوسة" (ص 35-68) "الأندلوسة" من منظور النشاط السياسي لأصحابها من خلال استكشاف حياة وكتابات اثنين من كبار ممارسي التقليد، وهما: رودولفو خيل بن أمية (Rodolfo Gil Benumeja)، (1901-1975) المستعرب والمفكر السياسي من أصول مورسكية، والثاني هو أنطونيو مانويل رودريغيز راموس (Antonio Manuel Rodriguez Ramos)، وهو صحافي ومحامي ومناضل سياسي بمدينة قرطبة.

ومن خلال استعراض المؤلف لطروحات خيل بن أمية يستشف كيف أنه ظل طوال حياته المهنية يستكشف الإمكانيات السياسية التي يقدمها مفهوم الحضارة العربية-الإسبانية، وكيف أن تلك الطروحات كانت تندرج ضمن النزعة الأفريقية الإسبانية، التي كان خطابها يصلح لتعزيز وإضفاء الشرعية على الطموحات الاستعمارية الإسبانية في شمال إفريقيا، وقدمت صورة لإسبانيا والمغرب كبديلين مرتبطين عبر ثقافتهما وتاريخهما المشتركين، برابط "الأخوة" (hermandad) العابرة للبحر الأبيض المتوسط، ومن خلال خطاب "الأخوة الإسبانية المغربية" تمكنت دعاية الدولة الإسبانية من تقديم الاحتلال العسكري للمغرب كعمل من أعمال الخير الأخوي.

المفارقة المركزية في حياة خيل بن أمية هي أنه قضى حياته المهنية بأكملها في العمل داخل مؤسسات الاستعمار الإسباني والشؤون الخارجية بينما كان يطور في الوقت نفسه نظرة تاريخية وسياسية تطلبت تحرير إسبانيا من قيودها الأيديولوجية؛ وربما كان هدفه يتمثل في "جعل الأندلس مرة أخرى أندلسية" ولو بدعم من دولة استبدادية.

من جهة أخرى، كما هو الحال مع العديد من أصحاب النزعة "الأندلوسية" الذين احتك بهم منذ أواخر عشرينيات القرن الماضي - بما في ذلك بلاس إنفانتي، الأب المؤسس للقومية الأندلسية، والشاعر فيديريكو غارسيا لوركا، كانت الحساسيات الأندلسية لخيل بن أمية، موسيقية بعمق، وكتاباته مشبعة بتراجم مشحونة عاطفياً لشخصيات الأغنية الأندلسية، موجهة نظره على الدوام إلى الجنوب والشرق، إلى العرب واليهود والغجر الذين تردد صدَى تجربتهم التاريخية على الأراضي الإيبيرية في صرخة مغني "الفلامنكو": "إنها موسيقى لا يسمعها المرء جيداً، لكنها مع ذلك يشعر بها"، بمعنى آخر، يشعر المرء بما لا يمكن للأذن الكاثوليكية الوطنية أن تحيط به؛ على حد قوله.

إن نزعة الأندلوسية التي تتبعها المؤلف عبر حياة خيل بن أمية وكتاباته تظهر اليوم بشكل مباشر في عدد كبير من الجمعيات التي وجدت في الفترة الإسلامية نقطة مركزية مرجعية تاريخية للأنشطة والمشاريع التي يقومون بها. وهي تشمل جمعيات تتراوح من تلك التي تروج للتبادل الثقافي عبر البحر الأبيض المتوسط، وإحياء التقاليد الجمالية والموسيقية الأندلسية، ودراسة ماضي إسبانيا في العصور الوسطى، إلى آخرين يدافعون عن حقوق المهاجرين، والمواطنة الإسبانية لأحفاد الموريسكيين المطرودين، أو مراجعة المهرجانات الكاثوليكية في البلاد لتعكس تراثاً أكثر تعددًا دينياً. كما تظهر في

مشاريع حكومية مثل تحالف الحضارات، وهي مبادرة للأمم المتحدة اقترحها لأول مرة في عام 2005 رئيس الوزراء الإسباني آنذاك خوسيه لويس ثاباتيرو كمؤسسة مكرسة لتعزيز الحوار بين الأديان والثقافات، أولاً وقبل كل شيء، بين الغرب والمجتمعات الإسلامية في الشرق الأوسط، (ص 53).

أما أنطونيو مانويل رودريغيز راموس، أستاذ القانون في جامعة قرطبة، فهو أحد الورثة المعاصرين لأندلوسة خيل بن أمية. أصدر كتابه:

(La huella morisca: El Al Andalus que llevamos dentro)

(البصمات المورسكية التي نحملها بداخلنا)، سنة 2010، ويصفه بكونه عمل لا يتعلق بالتاريخ أو العقل أو السياسة بل يتعلق بـ "الشغف". يقدم رودريغيز راموس سرداً تاريخياً من خلاله يطرح كيف فشلت محاولات محو الإسلام من شبه الجزيرة الأيبيرية - لمحو السكان المسلمين وكذلك البصمة التي تركوها على اللغة والعمارة والعادات والفن واللباس. وكيف أدى فشل جهود الإبادة الجماعية وقمعها للوعي إلى حدوث "صدمة داخل النفس الإسبانية"، وهي صدمة لا تزال تغذي "العقل العنصري القائم على كره الأجانب اليوم".

يدعو رودريغيز راموس في كتابه إلى "إسبانيا ثالثة": "بين إسبانيا ذات الشكل الواحد والقمعية التي ظهرت مع الغزو النهائي للأندلس، وإسبانيا المتنوعة والمجموعة التي ماتت مع طرد الموريسكيين الإسبان، هناك إسبانيا ثالثة، المرعوبة والسرية. إسبانيا الحقيقية"، (ص 57).

يقترح كتاب **(البصمات المورسكية)** سرداً عاطفياً لميلاد إسبانيا، "إسبانيا الثالثة"، انطلاقاً من معاناة ومقاومة الموريسكيين والبصمات التي خلفتها هذه الصيرورة في الأشكال اللغوية والثقافية للأندلس اليوم، كخلفية لا واعية لمسارهم السياسي. كما هو الحال مع جيل خيل بن أمية، تقف شمال إفريقيا على طريق الإصلاح السياسي الإسباني باعتبارها المرأة الوحيدة التي يمكن لإسبانيا أن تتعلم فيها أن ترى نفسها (ص 58).

كان رودريغيز راموس بطلاً رئيسياً في الحركة النضالية المطالبة بملكية وإدارة المسجد-الكاتيدراية بقرطبة منذ ما يقرب من خمسة عشر عاماً. كما كان منذ عدة سنوات رأس الحربة في حملة لمطالبة الحكومة الإسبانية بتمديد حقوق المواطنة لأحفاد موريسكوس المقيمين حالياً في شمال إفريقيا. إن تحليل المؤلف لهذا الصراع يلقي الضوء على السياق السياسي المعاصر للأندلوسة.

في الفصل الثاني، المعنون بـ "صعوبة التعايش في التاريخ الإسباني"، (ص 69-99)، يتناول المؤلف رهانات الأندلوسة بالنسبة للدراسات التاريخية، من خلال فحص أعمال المؤرخ إميليو غونزاليس فيرين، الأستاذ بجامعة إشبيلية، وأحد دعاة الأندلوسة المتحمسين. نشر غونزاليس فيرين (Emilio Gonzalez Ferrin) كتابه **(التاريخ العام للأندلس)** (*Historia general de Al Andalus*) سنة 2006، ويقدم فيه تفسيراً جديداً تماماً للتاريخ المبكر للإسلام في شبه الجزيرة الأيبيرية، واعتبر أن العرب لم يغزوا قط هذا البلد، وأن الإسلام ليس ديناً دخلياً أجنبياً على التراب المسيحي لشبه الجزيرة الأيبيرية، وإنما ثمرة أصلية ولدت من الحياة الدينية والفكرية لشبه الجزيرة الأيبيرية خلال القرن الثامن والقرون التاسعة، وما زالت تمتد إرثها حتى اليوم يتردد صداها مع المشاعر الأندلسية العميقة الجذور، والتي تحتضن الأندلس باعتبارها مستمرة مع إسبانيا اليوم.

في حين أن أطروحة غونزاليس فيرين كانت موضوعاً لطوفان من النقد من قبل مؤرخي العصور الوسطى لشبه الجزيرة الأيبيرية وبشكل أكثر تحديداً من المؤرخين والمستعربين من (CSIC)، فقد قوبلت بقبول مختلف تماماً من أتباع الأندلوسة الذين اعتبروا الكتاب تصحيحاً للرواية المتحيزة الذي شكلتها أيديولوجية الاسترداد (Reconquista) في قلب القومية الإسبانية. كما استقبل المجتمع الأندلسي من المعتنقين للإسلام أطروحة فيرين بالترحاب واعتبروها دليلاً على أصالتهم، لدرء كل موجات الموروفوبيا والإسلاموفوبيا (ص 83). إن فحص بعض سياقات وخطوط هذا النقاش يبرز الرهانات السياسية والتأديبية للأندلوسة داخل الأكاديمية الإسبانية وخارجها. كما أن الجدل الذي أثاره كتاب **(التاريخ العام)** يمكن اعتباره "دعوة لتبديد المخاوف المستمرة بشأن مكانة الإسلام في النسيج التاريخي لإسبانيا المنتمية اليوم للهوية الحضارية الأوروبية" (ص 74).

والواقع أن أطروحات غونزاليس فيرين ما هي إلا تطوير لأطروحة إجناسيو أولاغوي (Ignacio Olague). الذي نشر في عام 1969 كتاباً بالفرنسية تحت عنوان **(العرب لم يغزوا إسبانيا أبداً)**. وقد أحدث ضجة في الأوساط الثقافية والدينية بإسبانيا وخارجها عند صدوره، وفيه يؤكد أولاغوي بأن بأن الفتح الإسلامي للأندلس تمّ بعملية انسيائية سلمية وليس نتيجة حملات عسكرية أو معارك حربية. وأن انتشار الإسلام كان نتيجة قوة الفكرة التي يحملها وليس نتاج القدرة العسكرية وأن تحول إيبيريا من النصرانية إلى الإسلام، حدث بفعل تفاعلات داخلية وعقدية بين الدين الوافد وبين مذهب الموحددين الإسبان (الأريوسيين) الذين اعتنقوه لتقاربه مع ما يعتقدوه في الذات الإلهية، ونكايةً بخصومهم الكاثوليك الذين يدعمهم القوط أصحاب السلطة والنُفوذ.

لم يعبر أي كاتب بحماس شديد عن الغضب والازدراء على كتاب (التاريخ العام) لغونزاليس فيرين في صفوف المستعربين الإسبان ومؤرخي العصور الوسطى من كتاب أليخاندرو غارسيا سانخوان:

La conquista islamica de la Peninsula Iberica y la tergiversación del pasado (2013).

(الفتح الإسلامي لشبه الجزيرة الأيبيرية والتضليل من الماضي).

بالنسبة لغارسيا سانخوان، ينتمي عمل غونزاليس فيرين إلى ما يسميه "الخطاب الإنكاري" الذي يجد التربة الأكثر خصوبة في جنوب إسبانيا، وبشكل أكثر تحديدًا في منطقة الأندلس، سواء بين الإسبان المعتنقين للإسلام أو بين القوميين الأندلسيين. وفي نظر سانخوان، يتطلب إضفاء الطابع المثالي على الأندلس الذي روج له أتباع الأندلوسة، محو عنف الفتح الإسلامي الذي أنتجه.

من الواضح إذاً، أن الارتباط المعاصر بسرد حملة فتح الأندلس سنة 711 ينبغي النظر إليه في علاقة بما يسميه البعض في إسبانيا "الغزو الثاني" للمغاربة، أي وصول المهاجرين المسلمين مؤخرًا، وخاصة المغاربة، إلى شبه الجزيرة الأيبيرية، عبر المضيق باتباع المسار الذي سلكه أسلافهم في القرن الثامن. في إسبانيا اليوم، يُشار إلى هؤلاء المهاجرين عمومًا باسم "المُورُو"، ويتم تحديد هجرتهم إلى الشواطئ الأيبيرية بشكل منتظم في وسائل الإعلام الشعبية على أنها "غزو إسلامي" جديد لإسبانيا (ص 96).

يريد شارل هرشكيد أن يكون كتابه منوغرافية أثنو-موسيقية. والموضوع المركزي للفصل الثالث من الكتاب (ص 100-128) هو إبراز بعض الخطوط الأيديولوجية للأرضية التي تمتد فيها الموروثات الموسيقية للأندلس، والبحث عن الأسس الموسيقية المشتركة بين الفلامينكو والموسيقى العربية الأندلسية.

في مقدمة هذا الفصل، حدد المؤلف أحد أهداف هذا الفصل الرئيسية في "استجواب الصوت والموسيقى كوسائل إعلام تاريخية". كيف تعطي الأصوات، شكلاً للكيفية التي يتشكل فيها الماضي والحاضر والمستقبل في التقاليد الأندلسية؟

يؤكد المؤلف أن الحساسيات التاريخية التي تكمن وراء تقليد الأندلوسة هي موسيقية بعمق. وسيتكرر هذا التأكيد في جميع فصول الكتاب، فبدون موسيقى، لا يمكن أن يكون هناك أندلوسة.

من اللافت للنظر أن جميع المساهمين المهمين تقريباً في الأندلوس منذ نهاية القرن التاسع عشر، قد وجدوا في الفلامنكو مفتاحاً للتفكير في وحدة واستمرارية إسبانيا المعاصرة بماضيها الإسلامي واليهودي في العصور الوسطى. (ص 102) وبدلاً من رؤية شغف الأندلس بالموسيقى هروباً من الواقع التاريخي إلى المثالية الزائفة للأيديولوجيا، يقرأه المؤلف "كإحساس تاريخي تمت تربيته وممارسته في أطراف أوروبا".

يحتل الفلامنكو مكانة خاصة بين المفكرين الأندلسيين، كما يؤكد هؤلاء النقاد، لأن الموسيقى، باعتبارها الفن الأكثر تجريدًا وعاطفة، توفر الأرضية الأكثر خصوبة لأوهام الخيال الرومانسي الذي تأسست عليه الأندلوس (14).

في الفلامنكو، سمع بلاس إنفانتي (Infante) صوت الأندلس الحزين، وهو صوت يرنم كلاً من المعاناة البعيدة للمسلمين الإيبيريين الذين أجبروا على الاختباء والنفي في القرن السابع عشر. أصبح الفلامنكو صوتاً، ونغمة في أغلب الأحيان، صرخة لفاعل تاريخي شملت تجربته كل من الماضي الإسلامي والحاضر الإسباني. وصرخة مغني الفلامنكو، كما يسميها رودريغيز راموس، هي مستودع للذاكرة الحسية، لأجزاء من تجربة الماضي التي تشمل جانبي البحر الأبيض المتوسط، يرمز الفلامنكو إلى "أكثر من مجرد تعبير فني". يشمل المصطلح ثقافة النضال والمقاومة التي أنتجها الموريسكيون وأحفادهم حتى يومنا هذا، وهي الفترة التي يسميها "عصر الفلامنكو".

ما هو واضح هو أنه بالنسبة للعديد من الأندلسيين، تصبح الموسيقى (والفلامنكو على وجه الخصوص) خيطاً يربطهم، من ناحية، بالماضي الإسلامي في العصور الوسطى، ومن ناحية أخرى، عبر المضيق إلى المغرب وشمال إفريقيا وما وراءهما إلى الشرق. علاوة على ذلك، فإن هذه الجغرافيا الموسيقية للأندلس لا تقتصر على البحر الأبيض المتوسط. وإما تربط الفلامنكو بتقاليد إسلام جنوب آسيا كذلك.

يركز الفصل الرابع: "الكون المرئي من البيازين" (128-156) على أحد الموضوعات الأساسية في الجغرافيا السياسية لأصحاب الأندلوس: مدينة غرناطة، موطن كل من قصر الحمراء والبيازين، الحي الإسلامي في القرون الوسطى، وهما مكانان أساسيان لذاكرة الأندلوس.

يتناول المؤلف هذه المدينة من خلال حساسية ثلاثة من أبنائها الأصليين، أنجيل جانيفيت، وفيدريكو غارسيا لوركا، والباحث المعاصر للفن الإسلامي خوسيه ميغيل بويرتا فيلتشيز.

كتب جانيفيت (Ganivet) (ت. 1898) في آخر حياته، قصة قصيرة تحت عنوان: *(Las ruinas de Granada)* (أطلال غرناطة)، يمكن قراءتها على أنها تأمل في الخراب والدمار. وتكشف هذه القصة عن حساسية تجاه تراث العصور الوسطى في غرناطة ليس باعتباره من بقايا حقبة ماضية ولكن كميزة حية لوجود المدينة.

تدور أحداث القصة حول شاعر وعالم يسافران معا لزيارة بقايا غرناطة، التي دمرها بركان قبل قرون من ذلك. تحت أنقاض هذا الدمار، سعى جانيفيت - في (أطلال غرناطة) وفي أماكن أخرى من كتاباته - لاكتشاف ما اعتبره الشخصية "الروحية" الأساسية للمدينة، القدرة على مقاومة قوى التدمير للحداثة (وردت في القصة باعتباره ثوران بركاني).

كان جانيفيت سابقا لتفسير التاريخ والهوية الإسبانية اليوم، المرتبط بعمل أمريكو كاسترو، وجد جانيفيت أن الشكل الفريد للحياة في غرناطة هو نتيجة لتركبة ديناميكية للعديد من العناصر التاريخية، من بينها العناصر العربية والإسلامية.

ستركز الكثير من تأملات جانيفيت على غرناطة على قصر الحمراء، وعلى الحزن النابع من جدرانها القديمة. ومع ذلك، فإن هذا الحزن على وجه التحديد - كإحساس جمالي وتاريخي على حد سواء - هو الذي سمح للأندلوسية بإعادة تقييم مصطلحات الهوية الإسبانية. ويشرح جانيفيت (ولوركا) بطرق مختلفة الإحساس بالخسارة الذي خلفه المحو المؤلم للمجتمع الأندلسي في العصور الوسطى، وبذلك يساهمان في هذا التقليد الإسباني - والغرناطي أساسا - للتفكير النقدي في الحاضر عبر الماضي الأندلسي. بالنسبة لكليهما، تولد الكآبة الأندلسية شيئا آخر غير الحنين إلى ماض مثالي وغير قابل للاستعادة.

أما خطاب بويرتا فيلشيز (Puerta Vilchez) الأستاذ بجامعة غرناطة وأحد أكبر المتخصصين في العمارة الأندلسية، فيحمل رسالة سياسية قوية. والأهم أنه خطاب ينطلق من داخل قصر الحمراء ومن خلاله، ومن خلال المدينة التي يوجد فيها، ويظهر منه الطرد التاريخي للمسلمين واليهود في إيبيريا، والفلسطينيين في فلسطين اليوم، ك لحظات متتالية من نفس الحدث المستمر في مسيرة أوروبا، أو بعبارة أخرى، في مسيرة معاداة السامية بأوروبا (ص 151).

إن الرسالة شبه المضمرة في هذا الكتاب هي محاولة من قبل المؤلف لإقناع القارئ بأن المشاكل التي يواجهها المسلمون بأوروبا حاليا يمكن حلها إلى حد كبير بتبني هذه "الأندلوسية" والانخراط في مشروع أصحابها. يقول المؤلف: "الأندلوسية تستحق

اهتمامنا ليس فقط بسبب الطريقة التي تلقي بها الضوء على الماضي الذي بقي في الظلام، ولكن لأن آفاق الفكر والحياة التي تفتحها يمكن أن تكون حاسمة في إيجاد طريقنا إلى ما بعد التقاطبات الحادة التي تهدد وجودنا الجماعي“ (ص 159).

يبقى هذا الكتاب مجرد فحص انتقائي للإنتاج التاريخي الإسباني حول الأندلس الأكثر إثارة للجدل بما في ذلك مؤلفات المستعربين الذين يمثلون النسخة الإسبانية من الاستشراق الأوروبي. والموضوعات التي يتناولها لا تبتعد كثيرا عن تلك التي تناولها إدوارد سعيد في كتابه الاستشراق إلى حد كبير (الإسلام، الرومنسية...). بالنسبة لأولئك الذين ليسوا على دراية بأعمال المؤرخين الإسبان حول الأندلس، فيمكن اعتبار هذا الكتاب مقدمة مناسبة لهم.

قراءة في كتاب محمد المصباحي: "الوحدة والوجود عند ابن رشد"

محمد بنحماني

أستاذ باحث في الفلسفة العربية الإسلامية

مقدمة

يندرج كتاب **الوحدة والوجود عند ابن رشد**¹ ضمن مشروع بحثي ذي طابع أنطولوجي إبيستيمولوجي يروم من خلاله الفيلسوف محمد المصباحي إعادة قراءة الفلسفة الرشدية، كما عبرت عن نفسها فيما يسميه بالكتابات الرشدية الصلبة التي يوجد على رأسها كتاب **تفسير ما بعد الطبيعة** وكتاب **جوامع ما بعد الطبيعة** مع الاستعانة بشروح ابن رشد على الكتب النفسية والطبيعية والطبية.² وهو مشروع مكون من جزأين: الجزء الأول ويمثله هذا الكتاب، وموضوعه البحث في أنواع ومعالم الوحدة التي تؤسس الوجود والعلم الناظر فيه عند ابن رشد، أي "علم ما بعد الطبيعة"، هذه الوحدة التي تدور حول "الجوهر" منظورا إليه من حيث هو موضوع لهذا العلم. أما الجزء الثاني فيمثله كتاب: **من الوجود إلى الذات**، والذي سيتم من خلاله النظر أيضا في تجليات الوحدة في مجال الذات ومرادفاتها وما تحيل عليها، كالماهية والصورة والحد والجوهر المركب إلخ.³

وعندما نقول هنا بأن هذا الكتاب هو قراءة جديدة للفلسفة الرشدية، فذلك لأن صاحبه يعلن أولا في مقدمته أنه يروم إنجاز قراءة جديدة لهذه الفلسفة قوامها أولا: العودة الفلسفية إلى نصوص أبي الوليد وقراءتها في نصيتها وفلسفتها "أي كإبداع دلالي للمفاهيم والأقوال في علاقتها بالموجودات"،⁴ وبالتالي قراءتها، حسب تعبير صاحبها، من زاوية العلل المادية والصورية والفاعلة وليس من زاوية العلل الغائية أو الإيديولوجية. كما أنها ثانيا: قراءة لهذه الفلسفة على ضوء المستجدات المعرفية والعلمية المعاصرة ممثلة في الفلسفات الما بعد حديثة، "وثقافة الواحد" التي اكتسحت اليوم كل جوانب المعرفة والوجود الإنساني، والتي وصلت إلى أوجها فيما أصبح يسمى بعلوم المعلومات وعلوم الصورة، والتي تتقاطع مع فلسفات ما

¹ محمد المصباحي، **الوحدة والوجود عند ابن رشد** (الدار البيضاء: دار النشر والتوزيع المدارس، 2002)، 13.

² يقصد محمد المصباحي بالمؤلفات الصلبة لدى ابن رشد تلك التي ترتبط بشرح مؤلفات أرسطو في الطبيعة، وما بعد الطبيعة، والمنطق والنفس، وهي مؤلفات صلبة لأنها تشكل نواة الفلسفة الرشدية الحقة في نظره، بخلاف مؤلفاته فصل المقال والبحث عن منهج الأدلة وتهافت الفلاسفة والتي سيركز عليها الجابري وطمه عبد الرحمن في حربهما الإيديولوجية.

³ محمد المصباحي، **من الوجود إلى الذات: بحث في فلسفة ابن رشد** (الرباط: دار الأمان، 2006).

⁴ محمد المصباحي، **تحولات في تاريخ الوجود والعقل** (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1995)، 7.

بعد الحادثة في أمرين هما: الدعوة إلى نقد العقل والاتجاه به نحو الانفتاح على تقاليد الفكر الرومانسي والصوفي، كتقاليد تمتح من فكر الواحد والوحدة، ثم الدعوة إلى رد الاعتبار للذات باعتبارها هي صانعة مبدأ الأعداد، ومكيال الموجودات، وكذات سابقة على الموضوع.⁵

وسينطلق محمد المصباحي في قراءته هاته من ثلاث فرضيات أساسية هي:

1. إن بحث ابن رشد في الوحدة والوجود يشكل إحدى لحظات تاريخ اللقاء بين العقل والوجود، أي إنه يتأطر ضمن ذلك الخطاب العقلائي عن الوجود والذي قوامه البحث في شروط إمكان الوجود ذاته، أي النظر إليه من خلال الواحد.⁶

2. إن الوحدة في فلسفة ابن رشد هي وحدة خفية. لذلك فإن المطلوب اعتبار الوحدة موضوعا للنظر الفلسفي الذي يهدف إلى الكشف عنها باعتبارها الخلفية التي تقف عليها الأسئلة الهامة التي أثارها "علم الوجود بما هو موجود" لديه، ممثلة في السؤال: ما هو الوجود، ما علته، وما هو الجوهر. كما أن هذه الوحدة رغم خفائها كموضوع فإنها شكلت الوسيلة الفعالة لمعالجة الإشكالات التي تثيرها هذه الأسئلة.⁷

3. إن فلسفة أبي الوليد ليست فلسفة أحدية، بل إنها فلسفة توازن بين الوحدة والاختلاف. كما أنها فلسفة تقوم على نظرة كمية وعلائقية وذاتية للعالم قوامها إعطاء الأسبقية للذات على الموضوع ومنح هذه الذات، كحاملة للعقل، القدرة على التشريع للوجود من خلال كيانه وعده.⁸

أولا. المنهج المعتمد في هذا الكتاب

يعلن محمد المصباحي في هذا الكتاب الذي نقوم بقراءته بأن معالجته لموضوع "الوحدة والوجود" عند ابن رشد ستركز على نظرة إبستمولوجية تحويلية إشكالية استدعت منه استبعاد المنهج الفيلولوجي نظرا لأن مردوديته سلبية، في نظره، وذلك اعتبارا لما ينتهي إليه هذا المنهج من تلفيقات يمكنها أن تفقد ميتافيزيقا ابن رشد إبداعيتها، وتجعلها مجرد استنساخ لميتافيزيقا أرسطو، نتيجة لعدم التفات المنهج

⁵ المصباحي، **الوحدة والوجود**، 6.

⁶ محمد المصباحي، "أنحاء الوحدة وفعاليتها لدى ابن رشد، من العقل الكيفي إلى العقل الكمي"، **مجلة فكر ونقد** 9 (مايو 1998): 38.

⁷ المصباحي، **الوحدة والوجود**، 7.

⁸ فيما يخص نفي المصباحي الأحادية عن الفلسفة الرشدية فإنه يستدل على هذا بفشل ذلك اللقاء الخاطف الذي جمع ابن عربي بابن رشد والذي عبر عن استحالة الكلام عن تواصل بين فكر الموقف العدل المتوازن بين الواحد والوجود والعقل والماهية، وهو فكر الموقف الرشدي، والفكر المتعطش للوحدة والذي هو قوام موقف ابن عربي، المصباحي، **الوحدة والوجود**، 6-7.

