

مركز محمد حسن الوزاني  
للمقراطية والتنمية البشرية

# المغرب تاريخ، مجتمع، ثقافة تحليلات ووجهات نظر

محاضرات المركز

رقم 2 - 2016/2018



يقدم مركز محمد حسن الوزاني للديمقراطية والتنمية البشرية مجموعة  
نصوص العروض التي كانت محور الدورة الثانية للمحاضرات  
لـ 2016/2018.

ندعو القراء إلى تصفح العروض والمناقشات على الموقع الإلكتروني  
لمركز محمد حسن الوزاني للديمقراطية والتنمية البشرية  
وذلك في قسم «الأنشطة» للموقع.

للمزيد من المعلومات :

مركز محمد حسن الوزاني للديمقراطية والتنمية البشرية  
53 زنقة علال بن عبد الله، الدار البيضاء  
الهاتف : 0522-45-02-28 / 0666-20-44-62  
البريد الإلكتروني : [centremho@gmail.com](mailto:centremho@gmail.com)  
الموقع الإلكتروني : [www.mohamedhassanouazzani.org](http://www.mohamedhassanouazzani.org)



## الفهرس (\*)

(\*) نصوص بالعربية

- 9 ..... الحاج أحمد معينو المجاهد
- 9 ..... عثمان المنصوري
- 25..... من الهوية إلى الهوية المواطنة : الحقوق اللغوية والثقافية
- 25..... جمال بندحمان
- 37..... النص والاختلاف : هرمينوطيقا الصورة الإلهية عند ابن عربي
- 37..... محمد أمعارش
- 67..... علال الفاسي : الأخلاق والسياسة
- 67..... علي حَسَنِي



## *Mots d'accueil de Mme Houria Ouazzani,*

*Présidente du CMHO, à l'occasion  
de la conférence du 2 mars 2017*

Mesdames, Messieurs, Chers Professeurs, Chers Amis

Au nom du *Centre Mohamed Hassan Ouazzani pour la Démocratie et le Développement humain*, je vous souhaite la bienvenue.

Aujourd'hui, nous sommes très heureux d'accueillir en la personne de Monsieur Seddiq Maaninou non seulement le journaliste, le dirigeant de la Télévision marocaine et de la communication qu'il a été, l'auteur de plusieurs ouvrages dont celui important qu'il a consacré à son très cher père, Hadj Ahmed Maaninou, le Combattant pour la liberté et la dignité de son pays, mais aussi et surtout l'ami de la famille de Mohamed Bel Hassan Ouazzani, mon père.

En effet, Hadj Ahmed Maaninou a été le compagnon fidèle de mon père dans son combat pour la libération du Maroc et pour l'avènement d'institutions et de droits démocratiques au profit de tout le peuple marocain.

Je puis témoigner de son indéfectible fidélité à mon père aussi bien dans les moments heureux de l'indépendance que durant la période éprouvante du combat pour l'instauration d'un État constitutionnel et d'une société démocratique.

A la suite du décès de Mohamed Hassan Ouazzani et de mon frère Izarab, Hadj Ahmed Maaninou n'a cessé de m'accorder tout son appui et son soutien jusqu'à son dernier souffle. Il a toujours été présent à chacune des commémorations de la mort de mon

père, célébré à Fès le 9 septembre de chaque année. Il prononçait toujours un discours vibrant en hommage à mon père et tenait à engager les participants à suivre l'exemple de patriotisme, de dévouement entier à la Patrie qu'incarnaient Mohamed Hassan Ouazzani et ses proches compagnons dont Hadj Ahmed Maaninou figure au premier rang.

C'est dire l'émotion qui est la mienne d'entendre le témoignage de Seddiq Maaninou qui s'est attaché à écrire une biographie détaillée et richement documentée de son père.

Je tiens surtout à remercier Si Seddiq d'apporter, par son témoignage dans ce lieu dédié à Mohamed Bel Hassan Ouazzani, un souffle profond pour nous amener à nous inspirer du patriotisme authentique qui a animé les combattants de la libération nationale.

Au moment où de nombreux esprits sont égarés, sans repères, dans ce monde contemporain, il est indispensable d'apporter des éclairages objectifs sur des situations particulièrement perturbées vécues par les générations précédentes. C'est pour mieux saisir les opportunités du présent et préparer un avenir le plus serein possible aux nouvelles générations : il est commun de dire qu'il faut savoir d'où l'on vient pour savoir où l'on est et où l'on va vers si possible un avenir maîtrisé.