الفيلولوجي إلى عاملي الزمن والتراكم المعرفي الكمي للذين يطالوا دلالة الأسماء التي يستعملها الفلاسفة من قبيل: اسمي الوحدة والوجود.

لكن هذه الدعوة من المصباحي إلى الالتفات إلى عاملي الزمن والتراكم في هذا الكتاب، لا يعني دعوته إلى الاعتماد على المنهج التكويني. وهو حتى وإن اعتمد هذا المنهج في بعض فصوله،⁹ فإنه مع ذلك يرى بأنه منهج غير كاف وحده للدفاع عن نظريته التحولية الإشكالية لموضوع دلالة الوحدة والوجود عند ابن رشد، وما تنزع إليه هذه النظرة من تفسير لذلك القلق أو لتلك الصعوبات التي يحيل عليها هذا الموضوع منظورا إليه كإشكالية. فالمنهج التكويني يمكن أن يكون، في نظره، نافعا هنا عندما نستطيع أن نثبت بكيفية قاطعة انفصال المراحل التي مر بها تفكير ابن رشد فيما يخص موضوع الوحدة والوجود، بحيث لا نجد في المرحلة التالية آثارا من لغة وروح المرحلة السابقة، وهذا ما لا يمكن إثباته بالنسبة للتفكير الرشدي بكل اطمئنان.¹⁰ هكذا يعتبر المصباحي بأن المنهج الأكثر مناسبة للنظر في هذا الموضوع عند أبي الوليد هو "المنهج الدلالي الإشكالي" الذي من ميزاته أنه "لا يقوم على الاحتفاظ على المذاهب المتعارضة في نفس الفكر مع الفصل بينها بواسطة الزمن وعلى جهة التعاقب، بل على مبدأ الانفعال والتفاعل معها تفاعلا إيجابيا بالحكم عليها بعد انتقادها بموقف عدل بينها يأخذ من كل مذهب ما يراه حقا فيه".¹¹ من هنا لا يكتفي "المنهج الدلالي الإشكالي" برد الاعتبار لعاملي الزمن والتطور وما يترتب عنهما م

⁹ يعتبر المصباحي أن الفلسفة الرشدية مرت بثلاثة مراحل في تطورها: المرحلة الأولى: هي مرحلة جوامع ما بعد الطبيعة كان ابن رشد من أنصار التمييز بين المحرك الأول والمبدأ الأول. وابن رشد رغم موقفه هذا فقد كان يرى عدم جدوى إضافة مبدأ آخر أقدم من المبدأ الأول كما حصل مع أنصار الأفلاطونية المحدثة (مثل برقليس) الذين جعلوا الواحد متقدما على العقل الأول وهذا ما يفيد أن ابن رشد في هذه المرحلة كان منشغلا بمواجهة هؤلاء وليس أصحاب نظرية الفيض من المسلمين. المرحلة المتوسطة: ومثلها كتاب **تهافت التهافت** الذي بدأ فيه ابن رشد يتعد تدريجيا عن نظرية الفيض ويقترب من الأسطية هذا بالرغم من استعماله للغة الفيضية. ففي هذا الكتاب شرع في نقد مبدأ الصدور الأحدي (لا يصدر من الواحد إلا الواحد) وما يترتب عنه من مبادئ ومقدمات أهمها تراجعه عن القول بوجود مبدأ أقدم من المحرك الأول. وبهذا سيقدم لنا بدائل تقع في منتصف الطريق بين نظرية الفيض ونظرية المتكلمين في الخلق والإبداع (التي تأثر بها نتيجة لمناظرته للغزالي) والنظرية الأسطية في الحركة والإخراج إلى الفعل. وتقوم هذه البدائل في هذه المرحلة على مبدأ "صدور الكثرة عن الوحدة مباشرة" لكن مع الاحتفاظ بمبدأ "صدور الواحد عن الواحد". المرحلة الثالثة والأخيرة: وتتمثل في تفاسيره الخمسة (لكتب البرهان، والطبيعة، والسماء والعالم، والنفس، وما بعد الطبيعة) وخاصة تفسير ما بعد الطبيعة ومراجعاته لجوامع ما بعد الطبيعة، بحيث ينتصر فيها صراحة للنظرية الأسطية التي تربط العالم بالمحرك الأول عن طريق الحركة. وهكذا سيسجل تراجعه في الغالب عن استعمال لغة الفيض من قبيل: الرباط، النظام، الوجدانية، والقوة، وعن لغة المتكلمين كالأمر والاختراع، انظر المصباحي، **الوحدة والوجود**، 254-251.

¹⁰ يلاحظ المصباحي أنه بالنسبة لمسألة الوحدة والنظام مثلا، لا نستطيع الجزم أن أفقيهما قد اختفيا تماما لصالح أفق الحركة في كتب ابن رشد المتأخرة، وخاصة في **تفسير ما بعد الطبيعة**. فأبو الوليد سيظل في مقالة اللام (التي تتحمل جزءا من مسؤولية تجاوز الحركة والوحدة والنظام) من هذا الكتاب يتكلم عن هذه الأفاق الثلاثة: الوحدة والعقل، أو النظام، ثم الحركة، انظر: المصباحي، **الوحدة والوجود**، 268. من هذا المنطلق سينتقد المصباحي جمال الدين العلوي في كتابه **المتن الرشدي** بحيث إن تطبيق هذا المنهج في هذا الكتاب لم يخل من مغالاة في نظره. انظر بهذا الصدد الفصل السادس (حول إشكالية المتن الرشدي) من كتاب محمد المصباحي: **دلالات وإشكالات** (بيروت: دار الهادي، 2005).

¹¹ المصباحي، **الوحدة والوجود**، 268-269.

تعدد واختلاف في الفكر الواحد، ومن تعدد في مظاهر وعوامل الانفصال التدريجي عن نقطة الانطلاق الأصلية لهذا الفكر، كما هو الأمر في المنهج التكويني، "بل ويعتبر أيضاً أن نقطة انطلاق أي فكر كان هو التعدد والاختلاف، الذي بفضل الانتقاد المذهبي والتعديل الدلالي - الذي يقع في الزمن، أي يمر عبر مراحل - يتم تجاوز التعدد إلى وحدة مركبة جديدة".¹²

ونتيجة لاستناد كتاب **الوحدة والوجود** على المنهج الدلالي الإشكالي، فإنه سينطلق من تفصيل دلالة الواحد وما تثيره من إشكالية حول تعدد أسماء الواحد وأنواع ودلالاته، وينتهي بالخروج منها عبر تعديل في هذه الدلالات. ونتيجة عمليتي التفصيل والتعديل سيتم تركيب صفات الواحد الأساسية في صفة المكيالية كعنوان للوحدة المركبة التي بها يكيل علم ما بعد الطبيعة الواحد والموجود في مختلف تجلياتهما، وهي الوحدة المكيالية. وسيقود التفصيل الدلالي لاسم علم ما بعد الطبيعة وموضوعه ومنهجه إلى اكتشاف تعدد أسماء هذا العلم وموضوعه ومنهجه، مما سيثير صعوبة إمكانية قيام هذا العلم على الوحدة. وسيكون مخرج ابن رشد من هذه الصعوبة هو تعديله لدلالات أسماء هذا العلم الذي سينتهي به إلى وحدة تشكيكية، وهي الوحدة المقولية أو الوجودية، التي ستؤثر حتى على الوحدة الميتافيزيقية. وبهذا تتشابه أنواع الوحدة في أونتولوجيا ابن رشد مشكلة هرما قاعدته الوحدة المكيالية، ووسطه الوحدة المقولية أو الوجودية، وقيمتها الوحدة الميتافيزيقية.

ثانياً. الوحدة المكيالية

الوحدة المكيالية هي، حسب المصباحي، تلك الآلية التي يستند عليها علم الموجود بما هو موجود عند ابن رشد في كيل الموجود وتعريفه باعتباره موجوداً واحداً. لكن هذا الكيل تواجهه صعوبة في هذا العلم تتجلى في كون هذا الواحد كمكيال ينقسم إلى أنواع وأجناس متعددة: كالواحد بالعدد، والواحد بالصورة وبالنوع، والواحد بالجنس، والواحد بالإضافة... والواحد عند الجمهور. وفي هذا إشارة إلى أن الواحد يقال على معاني ودلالات مختلفة. ولا يمكن أن نفهم مختلف أشكال الوحدة وأن نميز بينها في الأونتولوجيا الرشدية بدون أخذ هذا الاختلاف بعين الاعتبار. لكن هذا التعدد والاختلاف في معاني ودلالات الواحد من شأنه، حسب المصباحي، أن يشكل صعوبة أمام إثبات الوحدة في هذه الأونتولوجيا. وتجاوزاً منه لهذه الصعوبة سيلجأ إلى التعديل الدلالي لدلالات ومعاني الواحد ليستخلص منها مجموعة من الصفات تشترك

¹² المصباحي، **الوحدة والوجود**، 269.

فيها أنواع الواحد وتشكل الطبيعة العامة للواحد كواحد، والتي تتجلى في سبع صفات هي: الوجدانية، وعدم الانقسام، والأولية والمبدئية، والمفارقة، والكلية. بعد ذلك سيستخلص منها المصباحي صفة سابعة للواحد تختصرها جميعا، هي صفة المكيالية، والتي بموجبها ينظر للواحد كأصغر وحدة باعتبارها "لا تقبل الانقسام بأي نحو من الأنحاء كميّا كان أو كيفيّا، أو بالصورة، مما يجعل الواحد المكيال الأتم لكل الموجودات، وليس للعدد فقط".¹³

يستخلص صاحب الكتاب من التعدد الدلالي لاسم المكيال أنه يتميز لدى ابن رشد بالخصائص التالية هي أنه أولا فعل واحد، أي إنه وحدة قياس ثابتة، ومختص بجنس واحد من الأشياء (الطول أو العرض، أو الوزن...)؛ كما أنه ثانيا تربطه بما يكيله علاقة تضاد، بمعنى أنه لا يمكنه أن يكون مكيالا لشيء ما إلا إذا كان مخالفا له. فالثقل مثلا هو ما يكيل ويقيس السرعة. كما أنه ثالثا "لا يقبل الزيادة أو النقصان" وهذا ما يتميز به "الواحد بالعدد" نظرا لكونه غير منقسم بذاته، بخلاف ذلك الوحدات والمكاييل الأخرى، فهي قابلة للزيادة والنقصان. وهي إن سميت واحدا فبالاصطلاح فقط، وذلك لأن الانتقال بالوحدة من مجال العقل أو الأعداد (الكم المنفصل) إلى عالم الحس، كعالم للتغير، والزيادة والنقصان، يجعل هذه الوحدة صعبة التحقق، إذ يصبح الحديث عن الوحدة الحسية كمكيال لجنسها، أي غير منقسمة، مجرد اصطلاح فقط.¹⁴

وبما أن المكيال يتجلى بالتخصيص في مقولة الكم المنفصل، من جهة، وأن تقدير الموجودات وكيلها أمر ضروري مهما كان جنسها الوجودي من جهة أخرى، فإن خصوصية المكيال هاته تجعله يقال على باقي المقولات بتأخير وتشبيه فقط. وهكذا، "فكما أن الوجود يمر إلى المقولات عبر مقولة الجوهر، فكذا العد والتقدير والكيل يمر إلى سائر المقولات عبر مقولة الكم المنفصل"،¹⁵ لكن دون أن يعني هذا بأن المكيال سيكون هو في سائر أجناس الوجود، فلكل جنس من الموجودات مكياله الخاص، كما هو الحال مثلا في الطول والعرض والعمق فإن لها مكيال واحد لأنها تدخل في باب الهندسة التي تدرس الكم المتصل.

وعندما يتحدث المصباحي عن آلية التشبيه فيما يخص نقل المكيال إلى المقولات التسع، فلأنها آلية تسعى إلى توفير شروط المكيال الثلاثة التي أتينا على

¹³ المصباحي، الوحدة والوجود، 85.

¹⁴ المصباحي، الوحدة والوجود، 88.

¹⁵ المصباحي، الوحدة والوجود، 88-89.

ذكرها وهي "الفعل الواحد" "وعدم الانقسام" "وعدم الزيادة والنقصان"، في المقولات التسع، بما هي مكاييل أجناس غير كمية وإضفاء المشروعية عليها كمكاييل. وبهذا ينتهي المصباحي إلى القول بأن فيلسوف قرطبة كغيره من الفلاسفة كان يرى بأن "الواحد هو مكيال كل شيء باعتباره النموذج الأول لأي مكيال"،¹⁶ أي إنه هو أصل الكمية في الأشياء الكمية المنضوية تحت مقولة الكم المنفصل، حيث يوجد فيها الواحد كواحد بالعدد ذاتيا، وأصل كل مظهر كمي في الأشياء أو المقولات غير الكمية، حيث يوجد فيها هذا الواحد كواحد بالعدد ذاتيا، وأصل كل مظهر كمي في الأشياء أو المقولات غير الكمية، حيث يوجد فيها هذا الواحد بالعرض أي كمضاف إليها، مما يجعل منه واحدا شبيها فقط. وهكذا فإن الواحد الشبيه، كما يرى المصباحي، ليس سوى وسيلة لجأ إليها ابن رشد كيلا يسقط في النزعة الأحدية المطلقة والتي تطرد الكثرة من مجالها،¹⁷ ممثلة في ثلاثة مذاهب أنطولوجية: مذهب جوهرية الواحد العددية لدى الفيثاغوريين، ومذهب جوهرية الواحد عند الإيليين، ومذهب عرضية الواحد عند ابن سينا. حيث سيعمل على التمييز في الأونطولوجيا الرشدية بين الواحد بالعدد عن العدد من جهة، وما يحيل عليه من كثرة، وتمييز الواحد بالعدد عن الواحد، بما هو مرادف للموجود، من جهة ثانية.¹⁸

تميز قراءة المصباحي الواحد بالعدد عن العدد من جهتين: "من جهة التقابل ومن جهة الإضافة، لأن تقابل الوحدة والكثرة هو من النوع الذي لا يؤدي بالمتقابلين إلى التنافي والصراع، وإنما إلى أن يلتقيا ويتضايفا، لأنه لولا تعايش الواحد والكثير لما كان هناك وجود ولا معرفة ولا قول، ذلك أن ماهية أحدهما تقال بالإضافة إلى الآخر، لكن دون أن يكونا متعادلين، إذ أن الواحد يدخل في الكثرة وليس العكس".¹⁹ ويسمي المصباحي هذا الحل، الذي لجأ إليه ابن رشد، بأنه "حل عدل" لأنه أنقذ الموجود والواحد من الجوهرية كما أنقذ الواحد من العددية والجوهرية، بحيث اعتبر أبو الوليد مقولة الكم جسرا عبره تنفذ الوحدانية إلى المقولات التسع كما تنفذ معها إحدى أعراضها الذاتية وهي المكيالية، إذ بالرغم من أن المعنى المتقدم للواحد يوجد في مقولة الكم المنفصل فإنه لا يدخل تحته، بل إنه هو ما يؤسس هذا الكم لأنه

¹⁶ المصباحي، الوحدة والوجود، 92.

¹⁷ المصباحي، الوحدة والوجود، 92.

¹⁸ المصباحي، الوحدة والوجود، 93.

¹⁹ المصباحي، الوحدة والوجود، 102.

جنس أعلى؛ شأنه في ذلك شأن الموجود الذي يمثله الجوهر أمام المقولات دون أن يكون هو جوهره.²⁰

والسؤال الذي يفرض نفسه هنا، حسب المصباحي، هو: هل عمومية الواحد بالعدد وحضوره في كل المقولات عند ابن رشد تجعل منه مرادفاً لديه للموجود بما هو موجود؟ يجيب المصباحي بالنفي لأن أبا الوليد يتحدث عن نوعين من الواحد: الواحد بما هو واحد، وعن الواحد بما هو منقسم إلى المقولات العشر. "فالواحد بما هو واحد" هو مبدأ العدد أو الكثرة المنظمة، أي من حيث إن له نسبة إلى مقولة الكم، لكن من جهة ما هو واحد غير منقسم ولا يقبل أي شكل من أشكال الانقسام. فهو واحد كمي ولو أنه لا يدخل تحت مقولة الكم. فالواحد بما هو واحد إذن يعتبر مبدأ للعدد ونموذجاً مكيالياً للمكاييل في أجناس المقولات والموجودات المنتمية إليها. إنه يدخل في تشكيل جوهر العدد دون أن يكون عدداً، أي دون أن يدخل العدد في جوهره كواحد، ومن حيث هو مكيال فإنه موجود في كل مقولة مقولة، لكن لا من حيث هو واحد كمي، بل من حيث هو من طبيعة جنس الموجود الذي يكيّله.²¹

أما عندما يتكلم ابن رشد عن الواحد الموجودي، أي المرادف للموجود فإنه يقصد به الواحد المنقسم إلى المقولات العشر؛ مما يعني عدم انتمائه إلى مقولة الكم. فهو في هذه الحالة لا يعد واحداً كمياً وإنما يمثل ذات الشيء من جهة عدم انقسامها، أي من وجهة وحدتها الأونطولوجية، لا من جهة كونه مكيالاً لهذا الشيء. وهذا ما تدل عليه مجموعة من العبارات لدى ابن رشد من قبيل: الواحد المطلق، الواحد بإطلاق، الواحد بالذات، وهي عبارات مرادفة لصيغة الواحد بما هو واحد، وليس للواحد بما هو عدد.²² ومن هنا يطرح السؤال: هل أصبح الواحد بالعدد عند ابن رشد همزة وصل بين الواحد الموجودي والواحد الكمي الذي يؤسس العدد ويكيّله ويحمل عليه حملاً عرضياً؟ إنه سؤال من خلاله سيكشف عن التباسية الواحد بالموجود في علاقته بمقولة الكم، والتباسية الواحد بالكثرة من خلال مقولة الإضافة.

ففيما يخص التباسية الواحد بالموجود من خلال علاقته بمقولة الكم، يرى المصباحي بأن ابن رشد عندما يتحدث عن ذاتية الواحد لا ينفي عرضيته، لكن من جهتين مختلفتين، أي انطلاقاً من نوعين من الواحد: الواحد الجوهرية والواحد العرضية. وهذا ما يحيل عليه الواحد الموجودي. فعندما يتم النظر لهذا الواحد من حيث هو

²⁰ المصباحي، الوحدة والوجود، 94.

²¹ المصباحي، الوحدة والوجود، 96.

²² المصباحي، الوحدة والوجود، 96.

مقابل للكثرة، فهو في هذه الحالة سيظهر باعتباره من لواحق الوجود وبالتالي من لواحق المقولات، وبهذه الجهة تلحقه العرضية من جهة التقابل، لا من جهة الترادف مع الوجود. وهذا التقابل من شأنه أن يمنح للواحد كامل الانتماء لمقولة الكم بحيث يصبح مجرد أداة للعد تميز المعدود عن الكثير. وبهذه الجهة يصبح الواحد بالعدد تابعاً للنفس، أي بمثابة معنى تجرده النفس لكي تحمله عليه من أجل معرفته. ومن هنا فالواحد ليس مفارقاً لا للنفس ولا للأشياء. ومن المعلوم أن كل ما هو داخل في النفس وتابع لها فهو يدخل في باب العرض، لأنه ليس له وجود مستقل بذاته وما يدل على ذلك هو أن الواحد العددي، وعلى عكس ما يدعيه ابن سينا، لا يحتاج إلى موضوع يحمل عليه، سواء أخذ الموضوع بمعنى العرض المشترك، أو بمعنى الشيء المفارق، بخلاف النقطة التي هي وحدة بسيطة لكنها تقتضي موضوعاً هو العظم والمكان.²³

أما فيما يخص التباس الواحد بالكثرة في الأونطولوجيا الرشدية فيتجلى، حسب المصباحي، في طبيعة العلاقة التي تربط الواحد بالكثرة، هل هي علاقة إضافة أم علاقة تقابل، أم أنها علاقة تقابل إضافي؟ يعتقد المصباحي بأن الإضافة والتقابل في هذه الأونطولوجيا انتماءهما مزدوج، فالإضافة حاضرة في مقولات الوجود العشرة عن طريق الجوهر لأنها عرض لهذا الجوهر، كما أنها حاضرة في ولواحق هذه المقولات عن طريق أنواع التقابل الأربعة أي الإضافة والتضاد والتناقض والعدم والملكية. ويكاد ينطبق نفس الأمر على التقابل، فالمتقابلات هي إحدى لواحق المقولات، ولكنها تنتمي أيضاً إلى تقابل الواحد والكثير. والمتقابلات الأربع هي نتيجة لتقابل الواحد والكثير. وبما أن مقولة الإضافة تندرج ضمن المتقابلات الأربع فبالإمكان إدراج التقابل ضمن مقولة الإضافة، وهذا ما ينتج عنه وجود نوعين من الإضافة والتقابل: إضافة ذاتية وإضافة عرضية، وتقابل ذاتي وتقابل عرضي. وهذا الوضع المعقد للإضافة سيجعل علاقة الواحد بالكثرة علاقة ملتبسة بموجبها يطرح السؤال: هل تندرج علاقة الواحد بالكثرة ضمن الإضافة الذاتية أم الإضافة العرضية؟

في إطار معالجته لهذا السؤال يعتبر المصباحي أن علاقة الواحد بالكثرة من جهة الإضافة هو من الصنف الذي لا يفضي بالمتقابلين إلى التعاند والتنافي، بل يجعلهما يلتقيان ويتضافان، لأنه لولا تعايش الواحد والكثير لما كان وجود ولا معرفة ولا قول. وهكذا يجتمع التقابل والإضافة في تقابل إضافي أو إضافة تقابلية، أي أن ماهيتها تقال

²³ المصباحي، الوحدة والوجود، 97-98.

بالإضافة إلى الآخر، لكن دون أن يكون تضائفاً على جهة التعادل. فالواحد يدخل في جوهر الكثرة دون العكس. بخلاف علاقة الواحد بالوجود الذي لا يمكن النظر إليها من خلال التقابل والإضافة، بل من خلال المرادفة والانصواء تحت مقولة الكم.²⁴

ويستخلص صاحب الكتاب من هذا التحليل أن مقولة الإضافة تتنافس مع مقولة الجوهر في الاستحواذ على أجناس الوجود، لأنه إذا كانت مقولات الوجود تكتسب الوجود عبر مقولة الجوهر، فإن أداة ربط المقولات بالجوهر ونسبتها إليها هي الإضافة.²⁵

وهكذا يخلص بنا صاحب الكتاب، إلى أن النظر في الوحدة المكيالية قد شكل مناسبة للنظر إبيستيمولوجيا في الواحد والوحدة، أي التفكير في أنحاء الواحد وأوضاعه ووظائفه الإجرائية المحتملة، إضافة إلى فحص طبيعة الواحد وعلاقاته الوجودية، باعتبارها تجسد التقاء الإضافة مع التقابل، والوحدة بالكثرة على ساحة الواحد. وهي وحدة، بخصائصها هاته، قابلة للتعميم على أسماء أخرى في علم ما بعد الطبيعة، كالتقاء اسمي الجوهر والماهية في الوحدة المقولية، واسمي المبدأ والسبب في الوحدة الميتافيزيقية. وهذا ما سيمهد للحديث عن الوحدة المقولية أو الوجودية، ثم الوحدة الميتافيزيقية.²⁶

ثالثاً. الوحدة المقولية أو الوجودية

يرى المصباحي بأن الوحدة المقولية أو الوجودية تجسد في أونطولوجيا ابن رشد تجلي الواحد على المستوى الوجودي، كما يكشف عنه علم الوجود بما هو موجود، كعلم يبحث في عالم الكون والفساد. لكن ما سيشكك في هذه الوحدة هو التعدد والاختلاف اللذان يطالان اسم وموضوع ومنهج هذا العلم.

فعلى مستوى اختلاف أسماء "علم الوجود بما هو موجود" أحصى كتاب الوحدة والوجود استعمال ابن رشد سبعة أسماء هي: الحكمة، الفلسفة الأولى، علم ما بعد الطبيعة، العلم الإلهي، علم الأوائل، علم أشرف العلل، العلم العام، وهي أسماء لا تخلو من اختلاف في الدلالة بقدر ما تحيل على اتساع آفاق هذا العلم، وعلى كثرة الصعوبات التي تهدد وحدته التي هي شرط وجوده. وقد كان المخرج من هذه الصعوبات هو قبض صاحب الكتاب على عنصر التقاطع بين هذه الأسماء في مراهنتها

²⁴ المصباحي، الوحدة والوجود، 102.

²⁵ المصباحي، الوحدة والوجود، 103.

²⁶ المصباحي، الوحدة والوجود، 104.

جميعها على تحقيق العلم بالموجود. إذ "أن الحصول على العلم هو رهان الفلسفة سواء سميت حكمة أو فلسفة أولى أو علم ما بعد الطبيعة".²⁷ فصفة العلمية هي ما يشكل جوهر هذه الأسماء، وليست العلمية سوى ترسيخ انفتاح العقل على "الموجود بما هو موجود". إنها أسماء تدل على ممارسة لأشرف علم لدى ابن رشد وهو العلم البرهاني، كعلم بأشرف موجود، هو الموجود الأول الذي هو الله والذي ترجع إليه كل الموجودات.²⁸

موضوع علم الموجود بما هو موجود يتميز أيضا بالتعدد والاختلاف. هو كعلم كلي ينظر في كل شيء يقع عليه وصف الموجود واقعيًا كان أو ذهنيًا، وجوديًا كان أو عدميًا، عقليًا كان أو خياليًا، محسوسًا أو غير محسوس. ولتجاوز هذا التعدد والاختلاف اللذين قد يهددان وحدة هذا العلم سيمنح المصباحي معنى آخر لصفة "الكلية" التي تحملها الفلسفة الأولى لدى أبي الوليد، وهو أنها تهتم بجنس واحد بعينه، وبطبيعة واحدة بعينها.²⁹ وهذا ما سيكشف عنه صاحب الكتاب من خلال تقليب النظر في دلالات الموضوعات التي يبحث فيها هذا العلم وهي: الموجود بما هو موجود، الواحد بما هو واحد، الأعراض الذاتية للموجود المطلق، والواحد المطلق، والأوائل الوجودية، والأوائل المعرفية، واللواحق، والمتضادات، كالوحدة والكثرة، والقوة والفعل، والقبل والبعد... وقد انتهى به هذا التقليب إلى الكشف بأن هذه المواضيع مهما كانت مختلفة في انتماءاتها ووظائفها فإنها ستنتهي إلى البحث عن "الأول" الذي "من شأنه أن يمكننا من ربط كل هذه المواضيع بالجوهر الأول باعتباره علة وجودها وحافظ بقائها".³⁰ لكن ربط ابن رشد وحدة "علم ما بعد الطبيعة" بالبحث عن "الأول"، لا يحقق مع ذلك ما يطمح إليه من دفاع عن الوحدة الجوهرية لهذا العلم، وذلك نظرًا لعلاقة الالتباس التي تربطه بالعلوم الجزئية ممثلة في علم الطبيعة وعلم المنطق وعلم النفس والعلم الإلهي، وما تقوم عليه من تعدد واختلاف في المناهج التي فرضتها خصوصيات المواضيع التي تبحث فيها. وهذه الوحدة بالنسبة لموضوعات علم ما بعد الطبيعة هي ما تحيل عليه عبارة "الموجود بما هو موجود" كموضوع لعلم ما بعد الطبيعة. فنحن أمام موضوع اعتبره ابن رشد، حسب المصباحي، بذرة بالنسبة لعلم ما بعد الطبيعة، أي أنه توجد فيه سائر موضوعات هذا العلم بالقوة باعتبارها تجليات له. وهذا ما يفسر صعوبة حصر معناه في دلالة واحدة جامعة مانعة نظرًا

²⁷ المصباحي، الوحدة والوجود، 123.

²⁸ المصباحي، الوحدة والوجود، 123.

²⁹ المصباحي، الوحدة والوجود، 124.

³⁰ المصباحي، الوحدة والوجود، 125.

لكونها عبارة حاضرة في مجالات متباينة وبدلالات مختلفة ولكن مع ذلك يحصرها المصباحي في ثلاثة: الوجود المطلق، الوجود العام، والوجود فقط. ففي البداية استعمل ابن رشد صيغة الوجود بما هو موجود وكأنها صيغة سلبية تنزع عن الوجود كل صفاته وتحيزاته وأعراضه لكي يعني للفيلسوف الوجود قبل انفجاره الأول إلى موجودات أي كموجود مطلق وطلق من أية صفة أو عرض أو ماهية أو سبب الذي يعطي أسبابه هو الباحث فيه أي الفيلسوف. ومن هنا يقترح المصباحي تسمية الوجود بما هو موجود، كموضوع لعلم ما بعد الطبيعة، باعتباره مكانا محايدا يتصف بصفة العمومية والتي تتخذ حسب المصباحي "لونين، أحدهما وجودي، وهو قدرته على الإحاطة بكل أجناس الوجود، والثاني إبيستيمولوجي يتعلق بحقه في النظر في كل موضوعات العلوم الجزئية ومبادئها".³¹ ومن هنا سيعتبر المصباحي علم ما بعد الطبيعة عند ابن رشد علما عاما لجميع العلوم لكن من دون التخلي عن اتخاذ البرهان هدفا له. إنه علم يجمع بين مزايا النظرتين الخاصة والعامّة، أي الوقوف عند الوجود العام من حيث هو حق ذاتي لكل موجود جزئي. وبهذا كان أبو الوليد يهدف إلى وقاية الفلسفة من غوغائية الجدل وتمويه السفسطة ومحدودية العلوم الجزئية.³²

لكن المثير للانتباه هنا فيما يخص اتخاذ علم ما بعد الطبيعة البرهان هدفا له، هو إلى أي حد يمكن أن يجمع بين خصوصية البرهان وعمومية موضوعه الذي هو الوجود بما هو موجود؟ يرى المصباحي بأن هذا الجمع ما كان ليتحقق لولا إعادة ابن رشد النظر في دلالة البرهان كي تستجيب لعمومية موضوع هذا العلم.³³ وهكذا فوفق إعادة النظر هاته سيميز ابن رشد بين برهانين: "البرهان المطلق" و"برهان السبب"، أو "برهان الوجود". فـ"البرهان المطلق" هو ما يلائم القسم الأول من علم ما بعد الطبيعة الذي ينظر في البنية العامة للموجود المحسوس للوقوف على حقيقة وجود الأشياء وماهيتها، وذلك بتحديد أسباب وجودها ومقومات ماهيتها. أما عندما يتوجه الفيلسوف إلى القسم الثاني من هذا العلم، الذي ينظر في الجواهر المفارقة، وخاصة في المبدأ الأول، فإنه لا يجوز له البحث عن أسبابها وماهيتها بالبرهان المطلق أو ببرهان السبب، بل يستعمل "برهان الوجود"، وهو الذي ينطلق من مبادئ علم الطبيعة للبرهنة على المبدأ الأول، إذ لا يمكن أن نبرهن على الجواهر المفارقة بالبرهان

³¹ المصباحي، الوحدة والوجود، 126.

³² المصباحي، الوحدة والوجود، 126.

³³ المصباحي، الوحدة والوجود، 156.

المطلق، أي أن نذهب إلى ما وراءها باحثين عن مبادئ أخرى لها، إذ من شأن ذلك أن يسقطنا في التسلسل.³⁴

وهكذا سيستفيد ابن رشد من ما يسميه المصباحي بالجهة النظرية البرهانية الخاصة، والجهة النظرية الجدلية العامة لتأسيس جهة النظر الفلسفية أو العلمية، هاجسه في ذلك ترسيخ التوازن بين هاتين الجهتين لدى دون أن يسقط في جوانبهما السلبية، بحيث سيصبح "البرهان الفلسفي" لديه أغنى من أن ينحصر ضمن حدود ومقتضيات آلة من آلات العقل، بل إنه يطمح في أن يستعمل العقل في معانيه المتعددة الاستدلالية والحدية والحدسية. وهكذا سيصبح البرهان في المنظور الرشدي ليس هو البرهان الحرفي الذي يقصد به استنباط النتائج من معارف ومقدمات سابقة، لأنه في هذه الحالة ستصبح برهانية الفلسفة هنا هي استنباط الموجودات من موجود أول على نحو ضروري، بما هو برهنة على وحدة وجود على النمط الإيلي، أي وحدة إينولوجية، تُقصي الكثرة من مجالها. وهذا ما كان يحاربه ابن رشد، حسب صاحب الكتاب.³⁵

وهكذا يخلص بنا المصباحي إلى أن ابن رشد من خلال تجاوزه لصعوبة التعدد والاختلاف في اسم وموضوع ومنهج علم ما بعد الطبيعة، استند على المنهج التشكيكي باعتباره منهجا يحفظ التوازن بين الوحدة والاختلاف، وبين البرهان والجدل.³⁶ وبهذا سيغدو علم ما بعد الطبيعة، كعلم للموجود بما هو موجود، علما يقوم على وحدة تشكيكية على المستوى الدلالي، وعلى وحدة تشكيكية على مستوى الأقوال، وعلى وحدة تشكيكية على مستوى المعرفة.³⁷

فالوحدة التشكيكية على المستوى الدلالي تحيلنا، وفق منظور المصباحي، على هذا العلم من حيث هو فلسفة هي عبارة عن "جهة للنظر" تبحث في "وحدة المنسوب إلى شيء واحد". والواحد هنا مهما تعددت معانيه، من جهة النظر هاته، هي قابلة للانجذاب إلى نواة دلالية تستمد منها دلالتها، وبفضل هذه النواة الدلالية يصبح الاسم جزءا بنويا في كل ما يوجد عنه من مركبات دلالية. وبذلك تتخلص هذه الفلسفة من ادعاء وجود دلالة واحدة وبسيطة خالية من كل حيوية وإحالة على التعدد في الاسم الواحد، أو من الزعم بوجود ماهية مستقلة مطابقة لذاتها ورافضة

³⁴ المصباحي، الوحدة والوجود، 176.

³⁵ المصباحي، الوحدة والوجود، 176-177.

³⁶ المصباحي، الوحدة والوجود، 184.

³⁷ المصباحي، الوحدة والوجود، 183.

للانتماء إلى غيرها في هذا الاسم.³⁸ وبهذا يعتبر المصباحي بأن قيام "علم ما بعد الطبيعة" على البحث في الوحدة المنسوبة لشيء واحد، يقتضي استبعاد الوحدة التطابقية التي تنشدها العلوم الجزئية وتبني الوحدة النسبية الفلسفية. وتسري وحدة "المنسوب إلى شيء واحد" على سائر الموضوعات والمطالب والأسماء التي تتناولها أقسام هذا العلم في اختلافها: فهي الوحدة التي تسري في أنواع الواحد، وفي الأوائل الوجودية والمعرفية، وفي الأعراض الذاتية في معنى الجوهر... إذن لابد أن يوجد في كل تعدد وجودي أو دلالي "شيء واحد" تنسب إليه أنواع الجنس المذكور مشكلا بذلك الحقيقة الأساسية فيه.³⁹ مثال على ذلك إن اسم الموجود يدل على عشر مقولات مستقطبة حول مقولة مركزية هي مقولة الجوهر.

والبحث عن الشيء الواحد الذي تنسب إليه جميع الأشياء الداخلة تحت جنس واحد هو بحث عن الأول فيها باعتباره الحقيقة الأولى في ذلك الجنس سواء تعلّق الأمر بالمقولات أو المقدمات أو الجواهر. وواجب البحث عن الأول يعده المصباحي أحد أهم الواجبات المنوطة بصاحب علم ما بعد الطبيعة، لأن حقيقة علم الموجود بما هو موجود وتمييزه من غيره من العلوم نابعان من واجب البحث عن "الأول"؛ والبحث عن هذا الأول يتلازم معه بحث آخر هو البحث عن طبيعة النسبة إلى ذلك الأول. ومن هنا يصبح القول الفلسفي هو نوع من البحث عن علاقات النسبة بين أول مطلق وثوان تابعة له.⁴⁰

ولعل ما يبرر البحث عن الأول، حسب كتاب **الوحدة والوجود**، هو كونه حاصرا للدلالة والمعرفة والحد، والفاعل لها، وعلة للأمور التابعة له. فالأول في المقولات مثلا هو الجوهر، وهو علة وجود باقي المقولات. وعلى المستوى المعرفي، الأول هو مبدأ عدم التناقض وهو علة لمعرفة الهويات وللتصديق بها. كما أن المبرر للبحث عن الأول هو ضرورة البحث عن العمومية، فالأول، بحكم كونه عاما ومشاركا لجميع الأشياء المنسوبة إليه تكون منسوبة إليه بالطبع؛ فمبدأ عدم التناقض مثلا بالنسبة لأمر المعرفة والمنطق مبدأ أول، إذ لا تصح مناظرة إلا به، فهو إذن مبدأ عام وبالطبع لكل قول بشري، وليس أمرا طارئا عليه. إضافة إلى هذا إذا كان تعريف الأول هو ما لا أول له، فإنه لا يكون صادقا إلا داخل الجنس الذي ينتمي إليه. فالأول في جنس الموجود، الجوهر، هو أصل وعلة سائر المقولات. غير أن الأول بالنسبة للموجود

³⁸ المصباحي، **الوحدة والوجود**، 184-185.

³⁹ المصباحي، **الوحدة والوجود**، 188.

⁴⁰ المصباحي، **الوحدة والوجود**، 188.

المقولي أو الحسي ليس كافيا لتفسير كل شيء، بل لابد له من أول مطلق يفسره ويفسر كل ما يوجد في العالم من نظام وترتيب، وهو الجوهر المطلق.⁴¹

أما بالنسبة للوحدة التشكيكية على مستوى الأقوال فهي تقوم، حسب المصباحي، على حل تقابل الأقوال والمذاهب على أساس ما سماه ابن رشد "الوسط العادل"، والذي ينبنى على تعديل دلالة أو مبدأ ما أو اسم... كي يصير ملائما ومناسبا لطبيعة الموضوع المنظور فيه، أو بفضل تجاوز التعارض بين أقوال مختلفة إزاء نفس الشيء الواحد إلى موقف ثالث⁴² يتحاشى من خلاله السقوط في وحدة صافية لا مغايرة فيها، وخوفا من الارتقاء في أحضان اختلاف جذري. "فالوسط العادل" يحرص على الإبقاء على الاختلاف والوحدة معا وعلى المحافظة على التوازن بينهما قدر الإمكان، وعدم التفريط في هذا التوازن يؤدي إلى إنتاج أقوال غير مطابقة لموجوداتها.⁴³

وأخيرا فالوحدة التشكيكية على مستوى المعرفة ممثلة فيما يسميه المصباحي "المناسبة في الحمل". و"المناسبة في الحمل" كممارسة فلسفية رشدية تعني أمرين اثنين أولا: تقديم معرفة خاصة بكل موضوع تفاديا لتعميم قد يؤدي إلى الخلط بين مراتب الموجودات المختلفة. فالجواهر مثلا له ماهية مناسبة لطبيعته تختلف عن ماهية الأعراض، وللجواهر الحسي ماهية مناسبة لطبيعته تختلف عن ماهية الجوهر المفارق. وبهذا تكون الغاية من التشكيك، هي البحث عن الدلالة الملائمة للمرتبة الوجودية الملائمة. كما أن المناسبة في الحمل تعني، ثانيا، النظر إلى نفس الموضوع بجهتين مختلفتين إحداها تدفعنا إلى إثبات محمول له والثانية تدفعنا إلى نفيه. فالجواهر مثلا عندما ننظر إليه في ذاته تكون حقيقته بسيطة وهي صورته، وعندما ننظر إليه من حيث هو موجود تبدو لنا حقيقته مؤلفة من صورة ومادة.⁴⁴

وهكذا فبموجب هذه الوحدة المقولية أو الوجودية يؤسس ابن رشد حسب المصباحي لوحدة وجود تشكيكية تتحقق فيها الإحاطة الشاملة للعقل بكل أنحاء الموجود. إنها وحدة الموجود والماهية لأنها تجسد تلازم وترادف الواحد والموجود كما تقوم على الجمع بين التواطؤ في الاسم والاشتراك في الاسم، أي تجمع بين الوحدة والاختلاف على صعيد الدلالة وبين البرهان والجدل على صعيد المنهج،⁴⁵ إنها وحدة

⁴¹ المصباحي، الوحدة والوجود، 188، 189، 190.

⁴² المصباحي، الوحدة والوجود، 191.

⁴³ المصباحي، الوحدة والوجود، 192.

⁴⁴ المصباحي، الوحدة والوجود، 194.

⁴⁵ المصباحي، الوحدة والوجود، 194.

كرست كلية القول الفلسفي وعموميته، وكشفت عن حقه في النظر في كل الموجودات، وفي أن يستعمل كل المناهج مع حرصه على جعلها مناسبة لموضوعه كوحدة مسكونة بالتعدد.⁴⁶

رابعاً. الوحدة الميتافيزيقية

يرى المصباحي أن من خلال الوحدة المقولية أو الوجودية كشف ابن رشد أن علم ما بعد الطبيعة يقوم على نظرة اتصالية للموجود. لكن اللبس الذي ستكرسه هذه الوحدة المقولية هو: هل ستستمر هذه النظرة الاتصالية، التي وجدت تحققها في علم الطبيعة، باعتباره يشكل الجزء الأول من علم ما بعد الطبيعة، في الهيمنة على العلم الإلهي الذي ينظر في العالم المفارق بكائناته الأزلية والمفارقة، من جهة، وعلى علاقته بعالم الطبيعة، من جهة أخرى، أم أن ابن رشد سيضطر للتخلي عن هذه النظرة الاتصالية لصالح نظرة انفصالية تقربه أكثر فأكثر من النظرة الكلامية؟⁴⁷

في إطار معالجته لهذا السؤال يرى المصباحي أن الوحدة المقولية في الأونطولوجيا الرشدية لا تكفي لتفسير حتى الموجود الحسي، بوصفه موضوعاً أولاً لعلم ما بعد الطبيعة، فبالأحرى أن تعمم على العالم المفارق، أو على علاقته بالعالم المحسوس. وعدم كفاية الوحدة المقولية هاته ستفرض على أي الوليد الانتقال ضرورة إلى الجزء الثاني من هذا العلم، أي إلى العلم الإلهي الذي يبحث في العالم المفارق "بحثاً عن العلل والمبادئ القصوى والنهائية للموجود الحسي".⁴⁸ وهذا ما يفيد، حسب المصباحي، بأن تحليل علم ما بعد الطبيعة للموجود الحسي كجزء أول من هذا العلم هو مجرد توطئة للنظر في مطالب جزئه الثاني المتعلق بالموجود المفارق، وذلك لأن قيمة التحليل الذي يقوم به العالم أو الفيلسوف للمادة، والصورة، والجوهر، والفاعل، والمحرك، والغاية في الموجود الحسي، هي في التمهيد لإثبات مادة قصوى، وصورة مطلقة، وفاعل لا قوة فيه ولا فاعل له، ومحرك أول لا يتحرك، وجوهر أول في الموجود المفارق. فمعنى الجزء الأول إذن من علم ما بعد الطبيعة هو أن يفضي إلى علم الموجودات بأقصى أسبابها. وبالتالي أن يكشف كيف أن كل ما في الطبيعة يشير إلى ما بعد الطبيعة.⁴⁹

⁴⁶ المصباحي، الوحدة والوجود، 196.

⁴⁷ المصباحي، الوحدة والوجود، 203.

⁴⁸ المصباحي، الوحدة والوجود، 203-204.

⁴⁹ المصباحي، الوحدة والوجود، 204.

وبهذا يكشف صاحب الكتاب أن في علم ما بعد الطبيعة لدى ابن رشد تتعايش رؤيتان ميتافيزيقيتان، الرؤية المقولية والرؤية المفارقة، الرؤية العرضية والرؤية الذاتية، وهما رؤيتان استأنس فيهما أبو الوليد، حسب المصباحي، بثلاث نظريات: نظرية الحفظ، ونظرية النظام والترتيب، ونظرية العلتين.⁵⁰

فوفق (1) "نظرية الحفظ أو الخلق المستمر" يكون العالم في تبعية مستمرة للمبدأ الأول. وهذا ما يحول الوجود إلى حفظ لا يتوقف فيه فعل الخلق لحظة واحدة، إذ التوقف هنا عن الحفظ يعني التوقف عن الوجود والدخول في حيز العدم. وهذا ما يفيد أن طبيعة العالم داخلية في طبيعة الحركة. (2) أما وفق "نظرية الترتيب والنظام" فإن النظام الموجود في الأشياء لا يمكن أن يكون عرضياً، لأنه هو سبب وجودها، والسبب لا يكون عرضياً بل ذاتياً. لكن هذا النظام لا يمكنه أن يكون ذاتياً إلا إذا كان صادراً عن عقل أول مخالف لطبيعة عقلنا، وما هذا العقل الأول سوى المحرك الأول أو المبدأ الأول. (3) أما "نظرية العلتين" فإنها تحيلنا على الجمع بين الوجودين الحسي والعقلي في الارتقاء إلى نفس المبدأ الأول باعتباره جمعا يعتبر بأن هذا المبدأ الأول يشكل علة الوجود العقلي للعقول المفارقة، وهو علة الوجود الحسي للموجودات الطبيعية. إنه علة المقولات وعلة المفارقات وبالتالي فهو مبدأ الوجود غير المتحرك والمتحرك بنوعيه الأزلي أزلية فردية، والأزلي أزلية نوعية. ومن ثم لا مجال للتمييز بين مبدأ خاص بالتعقل ومبدأ خاص بالحركة، فالمبدأ الأول هو مبدأ تعقل وحركة في نفس الوقت على نحو مباشر.⁵¹

ومن هنا فالسؤال الذي سيفرض نفسه على المصباحي هو: كيف يكون المبدأ الأول، بوصفه مبدأ متعالياً، علة ذاتية لوجود الموجودات الحسية والمتعالية معا؟

يعتبر المصباحي أن معالجة هذا السؤال تدخل ضمن أصعب لحظة وحدوية في فلسفة ابن رشد، وهي لحظة الوحدة المطلقة للمبدأ الأول، والتي هي تركيب للوحدتين: العددية الانفرادية (وحدة "ليس كمثله شيء" التي تقال على الله)، والوحدة الذاتية، أي الوحدة المطلقة للوجود والماهية. وهذه اللحظة في نظر المصباحي هي اللحظة الأهم لأنها لحظة انبثاق الوجود من الموجود وسريان الواحد في كل الآحاد والوحدات، إنها لحظة الواحد في الجوهر.⁵²

⁵⁰ المصباحي، الوحدة والوجود، 235.

⁵¹ المصباحي، الوحدة والوجود، 236-237.

⁵² المصباحي، الوحدة والوجود، 249.

وللكشف عن سريان هذه الوحدة، في أونتولوجيا ابن رشد سيعمل المصباحي على إلقاء الضوء على طبيعة العالم من خلال تبين طبيعة الفعل الإلهي، وذلك بالعودة من جديد إلى النظر العلمي الطبيعي في فحصه للحركة التي هي قوام عالم الكون والفساد؛ ما دامت الحركة عند ابن رشد هي السبيل للبرهنة على وجود هذا الفعل الإلهي كمبدأ أول. مما يعني توحيد المبدأ الأول بالمحرك الأول، وتوحيد الفعل الإلهي بالربط والتوحيد والنظام أحياناً، وبالحركة، وعلاقة كل ذلك بمفهومي الفاعل والغاية والصورة، وانعكاسات كل ذلك على تحويل فعل الإيجاد إلى فعل للتحرّيك.⁵³

وموجب هذا التحويل سيعتبر المصباحي "النسبة" في الأونتولوجيا الرشدية قاسماً مشتركاً بين "وحدة الموجود بما هو موجود" ووحدة الموجود بما هو مفارق، سيميز بينهما ابن رشد بأن جعل النسبة المقولية نسبة جنسية بينما النسبة المتعالية نسبة سببية. وهذا ما حمّله، في نظر المصباحي، على إدخال عناصر ثلاثة إلى المشهد الميتافيزيقي لتفسير الفعل السببي لهذه النسبة وهي: المحرك الأول، والعقل، والحركة.⁵⁴

شكلت الوحدة الميتافيزيقية في نظر المصباحي مناسبة لابن رشد كي يتميز عن غيره من الفلاسفة والمتكلمين، وذلك حين ربط هذه الوحدة بمبدأي الحركة والعقل. وقد مكّنه هذا الربط من أربعة أمور: أولاً، توحيد المبدأ الأول والمحرك الأول، وإغائه للحظة الوساطة التي كان يمثلها العقل في نظرية الفيض بين المحرك الأول والعالم ليحل محلها الحركة. كما مكّنه، ثانياً، من القول بأن الحركة أداة وجود وحفظ، مما يرقّيه، من جهة، لأن تكون هي جوهر العالم والوجود، وذلك لأن الحركة من الزاوية الميتافيزيقية؛ أي عندما نربطها بالخلق المستمر ونجعلها مرادفة للواحد والموجود، فسوف لن يبقى لها معنى عرضي للعالم، بل ستصبح هي المعنى الفعلي للعالم. وبهذا سيضمن ابن رشد وحدة العالم وحركته الذاتية في آن واحد، مختلفاً بذلك عن ابن سينا الذي كان يرى بأن من يبرهن على وجود الله انطلاقاً من الحركة هو كمن يعتبر أحد أعراض الموجود مبدءاً للبرهنة على الموجود المطلق. فابن سينا قد انطلق من جهتي الإمكان والوجوب بالنسبة للموجود؛ مما جعله ينتهي إلى تكريس نظرة انفصالية عرضية للعالم حيث تنفصل الماهية عن الموجود والموجود عن الواحد، والصورة عن المادة، وأصبح الموجود والوحدة والماهية أموراً عرضية لا ضرورية

⁵³ المصباحي، **الوحدة والوجود**، 250.

⁵⁴ المصباحي، "أنحاء الوحدة".

للذات.⁵⁵ كما أن الربط بين الحركة والعقل، من جهة ثالثة، مكن ابن رشد من أن ينأى عن مبدأ الصدور الأحدي، لأنه صار بالإمكان تصور صدور الكثرة عن الوحدة، أي عن الفاعل الأول، مباشرة دون أن تنال تلك الكثرة من وحدته المطلقة، وذلك بفضل إرجاع مفهوم الفاعل إلى مفهوم المحرك، والنظر إليه لا من حيث هو فاعل بل بما هو صورة وغاية. ومكن الربط بين الحركة والعقل ابن رشد، رابعاً، من تحويل مفهوم الفاعل إلى مفهوم المحرك، وربطه بالصورة والغاية، الأمر الذي أفضى إلى ميلاد مفهوم جديد ومتوازن بين القول بالخلق والقول بالقدم، وهو مفهوم "الخلق المستمر" الذي يضمن في نفس الوقت عدم انقطاع الحركة وإثبات تبعية العالم للمبدأ الأول تبعية مباشرة ودائمة. وقد مكن كل هذا من تجاوز التعارض بين الزمن والأزل والتخفيف من حدة التقابل بين الوحدة والكثرة، وبين الإرادة والضرورة. إذ متى كان المحرك الأول علة فاعلة وصورية في نفس الوقت، فإن فعل إيجاد الموجود عن هذا المحرك سيتخذ معنى الحفظ الدائم أو الخلق المستمر لهذا الموجود.⁵⁶

خاتمة

هكذا إذن نخلص من قراءتنا لكتاب محمد المصباحي **الوحدة والوجود عند ابن رشد** إلى أنه رصد اللحظات الأساسية للوحدة الخفية في أنطولوجيا ابن رشد كما صاغها في شروحه لكتاب أرسطو ما بعد الطبيعة وفي شروحه لكتاب الطبيعة وفي كتبه الجدالية (**تهافت التهافت، فصل المقال، مناهج الأدلة**). وقد وصف المصباحي هذه الأنطولوجيا بكونها أنطولوجيا علائقية، تقوم على علاقة وحدة وربط بين الواحد والموجود. وقد تجلت هذه الوحدة في ثلاث وحدات مترابطة ومختلفة باختلاف وظائفها: "الوحدة المكيالية" التي يرى المصباحي بأنها بحكم انتمائها لمقولة الكم تقوم بوظيفة تمنحها البساطة وعدم الانقسام، وهي وظيفة المكيال. وبحكم انتمائها لمقولة الإضافة تضمن لهذه الوحدة القدرة على التواجد في كل الموجودات باعتبارها مبدأ لها. و"الوحدة المقولية" وتقوم بوظيفة الربط، ربط الصورة بالمادة، والجنس بالفصل، والجوهر بالأعراض، والموجود بالماهية، وفي إطارها أثبت تلازم وترادف الواحد والموجود، بمعنى أن ما يدل عليه الواحد يدل عليه الموجود والعكس. ثم "الوحدة الميتافيزيقية" التي ربطها ابن رشد بمبدأي الحركة والعقل. ففي إطار هذه الوحدة يتداخل فعل العقل الذي هو الربط بفعل الحركة ويصير القول بان الموجود نتيجة الربط مرادفاً للقول بان الموجود نتيجة الحركة لأن الربط هو تحريك المادة نحو

⁵⁵ المصباحي، **الوحدة والوجود**، 289.

⁵⁶ المصباحي، **الوحدة والوجود**، 289.

صورتها"،⁵⁷ بموجبها أثبت المصباحي أن الحركة جوهر العالم عند أبي الوليد، وأن فعل الوجود لديه موجود داخل العالم وليس واردا عليه من خارج عن هذا العالم، شأنه في ذلك شأن فعل العقل الذي يوجد في داخل الإنسان.