C'est dire le vif intérêt que nous portons à la séance de ce jour, présidée par le Professeur Mohamed Maarouf Dafali, dont les connaissances sur la période coloniale sont infinies. Je tiens particulièrement à le remercier d'autant plus qu'il est un de initiateurs des activités qui se sont déployées dans notre Centre depuis sa création en 2014. Mes remerciements s'adressent aussi au Professeur Othmane Mansouri qui s'est proposé d'apporter son commentaire sur la biographie présentée ici et sur l'apport de Hadj Ahmed Maaninou dans une période cruciale de notre histoire nationale.

## الحاج أحمد معينو المجاهد<sup>(\*)</sup>

عثمان المنصوري<sup>(\*\*)</sup>

يسرني في مستهل هذه الكلمة أن أعبر عن سروري بهذه المناسبة التي أتيت لي لأدلي بدلوي في تقديم هذا الكتاب، وإن كنت واثقا أن ما سأقدمه في هذه الوريقات لا يرقى إلى ما أدلى به كتاب كبار سبقت لهم قراءته، أمثال الأساتذة المرحوم محمد العربي المساري وسعيد بنسعيد العلوي ومحمد سبيلا.

صدر هذا الكتاب القيم سنة 2013 - عن منشورات دار أبي رقرق، الطبعة الأولى، في 500 صفحة. وهو باكورة سلسلة من الكتب التي ألفها محمد الصديق معينو، في إطار سلسلة أطلق عليها عنوان أيام زمان، ولعل هذا الكتاب هو الذي فتح شهيته لإتحافنا بروائع من ذكرياته وذاكرته التي تختزن الكثير من الأحداث والمواقف والانطباعات التي تسجل بدقة الصحافي المتمرس ما غيبته أو كادت تغيبه الأحداث وستائر النسيان. وقد صدر منها لحد الآن، الجزء الأول بعنوان : موكب السلطان، سنة 2014، في 294 صفحة، والجزء الثاني في نفس السنة بعنوان : الفتح المبين في 294، وصدر الجزء الثالث في سنة 2016 بعنوان : معركة الوجود في 380 صفحة.

ولا أخفي منذ البداية أنني أنطلق في هذه القراءة متخففا من جبة الأكاديمي إلى حد كبير، منبهرا بشخصية الشخص الذي تطرق الكتاب إلى سيرته وهو الحاج

---

(\*) محاضرة 2 مارس 2017، بمشاركة الأستاذ عثمان المنصوري والأستاذ محمد معروف الدفالي، أستاذ ودكتور في التاريخ المعاصر بكلية الآداب - عين الشق.  
(\*\*) عثمان المنصوري : رئيس الجمعية المغربية للبحث التاريخي.

أحمد معينو، المجاهد، بكل معاني الجهاد المعروفة. كما أن أسلوب المؤلف وطريقته في الكتابة، وتمكنه من التعبير عن أفكاره وخلجات نفسه ومشاعره والمواقف والأحداث التي عاينها بجوار والده أو سمعها عنه، بكل سلاسة ويسر، ألبسني جبته، فصار من العسير علي الخروج منها، بل استمرت الأمر، وقررت التفاعل مع نصوص هذا الكتاب، من خلال التركيز على بعض النقط التي عن لي أنني يمكن أن أسهم بها في التعريف بقيمته، معترفا منذ البداية أن ما سأقدمه هو جهد المقل، و متمنيا للمؤلف المزيد من هذا العطاء الثري الذي يؤرخ فعلا لمحطات هامة من تاريخ مغربنا المعاصر.

### 1 - حضور التاريخ في هذا الكتاب :

سأنطلق في هذه القراءة من فقرتين ضمهما الكتاب في الصفحة السابعة منه، جاء في أولهما ما يلي :

«... لقد تمكنت من تتبع خطوات الحاج أحمد عن قرب، فدققت في الأحداث والوقائع والتواريخ، وزرت الأماكن والمدارس والأندية، وقرأت جرائد ذلك الزمان، وتمتعت بمقالاته وتعليقاته ومشاهدة صوره، وشعرت في نهاية الأمر أن والدي لم يغادرني، لأنه ظل جزءا مني، يقاسمني ساعات الشدة والرخاء، يرشدني وينصحني ويشير انتباهي...»

وجاء في ثانيتهما ما يلي :

«... إن هذا الكتاب يكوّن عصاره مجهود استمر عدة سنوات، وهو عبارة عن جولة في أحداث تاريخ المغرب، على مدى قرن من الزمان، إنه في الحقيقة حفريات في تاريخ النضال الوطني. ومع ذلك فهذا الكتاب ليس تأريحا للحركة الوطنية، لأن ذلك اختصاص لا أدعيه، ولكنه بكل تأكيد إطلالة كبيرة ومختصرة على تاريخ النضال الوطني من أجل الاستقلال والحرية، وبناء المغرب الديمقراطي الحديث...»