في إطار هذه الوحدات الثلاث ظل ابن رشد، حسب المصباحي، حريصا على عدم الانحياز لا للموجود ولا للواحد، كشرطين متناظرين لعلم ما بعد الطبيعة. فقد التزم موقفا متوازنا بين "علم الموجود بما هو موجود" وعلم الواحد بما هو واحد.⁵⁸

والملاحظ أن فكرة التوازن هاته ظلت حاضرة بقوة في كل أبواب هذا الكتاب وفصوله، وهذا ما يؤشر في نظرنا على أنها فكرة موجهة لقراءة لها خصوصيتها للأونطولوجيا الرشدية. إنها قراءة فلسفية انفتحت فيها المصباحي على الإنجازات الفلسفية والعلمية المعاصرة كما انفتحت فيها على البرزخ كأحد المفاهيم الصوفية المؤسسة لعرفانية الشيخ الأكبر ابن عربي، والذي يحيل في المنظور المصباحي على "المكان المحايد"، أي ذلك الفضاء الذي يحتفى فيه بالبنية وبند الاحتكار والانغلاق، أي كمكان من خصائصه الاحتفاء بالتقابل بين الرؤى والمناهج. ومن حيث هو كذلك فإن معناه الرئيسي هو التوسط، أي التوسط بين تخوم المتقابلين. فهو لا ينتمي لأي طرف من المتقابلين، بحيث يلعب دور الجامع بينهما. إنه يشكل مجالا للقاء هذين الآخرين وامتزاجهما.⁵⁹

حقيقة أن هذه القراءة وما تحيل عليه من رؤية توازنية لم يتم التصريح بها، بحيث تم تبديدها تبديدا مقصودا في هذا الكتاب، لكن لتترك مهمة تجميعها والتقاط عناصرها إلى القارئ. ومن هنا، ومحاولة منا للقيام بهذا الالتقاط والتجميع، اعتبرنا بأن أقوى مؤشر على هذه القراءة هو تلك الاستعارة التي منحها لها المصباحي، والتي تختصرها في "الموقف العدل".

ويتجلى هذا "الموقف العدل" أولا: في تجنب المصباحي لآفة الانحياز المطلق لابن رشد، هذه الآفة التي طالت مواقف بعض الرشديين كالجابري. لذلك نجده يقول "لم نكن مضطرين إلى الانحياز للرجل على حساب خصومه، بل كنا حريصين أن نقف موقفا عدلا نثمن مظاهر قوة تفسيره، ولا نتردد في الكشف عن مكامن ضعفه وإعطاء الحق لخصومه إذا ما برعوا في إصابة المعنى من تخريجاتهم الدلالية والقولية"؛⁶⁰ كما

⁵⁷ المصباحي، الوحدة والوجود، 289.

⁵⁸ المصباحي، الوحدة والوجود، 286.

⁵⁹ محمد المصباحي، نعم ولا، ابن عربي والفكر المنفتح (الرباط: منشورات الاختلاف، دار الأمان، 2012)، 89.

⁶⁰ المصباحي، الوحدة والوجود، 12.

هو الحال مثلا في تلك المقارنة التي أجراها المصباحي بين ابن رشد وخصمه ابن سينا والغزالي والتي تنم عن أحد مظاهر سريان نَفَسِ مصباحي نقدي في هذا الكتاب.⁶¹ كما يتجلى هذا "الموقف العدل"، ثانيا، في تصنيف المصباحي لموقف ابن رشد من مختلف الإشكالات التي أثارها مسألة الوحدة والوجود "كموقف عدل" يتماهى فيه ابن رشد مع منصبه كقاض، وهذا ما يتجلى في الرؤية الأونطولوجية والتي تجنب فيها ابن رشد حسب المصباحي السقوط في وحدة صافية ومطلقة لا شقوق فيها ولا تغاير أو تعددا من جهة، وتجنبه من جهة أخرى الارتقاء في أحضان اختلاف جذري لا اتصال بين حدوده ولا تماس بين أطرافه. وبالجملة فإنه موقف سعى فيه أبو الوليد إلى الإبقاء على الاختلاف والوحدة معا، محافظة منه على التوازن بينهما قدر الإمكان. وهكذا تجنّب السقوط في ميتافيزيقا الواحد الاتصالية التي يقول بها الصوفية والمتأثرة بالأفلاطونية المحدثة القائمة على نظرية الفيض، كما تجنب الميتافيزيقا الذرية الانفصالية لدى علماء الكلام القائمة على نظرية الخلق من عدم، هذا إضافة إلى أنه لم يمل نحو الميتافيزيقا العرضية لابن سينا. وهكذا سيميل ابن رشد إلى مذهب أرسطو القائل بالإخراج إلى الفعل. بحيث دعا إلى وحدة متصلة منفصلة في الآن نفسه بين المحرك الأول والعالم. وحدة يتصالح فيها القول بالحدوث مع القول بالقدم. وأبو الوليد بهذا، يقول المصباحي، "حاول أن يبقى على مسافة متساوية من هذه الرؤى، وهو قد فعل كل ذلك من أجل أن يبدو العالم متنوعا متحولا غنيا قابلا للقراءة، ومن أجل أن يحتل العقل، ومن خلاله الإنسان، فيه المرتبة الأولى".⁶²

كما تجلى هذا "الموقف العدل" لدى ابن رشد، حسب صاحب الكتاب، على الصعيد الدلالي، في الجمع بين التواطؤ في الاسم والاشتراك في الاسم (= التشكيك في الاسم)، أي بين الوحدة والاختلاف. أما على الصعيد المنهجي والإبيستيمولوجي فقد جمع بين البرهان والجدل.⁶³

⁶¹ وهذا الرصد لمكان الضعف عند ابن رشد يشير إليه المصباحي بصدد مقارنته بين ابن رشد وخصمه الغزالي بحيث عبر عن مؤاخذته إخضاع ابن رشد علم الهيئة لمقتضيات علمي النفس والبرهان والذي أدى به وبالفلاسفة السابقين عليه عامة إلى السقوط في أشكال من التيه في مفازات نظرية عقيمة فيما يخص النظريات الفلكية والتي تفوق الغزالي في التعبير عنها بأنها "تحكمات وهي على التحقيق ظلمات فوق ظلمات... إنها ترهات لا تفيد غلبات الظنون" ويرى المصباحي أن هذه الترهات التي سقط فيها ابن رشد سيتخلص منها كوبرنيك وكبلر وجاليليو، المصباحي، **الوحدة والوجود**، 207. أما فيما يخص تسجيل المصباحي لمكان ضعف ابن رشد تجاه ابن سينا فهذا ما يشير إليه عندما عبر عن عدم اقتناعه بموقف ابن رشد الراض للصيغة السنيوية "الواجب من غيره الممكن من ذاته" حيال جوهر الأجرام السماوية ويقبلها حيال حركتها، علما بأن الحركة هي جوهر وجودها وليس عرضا من أعراضها كما يقول ابن رشد. وهذا ما جعل المصباحي يرى بـ "أن مذهب ابن سينا في هذه النازلة كان أكثر تماسكا وإقناعا من مذهب ابن رشد". المصباحي، **الوحدة والوجود**، 210.

⁶² محمد المصباحي، **فلسفة ابن رشد** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2011)، 14.

⁶³ المصباحي، **الوحدة والوجود**، 194.

وهذا الاهتمام الرشدي بالبعد العلائقي والتناسبي أو البرزخي في أونتولوجيته هو ما يكشف حسب المصباحي عن وجود بعض التقاطع بين ابن رشد والفكر الما بعد حداثي؛ ممثلاً في علم المعلومات وفلسفة ما بعد الحداثة. إنه تقاطع عبّر عن نفسه في اعتبار ابن رشد الواحد بالعدد مكيالاً للموجود بما يوحى بنزوع نحو التبشير بعقل جديد هو العقل الرقمي، الذي يعطي الأسبقية للأعداد على الجواهر، الأقرب من فكر النسبية والتناسب منه إلى فكر التطابق والهوية.⁶⁴

لكن ما سيحد من هذا النزوع الرشدي نحو هذا العقل الجديد، حسب المصباحي، هو ما يلاحظ "من ميل قوي لدى ابن رشد لإخضاع المقولات بجوهرها وأعراضها لسيادة الجواهر المفارقة بحكم قربها من المبدأ الأول"،⁶⁵ مما يعني هيمنة النظرة الغائية والملتغالية للكون على الأونتولوجيا الرشدية.

وفي الأخير لابد من الإشارة إلى أن المصباحي باعتماده في هذا الكتاب على القراءة الفلسفية البرزخية، رؤية ومنهجاً، للأونتولوجيا الرشدية، قد تمكن من النفاذ إلى ما بين جلد وعظم ابن رشد، حسب تعبير محمد عابد الجابري، بحيث تجاوز تلك القراءات الإيديولوجية التسطيحية لهذه الأونتولوجيا ليحل محلها قراءة فلسفية رصينة وعميقة ودقيقة تزج بالقارئ في أتون القلق، والحيرة، والجدل، والتشكيك، والتعدد، والتنوع، والتشعب، والتقلب. مما جعل مهمة تلخيص هذه القراءة عملاً صعباً.

لكن ومع ذلك لابد من الإشارة هنا إلى أن عدم انفتاح المصباحي في هذا الكتاب على المنهج الفيلولوجي وما يحيل عليه من مقارنات، قد حال دون تمكن قارئ الكتاب من رصد مظاهر التقاطع والتجاوز، إن وجدت، بين أونتولوجيا أرسطو كما يعرضها في كتابه **ما بعد الطبيعة**، وبين أونتولوجيا مفسر هذا الكتاب أي ابن رشد.

الببليوغرافيا

المصباحي، محمد. نعم ولا، ابن عربي والفكر المنفتح. الرباط: منشورات الاختلاف، دار الأمان، 2012.

_____. فلسفة ابن رشد. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2011.

_____. من أجل حداثة متعددة الأصوات. بيروت: دار الطليعة، 2010.

⁶⁴ محمد المصباحي، من أجل حداثة متعددة الأصوات (بيروت: دار الطليعة، 2010)، 129-130.

⁶⁵ المصباحي، الوحدة والوجود، 284.

- _____ . من الوجود إلى الذات: بحث في فلسفة ابن رشد. الرباط: دار الأمان، 2006.
- _____ . دلالات وإشكالات. بيروت: دار الهادي، 2005.
- _____ . الوحدة والوجود عند ابن رشد. الدار البيضاء: دار النشر والتوزيع المدارس، 2002.
- _____ . "أنحاء الوحدة وفعاليتها لدى ابن رشد، من العقل الكيفي إلى العقل الكمي". مجلة فكر ونقد 9 (مايو 1998): أعيد نشره في كتاب (للمصباحي) الوجه الآخر لحدائق ابن رشد. بيروت: دار الطليعة، 1998.
- _____ . تحولات في تاريخ الوجود والعقل. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1995.

**قراءة في كتاب إبراهيم ياسين:
"الأمير الجزائري عبد القادر والسلطان المغربي عبد الرحمان".
دراسة تاريخية: 1847-1832¹**

عكاشة برحاب

جامعة الحسن الثاني، المحمدية

صدر عن مؤسسة آفاق بمراكش سنة 2020 كتابٌ للأستاذ إبراهيم ياسين² بعنوان: **الأمير الجزائري عبد القادر والسلطان المغربي عبد الرحمان**، وجدير بالملاحظة أنه صادف تجددَ توتر العلاقة بين المغرب والجزائر (2020-2022)، وبذلك يعتبر مضمون الكتاب المذكور من مواضيع الساعة، حيث كثيراً ما يتم استحضار الفترات التاريخية الماضية أثناء الأزمات بين البلدين، ومن بينها العلاقة بين الأمير عبد القادر الجزائري (1847-1832) والسلطان عبد الرحمان بن هشام (1859-1822)، وقد توفّق الباحث في اختيار موضوع ما زال حياً في الذاكرة، ونعني بذلك العلاقة المغربية-الجزائرية في فترة المقاومة التي تزعمها الحاج عبد القادر، والتي ما زالت تستأثر بالاهتمام، مراعاة لحساسية الموضوع بالنسبة للبلدين الجارين. ويحضرنى هنا نداء وجهته مجلة **دعوة الحق** سنة 1957، حيث طلبت من المؤرخين المغاربة أن يجلوا موضوع العلاقة بين سلطان المغرب والحاج عبد القادر، ويكشفوا أسرارها حتى ينجلي الحق ويظهر الصواب³، والسبب في ذلك حسب المجلة هو أن المؤرخين الأوروبيين يعرضونها عرضاً مدسوساً لحاجة في نفس يعقوب، وقد سائرهم في هذا الباب بعض كتاب الشرق العربي دون تروٍّ ولا تحفظ - ومنهم جورجي زيدان وشكيب أرسلان - فأهابت المجلة بالمؤرخين المغاربة أن يكشفوا دواعي التفاهم والتضامن وما أعقب ذلك من توتر وقطيعة حتى ينجلي الحق ويظهر الصواب.

وقد جاءت هذه الدراسة متوافقة مع هذا النداء، وكشفت صيرورة هذه العلاقة بكثير من الموضوعية والحياد، وفي ذلك فائدة للباحثين وللذاكرة الجماعية في كلا البلدين. وكان اختيار هذا الموضوع بناء على ما لاحظته المؤلف بالجزائر في شأن الأمير وعلاقته بسلطان المغرب، وذلك أثناء إقامته هناك بصفة لاجئٍ سياسي، فاستأثرت

¹ إبراهيم ياسين، **الأمير الجزائري عبد القادر والسلطان المغربي عبد الرحمان، من التعاون إلى الصراع. دراسة تاريخية: 1847-1832** (مراكش: مؤسسة آفاق للدراسات والنشر والاتصال، 2020). يقع الكتاب في 272 صفحة من الحجم المتوسط.

² اشتغل الأستاذ إبراهيم ياسين أستاذاً للتعليم العالي (تخصص تاريخ معاصر) بكلية الآداب بالمحمدية منذ سنة 1984، وأنهى مسيرته الوظيفية بكلية الآداب بمراكش.

³ عبد القادر القادري، "السلطان عبد الرحمان والأمير عبد القادر"، **مجلة دعوة الحق** 4-5 (1957): 39-40.

القضية باهتمامه، فانبرى لدراستها بناءً على منهجية تاريخية وبعيدا عن التوظيف السياسي.

ومعلوم أن أصل الكتاب رسالة جامعية لنيل دبلوم الدراسات العليا، ناقشها الأستاذ إبراهيم ياسين بكلية الآداب بالرباط سنة 1987، وكانت تحمل عنوان: "موقف الدولة المغربية من احتلال فرنسا للجزائر 1830-1847". وقد نشر الأستاذ قسماً منها سنة 2015 تحت عنوان: **سلطة مغربية في غرب الجزائر: دراسة تاريخية 1830-1832**.⁴

أما المرحلة المتبقية من البحث الأصلي - وهي الأهم والأطول - إذ تمتد من سنة 1832 إلى سنة 1847، فقد خصّها الأستاذ إبراهيم بهذا الكتاب الذي نحن بصدد عرضه، وجاء عنوانه كما يلي: **الأمير الجزائري عبد القادر والسلطان المغربي عبد الرحمان، من التعاون إلى الصراع، دراسة تاريخية (1832-1847)**.

إن قصر المرحلة المدروسة (1832-1847) اقتضت سرد الأحداث والوقائع بكثير من التفصيل، وهو ما نبّه إليه المؤلف في مقدمة الكتاب. وسيكون من العبث استحضار الأحداث والوقائع التاريخية التي أثبتتها، وبنى عليها تحليله وتفسيره، وتجنباً للمتاهة في التفاصيل، فإنني لم أساير تسلسل الأحداث الواردة في الكتاب، وإنما حاولت رصد أهم القضايا المدروسة، وهي قضايا مستنبطة من المضمون بشكل عام.

بصيغة أخرى فإنني آثرتُ تصنيف مضمون الكتاب بناءً على القضايا الرئيسية المدروسة حسب رصدها، وحسب أهميتها لدى القارئ المتلقي، محترماً في ذات الوقت ترتيب فصول الكتاب قدر الإمكان.

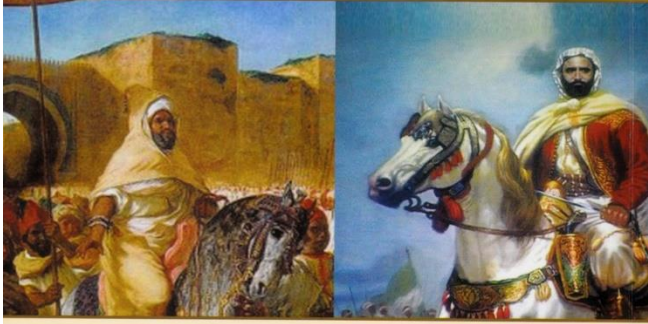
هناك ثلاثة أطراف تجاذبت مضمون الكتاب: وهم سلطان المغرب عبد الرحمان بن هشام والأمير عبد القادر الجزائري وفرنسا، وهذه الأخيرة حاضرة بقوة في جل الأحداث والوقائع المرصودة في الكتاب، فهي التي احتلت الجزائر سنة 1830، وكانت مدعاة لتدخل المغرب في غرب الجزائر، وهذه المرحلة قد خصّها الأستاذ إبراهيم بمؤلف مستقل كما سبقت الإشارة، ثم تلتها الفترة التي تعيننا في هذا الكتاب، وهي مرحلة مقاومة الأمير بدعم من السلطان، وكانت مرحلة تضامن وتفاهم (1832-1843)، ثم تحولت إلى تعارض في الأهداف وفي السياسة التي وجب اتباعها آنذاك من هذا الجانب ومن ذاك الجانب.

⁴ إبراهيم ياسين، **سلطة مغربية في غرب الجزائر، دراسة تاريخية 1830-1832** (الرباط: مطبعة الرباط-نيت، 2015).

الأمير الجزائري عبد القادر والسلطان المغربي عبد الرحمان

من التعاون إلى الصراع

دراسة تاريخية: 1832 - 1847



إبراهيم ياسين



أما أهم القضايا التي رصدناها فهي كما يلي:

- البيعة وتوابعها.
- مرحلة الدعم والتشاور (1832-1843).
- مرحلة الخلاف والمواجهة العسكرية (1844-1847).

اعتمد الباحث على وثائق كثيرة، معظمها فرنسية من مركز وزارة الحربية ووثائق مغربية، إلى جانب الدراسات الفرنسية حول الأمير وعلاقته بالسلطان عبد الرحمان ابن هشام، وكذا بعض المصادر المغربية والفرنسية والجزائرية. وقد اجتهد المؤلف في تأويل مضمون المادة التاريخية لتحديد طبيعة العلاقة بين كل الأطراف،

وخاصة بين الأمير والسلطان، فرصد مراحل تطورها من التفاهم والتعاون والتعاقد إلى الخلاف والتصادم، ومن خلال تتبع هذه الدراسة يتبين أن السلطان كان يسعى إلى إقامة علاقة تبعية بينه وبين الأمير، وغالبا ما كانت علاقة مُتخفِّية مُتسترة لأسباب مقصودة، وذلك بحكم موقع السلطان وتاريخ دولته مقارنة بدولة الأمير، بينما كان هذا الأخير يسعى إلى استقلالية قراراته مع التظاهر بالتبعية للسلطان عبد الرحمان، معتبرا نفسه أدري بالسياسة والخطط التي يواجه بها المحتل، وأنه أكثر إدراكاً لأسلوب القتال الذي يجب اتباعه ضد القوات الفرنسية الغازية.

ومما ساعد على عدم انتظام التوافق واستمراره بين الطرفين المعنيين، هو تقلب التحالفات القبلية بشرق المغرب وغرب الجزائر، حيث كان نظام اللُّفُوفية طاغيا سواء بين القبائل المغربية أو القبائل الجزائرية، هذا فضلا عن بقايا العنصر التركي والضغط الفرنسي، وقد أثر تقلب التحالفات القبلية على مسار الأمير الحربي والسياسي وفي علاقاته مع الأطراف الأخرى، ونعني بذلك السلطان عبد الرحمان من جهة والسلطات الفرنسية من جهة ثانية، وهذا عنصر قوي كان له تأثير في انقطاع حبل الود بين الأمير والسلطان، كما أن التدخل الفرنسي المتزايد في بلاد الجزائر وفي شؤون قبائل التخم المغربية ساعد على تأجيج الاحتقان والصراع بين مختلف الأطراف. وهذا ما يستوجب أولا الوقوف عند مسألة البيعة وتوابعها، وهو ما ورد في صدر الكتاب.

1. البيعة وتوابعها

تُعَدُّ البيعة القضية الأولى المعروضة في الكتاب، غير أن توابعها مبثوثة في ثناياه من بدايته إلى نهايته، لذا وجب الوقوف عندها أولا.

أ. عرضُ البيعة على الشيخ محيي الدين

بعد عرض سياق البيعة، والذي تمثل في الفراغ السياسي بعد انسحاب السلطة المغربية من غرب الجزائر، التفت بعض القبائل حول الشيخ محيي الدين - شيخ الطريقة القادرية - ليتولى الجهاد والمقاومة وتدير شؤون القبائل الجزائرية.

وفي هذا الإطار ناقش الباحث رواية المصادر الفرنسية بشأن تعيين محيي الدين خليفة للسلطان قبل الانسحاب النهائي للمغرب من تلمسان، ثم استحضر رواية ثانية

_____ قراءة في كتاب إبراهيم ياسين: "الأمير الجزائري عبد القادر والسلطان المغربي عبد الرحمان"

مصدرها نجل الأمير⁵ والضابط البريطاني هنري تشرشل،⁶ ومفادها أن محيي الدين رفض السلطنة ملتزماً فقط بواجب الجهاد، وهي الرواية التي أكدها صاحب **الاستقصا**.⁷

ووقف الباحث عند رواية وزارة الحربية الفرنسية في الموضوع، والتي تفيد بأن الشيخ محيي الدين قد رفض البيعة التي عرضتها عليه قبائل غرب الجزائر، معتبراً نفسه ملتزماً بأوامر سلطان المغرب. وهذا ما جعل بعض الدراسات الفرنسية تعتبر أن محيي الدين كان خليفة للسلطان عبد الرحمان.

يتبين منذ البداية أن قضية الاستقلال في القرار الجزائري وأول التبعية للمغرب كانت حاضرة بقوة، وسوف تتضخم هذه القضية وتتولد منها أبعاد أخرى بعد مبايعة الحاج عبد القادر أميراً للجهاد.

ومن خلال مشروع بيعة محيي الدين يتجلى النهج الذي اتبعه الباحث في التحليل وتأويل النصوص، حيث عمد إلى سرد الروايات المختلفة بشأن القضية المطروحة، ثم رجّح الرواية التي رآها ملائمة لسياق الأحداث. وقد اتبع نفس المنهج عند دراسة بيعة نجله الحاج عبد القادر.

ب. بيعة الحاج عبد القادر

يتبين حسب صاحب **التحفة**،⁸ أن البيعة الأولى تمت للحاج عبد القادر بواد غريس يوم 28 نونبر 1832، وهي بيعة العلماء والخاصة، ثم تمت له بيعة ثانية في المسجد بمدينة معسكر يوم 21 يناير 1833. وهي البيعة العامة كما يسميها البعض، أي من طرف القبائل.⁹

وجدير بنا أن نتساءل هل كرّست بيعة الأمير مفهوماً جديداً لنظام الحكم، مغايراً لما كان سائداً في المغرب أو في تونس، وهو ما يعكسه التدبير السياسي والحربي من خلال سيرة الأمير، حيث اتسم نظام حكمه باعتماد الشورى واستفتاء العلماء كلما

⁵ محمد بن عبد القادر الجزائري، **تحفة الزائر في تاريخ الجزائر والأمير عبد القادر**، تحقيق محمد حقي (بيروت: دار البقعة، 1964)، أما الطبعة الأصلية فكان عنوانها كما يلي: **تحفة الزائر في مآثر الأمير عبد القادر وأخبار الجزائر** (الإسكندرية: 1903).

⁶ شارل هنري تشرشل، **حياة الأمير عبد القادر**، تعريب أبو القاسم سعد الله (تونس: الدار التونسية للنشر، 1974).

⁷ أحمد بن خالد الناصري، **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**، الجزء التاسع (الدار البيضاء: دار الكتاب، 1965)، 41-56.

⁸ أعلنت البيعة للحاج عبد القادر تحت الشجرة تقليداً لبيعة الرسول صلى الله عليه وسلم، ومن غريب الصدق أن المصادر الفرنسية صورت مشاورات الأمير مع أتباعه تحت الشجرة وهو يتأهب لإعلان استسلامه للفرنسيين، وبذلك تكون البيعة قد تمت تحت الشجرة والتخلي عنها والاستسلام تم تحت الشجرة.

⁹ عميرواي حميدة، **بيعة الأمير عبد القادر**، الملتقيات التاريخية الجزائرية (قسنطينة: مطبعة البعث، 2001)، 56-63.

واجهته مشاكل في إدارة أمور البلاد الخاضعة له. (استفتاء في شأن جباية الضرائب وفرض الإعانات، استفتاء في شأن عصيان شيخ الطريقة التيجانية، استفتاء في شأن الجهاد).

توفرت شروط البيعة في الحاج عبد القادر للقيام بإمارة المؤمنين، وإقامة أحكام الشريعة ودرء المفاسد والدفاع عن حوزة المسلمين، غير أن المتأمل في البيعات المقدمة للحاج عبد القادر يتضح أنه بويح ليكون أميراً للجهاد، وهو المقصد الأساسي من بيعته، ومن ثم استمد لقب الأمير الذي طغى على اسمه، بل صار بعض أنجاله وحفدته يتلقبون بالأمراء، كأن اللقب أمر ملوكي متوارث في عائلة الأمير عبد القادر.

إن البيعة منذ البداية كانت تمثل قوة الأمير وفي الوقت ذاته كانت محط ضعفه، فموطن القوة تمثله الدعوة إلى المقاومة والجهاد ضد الغزاة الكفار، وهذا من شأنه أن يزيد في شحذ الهمم وقوة العزيمة لقتال المحتلين لبلد إسلامي، غير أن مكامن الضعف هو التفكك القبلي، حيث لم تبايعه كل قبائل غرب الجزائر، فما بالك ببقية القبائل الجزائرية، مما يعني أنه اضطر إلى محاولة إخضاع القبائل التي لم تقدم له البيعة باستعمال القوة، وهذا مصدر الانقسام ومن ثم ضعف الأمير. هذا الانقسام والتفكك ملحوظ في الكتاب، ويشكل نقطة ضعف في سلطة الأمير. وسبق لبعض قبائل غرب الجزائر أن بايعت السلطان المغربي، ثم قدمت البيعة للأمير. ناهيك عن التساؤل عن قوة الأمير وإمكاناته العسكرية الكافية والنفس الطويل لمحاربة المحتلين الفرنسيين.