إن قراءة الكتاب توضح بجلاء أن التاريخ حاضر بأشكال متعددة، سواء في المنهج أو المواضيع أو تناول، مما يصنف الكتاب تلقائياً في صنف المؤلفات التاريخية، ويندرج فيما تعارف الباحثون على تسميته بتاريخ المغرب الراهن.

وسأحاول توضيح ذلك من خلال بعض العناوين الصغيرة، التي تفي بالغرض، دون الدخول في التفاصيل.

**الكتاب بحث بيوغرافي :** لأنه يتناول حياة وسيرة شخصية سياسية ووطنية لعبت أدواراً متعددة على مستويات مختلفة : السياسة والتعليم والفكر والصحافة والمقاومة، ويتتبع مسارها من الولادة إلى الوفاة، متقصياً ومنقبا وموثقا لهذا المسار، وهذا العمل جزء من عمل المؤرخين.

**تأطير البيوغرافيا بالسياقات التاريخية الموضحة لأغلب المحطات المتحدث عنها :** وهو ما نلمسه في استعراض المؤلف للمحطات التي ميزت مسار المرحوم الحاج أحمد معنينو، ويتمزج في هذا التأطير ما هو شخصي وما هو عام. فمنذ البداية، اختار المؤلف أن يضعنا في صورة الأوضاع التي كان عليها المغرب قبيل وغداة ولادة الحاج أحمد، حيث يتحدث عن مؤتمر الجزيرة الخضراء، والصراع بين العزيزيين والحفيظيين، وما ترتب عن هذه الأحداث السياسية من آثار على أوضاع مدينة سلا وأهلها.

**الكتاب تاريخ لمدينة سلا ولتاريخ المغرب :** تحضر مدينة سلا بقوة في الكتاب، وكأننا أمام تاريخ مواز لكل صفحات الكتاب. حيث نجد ذكراً ووصفاً لأحياء المدينة ومؤسساتها الدينية ومدارسها وكتاتيبها ومساجدها وزواياها وأسواقها وأسماء رجالها وأعلامها وعائلاتها والعادات السائدة فيها، وعلاقات مكوناتها مع بعضها البعض، ووصفاً للمدينة من شاهد عيان عارف بجغرافيتها وخبير بمعالمها.

وكما أن الكتاب تاريخ للمدينة وبيوغرافيا لزعيم وطني، فهو بحق - كما قال المؤلف - جولة في أحداث المغرب على مدى قرن من الزمن، وقد اعتمد أيضاً على بعض الدراسات والأطروحات النادرة عن سلا في هذه الفترة، وخاصة أطروحة

عز المغرب معينو عن سلا من قبل 1851 إلى حماية 1912، وأطروحة العربي الواحي عن العمل الوطني بسلا والرباط (1930-1944)، ودانييل ريفي عن ليوطي ومؤسسة الحماية، وجاك كوستي في كتابه عن بيوتات مدينة سلا. وإن كان المؤلف قد لاحظ باستغراب قلة ما كتب من مذكرات عن مرحلة الكفاح الوطني، وما بعد الاستقلال، وهو يلامس هنا مشكلة كبيرة في تاريخنا، وفي تاريخ المغرب الراهن والمعاصر على الخصوص، وهي أن المنخرطين في محطاته والمشاركين في أحداثه لم يكتبوا ما يشفي غليل الباحثين، وما كتب تتخلله نواقص كثيرة، من قبيل السكوت والتغاضي والتضليل والإقصاء والتحريف. ولهذا نجد يلح، كما ألح والده من قبل على الموضوعية والنزاهة وقول الحقيق.

الضبط والتدقيق والتوثيق : اعتمد المؤلف في كتابه على الذاكرة، ولكنها ليست ذاكرة جامحة مطلقة، بل هي مقيدة بقيود وضعها المؤلف لإضفاء المصدقية والموضوعية العلمية عليها. فالمادة التي اعتمدها تتضمن الروايات الشفوية التي تلقاها مباشرة من والده، أو عاينها بنفسه، ولكنه لم يكتب بذلك - كما جاء في الفقرة التي استشهدنا بها في البداية، بل اعتمد على الإرث المكتوب لوالده، من مقالات وكتب ورسائل وتعليقات وخطب... الخ، وعلى الرائد والصور والمناشير، وصرف سنوات عدة في زيارة الأماكن والمدارس والأندية، ومقابلة الروايات، وتدقيق الأحداث والوقائع اعتمادا على كل ما وصل إلى يديه من وثائق.

ويعد التوثيق من النقط القوية في الكتاب. وتذكرني طريقة الكتابة لدى المؤلف بزيميله المرحوم محمد العربي المساري، فهما معا يعتمدان على أرشيف ضخم، واستغلانه أفضل استغلال، وبسلاسة ودون تعسف أو إقحام، ويختاران منه المناسب من الفقرات للموضوع، وفي السياق المرتبط به. وهذا يقتضي أن يكون لدى المؤلف وعي بأهمية الوثائق المكتوبة، والمراجع والصور والروايات الشفوية الموثقة والمدونة، والحفاظ عليها وتنظيمها وإعدادها بالشكل الذي يسمح بالاستعانة بها عند الحاجة. وقد سبق لي أن عاينت كل ذلك عند مشاهدتي لرصيد المرحوم محمد العربي المساري من الوثائق، وكان الزعيم محمد بلحسن الوزاني معروفا بحرصه الشديد على الاحتفاظ بكل الوثائق عظيمها وحقيرها، وترتيبها

لحين الحاجة إليها. وما كان للمرحوم الحاج أحمد معينو أن يصدر موسوعته في 11 جزءاً لو لم يكن يحافظ على وثائقه ومصادر معلوماته. ولا شك أن المؤلف ورث عن والده هذا الشغف والاهتمام بالتوثيق الذي يعطي للمؤرخ مصداقية عندما يحسن التعامل مع وثائقه، ويبدو ذلك جلياً في عدم ركونه إلى وثائقه العائلية، بل بحثه عن وثائق أخرى لدعمها أو دحضها، وسأكتفي هنا بالتوقف عند مثالين، أولهما متعلق بالظهير البربري وحركة الاحتجاج التي انطلقت في سلا سنة 1930، حيث عقد مقارنة بين التواريخ التي تدولت حول انطلاق هذه الحركة، وقابل بينها، واستعان بما جاء في لأطروحة الأستاذ العربي واحي، العمل الوطني بسلا والرباط (1930-1944) وخاصة تقرير المراقب المدني الفرنسي الذي يؤكد ما جاء في مذكرات الحاج أحمد عن انطلاق الحركة الاحتجاجية في 27 يونيو بمدينة سلا. (ص 120-123 من الكتاب). يجب أن نستحضر هنا أن سن المجاهد أبي بكر القادري في هذه السنة لم يكن يتجاوز السادسة عشرة، بينما كان الحاج أحمج في سن الرابعة والعشرين، وكلاهما في ريعان الشباب، لكن معينو كان آنذاك قد اكتسب خبرة كبيرة في العمل السياسي. وقد سبقته جلسات كثيرة بين شبان سلا للتوعية بمخاطره (ص 117)، ولا شك أن هذه المناسبة هي التي أدخلت المرحوم أبا بكر القادري إلى السياسة، حيث يذكر في كتابه مذكراتي في الحركة الوطنية، الجزء الأول، ص 60، أنه دعي إلى اجتماع ليلي بمنزل السيد بوسلهام المنصوري، وفي هذا الاجتماع الذي حضره شباب لا يتجاوز عددهم العشرة قررنا التضامن مع الذين يدعون إلى مقاومة السياسة الاستعمارية، ومن ذلك طبعاً قراءة اللطيف، وهذا يظهر أنه لم يكن من المنظمين للمقاومة والمؤثرين لها، كما أن الاجتماعات تمت في أماكن متعددة وفي خلايا صغيرة لكيلا تثير الاهتمام، لاستقطاب الشباب، وإلقاء الدروس المحمسة لانخراطهم في المقاومة. وفي هذه الدروس - كما جاء على لسان المرحوم أبي بكر القادري - كان «الأخ الحاج أحمد معينو» من جملة الذين تعرف عليهم وتوطدت العلاقات بينهما بعد أحداث الظهير البربري. (القادري، مذكراتي، ص 59). وفي معرض حديث المؤلف عن وثيقة المطالبة بالاستقلال، يؤكد أن حزب الاستقلال لم يستشر حزب الحركة القومية، وطلب منه التوقيع

عليها بعد تسليمها للملك محمد الخامس والمقيم العام، مستدلا على ذلك ببطاقة صغيرة بخط عمر بنعبد الجليل، يأسف لعدم قبول الحركة القومية التوقيع على العريضة، التي لا تشير إلى حركتهما. (ص 314). وهنا نرى كيف أن بطاقة زيارة تصبح على قدر كبير من الأهمية حين تتضمن حسما في نقاش مع مؤلف استقلالي أصر على تجاهلها.