وقد أثار الباحث مسألة الألقاب التي استعملها الحاج عبد القادر، أولها لقب الأمير، ثم استعرض الروايات المختلفة في الموضوع، وخلص إلى أنها توحى بالتبعية لسلطان المغرب، خاصة وأن الأمير في بداية أمره اعتبر نفسه نائباً عن السلطان، وأمر أن يُخطب في المساجد باسم السلطان ثم يُخطب باسم الأمير استطراداً من بعده.¹⁰ وهي خطة لاستمالة القبائل المترددة في إعلان طاعتها له، ومن مظاهر التبعية في هذه المرحلة بعث هدايا إلى السلطان، ورغم كل ذلك خلس الباحث إلى الغموض في العلاقة بين الرجلين، وهو أمر يخدم مصلحة كل طرف. وجدير بالملاحظة أن صاحب كتاب **الاستقصا** لم يستعمل لقب الأمير، بل كان ينتعه بالحاج عبد القادر. كما أن رسائل السلطان وحاشيته التي تعرضت للأمير لم تنعته بهذا اللقب، بل استعملت لقب الحاج أو السيد، وهذا ما نصادفه في دورية **الوثائق**¹¹ (العددان الأول والثاني)، وهو ما تؤكد الرسائل السلطانية المبثوثة في كتاب **إتحاف** (الجزء الخامس)، ونستحضر على سبيل المثال رسالة السلطان عبد الرحمان إلى زعيم بقايا المخزن التركي - القائد مصطفى بن إسماعيل -

¹⁰ مصطفى بن التهامي، **سيرة الأمير عبد القادر وجهاده**، تحقيق يحي بوعزيز (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1995)، 128-130.

¹¹ **الوثائق**، دورية تصدرها مديرية الوثائق الملكية بالرباط منذ سنة 1976.

_____ قراءة في كتاب إبراهيم ياسين: "الأمير الجزائري عبد القادر والسلطان المغربي عبد الرحمان"

التي دعاه فيها إلى الصلح مع الحاج عبد القادر.¹² وقد أورد صاحب **إتحاف** صورةً لخطاب مخطوط أرسله الحاج عبد القادر إلى السلطان، حيث اعتبر نفسه نائباً عنه في الجهاد، ومن الملاحظ أنه أورد مضمون طابع الأمير مبتوراً، حيث لم يذكر لقب أمير المؤمنين المثبت في الطابع المذكور.

وقد ظهرت بوادر آثار البيعة على علاقة السلطان بالأمير عقب إخضاع تلمسان، التي كانت قد بايعت السلطان، غير أن الأمير سرعان ما أظهر خضوعه واعتبر نفسه من خدام السلطان وقواده. وكان من نتائج ذلك تدفق المساعدات العسكرية على الأمير للمُضيّ قدماً في مقاومة المحتلين، وأيضاً إخضاع الخارجين عن طاعته والذين لم يقبلوا بيعته. وكان السلطان يرى في قيام الأمير واجهةً دفاعية عن المغرب.

ومُجمل القول فإن قضية البيعة ظلت تلقى الضباية والغموض، بل يمكن القول إنها شكلت بذرة خلاف بين الرجلين، وما لبثت أن تتقوى وتنمو في ظل ضغط فرنسي متزايد على المغرب، وانقسام قبلي بغرب الجزائر، لم ينجح الأمير في حسمه نهائياً لصالحه.

ومن باب التذكير، فإن البيعة استوجبت استخلاص الجبايات الشرعية وفرض إعانات على القبائل للقيام بأعباء الجهاد. وهذا من شأنه زيادة في متاعب الإمارة التي لم تتحدد معالم حدودها بشكل واضح، حيث كانت تتمدد أو تنقلص حسب قوة الأمير ووهنه.

ومما زاد في ضباية البيعة وغموضها تعدد الألقاب التي يُنعت بها الحاج عبد القادر، فتارة هو أمير الجهاد وتارة السلطان، وكثيراً ما لُقّب نفسه بأمير المؤمنين، خاصة لما كان يخاطب الأجانب، وهو ما تكشفه رسائله إلى الجنرال ديميشيل،¹³ وإلى حاكم جبل طارق، وإلى القنصل العام البريطاني بطنجة، وإلى حاكم مليلية المحتلة. ومن جانب آخر فإن العنوان الفرعي لكتاب هنري تشرشل حول حياة الأمير، وصفه بالسلطان السابق لعرب الجزائر.¹⁴ وتكرر كثيراً استعمال لقب السلطان بين ثنايا الكتاب المذكور.

كما أن المعاهدتين اللتين أمضاهما الحاج عبد القادر مع الفرنسيين استعمل في ديباجتيهما لقب أمير المؤمنين، هذا ما ورد في معاهدة ديميشيل سنة 1834 وكذا في معاهدة تافنا سنة 1837.

¹² عبد الرحمان بن زيدان، **إتحاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس**، الجزء الخامس (الرباط: المطبعة الوطنية، 1933)، 50-51.

¹³ عبد الحميد زُوْرُو، **مراسلات الأمير عبد القادر مع الجنرال دي ميشيل** (الجزائر: عالم المعرفة، 2013)، 47-168.

¹⁴ تشرشل، **حياة الأمير عبد القادر**.

ويستفاد من الدراسة أن السلطان كان يخاطب الحاج عبد القادر في بداية عهده بـ "محل الولد البار" و"المربط والمجاهد"، وفي فترة لاحقة خاطبه باستعمال عبارة "مقام الأخوة في الله"، وانتهى السلطان بتعيين عبد القادر خليفة له بناء على قفطان أرسله له حسب المؤلف، الذي اعتبر ذلك تحوُّلاً في العلاقة بين الرجلين. وكانت عادة الأمير أن يلقب نفسه بالخليفة عند مخاطبة السلطان، لكن عند مخاطبة الأجانب كان يستعمل لقب أمير المؤمنين ولقب السلطان، وهو ما يزيه طابع الأمير الذي يتصدر رسائله المنشورة،¹⁵ وقد نتساءل عن سرّ استبعاد السلطان مخاطبة عبد القادر بلقب الأمير.

رغم ما أثير من تجاذبات حول مبايعة الحاج عبد القادر والألقاب التي تبناها، فإن السلطان ظل يخاطبه بكياسة وعطف أبوي في الوقت ذاته، وهذا ما ساهم في دعم الأمير ومساعدته في مواجهة الفرنسيين والقبائل المتنصرة، خاصة لما كان يتظاهر بأنه تحت جناح السلطان، مستفيداً من دعمه ودعم القبائل المغربية، لكن تغيّر خطاب السلطان بعد ظهور خلاف في المواقف بعد حرب إيسلي وما أعقبها من قطيعة وصدام لاحقاً.

وخلاصة ما نستنتجه من الكتاب بخصوص البيعة أنها لم تمنع الأمير من إظهار التبعية للسلطان، وذلك قصد الحصول على الدعم المادي والمعنوي والتشاور عند الضرورة، والحصول على النصح والتأييد، وهذه من القضايا التي استأثرت باهتمام الأستاذ إبراهيم ياسين في فصول متتالية، تبعا لتطور مراحل جهاد الأمير عبد القادر من الفترة الممتدة من 1832 إلى 1844.

2. مرحلة الدعم والتشاور (1832-1843)

معلوم أن مسألة دعم السلطان ودعم القبائل المغربية للأمير ثابتة ومؤكدة من خلال المصادر المغربية والجزائرية والفرنسية، وهو ما أكده الباحث بشكل مفصل، غير أنه وقف عند ما كان يعتري تلك المساندة المعنوية خاصة من تحفظات، قد تذهب إلى رفض بعض المواقف التي كان يتخذها الأمير دون استشارة السلطان، وقد وقف الباحث عند ثلاثة مراحل مهمة، أولها توقيع معاهدة ديميشيل سنة 1834 وقبول الهدنة مع المحتلين، ثم توقيع معاهدة تافنا سنة 1837، والتي أبدى السلطان رفضاً صريحاً بشأنها في بداية الأمر، حيث كان من نتائج هذه الهدنة إيقاف الجهاد الذي ظل السلطان يدعو

¹⁵ زُوُو، مراسلات: يحيى بوعزيز، مراسلات الأمير عبد القادر مع إسبانيا وحكامها العسكريين ممليلية (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1986).

إليه في المراحل السابقة لمعركة إيسلي (14 غشت 1844)، أما المرحلة الأخيرة فتمثلت في استئناف القتال بعد أن نقضت فرنسا بنود معاهدة تافنا، وعلى ضوء هذه المحطات الثلاث كان حجم الدعم المغربي الرسمي والشعبي يتقوّى أو يستقرّ في مستويات معنية.

أ. الدعم المغربي من تاريخ البيعة إلى ما بعد معاهدة ديميشيل

من الثابت أن قيام الأمير بواجب الجهاد لقي صدى قوياً لدى السلطان، الذي حفّزه وحظّه عليه، وفي ذلك مصلحة لدفع خطر التوسع الفرنسي نحو شرق المغرب، وقد دعا السلطان كافة القبائل لإعلان النفي والمبادرة إلى تقديم المساعدة للأمير في سبيل الجهاد، فكانت خطب الجمعة في المساجد وسيلة فعّالة للوعي بأهمية دعم المجاهدين، لكن سرعان ما أوقف الأمير حركة الجهاد، وأبرم صلحا مع الفرنسيين يوم 26 فبراير 1834، وهو ما يعرف بمعاهدة ديميشيل¹⁶، ويتبيّن من الدراسة أن الجانبين كانا في حاجة إلى السلم كل حسب مصالحه، فالجانب الفرنسي قرر الاكتفاء مؤقتا باحتلال المراكز الساحلية بسبب ارتفاع تكاليف الحرب، بينما كانت غاية الأمير السعي إلى التفرغ لتنظيم قواته وإخضاع القبائل التي رفضت مبايعته والدخول تحت سلطته. أما المعاهدة في حد ذاتها فقد حددت العلاقة بين الطرفين ومناطق النفوذ لكل منهما، ويُسْتَفاد من المعاهدة اعتراف الأمير بالسيادة الفرنسية على الجزائر ودفع إتاوة سنوية، وبذلك صار في تبعية ظاهرة لفرنسا، وفي تبعية متسترة للسلطان عبد الرحمان، وفي هذا الإطار تلقى مساعدات حربية وتموينية من المغرب للقضاء على خصومه، ويستفاد من البحث أن الدعم المغربي دليل على اقتناع السلطان بأن المعاهدة هي هدنة مؤقتة. لكن سرعان ما انهارت في شهر يونيو 1834، واستؤنفت المعارك بين الطرفين، وقد تم رصدتها وتتبعها بكثير من التفصيل، فكانت تارة الكرة لفائدة الأمير وتارة أخرى كانت لفائدة العدو، ويلاحظ كلما حقق الأمير بعض الانتصارات إلا وارتفعت وتيرة المساعدات المغربية إليه، غير أن هذا الدعم لم يكن كافيا لمواجهة المحتل، مما أدى إلى سقوط بعض مواقع الأمير في يد الجيش الفرنسي في نهاية سنة 1835، ثم اضطر الأمير إلى إخلاء تلمسان في مطلع سنة 1836، خاصة بعد أن التحقت بقايا النظام التركي بسلطات الاحتلال، وقد ارتاب السلطان عبد الرحمان من اقتراب الفرنسيين من الحد المتعارف عليه أيام الحكم التركي، فبادر إلى اتخاذ بعض الاحتياطات لحماية شرق البلاد من التهديد الفرنسي المتزايد، بل شاركت قبائل التخوم من بني يزناسن وأنكاد في المعارك إلى جانب الأمير، الذي استنجد بها لنصرته وإعلاء راية الجهاد، وهو ما أكده الجانب

¹⁶ (Louis Alexis Desmichels): هو ضابط فرنسي برتبة جنرال، قام بدور هام في بداية الغزو الفرنسي للجزائر بعد سنة 1830، واشتهر بعلاقته بالأمير عبد القادر وتوقيع هدنة بينهما.

الفرنسي الذي سارع إلى الاحتجاج وإرسال سفارة إلى مكناس في يوليو سنة 1836، حيث قدّم مطالب محددة مهينة للجانب المغربي، من أبرزها نهج الحياد في الصراع بين الأمير وقوات الاحتلال، ودعوة القبائل المغربية إلى عدم مساعدته وزجر كل من خالف ذلك، والتهديد باستعمال القوة في حالة عدم الاستجابة لتلك المطالب، وألّمح السفير الفرنسي إلى إمكانية استعمال الأمير ضد السلطان. وقد استعرض الباحث مختلف الروايات بشأن هذه السفارة والمطالب التي تقدمت بها، وقارن بين جواب السلطان عن تلك المطالب في نسختها باللغة العربية وما أوردته بعض المصادر الفرنسية في الموضوع، ويتبين من هذه المقارنة أن السلطان لم يستجب لكل المطالب الفرنسية، وخلاصة ذلك أن السلطان التزم بوضوح برّد الأسرى الفرنسيين وحياد مؤقت بخصوص منع قبائل التخوم من مساعدة الأمير، مبررا ذلك بأنها قبائل لا تنالها الأحكام المخزنية، ويستفاد من البحث أن السفارة الفرنسية لم تحقق أهدافها، وأن الدعوة إلى الجهاد ظلت قائمة بمساندة قبائل مغربية دون انقطاع، إلى جانب إمداد الأمير بآلات الحرب ومواد التموين سواء من الجانب الرسمي أو من طرف القبائل المغربية، وبذلك استمر السلطان في نهج نفس السياسة بغرب الجزائر، حيث عمل على عرقلة الجهود الفرنسية الرامية لبسط سلطتها هناك. وكانت الهزائم المتتالية التي مُني بها الجيش الفرنسي بناحية مدينة قسنطينة في نهاية سنة 1836- بالإضافة إلى المشاكل المترتبة عن حصار تلمسان في غرب البلاد- مؤشراً للشروع في مفاوضات جديدة، انتهت بتوقيع معاهدة تافنا.

ب. معاهدة تافنا تضع العلاقة بين الأمير والسلطان على المحك

على شاكلة معاهدة ديميشيل السابقة (1834)، أظهر الطرفان المتصارعان استعدادات للهدنة، فعُهد للجنرال بيجو (Bugeaud) من الجانب الفرنسي قيادة المفاوضات، التي انتهت بتوقيع معاهدة تافنا يوم 30 مايو 1837، وقد كانت لكل طرف مصلحة في إقامة الصلح وقبول المهادنة، فالجانب الفرنسي كان يسعى إلى الهدنة في غرب الجزائر استعدادا لتثبيت سلطته وتوسيعها في شرق البلاد، أما الأمير فكانت مصلحته تقتضي قبول هدنة مع العدو لتنظيم صفوف قواته وإخضاع الرافضين لسلطته على غرار الزاوية التيجانية، والتحضير لاستئناف المقاومة عند الاقتضاء. وقد لقي الأمير استحسانا في عقد الصلح، خاصة بعد أن منحته فتوى أحد علماء فاس حق الاختيار في اتخاذ القرار الذي يراه مناسبا، بناء على مبدأ الضرورات تبيح المحظورات.¹⁷

¹⁷ يتعلق الأمر بالأمر بالشيخ علي التسولي الذي استفهته الأمير في شأن عقد الصلح.

ومن الملاحظ أن الأمير لم يستشر السلطان ولم يشعره بالأمر إلا بعد توقيع المعاهدة، وهذا دليل على استقلاليته في اتخاذ القرار الذي يخدم مصلحته، ويزكي ذلك موقف السلطان الراض لتلك المعاهدة والداعي دوماً إلى الجهاد، حيث كان يخشى من تخلص الأمير من التبعية له ومن تثبيت السلطة الفرنسية في المناطق المحتلة. غير أن الأمير نجح في إقناعه بصواب جنوحه إلى الصلح مُستدلاً بالمكاسب التي جناها من وراء ذلك، ومن أهمها اعتراف فرنسا بسيادة سلطته على قسم كبير من بلاد الجزائر، وخاصة استرجاع مدينة تلمسان، ويستفاد من البحث أن المعاهدة حددت طبيعة العلاقة بين الأمير وفرنسا، غير أن غموضاً ظل يلف الاعتراف بالسيادة الفرنسية على المناطق المحتلة، بناءً على تعارض بين النص الفرنسي والنص العربي في الموضوع. وقد هوّن السلطان حجم التنازلات التي قدمها الأمير، خاصة قبوله دفع إتاوة عينية إلى الجيش الفرنسي،¹⁸ وشبهه المعاهدة بصلح الحديبية مع الكفار في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، ونوّه بالصلح واعتبره فرصة من أجل الاستعداد لاستئناف الجهاد. وقد استغل الأمير فترة الهدنة لاستصدار فتوى في شأن المتعاونين مع فرنسا والمتقاعسين عن الجهاد، وأيضاً في شأن استخلاص الزكاة والأعشار وإلزام دفع المعونة.¹⁹

زادت هذه الفتوى من تعاطف السلطان والقبائل المغربية مع الأمير، فزاد حجم الدعم المادي وتقوى الدعم المعنوي، واستطاع بذلك التغلب على شيخ الزاوية التيجانية بعين ماضي بغرب الجزائر في منتصف سنة 1838. وقد عمل السلطان خلال الهدنة على تكثيف مساعداته للأمير خاصة الحربية منها. وقد تولى وكيل الأمير بفاس جمع المساعدات المغربية بكل أشكالها وتوجيهها برّاً إلى غرب الجزائر. وفي الكتاب رصّد مفضل لهذه المساعدات، مما يعكس دور المغرب في تزويد قوات الأمير بالسلاح والذخائر ولباس الجيش والمؤونة. لكن ما يثير الاهتمام بهذا الخصوص هو القول إن بعض هذه المساعدات لم تكن مجانية، اعتماداً على مصادر أجنبية، دون إبداء المؤلف أي تحفظ بشأنها، فالمصادر الفرنسية التي تحدثت عن جني السلطان أرباحاً من بيع الأسلحة للأمير كانت متحيزة في موقفها، ولا يجوز الوثوق بها، وقد سار على منوالها تشرشل مؤلف كتاب **حياة الأمير عبد القادر**، ومعروف عنه تعاطفه مع الأمير،²⁰ ولذا وجب التحفظ من روايته في الموضوع عندما أثبت عبارة على لسان الأمير بأنه كان يشتري السلاح والذخيرة من المغرب، فهذه العبارة لا تفيد قطعاً أن السلطان هو المعني بهذا

¹⁸ نصت معاهدة تافنا على أن يدفع الأمير للجيش الفرنسي 30000 حمل من القمح ومثلها من الشعير إضافة إلى 5000 رأس من البقر.

¹⁹ استفتى الأمير علماء فاس في شأن تنظيم الدولة، فتولى الشيخ علي التسولي الإجابة عنها، فجاءت موافقة لرغبات الأمير.

²⁰ أبو القاسم سعد الله، **السيرة الذاتية للأمير عبد القادر، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر**، الجزء الرابع (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1996)، 180-185.

الأمر، ومع ذلك يستفاد من البحث أن المساعدات الحربية للأمير لم تكن هبات مجانية من السلطان، وهذا بالرغم من اعتبار رواية تشرشل في الموضوع مبالغ فيها، وقد تلقفت بعض الدراسات الجزائرية المعاصرة هذا التأويل، وقامت بنشره وإذاعته،²¹ بل عملت على تلخيص بحث الأستاذ إبراهيم ياسين ونشره.²²

ومعلوم أن السلطان كان يمارس التجارة بواسطة تجار كانوا في خدمته (تجار السلطان)، وذاك في إطار ما كان يعرف بسياسة الاحتكار، ولم يكن هناك تمييز بين مال الدولة ومال السلطان، وليس من المستبعد أن يكون هذا الخلط هو الذي دفع بعض المصادر الأجنبية إلى اعتباره أنه كان يجني أرباحا من بيع السلاح للأمير.

من الثابت أن الأمير كان يحصل على الأسلحة والذخائر من المغرب بعدة طرق، كان بعضها بواسطة الدعم والمساعدة من الجهة الرسمية في الدولة وأيضا من القبائل المغربية، وكان يحصل عليها أيضا عن طريق الشراء من جبل طارق بواسطة وكيله بفاس، كما اقتناها عن طريق التجار والمهريين بساحل جبال الريف، ومعلوم أن تجارة تهريب الأسلحة كانت مزدهرة حول مليلية المحتلة وبساحل الريف، يضاف إلى ذلك الأسلحة التي كان يغتنمها أثناء المعارك مع الجيش الفرنسي. ومن الملاحظ أننا لا نصادف في المصادر المغربية المتوفرة لدينا أية إشارة توحى بأن السلطان كان يخوض في تجارة السلاح مع الأمير، بل وردت إشارات وإشادات بتقديم الدعم للأمير دون أدنى تلميح إلى أن بعض ذلك الدعم لم يكن مجّاناً. كما أن قضية بيع السلطان للأمير السلاح يتنافى مع تعيينه خليفة له.

وتشير مسطرة هذا التعيين عدة تساؤلات، لأنها مخالفة للعرف المعمول به في المغرب، حيث إن التعيين يكون بظهير شريف، بينما تم اعتبار قفطان بعثه السلطان للأمير سنة 1839 بمثابة تعيينه خليفة له، ويستفاد من البحث أن السلطان تجنّب الإشارة إلى تعيين الأمير خليفة له كتابيا مخافة سقوط مراسلته في يد الفرنسيين. وبناء على عدة وثائق منشورة كان الأمير يعتبر نفسه نائبا وخليفة للسلطان قبل هذا التاريخ. وتبعاً لذلك هل يمكن اعتبار هذا التعيين بمثابة تركية لما كان يرد في رسائل الأمير إلى السلطان باعتباره نائبا عنه. وعموماً يستفاد من الدعم والمساعدات واعتبار الأمير خليفة للسلطان بمثابة إظهار تبعية الأمير لسلطان المغرب. كما يُستنتج من البحث أن هناك

²¹ قاصري محمد السعيد، "المساعدات العسكرية المغربية للمقاومة الجزائرية بقيادة الأمير عبد القادر"، ضمن كتاب **دراسات وأبحاث في تاريخ الجزائر الحديث والمعاصر (1962-130)** (الجزائر: دار الإرشاد للنشر والتوزيع، 2013)، 196-197.

²² قاصري محمد السعيد، "العلاقات بين الأمير عبد القادر الجزائري والسلطان المغربي عبد الرحمان بن هشام"، ضمن كتاب **دراسات وأبحاث في تاريخ الجزائر**، 33-66. انظر أيضاً بحثاً آخر لنفس المؤلف تم نشره في الكتاب المذكور أعلاه تحت عنوان: "وَقَعَ الأمير عبد القادر الجزائري في الكتابات المغربية الحديثة والمعاصرة"، 78-111.

منافع متبادلة بين الجانبين، فالأمير استفاد من لقب الخليفة للحصول على مزيد من الدعم المادي والمعنوي، بينما اعتبر السلطان منح ذلك اللقب وسيلة لتشجيع الأمير على استئناف قتال الجيش الفرنسي ونقض معاهدة تافنا، خاصة أنه كان يدعو باستمرار إلى مقاومة الغزو والتوسع الفرنسي.

ج. السلطان والأمير بعد نقض معاهدة تافنا

إن الخلاف في تأويل بعض بنود معاهدة تافنا أدى إلى نقضها من الجانب الفرنسي، الذي كانت له نية مبيتة للتوسع شرق مدينة الجزائر، فاستؤنفت المعارك بين الطرفين في نهاية سنة 1839، وتوالى هزائم الأمير، فاستنجد بالسلطان المغربي من جديد بشكل حثيث، فازدادت الإمدادات الحربية الممنوحة له. وجدد السلطان دعوة القبائل المغربية إلى الانخراط في الجهاد إلى جانب الأمير، فحصل تعاطف كبير معه، ووقع النفير في ربوع البلاد. ويتبين من البحث أن السلطان ظل ملتزماً بالدعوة إلى الجهاد كما كان الحال قبل معاهدة تافنا. ولمزيد من الدعم والمساندة من المغرب لجأ الأمير كعادته إلى استفتاء بعض علماء فاس في مسألة الجهاد وما يستوجبه من تضامن بين مسلمي المغرب والجزائر. وقد جاءت الفتوى مطابقة لمطالبه، وفي هذا الصدد يلاحظ أن الأمير كلما واجه صعوبات في إخضاع خصومه أو محاربة الفرنسيين لجأ إلى طلب فتوى تسند مطالبه بمزيد من الدعم والمساندة.

وقد ازدادت متاعب الأمير بعد تعيين الجنرال بيجو (Bugeaud) حاكماً عاماً للجزائر في نهاية سنة 1840، فواجه القوات الفرنسية المتفوقة عليه من حيث العدد والعدة بما يشبه حرب العصابات والهجمات الخاطفة، غير أن الجيش الفرنسي تمكن من احتلال أهم قواعد الأمير حول مدينة معسكر، فحاول الاتصال بإنجلترا وبالسلطان العثماني من أجل الحصول على دعم معنوي أو مادي، غير أن مسعاه باء بالفشل، وظل المغرب هو سنده الذي عوّل عليه في مواجهة الجيش الفرنسي، الذي ما فتئ يتمدد في اتجاه الحدود مع المغرب، وفي ظل هذه الظروف الجديدة تجددت الضغوط الفرنسية على المغرب من أجل الكف عن إمداد الأمير بالمساعدات الحربية، فتظاهر السلطان بالحياد، وحمل القبائل المغربية مسؤولية القيام بذلك، واصفاً إياها بأنها قبائل لا تنالها الأحكام، أي أنها خارجة عن طاعة السلطان.

شكل احتلال تلمسان في شهر يناير 1842 محطة حاسمة في مسار الأمير الجهادي، وكان بمثابة تهديد لحدود المغرب في سياق جرّه إلى مواجهة مع الجيش الفرنسي، فتعددت المناوشات بينه وبين قبائل التخوم المغربية، وخلال سنة 1843 كثرت

تنقلات الأمير بين غرب الجزائر وشرق المغرب، فكان ذلك مبرراً لتطاول الجيش الفرنسي على الأراضي المغربية ومَدعاة لمزيد من المناوشات، شاركت فيها قوات نظامية مغربية. فحاول السلطان منع قبائل التخوم وأنصار الأمير من الهجوم على الجيش الفرنسي انطلاقاً من شرق المغرب، وذلك تفادياً لاعتبار ذلك ذريعة لتجاوز جيش الاحتلال الحد المتعارف عليه منذ أيام حكم الأتراك بالجزائر، لكن توالي هزائم الأمير ألجأته في نهاية سنة 1843 إلى نقل قواته وأنصاره إلى شرق المغرب، وبذلك دخلت العلاقة بين الأمير والسلطان مرحلة جديدة، اتسمت أولاً بالخلاف بشأن مسألة الجهاد وانتهت بالقطيعة والافتتال.

3. من الخلاف إلى المواجهة العسكرية (1844-1847)

بدأت إرهابات التخلي عن الجهاد منذ أن صار الأمير مقيماً بشكل دائم فوق التراب المغربي، وصار الحد المتعارف عليه في نظر المغرب مهدداً من طرف الجيش الفرنسي، وهنا تجدر الملاحظة أنه لم يسبق إثارة مسألة الحد مع دولة الأمير لما كان في أوج قوته، وهذه قضية يعود أصلها إلى غياب مفهوم الحد في صيغته الأوروبية بين الدول الإسلامية، إلا أنها صارت من أولويات السلطان بعد أن اقتربت سلطة غير إسلامية من تخوم بلاده. وبذلك طغى في هذه المرحلة الحسم في قضية الجهاد من جهة والاستعداد للدفاع عن الحدود الموروثة عن حكم الترك بالجزائر من جهة ثانية، وتبعاً لذلك تشتت جهود السلطان بين حلّ الخلاف مع الأمير، وفي ذات الوقت حماية حدود البلاد من أطماع التوسع الفرنسي. ومن الملاحظ أن مسألة الحد بين دولة الأمير ودولة المغرب لم تنل حقها من الدراسة والتحليل، ويمكن القول إن مدلولها الإسلامي هو الذي حوّل للأمير مشروعية الإقامة فوق التراب المغربي في إطار التضامن بين المسلمين، فكان ينطلق من شرق المغرب لشن الغارات على الجيش الفرنسي بغرب الجزائر، ثم يعود إليه لاجئاً محمياً، غير أن الوضع جرّ على المغرب غضب فرنسا، التي لم يتردد جيشها في مطاردة الأمير وأنصاره وانتهاك سيادة التراب المغربي.