الكتاب قراءة في كتابات الحاج أحمد معينو : فهو في جزء كبير منه قراءة متمعنة في مذكرات الحاج أحمد معينو الإحدى عشر، وتلخيص مركز لخطوطها العريضة ولأهم مضامينها، وتسليط لمزيد من الضوء عليها. وهي لذلك (القراءة) تخضع لاختيارات المؤلف وقناعاته، ولتصوره لما هو مهم وأهم، كما أنها قراءة مرفوعة برأيه واستنتاجاته وتفاعله مع الأحداث التي يتكلم عنها، وما قرأه عنها، وما عاينه منها بصحبة والده. وفي جميع الأحوال لا تغني عن قراءة الأعمال مباشرة، إذ هي الأصل الذي لا يفقد قيمته، والذي لم يستغل بعد الاستغلال الأوفى في البحث التاريخي لمغربنا المعاصر.

المشاركة والقرب من الأحداث : يعتبر المؤلف شاهد عيان، من الدرجة الأولى والثانية، بل ومشاركاً إلى حد ما في مسار والده. وهذا القرب يعطي مصداقية أكبر للكتاب، والمثل يقول : «ليس من رأى كمن سمع». لقد كان المؤلف رفيق والده، وذراعه التي يستند إليها، والمعول عليه حين يغيب، وعكازته التي اعتمد عليها في هرمه. فهو أقرب الناس منه، وأكثرهم إماما بالعديد من التفاصيل المؤتثة للأحداث، والتي لا يمكن أن يشملها التدوين كلها. فالوثائق محايدة، ولا روح لها إلا عندما يستنتقها من يلم إماما كبيرا بحيثيات وسياقات إنتاجها، وبالتفاصيل التي لا تظهر في الأوراق والصور.

لكل ما سبق، تتضح علاقة الكتاب ومؤلفه بالتاريخ، من حيث الموضوع والمعالجة.

## 2 - الكتابة عند محمد الصديق معينو :

تبين لنا أعلاه، قيمة موضوع الكتاب، ارتباطا بالشخصية المحورية فيه، والأحداث التي واكبت مسيرة حياته على مدى قرن من الزمن، ولكن هذه القيمة تزداد عندما يقبض لها الله كاتباً متمكناً، يقدم مادته الغنية والكثيفة بلغة وأسلوب ممتعين، قادرين على شد القارئ والاستحواذ على اهتمامه عبر صفحاته الطويلة التي تتجاوز الخمسمائة.

لست متخصصاً في اللغة والأدب، ولكنني أستطيع أن أؤكد أن الأسلوب الذي صيغ به الكتاب خال من التعقيد، ومباشر وبسيط، من نوع السهل الممتنع، الذي يصل إلى مدارك قطاع عريض من القراء، ويمسك بتلابيبهم بلطف، وتظهر فيه بصمات الإعلامي واضحة وقوية، بدون تصنع أو مغالاة أو حشو، بحيث تحسب الكاتب يتكلم إليك مباشرة.

وبالرغم من المتن الضخم، فالكتاب يشد القارئ إلى النهاية ولا يرهقه، فهو مجزأ إلى عناوين كثيرة ومختارة بعناية، يشكل كل منها استراحة للقارئ وحلقة تفضي إلى التي تليها، في تسلسل زمني، مع احترام كبير للسياق.

كما أن السرد يتم بعفوية وتلقائية، وباحترام لوحدة الموضوع، وتعاقب الأحداث. وعندما يلجأ المؤلف إلى الاستطراد، فهو لا يفعل ذلك إلا إذا كان الاستطراد ضروريا لفهم الأحداث والمحطات التي يتطرق إليها المؤلف، كما أنه لا يقحم الروايات والاستشهادات والاقتراسات من الوثائق المكتوبة والمصادر عنوة، وإنما يدرجها بسلاسة في النص.

إنها نوع من الكتابة التي تأسرك فتتساق إليها بدون أن تشعر بالملل، وهي نوع من الكتاب التي لا يبرع فيها إلا قلة قليلة من الصحفيين المتمرسين. وهو بذلك يقدم صورة عن الدور الذي يمكن أن يقدمه الإعلام لخدمة البحث التاريخي. إنه الوسيط الذي يتلقى ويستوعب، ثم ينتج للقارئ العادي المتعطش للمعرفة التاريخية. والمؤلف يمثل نموذج الإعلامي الذي نحتاجه نحن المؤرخون، ويحتاجه

تاريخ المغرب، ليعبر عن الإنتاج الأكاديمي الخاص إلى القطاع العريض من المغاربة الذين لا يملكون أدوات قراءته.