وتبعاً لذلك بذل السلطان جهده لإقناع الأمير بعدم مهاجمة الفرنسيين انطلاقاً من المغرب، وذلك خوفاً من إقحام المغرب في مواجهة مباشرة مع القوات الفرنسية، فحاول الضغط عليه بطرق غير مباشرة، داعياً القبائل إلى فك الارتباط معه. وفي هذا الإطار تخلى السلطان عن دعم الأمير وتشجيعه على الجهاد بشكل صريح، ويستفاد من الدراسة أن هناك تدريجاً في الإجراءات التي اتخذها السلطان إزاء الأمير بعد لجوئه إلى شرق المغرب. غير أن الأمير لم يعبأ بموقف السلطان وبإجراءاته، فصار منذ بداية سنة

1844 ينتقل بين قبائل شرق المغرب ويدعوها إلى الانخراط في الجهاد بجانبه، وهذا مع دفع السلطان إلى اتخاذ إجراءات من شأنها دفع الأمير إلى الاصطفاف إلى جانب موقفه، ولأول مرة جاهر السلطان بالجنوح إلى السلم ومهادنة الفرنسيين حفاظاً على مصلحة البلاد والعباد، والتزم لفرنسا بإبعاد كل من يسعى إلى الفساد والفتنة بشرق البلاد، وقد حاول الأمير بدون جدوى ثني السلطان عن موقفه هذا. فاستأنف هجماته على الجيش الفرنسي بغرب الجزائر، وردّاً على ذلك أقدمت فرنسا على بناء عدة مراكز عسكرية، من بينها مركز عند ضريح لالة مغنية يوم 27 أبريل 1844، فكان ذلك بمثابة الشرارة التي أوقدت نار الحرب بين المغرب وفرنسا، والتي انتهت كما هو معلوم بهزيمة الجيش المغربي بمعركة إيسلي يوم 14 غشت 1844، والتي نأى الأمير بنفسه عنها، ولم يشارك فيها، بسبب خلاف بينه وبين وليّ العهد حول استراتيجية القتال، هذا ما تناقلته عدة روايات في الموضوع.

ترتبت عن الهزيمة معاهدة صلح وُقعت بطنجة يوم 10 شتنبر 1844، فأقرت المهادنة مع العمل على عقد معاهدة أخرى خاصة برسم معالم الحدود، وهو ما تحقق في اتفاقية مغنية يوم 18 مارس 1845. وأخطرُ ما في معاهدة الصلح هو اعتبار الأمير خارجاً عن القانون، ووجبت ملاحقته، ومن الملاحظ أن الشروط المقررة في عقد الصلح وفي اتفاقية مغنية زادت من متاعب السلطان، وعمّقت الهوة بينه وبين الأمير.

تجاهل الأمير إجراءات السلطان، وقرر الاستقرار بغرب نهر ملوية بشرق المغرب، غير بعيد عن التراب الجزائري، وكان مرفوقاً بجشيه وبعض القبائل الجزائرية التابعة له، وفي هذا السياق سجل الباحث بعض الروايات التي فسرت أسباب استقرار الأمير بهذه المنطقة، منها مناعة موقعها وتعلق قبائلها بالأمير (خاصة قبيلة قلعية) وانتشار الطريقة القادرية بها، بالإضافة إلى ما كان شائعاً من أن أصول الأمير من جبال الريف. وتجدر الإشارة هنا إلى انعدام ما يثبت بالحجة الدامغة هذه الأصول، وقد حاول البعض إضفاء المصادقية عليها، باعتبار انتساب الأمير إلى أحفاد الأدارسة الذين تفرّقوا في الأندلس وفي أنحاء المغرب بعد انقراض دولتهم، فاتجه أحد أجداده إلى الاستقرار في منطقة الريف، ومنها انتقل إلى غرب الجزائر في تاريخ غير معلوم، غير أننا لا نجد أثراً لهذه الرواية في المصادر التاريخية.²³

هناك أسباب موضوعية دفعت الأمير إلى إقامة "دائرته" بشرق الريف بالمغرب الشرقي (غرب مصب نهر ملوية)، وهي منطقة قريبة من مليلية المحتلة ومحاذية

²³ محمد الصلاحي، كفاح الشعب الجزائري ضد الاحتلال الفرنسي وسيرة الأمير عبد القادر (بيروت: دار المعرفة، بدون تاريخ)، 351-353.

للبحر، مما سهل عليه عملية التزوّد بالأسلحة والمؤونة، حيث كانت المنطقة معروفة بنشاط التهريب، وانطلاقاً منها يسهل مهاجمة العدو ثم الفرار إلى التراب المغربي.

وبعد فشل السلطان في إقناع الأمير بترك الجهاد، صارت المواجهة حتمية بين الطرفين، خاصة بعد أن وقع انقسام بين قبائل شرق المغرب، بعضها انصاع لأوامر السلطان وبعضها الآخر انساق مع الأمير باعتباره رافعا لراية الجهاد ضد العدو الكافر، فصار في آخر أيامه أكثر انشغالا بمحاربة القبائل المنحازة للسلطان على حساب محاربة الجيش الفرنسي، وهو بذلك حادّ عن هدفه الأصلي وهو الجهاد،²⁴ ويستفاد من البحث رصدُ مفصلٍ لتلك المعارك، التي أنهكت الأمير، خاصة بعد إقدامه على محاربة جيش السلطان. وزاد من حدة الصراع مع السلطان ما شاع من أن الأمير أصبح يتطلع إلى تولي عرش البلاد، وهو ما أوردته عدة مصادر حسب المؤلف، خاصة بعد حادثة قبيلة بني عامر الجزائرية التي كان السلطان قد أقطعها أراضٍ بناحية فاس، فلما اشتد الخلاف بين الطرفين حاولت الالتحاق بقوات الأمير، مما عرضها للقتل والسبي. وفي هذا السياق تغيّر خطاب السلطان تجاه الأمير، وشاع التنابز بالألقاب بين الجانبين، فصار الأمير يُنعت بالفساد والفتان،²⁵ وهي ألقاب كان يطلقها السلطان على كل ثائر ضد سلطته، وكان ينعته قبل ذلك بالمرباط والمجاهد ومحل الابن البار. وجدير بالملاحظة أن بعض المقرّبين من الأمير رمى بدوره السلطان ووليّ عهده بأوصاف قذحية،²⁶ وكل ذلك يعكس مدى حدة الخلاف بين الرجلين وما صار بينهما من عداوة.

وقد تجاوز الخلاف بين الرجلين المستوى السياسي إلى المستوى الشرعي حسب تعبير المؤلف، وهو ما يستفاد من تحليل مستفيض نقلًا عن نجل الأمير صاحب **تحفة الزائر**، الذي أظهر تعاطفًا وانحيازًا لوالده، خاصة عندما برّر استقرار الأمير بشرق المغرب بناءً على أن المنطقة المذكورة لا تنالها الأحكام منذ أحقاب،²⁷ وهي عبارة تستوجب التمحيص والتفسير، وسبق أن دفع بها السلطان احتجاجات فرنسية بخصوص قبائل مغربية حاربت إلى جانب الأمير، والمراد بها في قاموس الدولة المغربية مناطق تستوطنها قبائل تعترف ببيعة السلطان، غير أنها تعصى أوامره، ولكن كلما أتيحت الفرصة للسلطان أخضعها لسلطته، ودفعت ما كان بذمتها من الجبايات، لكن نتساءل هل هذا هو المعنى الذي قصده صاحب "التحفة"، أم كان يرمي من وراء ذلك منح مشروعية إقامة دولة

²⁴ اعتبر مؤرخ المملكة - عبد الوهاب بن منصور - ما كان يقوم به الأمير بشرق الريف شغباً. انظر دورية **الوثائق** 2 (1976): 107 وما بعدها.

²⁵ مديرية الوثائق الملكية، **الوثائق** 2 (1976): 107-108.

²⁶ بن التهامي، **سيرة الأمير عبد القادر**، 164-167.

²⁷ الجزائري، **تحفة الزائر**، 490.

للأمير في شرق المغرب. وهذا ما يستدعي التساؤل عن مصداقية روايته في الموضوع، حيث غاب نقد هذا المصدر بالذات، الذي خاض كثيراً في مسألة الجهاد، ومعلوم أن النسخة الأصلية للكتاب المذكور أنجزت سنة 1889، غير أنها سُرقَت منه حسب زعمه، فأعاد تحرير الكتاب من الذاكرة ومما بقي بحوزته من وثائق والده،²⁸ ومن ثمَّ وجب أخذ روايته عن الأحداث بكثير من الحيطة والتحفظ، خاصة وأنه لم يعاصر الأحداث التي أنبتها في مؤلفه، وهذا أمر كشف عنه بعض الدارسين الجزائريين لسيرة الأمير.²⁹ ويمكن إيجاز الجدل بشأن الجهاد بين الأمير والسلطان، في كون هذا الأخير اعتبر أن أمر الجهاد من اختصاصه وهو أعرف بشروطه، ورأى خيرَ المسلمين في الصلح، فعقده مع العدو، وقد زكى هذا الموقف أحد مؤرخي العلويين، الذي اعتبر أن الضرورات تبيح المحظورات حسب قواعد المذهب المالكي.³⁰ وقد اتهم السلطان الأميرَ بجهل أحكام الجهاد، وأنه نقض عقد الصلح المبني على قواعد الشرع. أما الأمير فسعى إلى دعم موقفه بطلب فتوى علماء مصر في موضوع الجهاد، وهو سلوك اعتاد الاستناد إليه كلما اعترضته مشاكل في تدبير أموره السياسية أو الشرعية. ويستفاد من سردٍ لأسئلة الأمير نقلا عن نجله،³¹ أن الجواب عنها جاء موافقا لرغبته، أي وجوب نقض الصلح وعدم ترك الجهاد. وقد يشعر القارئ بحاجة إلى دراسة مستفيضة لتلك الأسئلة، حيث استند الأمير إلى الفتوى المذكورة لمتابعة الجهاد وقتال مَنْ عارضه، ويجدر التذكير هنا أن الأمير سبق له أن عقد الصلح مع العدو (معاهدة ديميشيل سنة 1834 ومعاهدة تافا سنة 1837)، وتضمنت المعاهدة الأخيرة بنودا اقتضت دفع كميات من الحبوب وعدداً من البقر إلى العدو، بينما اتهم الأمير السلطانَ بعقد الصلح مع العدو ومدّه بألوف من البقر وغيرها، ونستنتج من ذلك أن ما كان يراه الأمير حلالاً عليه اعتبره حراماً على غيره. هذه بعض القضايا التي استفتى الأمير بشأنها علماء مصر، وهوما كان يستوجب الوقوف عندها ودراستها وتحليلها، خاصة وأن أسئلة الأمير والجواب عنها ما زالت حية في الذاكرة الجماعية خاصة في الجزائر، وكثيراً ما يقع استحضارها في مناسبات وظروف بعينها.³²

²⁸ أبو القاسم سعد الله، "العثور على النسخة المسروقة من كتاب تحفة الزائر في مآثر الأمير عبد القادر وأخبار الجزائر"، ضمن **أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر**، الجزء الثاني (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1990)، 115-143. الإسكندرية: الطبعة الأولى سنة 1903. وأعيد طبع الكتاب سنة 1964، ووقع تعديل في عنوانه.

²⁹ سعد الله، "العثور على النسخة"، 115-143.

³⁰ ابن زيدان، **إتحاف**، الجزء الخامس، 73.

³¹ الجزائري، **تحفة الزائر**، 471-476.

³² أثناء التوتر السياسي بين المغرب والجزائر (2020-2022) عمّمت وسائل الإعلام الجزائرية نشر أسئلة الأمير لعلماء مصر في شأن الجهاد ونقض الصلح، ومنها موقع الإذاعة الوطنية الجزائرية يوم فاتح شتنبر 2021، وجاء العنوان كما يلي: التاريخ لن ينس قصة خيانة سلطان مغربي للأمير عبد القادر الجزائري.

وبعد أن تقوى الأمير بفتوى علماء مصر - أي نقض الصلح الذي عقده السلطان والاستمرار في خوض الجهاد - أشاع ذلك بين قبائل شرق المغرب للحصول على مزيد من التأييد والمساندة، فزاد انقسام تلك القبائل، وزادت متاعب السلطان، حيث وقع انقسام للسلطة بين تلك القبائل. وكان من دُعاة الجهاد ومناصري الأمير المرابطون وشيوخ الزوايا بشرق المغرب، وكان لهم مريدون كثر بجمال الريف وبني يزنانس. ومعروفٌ مساندة الزاوية البوتشيشية للحاج عبد القادر، حيث كان المختر البوتشيشي مُقدِّماً تابعاً للطريقة القادرية التي كان على رأسها الحاج محيي الدين والد الأمير،³³ غير أن الباحث استحضر زاوية أخرى ببني يزنانس واعتبرها تابعة للطريقة القادرية، وهي لم تكن كذلك، وهي الزاوية الرمضانية التي كانت تابعة للطريقة الوزانية بشمال المغرب، وصارت فيما بعد تحظى برضى السلطان، لأنها تخلت عن الأمير- بينما صارت الزاوية البوتشيشية مغضوباً عليها بسبب دعمها للأمير إلى آخر لحظاته، والذي اضطر بعدها إلى الدخول للتراب الجزائري وطلب الاستسلام للجيش الفرنسي يوم 27 دجنبر 1847.

4. وقّع التوتر بين السلطان والأمير على الذاكرة الجماعية

لم تنته آثار التوتر بين السلطان والأمير باستسلام هذا الأخير للفرنسيين، بل صارت ماثلة في أدبيات البلدين ومرتسخة في الذاكرة الجماعية، ولعل نشر هذه الدراسة أصدق مثال على ذلك، ومعلوم أنها أنجزت سنة 1987، وتم طبعها ونشرها سنة 2020 دون تحيين، ونعتقد أن ذلك كان غير مُجدٍ، لأن الوقائع والأحداث الأساسية التي رسمت العلاقة بين السلطان والأمير معروفة، ولم يتم العثور على أي مُعطى جديد قد يغيّر مجرى تلك العلاقة عما هو متعارف عليه بين الباحثين، تبقى بعض التفاصيل التي تكتشف من حين لآخر، غير أنها لا تغيّر الإطار العام المعروف تاريخياً.

وتجدر الإشارة إلى بعض العراقيل التي تواجه الباحث في رصد ما ينشر عن هذه المرحلة بهدف تحيينها، منها صعوبة التواصل بين الباحثين المغاربة والجزائريين، خصوصاً ما يتعلق بالفترة المعاصرة، وقد صدرت في الجزائر العديد من الدراسات عن حياة الأمير وعلاقاته ومنجزاته، غير أن الحصول عليها من داخل المغرب أمر صعب، رغم حضور بعض دور النشر الجزائرية في معرض الكتاب بالدار البيضاء في بعض السنوات، وهذا في نظري ما عاق تحيين جانب الذاكرة في هذه الدراسة. فعلى مستوى النشر هناك

³³ وقع خلط في اسم شيخ الزاوية البوتشيشية، حيث تم نعتة تارة باسم محمد البوتشيشي (انظر ص. 60)، وتارة أخرى باسم المختر البوتشيشي (ص. 245)، وهذا هو الصحيح، لأنه كان معاصراً للأمير، ولذا وجب التنبيه.

اهتمام وتشجيع على البحث في مآثر الأمير ليكون رمزاً من رموز المقاومة الجزائرية، بل صار من الثوابت المقدسة عند الدولة الرسمية.

وبالتالي هناك جانب مهم يستوجب التحيين، وهو وقّع المرحلة المدروسة على أذهان الناس وفي الذاكرة الجماعية، وهو جانب غائب في هذه الدراسة، رغم أن الباحث قد نبّه في المقدمة إلى أهمية الموضوع أثناء احتكاكه بالرأي الإعلامي والسياسي والجامعي الجزائري، الذي حمل المغرب مسؤولية هزيمة حركة الأمير، ومن ثمّ يمكن اعتبار موضوع الكتاب ما زال حياً، ويُعدّ مضمونه من مواضيع الساعة، حيث كلما وقع توتر بين المغرب والجزائر، كما هو الحال خلال سنوات 2020-2022 إلا وتم استحضار وقائع ماضية من بينها العلاقة بين السلطان والأمير.

وبناء على ذلك يمكن رصد أبعاد متعددة لشخص الأمير في الذاكرة الجماعية، فهو قليل الحضور في الذاكرة الجماعية المغربية، ويُستحضر عادة مقروناً بعهد السلطان عبد الرحمان بن هشام، والوعي بشخصيته محصور بين الباحثين والمتخصصين. بينما ظلت تحتفظ به الذاكرة الجماعية على المستوى الشعبي في الجزائر، نظراً لما يُنشر في شأنه من جهة،³⁴ والعناية به في تنشئة الأجيال عبر الكتاب المدرسي، الذي خصّه بحيز وافر في المقررات والبرامج الدراسية، وهناك بُعد آخر يخص علاقة الأمير بالدولة المستعمرة التي حاربها، وهي فرنسا، وهنا يدخل التوظيف السياسي للذاكرة، وهو ما حصل في مستهل سنة 2022،³⁵ حيث أقيم له نصب أمام القصر الذي كان محتجزاً فيه بفرنسا. وكان الغرض من ذلك هو تصالح الذاكرة بين الجزائر وفرنسا.

ومن جانب آخر فإن الذاكرة الجماعية بالجزائر رسخت طبيعة العلاقة بين السلطان والأمير في أذهان أجيال متتالية، ولكن بصورة سلبية قائمة قد تزرع الكراهية والحقّد بين الأجيال الناشئة في البلدين. كما أن الاحتفاء بمنجزاته بشكل منتظم ورسمي وإحياء ذكرى ثورته كل سنة رسّخ اسمه في الذاكرة الجماعية الجزائرية، وزاد في تجذرها ما يثار في الإعلام الجزائري بشأنه كلما وقع توتر بين المغرب والجزائر.

³⁴ أمّدي الزميل الأستاذ محمد السعيد قاصري من جامعة بوزياف بمدينة المسيلة بدليل الأبحاث المسجلة بجامعة الأمير عبد القادر بمدينة قسنطينة لسنة 2003، وهذه بعض عناوين الأبحاث: 1- الاحتلال الفرنسي وأثره على الغرب الجزائري (1830-1832)؛ 2- علاقة الأمير عبد القادر بالمغرب (1836-1833)؛ 3- التعاون المغربي الجزائري (1837-1840)؛ 4- دور المغرب الشرقي في الجهاد الجزائري (1841-1844)؛ 5- التقارب المغربي-الفرنسي وأثره على حركة الجهاد الجزائرية (1844-1846)؛ 6- التعاون المغربي-الفرنسي وتصفية حركة الجهاد الجزائرية بالمغرب الشرقي (1846-1847).

³⁵ Noureddine Amara, "D'un symbole de résistance, l'Emir Abdelkader est réduit à une reddition heureuse", *Journal Algérien Liberté* (9 février 2022).

وبناء على ما سبق ذكره، فإن الكتاب جاء لإجلاء الحقيقة بشكل موضوعي، وبذلك وقع تصحيح ما يروج من أخبار زائفة أو تأويل مغرض لبعض الوقائع، بل وضع الباحث كلاً من شخصية الأمير والسلطان في الصورة التي تمثلت له انطلاقاً من الوثائق والمصادر المتنوعة التي اطلع عليها، فأعطى لكل ذي حق حقه، وكشف ما كان له وما كان عليه دون تحيز. ويستفاد من البحث في نهاية المطاف أن هزيمة الأمير من جهة وهزيمة السلطان من جهة ثانية أمام الجيش الفرنسي تعكس ضعف الجانبين المغربي والجزائري من حيث القوة العسكرية، ومن حيث التنظيم وتدبير الشأن العام، بل ذهب الباحث أبعد من ذلك، حيث اعتبر أن تفكك المجتمع الجزائري هو الذي حال دون توحيد مختلف مكوناته في مواجهة الاحتلال الفرنسي، وهذا أمر موروث عن فترة الحكم التركي، كما أن فشل المغرب في تدبير شؤون غرب الجزائر من جهة وإيقاف التوسع الفرنسي نحو حدوده من جهة ثانية يعود للأسباب ذاتها، وخلص الباحث إلى أن هزيمة إيسلي كانت إيذاناً بانتهاء حركة الأمير، ولم يبق أمام السلطان سوى إعلان موقف صريح إزاءه، حفاظاً على العرش وصيانة لسيادة بلاده، وهو الموقف الذي لم يتقبله الأمير، فتحول هذا الواقع في الذاكرة الجماعية الجزائرية إلى خيانة وغدر، وهو تأويل مجانب للصواب، ما زالت المجتمعات في المغرب والجزائر تتلظى بآثاره كلما وقع توتر بين البلدين.

البibliوغرافيا

- ابن زيدان، عبد الرحمان. **إتحاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس**. الجزء الخامس. الرباط: المطبعة الوطنية، 1933.
- بن التهامي، مصطفى. **سيرة الأمير عبد القادر وجهاده**. تحقيق يحي بوعزيز. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1995.
- بوعزيز، يحيى. **مراسلات الأمير عبد القادر مع إسبانيا وحكامها العسكريين بمليية**. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1986.
- تشرشل، شارل هنري. **حياة الأمير عبد القادر**. تعريب أبو القاسم سعد الله. تونس: الدار التونسية للنشر، 1974.
- الجزائري، محمد بن عبد القادر. **تحفة الزائر في تاريخ الجزائر والأمير عبد القادر**. تحقيق محمد حقي. بيروت: دار اليقظة، 1964.
- حميدة، عميراي. **بيعة الأمير عبد القادر**. الملتقيات التاريخية الجزائرية. قسنطينة: مطبعة البعث، 2001.
- زُوْزُو، عبد الحميد. **مراسلات الأمير عبد القادر مع الجنرال دي ميشيل**. الجزائر: عالم المعرفة، 2013.
- سعد الله، أبو القاسم. **السيرة الذاتية للأمير عبد القادر، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر**. الجزء الرابع. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1996.

_____ قراءة في كتاب إبراهيم ياسين: "الأمير الجزائري عبد القادر والسلطان المغربي عبد الرحمان"

_____ . "العثور على النسخة المسروقة من كتاب تحفة الزائر في مآثر الأمير عبد القادر وأخبار الجزائر". ضمن **أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر**، الجزء الثاني، 115-143. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1990.

الصلابي، محمد. **كفاح الشعب الجزائري ضد الاحتلال الفرنسي وسيرة الأمير عبد القادر**. بيروت: دار المعرفة، بدون تاريخ.

القادري، عبد القادر. "السلطان عبد الرحمان والأمير عبد القادر". **مجلة دعوة الحق** 4-5 (1957). محمد السعيد، قاصري. "العلاقات بين الأمير عبد القادر الجزائري والسلطان المغربي عبد الرحمان بن هشام". ضمن كتاب **دراسات وأبحاث في تاريخ الجزائر الحديث والمعاصر (130-1962)**، 66-33. الجزائر: دار الإرشاد للنشر والتوزيع، 2013.

_____ . "المساعدات العسكرية المغربية للمقاومة الجزائرية بقيادة الأمير عبد القادر". ضمن كتاب **دراسات وأبحاث في تاريخ الجزائر الحديث والمعاصر (130-1962)**. الجزائر: دار الإرشاد للنشر والتوزيع، 2013.

_____ . "وَقَعَ الأمير عبد القادر الجزائري في الكتابات المغربية الحديثة والمعاصرة". ضمن كتاب **دراسات وأبحاث في تاريخ الجزائر الحديث والمعاصر (130-1962)**، 78-111. الجزائر: دار الإرشاد للنشر والتوزيع، 2013.

مديرية الوثائق الملكية. **الوثائق 2** (1976).

الناصري، أحمد بن خالد. **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**. الجزء التاسع. الدار البيضاء: دار الكتاب، 1965.

ياسين، إبراهيم. **الأمير الجزائري عبد القادر والسلطان المغربي عبد الرحمان، من التعاون إلى الصراع. دراسة تاريخية: 1832-1847**. مراكش: مؤسسة آفاق للدراسات والنشر والاتصال، 2020. _____ . **سلطة مغربية في غرب الجزائر، دراسة تاريخية 1830-1832**. الرباط: مطبعة الرباط-نيت، 2015.

قراءة في كتاب "المسرح والفلسفة" لمحمد مصطفى القباج

علي القاسمي

أديب وأستاذ باحث في علوم اللغة

صدر بالرباط كتاب جديد للمفكر المغربي الدكتور محمد مصطفى القباج أواخر السنة الماضية بعنوان **المسرح والفلسفة: بعض من تجليات صلات وثيقة** (الرباط: دار أبي رقرق للطباعة والنشر، 2021). ولقد سعدتُ بقراءة الكتاب وتعلّمتُ منه كثيراً، ورأيتُ أن أُعرّف به بإيجاز لفائدة القارئ المثقّف الذي يهتمّ الموضوع.

المؤلف

لا يستطيع أن يكتب هذا الكتاب إلا باحث له مثل اهتمامات الدكتور القباج وخبراته وثقافته. فهو درس الفلسفة على الفيلسوف المغربي المرحوم الدكتور محمد عزيز الحبابي، رئيس شعبة الفلسفة في كلية الآداب بجامعة محمد الخامس وعميدها، ومارس تدريس الفلسفة في المدارس الثانوية والجامعة والمدرسة المولوية بالرباط (وهي مدرسة خاصة بقيادة البلاد في المستقبل). تولى بأكاديمية المملكة المغربية مهام مدير علمي ومقرر لها، وهو عضو المكتب التنفيذي لمنظمة شمال/جنوب لحقوق الإنسان وحوار الحضارات في جنيف، وعضو المكتب التنفيذي لمركز دراسات الأندلس وحوار الحضارات، وعضو مجلس أمناء مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت.

وفي الوقت نفسه كان الدكتور القباج متابعاً لعددٍ من الفرق المسرحية المغربية الطليعية منذ استقلال المغرب أواخر الخمسينيات من القرن الماضي، وشارك في مقارباتها التجريبية في الكتابة، والإخراج، والتشخيص، والسينوغرافيا، والتقنيات المشهدية. وأولى اهتماماً خاصاً للتفاعلات بين المسرح والفلسفة، وكتب دراساتٍ عديدةً في الموضوع. له أكثر من عشرين كتاباً، منها مسرحيته **دعاء للقدس** (1980) بالاشتراك مع المسرحي المغربي الشهير المرحوم أحمد الطيب العليج، وكتابه القيم **قضايا الإبداع المسرحي** (2000)، ومقاربات في **الحوار والمواطنة ومجتمع المعرفة** (2006)، ومبحث **الحرية في الفكر المغربي المعاصر** (2019). وقد لفت انتباهي أنه على الرغم

من أنه يربو على الثمانين من عمره المبارك، فقد أصدر في الأعوام الأربعة الأخيرة أربعة كتب، بعضها في أكثر من جزء واحد.

وللدكتور القباچ أسلوب متميز. فبالإضافة إلى فصاحة لغته ووضوحها وسلاستها سلاسة مياه نهر أبي رقرق في الرباط، فإن كل جملة في نصوصه، تحمل فكرةً جديدةً أو معلومةً فريدة. وبعبارة أخرى، إن كتاباته تخلو من الحشو والتكرار، على الرغم من فائدتهم، من الناحية اللسانية، في تأكيد المعنى وتيسير الفهم. ولهذا ينبغي أن يكون القارئ متيقظاً ذهنه، لأن النصَّ كله منظوم مثل عقدٍ من لآلئٍ على جيد حسناء، جميع حباته أصيلة غالية الثمن.

الكتاب

يقع كتاب **المسرح والفلسفة** في 282 صفحة من القطع الكبير، وطباعته أنيقة تندر فيها الأخطاء المطبعية. ويشتمل على صور الفلاسفة الذين يتناولهم الكتاب. ويتألف الكتاب من أربعة أقسام رُتبت بطريقة دقيقة، وهي: 1. التوطئة؛ 2. المنطلق؛ 3. التجليات، وهي أربعة: التجلي الأول: عن أرسطو وابن رشد، التجلي الثاني: عن أرسطو وبريخت، التجلي الثالث: مسرح المواقف، جون بول سارتر، التجلي الرابع: مسرح العبث أو اللامعقول، البير كامى وصامويل بيكت وأوجين أيونسكو؛ 4. الملاحق: وهي ثلاثة: الملحق الأول: كتاب أرسطو **صناعة الشعر**، ترجمة حديثة للدكتور محمد شكري عياد، الملحق الثاني: كتاب أرسطوطاليس في الشعر، نقل أبي بشر متى بن يونس، الملحق الثالث: تلخيص كتاب الشعر لأرسطوطاليس، لابن رشد. وسنعرض فيما يأتي هذه الأقسام بإيجاز:

1. التوطئة

ما تزال المصطلحات: "توطئة" و"تمهيد" و"مقدمة" تُستعمل في الكتب العربية بوصفها مترادفات. وأتوقع أن تتحدّد مدلولات هذه المفردات في المستقبل عندما تزداد قيمة الكتاب ويرتفع إقبال العرب على القراءة والتأليف وتنمو الثقافة العربية.¹ ففي تلك الحال يميل الناطقون باللغة إلى تخصيص تلك المترادفات، ليدلّ كل واحدٍ منها على مفهوم من مفاهيم النسق المفهومي.

¹ مُة تمييز حالياً بين "تقديم" و"مقدمة"، هو أن التقديم أقل كمياً من المقدمة، طبقاً للقاعدة اللسانية: "زيادة الحروف زيادة المعاني" أما بقية الألفاظ التي ذكرناها في أعلاه فهي مترادفة كما تذكر معاجمنا الحديثة. فـ"معجم اللغة العربية المعاصر" يقول: "توطئة: تمهيد، مقدمة" ويضرب مثلاً بقوله: "كتب المؤلف توطئة طويلة حتى يعدها القارئ فضلاً". (القاسمي)

يستعمل المؤلّف الفاضل لفظ (توطئة) ليدل على مقدّمة موجزة. ويلتزم بالتقاليد المعرفية العربية فيما ينبغي أن تتضمن مقدمة الكتاب. فهو يتناول في توطئته المسائل الآتية:

• **أهلية المؤلّف للكتابة** في هذا الموضوع: فيذكر أنه درس الفلسفة في كلية الآداب بالرباط، وفي الوقت نفسه، لم تنقطع صلته بالمسرح، نصوصاً وعروضاً. وسبق له أن كتب دراسة عنوانها "الفلسفة والمسرح" ضمّنها كتاب **من قضايا الإبداع المسرحي** (2000).

• **مصادر المؤلّف ومراجعته**: يذكر المؤلّف أن قراءاته للكتب التي تطرقت لصلب الموضوع قد تنوّعت وتعدّدت حتى أنها فاقت مئة كتاب. واختار منها أربعة كتب لتكون مصادره الرئيسة، وهي:

1. كتاب **مسرح الفلاسفة** (1995) لجاك تامينيو: يتضمن تحليلاتِ نصوص فلسفية مختارة من مختلف العصور حول الشعرية في القراءات الأفلاطونية والأرسطية للتراجيديا.

2. كتاب **فلسفة المسرح** (2000): يضم دراسات لفلاسفة ومسرحيين تتناول العلاقة بين المسرح والفلسفة، اختارها وترجمها ماثيو هومسر.

3. كتاب **المسرح والوجود** (2004): وهو بحث لهنري كويي الذي يرى فيه أن الفلسفة هي تأمل في المبادئ الأولى لطبيعة الكائنات والأشياء قبل أن تتحوّل إلى موجودات، فيقوم المسرح بتيسير قراءة تلك الموجودات ومشاهدتها.

4. كتاب **جيل دولوز المسرح والفلسفة: منهج الدراماتية** (2013) لمؤلّفه إسماعيل جود.²

وجميع هذه المصادر حديثة وصدرت في فرنسا، والرابع منها صدر في بلجيكا وفرنسا. وكلّها تؤكد ما بين المسرح والفلسفة من وشائج متينة، بحيث أفتنح المسرحيون بأنّه لا مسرح دون مرجعية فلسفية، ورأى الفلاسفة في المسرح وسيلة لتبسيط أفكارهم الفلسفية وتعميمها.

² في هامش الكتاب نجد التوثيق الكامل لهذه المصادر الأربعة.

الباحثون المغاربة في الموضوع

يقرُّ المؤلِّفُ بأنَّه ليس أوَّل باحث تصدَّى لهذا الموضوع، فقد سبقه مجموعة من الباحثين الجامعيين والمسرحيين مثل المرحوم حسن المنيعي وعبد الكريم برشيد وعبد الرحمن بن زيدان وعبد الواحد بن ياسر وخالد أمين وغيرهم.

2. المنطلق

في الأساطير الدينية اليونانية هناك آلهة متعددة، كلُّ واحد منها مختصُّ بعنصر من عناصر الطبيعة. وبعض تلك الآلهة ذو طبيعة خيرة، وبعضها الآخر ذو طبيعة شريرة. ولهذا تقع بين الآلهة خصومات ومعارك وحروب.³

وانشغلت الفلسفة اليونانية في قضايا الوجود والعدم: لماذا هنالك وجود وليس هنالك عدم؟ وكيف نثبت الوجود ونتقبَّله؟ وعندما تطرح الأعمال المسرحية قضية المعنى المأساوي للحياة، فإنها تتناول الوجود بوصفه إشكالية فلسفية. فمن خلال تفاعل الأحداث والشخص، يكشف المسرح عن مأساة الوجود المستمرة.

وفي الفلسفة نجد كذلك مبحث الأخلاق، أي قضايا الخير والشر. ويرى الفلاسفة اليونان أن جميع الفنون، بما فيها المسرح، هي في خدمة الأخلاق.

والمسرح اليوناني هو وليد تلك الأساطير الدينية، فقد نشأ في أثينا في القرن السادس ق.م. خلال الاحتفالات التي كان يقيمها اليونانيون أثناء فصل الربيع احتفالاً بإله الخمر ديونيسوس (باكوس أو باخوس) الذي علَّم البشر زراعة الكروم. ويتخلَّل تلك الاحتفالات الموسيقى والرقص والشعر والتضحية بالماعز ولبس الأقنعة.⁴

³ دُكرت كثير من الأساطير الدينية اليونانية في ملحمتي "الألياذة" و"الإوديسة" لهوميروس (القرن التاسع أو الثامن ق.م.)، وهذه الأساطير تأثرت في الأصل بالأساطير السومرية والبابلية التي ورد بعضها في ملحمة جلجامش الشعرية (حوالي القرن العشرين ق.م.). (القاسمي). وقد لخص الباحث أبوش، دراسات اضطلع بها كثيرا من كبار الباحثين الغربيين الذين أكدوا تأثر ملحمتي هوميروس بالملحمة السومرية، بدراسته المعنونة:

Tzvi Abuhtps, "The Epic of Gilgamesh and the Homeric Epics" www.degruyter.com/document/doi/10.1515/97815750671008/pdf#:~:text=This%20is%20not%20an%20unreasonable,by%20the%20Epic%20of%20Gilgamesh.sch 86-

شاهد بتاريخ 2022/2/5.

⁴ يُلاحظ أن السومريين والبابليين كانوا يحتفلون بالربيع مدة أسبوع كامل من 1-7 نيسان/أبريل من كل عام بمناسبة الزواج المقدس بين اثنين مقتبسة من آلهتهم: ديموزي، إله الخصب والنماء، والإلهة أنانا/عشتار، إلهة الحب والجمال. وتجري احتفالاتهم في المعابد والشوارع والساحات، وتتخللها الترانيل الدينية والأناشيد والأغاني والرقص، وتمثيل أسطورة الخلق، ومسيرات المواكب المهرجانية. وفي مدينة بابل القديمة يسمى الشارع الرئيس بـ"شارع الموكب" لأن مواكب تلك الاحتفالات تمر فيه. وعندما كنث طفلًا، كانت المرحومة أمي الشمرية "ويعتقد بعض الباحثين أن قبيلة شمر أصلها من سومر، كما ذكر لي الدكتور بهاء الدين الوردی مؤلف كتاب قوم نوح أي السومريين، ومصنَّف المعجم السومري العربي) - كانت المرحومة أمي تحتفل بحلول فصل الربيع بزراعة بعض النباتات في أوانٍ والاحتفاظ

المسرح منتج معقد، فهو نقطة التقاء بين عدد من المعارف والعلوم والفنون والتقنيات (الأفكار، القضايا، اللغة، الشعر، الرسم، النحت، اللباس، المشاهد، الإضاءة، الموسيقى، الرقص، التشخيص، التلقي). ويصور المسرح الأشخاص والأفعال والمواقف، كما هي أو كما ينبغي أن تكون. فليس هنالك مسرحية لا تتضمن تقييماً أخلاقياً للشخص أو الأحداث أو المواقف.

ولهذا فإن العلاقة بين المسرح والفلسفة هي علاقة تداخل وتبادل. فهي علاقة ذات مستويات متعددة. فالفلسفة تُغني المسرح بعمق معالجاتها، والمسرح يُضفي على الفلسفة مسحةً جمالية ومرتعة. والمتعة التي يثيرها المسرح في نفس المشاهد، تنطوي على حكم أخلاقيّ بناءً على معايير موضوعية أو ذاتية، تتناول الشجاعة والقيم، والكرم والبخل، والصدق والكذب، والصراحة النفاق، إلخ.

وأدى نجاح المسرح في تبسيط القضايا الفلسفية ومضامينها، إلى اضطلاع فلاسفة معروفين مثل جان بول سارتر والبير كامى بكتابة مسرحيات لتبسيط أفكارهم وترويجها مع مسحة من جمال وإمتاع.

ويستخلص المؤلف الفاضل من عرضه في هذا المنطلق "أن هناك ارتباطاً جديلاً بين الفلسفة والمسرح. فالفلسفة نفذت إلى المسرح بكلّ قضاياها، والمسرح وجد في التفلسف متنفساً لتأثير نصوصه بأمتن الأفكار، إلى الحد الذي جعل بعض النقاد يتحدثون عن المسرح الفلسفي (جراردو-كوكتو ...) أو المسرح السيكلوجي أو الفلسفة الممسحة (كامو-سارتر...) أو المسرح الإيديولوجي، خاصة إبان عهد الاتحاد السوفياتي وانتشار الإيديولوجيا الماركسية (بريشت...). (ص 24).

ونظراً لهذه العلاقة الوطيدة بين الفلسفة والمسرح، اضطلع عددٌ من الفلاسفة بالتنظير الفلسفي للمسرح. وأوّل هؤلاء الفلاسفة الفيلسوف اليوناني أرسطو (322-385 ق.م.) في كتابه **صناعة الشعر** الذي يشتمل على منهج استقرائيّ اختباري، يبدأ بقراءة النصوص المسرحية وينتهي باستنتاج نظريّ برؤى فلسفية معيارية. ويرى أرسطو أن جميع الفنون، بما فيها المسرح، تقوم أساساً على محاكاة ما هو جوهري في الطبيعة المتحركة نحو كمالها، ألا وهو الفعل الإنساني.

بها في منزلنا. وكانت تعرف حلول الربيع من وصول عصافير السنونو الصغيرة المهاجرة إلى بيتنا وبناء أعشاشها في سقوف غرفنا المبنية من جذوع النخيل.

فالمادّة الخام في الدراسة هي الصراع وله قوّتان: قوّة الخوف وقوّة الشفقة، وحين يجري الصراع بينهما، يحقّق للإنسان تطهيراً فكرياً يقوده إلى الاستمتاع والالتذاد والسعادة.

3. التجليات

التجلي الأول، أرسطو ابن رشد

يبدأ المؤلّف الفاضل هذا الفصل بالإشارة إلى ما يردّده مؤرّخو الفلسفة اليونانية من أنّ أرسطو (385-322 ق.م.) تتلمذ على أفلاطون (427-347 ق.م.) في أكاديميته بأثينا، ولكن أرسطو اختلف مع معلّمه "مسجلاً قطيعة معه"⁵، وغادر أكاديمية أفلاطون، وأسس مدرسته التي سمّاها (الليسي)، حيث ألقي دروسه الفلسفية ومنها نصّ كتاب **البوتيقا** وكتاب **الخطابة** بوصفهما ضمن مبحث المنطق، الذي يُعدّ أرسطو مبتكر قوانينه الأول.⁶

يتناول هذا الفصل كتاب **البوتيقا** (صنعة الشعر) الذي ألّفه أرسطو بعد أن انفصل عن استاذة أفلاطون، وأسس مدرسته الخاصة به "الليسي" وأملى هذا الكتاب على طلابه وجعله، بوصفه كتاباً في مبحث المنطق، لأن غايته التوصل إلى القوانين التي تحكم جودة الأقوال الشعرية.

ويذكر فيه أرسطو أن الشعر صنعة تُصاغ بها الملحمة (قصيدة طويلة جداً تروي المغامرات البطولية مثل الأوديسة والإلياذة)، والتراجيديا (مأساة: مسرحية جادة محزنة)، والكوميديا (ملهاة: مسرحية ذات مواقف مضحكة ومفارقات)، والديثربمب

⁵ اود أن أشير إلى أن "القطيعة" التي تحدّث عنها مؤرّخو الفلسفة اليونانية بين أرسطو وأستاذه أفلاطون لم تكن قطيعة تامة. فليس هناك قطيعة تامة في المعرفة، بل يستمر التراكم المعرفي بشكل أو بآخر. وقد انصبّ اهتمام أفلاطون على نحو اللغة اليونانية واشتغل على نحوها، فقد كان يروم من جراء معرفة كيفية اشتغال اللغة، أن يقف على معرفة كيفية اشتغال الفكر أو العقل الإنساني، لأن اللغة تعبر عن الأفكار. وافترض أن نحو اللغة اليونانية ينطبق على جميع اللغات الأخرى (وهو افتراض خاطئ). وفي الفصول الأخيرة من كتاب أرسطو **صناعة الشعر** المتعلقة بالعبارة، نجد فكر أفلاطون واضحاً.

⁶ تحوّل اهتمام أرسطو إلى المنطق، ولكنه لم يقطع مع ما تعلمه من أستاذه أفلاطون في النحو واللغة. فاسم "المنطق" مشتق من "النطق". سواء كان ذلك في الاسم اليوناني أم العربي. وتعريف "المنطق" ويحيل على تعريف النحو: "إن المنطق آلة تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر، كما أن النحو آلة تعصم مراعاتها اللسان عن الخطأ في القول". وتقسيم أرسطو للأفكار على غرار تقسيم أفلاطون للكلمات. فكما أن الكلمات تأتي تارة مفردة كالأسماء والأفعال، وتأتي تارة مترابطة كالجمل، فإن أرسطو قسم الأفكار إلى أفكار مفردة وهي التصورات، وإلى أفكار مترابطة هي القضايا أو التصديقات. أما تقسيم أرسطو للمقولات إلى عشرة أقسام (الجوهر والكيف والكم والإضافة، والأين، والمتى، والفاعل، والمفعول، وأن يكون له، والوضع)، فهو تقسيم مأخوذ من تقسيم أجزاء الكلام لأفلاطون. فالجوهر يقابل الاسم، والكم يقابل العدد، والكيف يقابل الصفة، والإضافة تقابل التفضيل، إلخ. (تُنظر دراستي: علي القاسمي، "النحو العربي وعلاقته بالمنطق: قراءة في كتاب الدكتور محمود محمد علي"، **صحيفة المثقف**: <https://www.almothaqaf.com/a/b8/955775>، شوهده بتاريخ 2022/1/28)

(نشيد تتغنى به جوقة تعزف وترقص في شكل دائري). وكانت هذه العروض المسرحية تقدّم بمناسبة أعياد إله الخمر "ديونيزوس". وأضيف إليها بعد مدة مباريات بين الشعراء بأشعار غنائية يلقونها مُلحّنة مصحوبة بالعزف على آلتي الناي والسيّتار.

أضطلع أرسطو في كتابه **صنعة الشعر** بتحليل تلك الأعمال الشعرية وتقييمها ونقدها واستقراء آلياتها، واستخراج أنساق الأقوال الشعرية فيها، وأغراضها، للتوصل إلى القوانين الضابطة لها.

وفي هذا الكتاب، يقسّم أرسطو علوم عصره على ثلاثة أنواع: العلوم النظرية: تقوم على التأمل في الوجود ومكوّناته وعلله وأصوله؛ العلوم العملية: وتتمثل في نشاط الإنسان ومشاغله الأخلاقية والسياسية؛ العلوم الجمالية: التي تمنح المتعة واللذة، كالفنون الجميلة ومنها المسرح.

ونظراً لأهمية كتاب أرسطو، يقوم المؤلّف الفاضل بتلخيص أقسام الكتاب السبعة والعشرين. جعل أرسطو الأقسام الخمسة الأولى من الكتاب للتمهيدات، وتحديد طبيعة الكتاب بأنه في صنعة الشعر، وأنواعها وأهمية الحبكة في تحقيق الجودة.

ويتطرق القسم الثاني إلى جوهر صنعة الشعر، أي المحاكاة. ويقسّم المحاكون على نوعين: الأخيار والأشرار؛ ويقرر أن الأخلاق، بما فيها من فضيلة ورذيلة، هي التي تميز السلوك الإنساني. ويعتمد نوع الأخلاق التي يتناولها الشعر على المحاكين.

ثم يتناول الكتاب طرق المحاكاة، والأسباب الداعية إلى قرض الشعر، والفروق بين الكوميديا والملاحم والتراجيديا. والتراجيديا هي محاكاة فعل جليل عظيم كامل بكلام ممتع جميل له وزن وإيقاع يتم بالعروض أو بالغناء. فالتراجيديا وليدة الاحتفالات الدينية في الربيع. ولكل تراجيديا ستة مكوّنات، هي: القصة والأخلاق والعبارة والفكر والمنظر والغناء.

ويتطرق الكتاب إلى كيفية ترتيب الأفعال في التراجيديا. فيقرر أن جمال التراجيديا يكمن في محاكاتها لفعل تام عظيم كامل. والفعل التام هو الذي له بداية ووسط ونهاية. وجمال الفعل يكمن في ترتيبه وفي عظمه. فالحيوان الشديد الصغر ليس جميلاً، كما أن الحيوان الشديد الكبر ليس جميلاً. وأن التراجيديا ينبغي أن تكون قصتها متوسطةً يمكن حفظها.

وينبغي أن تدور قصة التراجيديا حول شخص واحد، فالشخص الواحد قد تحصل له أمور عديدة متنوعة ويقوم بأفعال كثيرة مختلفة. ويضرب أرسطو أمثلة لذلك من تراجيديات شاهدها خلال أعياد الربيع.

ثم ينتقل أرسطو إلى تحليل عمل الشاعر، الذي يكتب التراجيديا. فيقول إنَّ الشاعر لا يروي ما وقع فقط، بل يروي كذلك ما يمكن أن يقع. وبذلك فإن الفرق بين الشاعر والمؤرِّخ لا ينحصر في نظم القصة شعراً أو كتابتها نثراً فحسب بل يتعدى ذلك إلى أنَّ المؤرِّخ يروي ما وقع فقط، في حين أن الشاعر قد يروي ما يجوز وقوعه، وبهذا يكون الشعر أقرب إلى الفلسفة. فالتاريخ يعبر عن الجزيئات والشعر يعبر عن الكليات.

ويتطرق أرسطو إلى أنواع قصص التراجيديا، فيقسّمها إلى بسيطة ومقعدة. والقصة البسيطة تلك التي يكون الفعل فيها واحداً ومتصلاً. أما المعقدة فهي التي يقع فيها التغيُّر إما بانقلاب أو بالتعرف بالعلامات وما يفتعله الشاعر، وما يكون بالتذكر. ومن أنواع التراجيديا التي فصلها أرسطو في كتابه **صناعة الشعر**، التراجيديا الانفعالية، والتراجيديا الأخلاقية، والتراجيديا التي تجري مشاهدها في الجحيم.

ويستعرض أرسطو أجزاء التراجيديا الأربعة: المقدمة، والقطعة، والخروج، وغناء الجوقة. وأجمل التراجيديات هي ما كان نظمها معقداً لا بسيطاً، وما كانت تثير في المشاهدين الخوف والشفقة على مَنْ لا يستحق الشقاء. ومما يعمّق مشاعر الخوف والشفقة لدى المشاهدين، المناظر والمؤثرات المرافقة التي تستخدمها التراجيديا. أما الأخلاق التي تدور حولها التراجيديا، فينبغي أن تكون مناسبة وشبيهة بالواقع، وأن تكون السلوكات سوية.

ويخصّص أرسطو قسماً في كتابه للقدرات التي ينبغي أن يمتلكها الممثلون الذين يؤدون الأدوار في التراجيديا لإحداث التأثير في المشاهدين. وأفضل الممثلين أولئك الموهوبون الذين يعبرون بصدق عن المشاعر والانفعالات المختلفة، من رضا، وغضب، وجنون.

ويستطرد أرسطو في الكلام عن (العبرة والفكر) في أقسام عديدة من آخر الكتاب. فالعبرة متعلّقة بمهارة الإلقاء، أما الفكر فيتعلّق بالإثبات والمناقضة وإثارة الانفعالات والخوف والغضب والتعظيم والتحقير. ومنتوج الفكر هذا يُعبّر عنه بالكلام. ولهذا فإنّه يفصل الكلام عن العبارة وتركيبها. فالعبارة تتكون من الحرف والمقطع والرابط والاسم والفعل وتصريفه والنطق. ويفصل القول في كل مكوّن من مكونات

العبرة. فالاسم مثلاً إما أن يكون اسماً أصيلاً أو استعارة أو زينة أو موضوعاً أو ممدوداً أو متصوراً أو مغيراً. ويعرّف كل مصطلح من هذه المصطلحات ويضرب عليها أمثلة من تراجيديات قرأ نصوصها أو شاهدها في أعياد الربيع.

ويخصّص أرسطو قسماً من الكتاب للتمييز بين التراجيديا والملحمة. وعلى الرغم من أن كلا النوعين شعراً يقوم على المحاكاة، فإن أرسطو يميل إلى تفضيل المحاكاة التراجيدية على المحاكاة الملحمية، لأن التراجيديا تتوجّه إلى متفرّجين مثقّفين، ولهذا فإن مؤلّفها يتوخّى الإتقان والجودة في صناعته، وقدرتها على إيصال غايات مبدعها إلى الجمهور. ويمكن التأكد من جودتها بمجرد قراءة نصّها المكتوب قبل تشخيصها فوق خشبة المسرح بالحوار والمشاهد والموسيقى.

ونظراً لكثرة أقسام كتاب أرسطو عن اللغة والفكر، فإن معظم السريان والعرب نظروا إليه بوصفه كتاباً في النحو والبلاغة والعروض، لأنهم لم يعرفوا، في ثقافتهم في ذلك الوقت، المسرح ولا الأجناس المسرحية التي تناولها الكتاب... ولهذا فإن الفيلسوف النابغة ابن رشد اكتفى بتلخيص أقسام الكتاب التي يألّفها القارئ العربي وتنفعه، وضرب لها أمثلة من الأدب العربي نفسه، كما سنوضح ذلك عندما نتناول ملاحق الكتاب.

في كتاب **صناعة الشعر** الذي وصلنا، ليس ثمة قسم للكوميديا، إمّا لأنه من النصوص الضائعة، أو لأن أرسطو صرف النظر عنه لسبب أو لآخر.

التجلي الثاني: أرسطو وبريخت

أكتشف الفيلسوف المسرحي برتولد بريخت⁷ (1898-1956) أن المسرح الذي نظّر له أرسطو في كتابه **صناعة الشعر** قد انتهت صلاحيته الزمانية. وقرر القطيعة معه وإنشاء مسرح معاصر، فكتب عدّة دراسات عن ذلك بين سنتي 1927 و1931 جمعها في كتاب عنوانه **المسيرة نحو مسرح معاصر**. وبعد مدة نشر كتاباً آخر بعنوان **الأورغانون الصغير للمسرح**. وتناول بالمسرحيات التي يؤلّفها والتي يخرجها هموم الإنسان المعاصر ومشكلاته وقضاياها، متأثراً بالصراعات والحروب التي كانت سائدة في

⁷ برتولد بريخت (أو بريشت، كما ينطق بالألمانية) طبيب ألماني يهودي أحب الشعر والمسرح والفلسفة، فاحترف الكتابة وعمل مخرجاً مسرحياً في برلين. وخوفاً من الاضطهاد النازي، فرّ سنة 1933 إلى الدنمارك. ولكن النازيين أخذوا باحتلال البلدان الأوربية، فهرب بريشت إلى أمريكا. وهناك أخذ ينتقد الأوضاع الأخلاقية والاجتماعية، فوضع لمحاكمة سنة 1946. وعاد إلى بلاده ألمانيا الغربية سنة 1947. بيد أنهم لم يسمحوا له للعيش هناك، فاستقر في ألمانيا الشرقية. يلاحظ أن معظم الأوضاع الأخلاقية والاجتماعية الأمريكية التي انتقدها بريشت، انتقدها معاصره الأمريكي إرنست همنغواي. غير أن نقد الأخير غير مباشر بل من خلال السرد، أما نقد الأول فكان مباشراً، ما أثار حفيظة السلطات الأمريكية.

زمانه وبالفلسفة الماركسية. فالمسرح الأرسطي كان ينطلق من فكرة كون الإنسان خاضعاً للغيبات والصراعات بين الآلهة حول تدبير الكون والإنسان.