### 3 - من الذاكرة الشخصية إلى الذاكرة الجماعية والعكس :

عندما يقرأ شخص مثلي، ينتمي إلى مدينة سلا، وعاش قسما من الفترة التي تطرق إليها الكتاب، وله علاقة من جهة الوالد بحزب الشورى، يحس أنه يقرأ تاريخه الشخصي. نفس الأحداث والأشخاص والأماكن والمشاعر. فيختفي حذر المؤرخ، وتطفو على السطح صورة الطفل والشاب الذي عاين وعاصر -ولو من بعيد- بعض ما احتوته صفحات الكتاب من أحداث. إنه كتاب يحرك فينا نحن السلاويين أشياء ما، ويبعث ذكرياتنا الجميلة من قمم النسيان.

حينما يصطحبنا المؤلف في حديثه عن تاريخ المدينة، ويجول بنا في أحيائها ومعالمها وأحداثها الكبرى، نجد أنفسنا حاضرين، وكأننا نطل من نافذة على جوانب من ذاكرتنا وحياتنا.

لقد جعلتني قراءة هذا الكتاب أتذكر أشياء كثيرة، وأستمتع بهذه الذكريات، واسمحوا لي أن أشرككم في هذه المتعة التي وجدتها في استحضار هذا الماضي. تذكرت الحي الذي نشأت فيه، حي باب احساين، بالسقاية والمدرسة والساحة والأشجار والفران، وتذكرت زنقة أطوبي، ومنزلنا وأنا طفل صغير، وفناء المنزل وغرفة تعج بالأسيرة وجرحى حادثة سوق الأربعاء، وتذكرت الغرفة الخلفية حيث كان يختفي المقاومون لشهور، وتذكرت الوالد بوسلهام، صديق الحاج أحمد معينو، والمناضل النشيط في الحزب، والسدة العلوية في إحدى غرف المنزل، حيث كان الوالد يضع رزم جريدة الرأي العام التي كانت توزع سرّيا أيام نفي المغفور له محمد الخامس، والتمثال النصفى لهذا الأخير بنظارة شمسية حقيقية، والمغطى بإزار، خوفا من أعين المتلصقين، وأفواج الزوار الذين يدخلون بين الفينة والأخرى ليمتعوا أعينهم برؤية الملك المنفي، وفرحة الجيران وهم يشيرون إلى صورته على سطح القمر... أتذكر ساحة باب احساين بعد رجوع الملك، والمنصة

المقامة أمام باب المدرسة احتفالاً برجوعه، والفرقة الموسيقية النحاسية التابعة للحزب في استعراضاتها اليومية بالحي وبعض أحياء المدينة. أتذكر مدرسة الأميرة للا عائشة التي تلقيت فيها حروف الهجاء الأولى وكأنها ماثلة أمام عيني : بابها الرئيسي و«السطوان» وفي نهايته درج مقابل للباب، وباب يفضي إلى الداخل، حيث فناء المدرسة، وعلى اليمين قسم لعله الأكبر في المدرسة، وهو أول قسم تعلمت فيه، وأمامه قسم آخر، وعلى يسار الداخل غرفة المدير الحاج أحمد بنظارة القراءة المستديرة، والقميص الأبيض المسدل على سروال تقليدي وصوته الجمهوري وهيبته.

أتذكر جريدة الرأي العام، أول جريدة تصفحتها في حياتي وأنا طفل صغير، وانبهرت بصفحتها الأولى وشعارها المشهور : منصة برلمان نصف دائرية والآية الكريمة : وأمرهم شورى بينهم.

أتذكر حديث والدي عن فصاحة الحاج أحمد، وكيف تأثرت من لدغة العقرب.

أتذكر الأجواء الاحتفالية التي كانت ترافق الزعيم محمد بن الحسن الوزاني، واستضافته عدة مرات في منزل الحاج عبد الرحمان لعلو زوج خالتي في راس الشجرة، ونحن صغار نتزاحم لرؤيته، كما يتدافع المعجبون لرؤية نجمهم المفضل، ببذلته الأوربية الأنيقة وربطة عنقه ونظارته، وهالة الاحترام والتقدير التي ترافقه.

أتذكر أيضا معينو الابن، يحمل المشعل، ويخطب في باب مريسة، بمناسبة الحملة السياسية في الاستفتاء على الدستور، وأنا على خطوات من المنصة، منبهرا بهذا الشاب الذي يخطب بثقة وقوة بجوار شخصيات سياسية لها وزنها آنذاك، سائرا على نهج والده رحمه الله.