كان بريخت يرى "أن ممارسة الفن الحقيقي تتجاوز موهبة التسلية ليكون مقصدها تغيير أوضاع المجتمع والنضال ضدّ أي نظام حاكم مستبد يستعمل وسائل القمع للخط من قيمة الإنسان واستغلال مقدّرات المجتمع وثرواته". (ص77).

وفي كتابه الأول، يلخّص بريخت الفروق بين مسرح أرسطو (الدرامي)، وبين مسرحه (الملحمي). ولهذا المسرح الملحمي تسميات أخرى، مثل المسرح التعليمي (الديداكتيكي)، والمسرح الجدلي (الديالكتيكي)، والمسرح الشعبي. وجدول الفروق كما يأتي:

المسرح الدرامي لأرسطو	المسرح الملحمي لبريخت
مسرح فعل	مسرح حكي
المشاهد مستقطّب في العرض، لا مسافة بينهما	المشاهد ملاحظ، بينه وبين العرض مسافة
فكر المشاهد مُلغى	فكر المشاهد حاضر بقوة
العرض مثير للعواطف	العرض مطروح لحكم الشاهد عليه
المشاهد يخوض تجربة عاطفية	المشاهد حاضر بعقله، يخرج من العرض برؤى
المشاهد تحت مفعول الإيحاء	المشاهد يتوصل إلى معرفة
المشاهد داخل العرض	المشاهد خارج العرض
المشاهد في وضع سكوني	المشاهد يتحوّل ويحوّل
المشاهد يهّمه فك العقدة	المشاهد يهّمه سريان الأحداث
المشاهد أمام تشخيص خطّي	المشاهد أمام تشخيص بالطفرات.
المشاهد مُعطى	المشاهد سيرورة

الفكر يُعَيِّن الكينونة	الكينونة تُعَيِّن الفكر
المشاهد عاطفة	المشاهد عقل

التجلي الثالث: مسرح المواقف

رائد (مسرح المواقف) أو (المسرح الملتزم) هو الفيلسوف الفرنسي جان بول سارتر (1905-1980).⁸ من سيرته الذاتية (Les Mots) (الكلمات)، نعرف أنه جاء إلى الفلسفة عن طريق الأدب. وأنه يرى أن الأجناس الأدبية، ومنها المسرح، يتيح للمتلقي مخزوناً معرفياً وجمالياً ولغوياً. وبعد دراسة الفلسفات المختلفة، أدرك أن محاولات الفلاسفة لفك معميات الوجود والزمان وظواهرهما، ووجود الأشياء، ووجود الإنسان، فأصدر كتابه **الوجود والعدم** سنة 1943، مبشراً بفلسفة جديدة هي الوجودية الملحدة. وقد تأثر بها درسه للفلاسفة السابقين، خاصة كانط (1724-1804) في نزعتة النقدية وفلسفته في الجماليات، وجورج فريدريك هيغل (1770-1831)، في مثاليته الجدلية، وفريدريك نيتشه (1844-1900) في العلاقة بين حكماء اليونان قبل سقراط وكتاب المسرح الإغريقي، وأخيراً وليس آخراً، بالفيلسوف سورين كير كغارد (1813-1855) صاحب الوجودية المؤمنة.

وخلاصة وجودية سارتر الملحدة "الإنسان مقذوف به في الوجود دون إرادته أو موافقته، لذلك فهو محكوم عليه بالحرية، وبهذه الحرية يصنع ماهيته وأوضاعه واختياراته ومسؤولياته". (ص 98).

التجلي الرابع: مسرح العبث أو دراما اللامعقول

يُنسب "مسرح العبث" إلى الفيلسوف الفرنسي ألبيير كامو،⁹ الذي كان من أصدقاء جان بول سارتر ومؤيدي فلسفته الوجودية، ثم اختلف معه، وأعلن أنه لا

⁸ جان بول سارتر، فيلسوف روائي كاتب مسرحي ناقد، فرنسي ألماني الأصل (جده من مدينة ستراسبورغ). درس الفلسفة في ألمانيا أثناء الاحتلال النازي لفرنسا خلال الحرب العالمية الثانية. انضم إلى المقاومة الفرنسية ضد النازية. وهو ناشط سياسي ماركسي، ثم انتقد الماركسية الحزبية وليس الفلسفة الماركسية. كانت رفيقته الدائمة الكاتبة سيمون دي بوفوار، وقد تأثر كل واحد منهما بفكر الآخر. رُوج لفلسفته الوجودية برواياته، ومسرحياته مثل الذباب (1943) والغرفة المغلقة (1944) والعاهرة الفاضلة (1946). رفض جائزة نوبل للأدب سنة 1964. وتأثر به الأديب اللبناني المرحوم سهيل إدريس أثناء دراسته الأدب العربي في السوربون بباريس، وعُرف بالفلسفة الوجودية في العالم العربي بمجلة **الأدب** التي كان يرأس تحريرها.

⁹ ألبيير كامو (1913-1960)، أديب متفلسف فرنسي، ولد في قرية الذرعان في شرقي الجزائر، من أب فرنسي، قتل في الحرب العالمية الأولى، وأم إسبانية. وكانوا في غاية الفقر. درس في المدارس الجزائرية للفرنسيين، ودخل شعبة الفلسفة في جامعة الجزائر. تقوم فلسفته على فكري "العبث" و "التمرد"، عبث الحياة والكون، وضرورة التمرد عليها بالموت الإرادي أو الانتحار. وله كتابان معبران عن فلسفة العبث

ينتسب إلى الوجودية، مؤمنة كانت أو ملحدة، معتبراً وجودية سارتر علم لاهوت بدون إله. ورفض أن يُوصف بفيلسوف، لإضفاء صبغة جمالية على مؤلفاته لتكون أقرب إلى الإبداع الأدبي منها إلى التجريد الفلسفي. ونظراً لما عاناه في حياته من حسرة وألم بسبب وفاة أمه ثم وفاة أخته وما عاناه من مرض السل، تغلبت لديه النظرة التشاؤمية إلى العالم الزاخر بالشروع الدالة على عبثية الحياة، التي هي في حقيقتها حكم بال موت موقوف التنفيذ.¹⁰ كما يرى كامى أن كثيراً من سلوكات الإنسان لامعقولة مثل قتل العربي في روايته الممسرحة **الغريب**.

من مظاهر تمرد مسرح العبث عن المألوف في المسرح، القطع مع العقل والعقلانية، وتبني النفس الأسطوري لارتباط الأسطورة باللامعقول، والثورة على صورة الكون لما في أحداثه من صور اللامعقول واللامنطقي.

وينتمي إلى مسرح العبث واللامعقول كذلك صموئيل بكيت¹¹ الذي يعبر عن عبثية الحياة أحياناً باللعثمة والبعبة والهذر. وإذا ارادت شخوصه المسرحية الإفصاح عن نفسها، تلجأ إلى الصياح والصراخ والهمس غير المسموع، وتبقى غير مفهومة. فهو يستخدم اللغة لا كغاية في حد ذاتها بل لقوة إحياءاتها. فيستعمل كلمات قليلة لتعبّر عن معانٍ كثيرة.

ولكن أيوجين أيونسكو¹² الذي ينتمي إلى مسرح العبث كذلك، يستخدم الفاظاً كثيرة لا تعبّر عن معانٍ ولو قليلة. فالعبث واحد والأسلوب مختلف. وقد أصدر أوجين أيونسكو كتاباً بعنوان **ملاحظات وملاحظات مغايرة** يضمّ محاوراته ولقاءاته

هما: الأول، **أسطورة سيزيف** (1942) الذي كتب عليه أن يحمل صخرة كبيرة إلى أعلى الجبل، وعندما يصل إلى القمة تسقط الصخرة منه وتتدحرج إلى الأسفل فيعود لحملها مرة ثانية، ولكنها تسقط منه في الأعلى، وهكذا. والثاني، **المتنمرّد** (1951). التحق بالمقاومة اليسارية في باريس ضد الاحتلال النازي خلال الحرب العالمية الثانية. من أشهر رواياته **الغريب والطاعون**، ومن مسرحياته: **«كاليجولا»** و**«سوء تفاهم»**. وكانت كتبه تعكس فلسفته في الحب والثورة والمقاومة والحرية. ونال جائزة نوبل للآداب سنة 1957.

¹⁰ أثر كامى، بفلسفته وأدبه، في عدد من الأدباء العرب. ونجد صدى أقواله، مثلاً، في شعر المرحوم عبد الوهاب البياتي:

محكوم بالإعدام أنا،

مع وقف التنفيذ،

عقوبتي الحياة.

¹¹ صموئيل بكيت (ولد في دبلن 1906 وتوفي في باريس 1989): إيرلندي من أصل فرنسي، كاتب مسرحي وشاعر وناقد ومترجم، درس اللغات الفرنسية والإيطالية والإنكليزية بكلية ترنتي في دبلن. ويكتب مؤلفاته باللغتين الإنكليزية والفرنسية. التحق بالمقاومة الفرنسية ضد الاحتلال النازي أثناء الحرب العالمية الثانية. أشهر مسرحياته التي تعبّر عن فلسفته، مسرحية **«في انتظار غودو»**. وقد شاهدها في مسرح صغير في الحي اللاتيني في باريس، وكان المسرح لا يتسع لأكثر من عشرين مشاهداً.

¹² يوجين أيونسكو (ولد بسلاتينيا في رومانيا 1909-1994): كاتب مسرحي وشاعر وناقد روماني فرنسي (ابوه روماني وأمّه فرنسية) ومؤلفاته باللغتين الرومانية والفرنسية، درس الأدب الفرنسي في جامعة بوخارست، ومارس تعليم الفرنسية في المدارس، ثم انتقل أثناء الحرب العالمية الثانية إلى باريس لتحضير الدكتوراه، انتُخب عضواً في الأكاديمية الفرنسية سنة 1970. أشهر مسرحياته **«المطريرة الصلحاء»**.

الصحفية التي تشرح الخلفيات النفسية والاجتماعية والتاريخية لتياره الراض للتقاليد المسرحية. ويذكر في هذا الكتاب إنه في البداية كان يميل إلى مصطلحي "الاستهزاء" أو "الهراء"، ولكن تبين له أن مصطلح "العيب" هو الأدق في التعبير عن المفهوم المطلوب. فهو يدل على ما لا يفهم، وعلى الإنسان الذي يسير دون أن يكون له مقصد للوصول إليه، وعلى كل ما تعنيه تجربة العيب الميتافيزيقي كلغز مطلق. ففي العالم لا منطق ولا عقل، وفي التاريخ يوجد من اللامعقولات أكثر من المعقولات.

ملاحق الكتاب

يضع الدكتور القباچ، ثلاثة ملاحق في آخر الكتاب. وهذه الملاحق تشكل أكثر من نصف حجم الكتاب (من الصفحة 137 إلى الصفحة 282). فلماذا فعل المؤلف الفاضل ذلك؟ يكمن الجواب في كون هذه الملاحق تدور حول كتاب واحد، إما ترجمة حديثة له أو ترجمة قديمة له أو تلخيص له. ذلكم الكتاب هو كتاب **صناعة الشعر** لأرسطو الذي يعدّه الدكتور القباچ أساس التنظير للعلاقة بين المسرح والفلسفة. ومما يؤيد ما ذهب إليه الدكتور القباچ، أن كتاب **صناعة الشعر** ما يزال مؤثراً في الفكر النقدي العالمي.

الملحق الأول: ترجمة الدكتور شكري محمد عياد¹³ الحديثة لكتاب **صناعة الشعر** لأرسطو.¹⁴

حصل شكري محمد عياد على الدكتوراه من جامعة القاهرة، وكانت أطروحته تحقيق نقل أبي بشر متى بن يونس القنائي كتاب أرسطوطاليس **صناعة الشعر** من الإغريقي إلى السرياني ثم إلى العربية، مع ترجمة حديثة للكتاب ودراسة عن تأثيره في البلاغة العربية. وترجمة الدكتور عياد الحديثة للكتاب تشكل الملحق الأول من كتاب أرسطو. وفي هذه الترجمة نجد أن الدكتور عياد استعمل مصطلحي "التراجيديا" و"الكوميديا" اللذين لم يكونا معروفين في العصر العباسي حين أنجز متى بن يونس القنائي ترجمته وتوهم أنهما "المديح" و"الهجاء".

الملحق الثاني: نقل متى بن يونس القنائي¹⁵ لكتاب أرسطوطاليس في الشعر من السرياني إلى العربي

¹³ الدكتور محمد شكري عياد (1921-1999) أستاذ جامعي مصري، قاص، وناقد مرموق.

¹⁴ وقع خطأ مطبعي في الصفحة 135 التي تحمل إطاراً فيه عنوان الملحق، ولكن هذا الإطار هو تكرار لإطار الملحق الثاني. ومن المؤمل أن يُصحح هذا الخطأ المطبعي في الطبعة الثانية للكتاب.

ونسوق الفقرة الأولى من هذه الترجمة، لأخذ فكرة عن الأسلوب واللغة: "قال أرسطوطاليس: إنا متكلمون الآن في صناعة الشعر وأنواعها، ومخبرون أيّ قوّة لكل واحد منها، وعلى أيّ سبيل ينبغي أن تتقوّم الأسماز والأشعار إن كانت الفواسس¹⁶ مزمعة بأن يجري أمرها مجرى الجودة. وأيضا من كم جزء هي، وأيّا هي أجزاؤها. وكذلك نتكلم في آخر، كم التي هو موجودة [التي هي] لها بعينها. [ونتكلم] ونحن متكلمون في هذا كلّ من حيث نبتدئ، أولاً، من الأشياء الأوائل".

الملحق الثالث: ابن رشد.¹⁷ تلخيص كتاب الشعر، تحقيق تشارلس تيرورت
واحمد عبد المجيد هريدي

يقول ابن رشد في الغرض من كتابه: "الغرض في هذا القول تلخيص ما في كتاب أرسطوطاليس في الشعر من القوانين الكلية المشتركة لجميع الأمم أو للأكثر، إذ كثير مما فيه هي إما أن تكون قوانين خاصّة بأشعارهم وعاداتهم فيها، وإما أن تكون ليست موجودة في كلام العرب وموجودة في غيره من الألسنة".

ولهذا لم يرَ هذا الفيلسوف العبقرى فائدة في الكلام عمّا ليس معروفاً في آداب العرب. وأكثر من هذا وزيادة في استيعاب القارئ العربي لهذا الكتاب الإغريقي، ضرب ابن رشد أمثلة من القرآن الكريم ومشهور الشعر العربي. ففي (الإبدال) في البلاغة، يضرب ابن رشد مثلاً من القرآن ﴿وَأَزْوَاجَهُمْ أَهْمَاتَهُمْ﴾، ومثلاً من الشعر: "هو البحر من أي النواحي أتيت".

وهكذا فهذه الملاحق الثلاثة تزيد فهمنا لكتاب **صناعة الشعر** لأرسطو. فهو كتاب رائد جامع ينبغي على كل أديب وناقد ومسرحي، دراسته دراسة عميقة وفهمه فهماً كاملاً.

¹⁵ أبو بشر بن متى القنائي (ت 939م): فيلسوف منطقي مترجم، نصراني نسطوري من بلدة دير قنا، القريبة من بغداد. له مناظرة مشهورة مع النحوي أبي سعيد السيرافي عن أفضلية المنطق أو النحو، نقلها أبو حيان التوحيد في كتابه **الإمتاع والمؤانسة**.

¹⁶ نُقلت هذا الكلمة كما هي، وأحسب أنها تحريف في المخطوط أو خطأ مطبعي في المطبوع، وأنها في الأصل إما النواميس أو القوانين.

¹⁷ أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد (ولد في قرطبة 520هـ/1126م وتوفي في مراكش 595هـ/1128م) فيلسوف أندلسي من أسرة علمية، فقد كان لأبيه مجلس بجامع قرطبة يدرس فيه، وكان جدّه الإمام في جامع قرطبة. اشتهر باسم ابن رشد الحفيد، أفادت أوروبا من علمه، وعرفته بالاسم اللاتيني Averros. تولى ابن رشد الحفيد القضاء في إشبيلية ثم في قرطبة. أصبح الطبيب الخاص للخليفة الموحد أبي يعقوب يوسف بمراكش، فقد كانت الأندلس تابعة لدولة الموحدين في المغرب. توفي ودفن في مراكش، ثم نُقل جثمانه إلى مسقط رأسه قرطبة. برع في الفقه والطب والفلك والفيزياء وغيرها من العلوم. كان يرى أنه لا تعارض بين الدين الإسلامي والفلسفة، كما أوضح في كتابه **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**. له مؤلفات كثيرة من أشهرها: **كتاب مناهج الأدلة في الفقه وعلم الكلام**، وكتاب **فيما بين الحكمة والشرعية من الاتصال** الذي يرى فيه أهمية التفكير التحليلي كشرط أساسي لتفسير القرآن الكريم. وكتاب **تهافت التهافت** في الرد على الغزالي. وغيرها.

الخاتمة

يُخلص الدكتور القباج، فحوى كتابه القيم بفقرة وضعها على الغلاف الخلفي من الكتاب: "إن ما بين المسرح والفلسفة من الصلات الوثيقة، والمراوحت أخذاً وعطاء، بَثَّت في العطاءات المسرحية أنفاساً فلسفية، وأصبح لأهل المسرح اقتناعٌ بأنه لا مسرح دون مرجعية فلسفية؛ وفي المقابل أسهم المسرحُ في توسيع قاعدة المستوعبين للفلسفات وأنساقها، وقد بُسِّطت لهم أفكارها ومفاهيمها وبراهينها، وفُكَّت ألغازها ومعمياتها".

شروط النشر في المجلة

مجلة «المناهل» مجلة علمية محكمة لنشر البحوث العلمية الأصلية والمجددة، سواء منها النظرية أو الميدانية في العلوم الإنسانية والاجتماعية، ويشترط في النصوص المقدمة للنشر:

1. أن تكون حصريا لمجلة «المناهل»، وألا تكون قد نشرت فيما قبل ورقيا أو إلكترونيا.
2. أن يشتمل النص المقدم للنشر على العناصر التالية: عنوان العمل وملخص له في نحو 100 - 125 كلمة.
3. الحد الأقصى لعدد كلمات النص المقدم للنشر، بما في ذلك المراجع والهوامش وكلمات الجداول في حال وجودها، هو 8000 كلمة (حوالي عشرون صفحة).
4. ترحب المجلة بالمراجعات النقدية للكتب المنشورة في المغرب وخارجه، مع وجوب ذكر عنوان الكتاب، واسم المؤلف، ومكان النشر وتاريخه وعدد صفحاته.
5. توجه النصوص المقدمة للنشر بـ word على العنوان الكتروني للمجلة :
r.manahil2019@gmail.com
6. تخضع النصوص التي تتلقاها المجلة للتحكيم، علما بأن للمجلة هيئة تحرير وهيئة استشارية.
7. النصوص التي تتلقاها المجلة لا ترد لأصحابها سواء نشرت أو لم تنشر.
8. النصوص التي تتلقاها المجلة لا تعبر إلا عن آراء أصحابها.
9. تدفع المجلة مكافأة مالية عن النصوص المنشورة وفق مقتضيات قوانين حقوق المؤلفين.

موجز بأهم التوجيهات التقنية الإلزامية للنشر في مجلة المناهل

مجلة المناهل دورية علمية محكمة لنشر البحوث العلمية الأصيلة والمجددة، سواء منها النظرية أو الميدانية في تخصصات العلوم الإنسانية والاجتماعية. وتدفع المجلة مكافأة مالية عن المواد المنشورة وفق مقتضيات قوانين حقوق المؤلفين. ويشترط في النصوص المقترحة للنشر تطبيق صارم للتوجيهات الواردة أسفله. وتعتمد المناهل نظام شيكاغو الدولي والبسيط بوضع الهوامش مباشرة بعد المتن أسفل الصفحة مع الاقتصار على ذكر المراجع في الهوامش دون وضع لائحة للبليوغرافيا في نهاية المقالات. والرجاء العودة إلى العدد 99 من مجلة المناهل كنموذج في هذا الباب.

• الخطوط وأحجامها

1. حجم الورقة: 17 في 24؛ الجوانب أو الطرة: 5، 2 مضروبة في أربعة.
2. الخط والقياسات: اعتماد خط (Adobe Arabic) للكتابة بالعربية أو الفرنسية وغيرها من اللغات الأجنبية. ويكتب المتن بخط أدوب أرابيك القياس 16، ويكتب مضمون الهوامش بالخط نفسه القياس 10. وتكتب عناوين الفقرات بخط أدوب أرابيك القياس 16 بالحرف الغليظ (Gras)
3. الهوامش: توضع الهوامش بالطريقة الأوتوماتيكية، مباشرة بعد المتن أسفل الصفحة وليس في آخر المقالة، وتكون مرقمة بالتتابع من 1 إلى آخر هامش على امتداد المقالة، مع الاكتفاء بوضع الأرقام فقط ودون إضافة قوسين هكذا (1)، أو عارضة 1- هكذا أو حتى نقطة 1. هكذا.
4. توضع جميع الإحالات في الهوامش أسفل صفحات المقال:

• الكتاب المنشور: الإحالات على الكتب المنشورة كاملة باللغة العربية للمرة الأولى في الهوامش أسفل الصفحة:

- 1 عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، (الدار البيضاء-بيروت: المركز الثقافي العربي، 1992)، 129.

2 عبد الرحمان، ابن زيدان، *إتحاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس*، تحقيق علي عمر، (الناشر، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى، 2007)، 150-156.
الإحالات على الكتب مختصرة باللغة العربية للمرة الثانية في الهوامش أسفل الصفحة: 1 العروي، مفهوم، 130.

2 ابن زيدان، *إتحاف أعلام الناس*، 180-190.
الإحالات على الكتب كاملة باللغة الأجنبية للمرة الأولى في الهوامش أسفل الصفحة:

1 Daniel Rivet, *Histoire du Maroc*, (Paris: Fayard, 2012), 46-8.

2 Philippe Leveau, Pierre Sillières et Jean-Pierre Vallat, *Campagnes de la Méditerranée romaine*. Série Bibliothèque d'Archéologie, (Paris: Hachette, 1993), 79.

الإحالات المختصرة على الكتب باللغة الأجنبية للمرة الثانية في الهوامش أسفل الصفحة: 1 Rivet, *Histoire*, 39-40.

2 Leveau, Sillières et Vallat, *Campagnes*, 79.

• **المقال المنشور في كتاب جماعي:** تتم الإشارة في الإحالة على أرقام الصفحات المعتمدة فقط، أو على صفحات بداية ونهاية المقال في الجزء من الكتاب.

1 علي واحدي، "ليكسوس: ميناء لتصنيع وتصدير الأسماك"، ضمن *البحر في تاريخ المغرب*. تنسيق رقية بلمقدم. سلسلة الندوات رقم 7، (المحمدية: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1999)، 201-208. وعند الإحالة على المقال نفسه للمرة الثانية يوضع مختصرا هكذا: 2 واحدي، "ليكسوس"، 205.

Hédi Fareh, "L'Afrique face aux catastrophes naturelles: l'apport de la documentation," in *In Africa et in Hispania: Études sur l'huile africaine*, ed. Abdellatif Mrabet et José Remesal Rodríguez, Collecció Instrumenta, 25 (Barcelona: Publicacions i Edicions Universitat de Barcelona, 2007), 151-53.

الإحالات على المقال مختصرا في الهوامش أسفل الصفحة: Fareh, "L'Afrique," 151-53.

• **الكتاب المترجم:** الإحالات كاملة

Emily Gottreich, *Le Mellah de Marrakech, un espace judéo-musulman en partage*. Traduction de Mohamed Hatimi, série Textes Traduits 19 (Rabat: Faculté des Lettres et Sciences Humaines, 2016), 41.

سارة أبريقايا ستاين، **يهود في مَهَبِّ الريش**، تجارة ريش النعام الدولية. ترجمة خالد بن الصغير، سلسلة نصوص وأعمال مترجمة، 19 (الرابط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2018)، 193.

الإحالات المُختَصِّرة

Gottreich, *Le Mellah*, 41.

ستاين، **يهود في مَهَبِّ الريش**، 193.

- **المقالات المنشورة في الدوريات العلمية.** الإحالات كاملة عند ذكرها للمرة الأولى:
- 1 هيفاء معلوف الإمام ، ”العلاقات الأمريكية-الشمال إفريقية في العصر الحديث“، **المجلة التاريخية المغربية**، عدد 15-16، يوليو، (1979): 63-76؛
- 2 معلوف الإمام، ”العلاقات الأمريكية-الشمال إفريقية“، 75.
- 3 عبد الواحد أكميز، ”إفريقيا جنوب الصحراء في فكر علال الفاسي“، **مجلة المغرب الإفريقي**، عدد 1، (2000): 3- 43.
- 4 أكميز، ”إفريقيا جنوب الصحراء“، 25.

1 Philippe Leveau, “L’environnement de l’Afrique dans l’Antiquité.

Climat et société, un état de la question,” *IKOSIM* 5 (2016): 64.

2 Leveau, “L’environnement,” 64.

3 Patrice Cressier et Abdelaziz Touri, “Le long voyage des chapiteaux du Royal Golf de Dar Es-Salam à Rabat. Utilisation et réutilisation d’un élément clef de l’architecture islamique d’Occident en époque moderne et contemporaine,” *Hespéris-Tamuda* LIV, 1 (2019): 43.

8 Cressier et Touri, “Le long voyage,” 15-34.

• **المقال المنشور في الجرائد**

زهور الزرقا، ”واجب الفتاة المغربية“، **العلم**، 456، (27 فبراير 1948): 8.

الزرقا، ”واجب الفتاة“، 6.

Félix Benoit, “La paix mondiale et les enjeux économiques”, *Le Monde*, 220, (5 octobre, 1960): 5.

Benoit, “La paix mondiale”, 6.

• **ملحوظة أساسية:** لا تعتمد مجلة **المناهل** الخطوط المائلة بتاتا في اللغة العربية، ويكتفى بالخط الغليظ لعناوين الكتب المنشورة وأسماء المجلات العلمية. مثلا: **مجلة أبحاث** وليس مجلة أبحاث. أما عن الصفحات فيكتفى بذكر الأرقام دون حرف (ص).

وفي اللغات الأجنبية بالفرنسية أو غيرها، الرجاء عدم كتابة أسماء الأعلام وعناوين
المجلات كاملة بالماجوسكول: مثلاً: Daniel Rivet، وليس DANIEL RIVET
Revue Economique، وليس *REVUE ECONOMIQUE*
• الرجاء اعتماد العدد 99 من مجلة المناهل كنموذج إلزامي لتحرير مقالاتكم قبل
إرسالها عبر البريد الإلكتروني فقط: r.manahil2019@gmail.com

مواضيع الملفات القادمة

- بعض من جوانب المنجز المغربي في مجال الدراسات الإفريقية
- الدرس البلاغي في الجامعات المغربية
- المنجز المغربي في مجال الأبحاث الأركيولوجية
- بعض من جوانب المنجز المغربي في مجال العلوم السياسية