لأتذكر والدي الذي يجسد نجاح الحزب في تطير وتوعية مناضليه، وعلى الرغم من مستواه الدراسي الذي لم يتعد أربع سنوات في الابتدائي، في عشرينيات القرن الماضي، فقد كان مستوعبا جيدا لأفكار الحزب ومشروعه الإصلاحية،

وضرورة تحصين البلاد بدستور ومؤسسات حقيقية. ومنه استقيت أولى معلوماتي في هذا المجال. هو أيضا مثل الحاج أحمد، تعرض لخيبة أمل، بعد أن تخلى بعض أقطاب الحزب عنه. وكم كان امتناني كبيرا للمجاهد أحمد معينو، حين توفي والدي، فنعاه بكلمات طيبة، تعكس تقديره لصديق عمره ونضاله، ونشرها في عدد من الجرائد.

### خاتمة :

لا أزعم أنني وفيت الكتاب وصاحبه حقهما. كان بالإمكان مثلا، إثارة بعض المواضيع التي يسمح الكتاب بالتوسع فيها، ولكنني سأكتفي بملامستها سريعا لإثارة الانتباه إليها، ومنها على سبيل المثال :

- هذا الكتاب لا يمكن أن يقرأ لوحده، ولا بد من قراءة -على الأقل- الجزء الأول من سلسلة أيام زمان، لأن الحديث عن الابن لا ينفصل بحال عن الحديث عن الأب.

- على الرغم من الحرص الشديد من المؤلف على التزام الدقة والتحري والحياد أحيانا والاحتكام إلى الوثائق والشهادات، فهذا الكتاب غير محايد، ولا يمكنه أن يكون كذلك. وكما لا نطلب من عاشق أن ينتقد معشوقته، لا يمكن أن نتظر من ابن بار، يحب والده، أن يخوض في أمور، تشوش على الصورة التي يراها به، والحاج أحمد نفسه، ألى على نفسه، عندما كتب موسوعته وهو في سن متأخرة، أن يتحرى الصدق والأمانة، لكنه لم يغير من مواقفه ومبادئه : الخبر مقدس والتعليق حر كما يقال. لقد كان الحاج أحمد : «الطفل النحيف المشاكس كثير التذمر والبكاء، قوي الشكيمة، صلبا مع الخصوم، وكانت له سجلات ومواقف، تصنفه أحيانا ضمن صقور الحزب، ولكننا لن نجد في الكتاب منها إلا القليل.

- هناك تساؤل محوري يفرض نفسه، على هامش هذه القراءة. لقد حمل الشوريون مشروعا طموحا، وحدثا بلغة العصر، وأمنوا به، لكن : هل كانت

لهم قراءة حقيقية أو جيدة لمغرب ما بعد الاستقلال، ولتركيبته الاجتماعية ومستوى الإدراك والوعي لدى عموم المغاربة بهذا المشروع؟ ألا يفسر هذا تخلي بعض القادة عن الحزب؟ والحرب الضروس التي استعرت ضده؟ هل يكفي أن تزرع بذرة المبادئ في أرض أو تربة فاسدة؟ ترى هل سبق الشوريون زمنهم وأدوا ضريبة ذلك السابق؟

• آخر الملاحظات، أننا نشككي من قلة الكتابات، وهذا صحيح إلى حد ما، ولكننا لا نهتم كثيرا بالقلة القليلة مما يصدر عن تاريخنا، كما أننا لا نكتب، والكتابة هي الخطب الذي تشتعل به جذوة التاريخ. هي التي تحفظ الذاكرة من الضياع، وحبذا لو كان لدينا كتاب من هذا النوع الرفيع لإغناء خزانتنا التاريخية الفقيرة. والله نسأل أن يمد الأخ الكريم السي محمد الصديق معينو بالصحة ولاعافية، ويعينه من أجل إنجاز المزيد من الأعمال المفيدة والممتعة والسلام.



## *Mots d'accueil de Mme Houria Ouazzani,*

*Présidente du CMHO, à l'occasion  
de la conférence du 18 mai 2017*

Mesdames, Messieurs, Chers Professeurs, Chers Amis

C'est avec une joie renouvelée que je vous souhaite la bienvenue au nom du *Centre Mohamed Hassan Ouazzani pour la Démocratie et le Développement humain*, à l'occasion de la 4<sup>ème</sup> conférence organisée depuis le début de l'année 2017.

Je tiens tout d'abord à remercier le Professeur Jamal Bendahmane, éminent spécialiste de linguistique à l'Université de Casablanca d'Aïn Chock d'avoir répondu à notre invitation par l'entremise du Professeur Mohamed Maarouf Dafali, vice-président de notre Centre ; je tiens particulièrement à rendre hommage au Professeur Dafali pour son engagement à animer des débats passionnants sur des sujets importants et sensibles, qu'il s'agisse d'histoire contemporaine ou d'enjeux de notre société actuelle.

Le thème proposé par notre conférencier De l'identité à l'identité citoyenne : les droits linguistiques et culturels au Maroc répond à l'un des objectifs de notre Centre. En effet, comment se préoccuper de développement humain, sans prendre en compte la dimension identitaire, aussi bien de la personne que de la collectivité humaine à laquelle elle se rattache ?

On le sait la question identitaire fait l'objet de nombreux débats souvent très polémiques et politiques au sein de toutes les sociétés

à travers le monde. Ces débats conduisent, dans le meilleur des cas, à réunir des populations sur des valeurs communes et dans le pire des cas, ils nourrissent des mouvements d'exclusion à l'égard des personnes considérées comme «étrangères» à leur collectivité, donc à leur identité qu'elle soit religieuse, linguistique ou plus largement «culturelle».

L'intérêt du propos d'aujourd'hui, c'est d'aborder de front la problématique des droits culturels et linguistiques au Maroc. La langue n'est pas seulement un outil de communication, comme on a trop tendance à l'affirmer en ce qui concerne le recours à l'anglais globalisé, mais elle est avant tout un élément déterminant de l'identité de l'individu et de la collectivité à laquelle il se rattache.

Le Maroc qui a affirmé sa pluralité culturelle dans sa nouvelle constitution de 2011 doit relever le défi d'assumer une coexistence pacifique entre les diverses appartenances linguistiques réparties sur son territoire. Il est commun d'admettre que la diversité d'un paysage crée l'originalité et la richesse d'un pays ; il convient donc de prendre en compte cette diversité comme un enrichissement collectif quand il s'agit des langues et des cultures pratiquées à travers le territoire. Le danger d'un cloisonnement des populations repliées sur leur langue - qualifiée de dialecte par le groupe dominant - est un danger qui menace la cohésion nationale.

Certes, le défi est considérable quand il s'agit de proposer un développement de la personne humaine par l'acquisition des connaissances essentielles à la compréhension du monde, dans lequel elle vit. Quelle langue convient-il d'utiliser pour que le citoyen, de quelque lieu que ce soit du pays, puisse prendre pleinement sa part au destin de son pays ?

L'identité citoyenne proposée par notre conférencier est sans aucun doute un acquis propre à une société démocratique. Elle implique en effet une conscience de l'égalité des droits et des devoirs du citoyen.

Dans le contexte de l'indépendance, mon père, Mohamed Hassan Ouazzani, n'a cessé d'insister sur l'éducation politique et civique de tous les habitants du pays, hommes et femmes. A son avis, le nouvel État marocain ne saurait assumer sa pleine participation au monde en devenir, si une grande partie du peuple ne pouvait y être associée. A ses yeux le droit à l'école était indissociable de la mise en place d'une démocratie politique et sociale qu'appelait de ses vœux Sa Majesté Mohamed V à l'aube de l'indépendance.

Dans un message, daté du 31 décembre 1956, saluant la parution du Journal du Parti démocrate de l'Indépendance Démocratie, Mohammed V souhaite que «ce journal ne faillira pas à sa mission qui consiste à répandre les principes d'une démocratie saine, marquée par le caractère de notre propre génie et conforme à l'enseignement de notre religion et de nos traditions arabes, tout en s'enrichissant d'idées nouvelles qui ne soient pas en contradiction avec nos principes et nos traditions».

Reconnaissons cette lumineuse et prometteuse perspective esquissée à l'aube de l'indépendance !

Certes, plus de 50 ans après la restauration de la souveraineté nationale, du chemin a été parcouru, mais que d'ombres au tableau en ce qui concerne la mise en œuvre des droits à l'éducation, à la formation professionnelle, à l'expression des diversités culturelles et linguistiques.



# من الهوية إلى الهوية المواطنة : الحقوق اللغوية والثقافية<sup>(\*)</sup>

جمال بندحمان<sup>(\*\*)</sup>

## المحاور

أولا : تحديدات منهجية ومفاهيمية (1. الهوية 2. المواطنة 3. الحقوق اللغوية والثقافية (إشكال مفاهيمي) 4. لماذا الحقوق اللغوية والثقافية بالمغرب ؟)

ثانيا : قضايا الهوية والمواطنة في المغرب

ثالثا : الحقوق اللغوية والثقافية في الوثيقة الدستورية

رابعا : إستشراف

أولا : تحديدات منهجية ومفاهيمية (الهوية - المواطنة - الحقوق اللغوية والثقافية)

## 1 - الهوية

هناك المقاربات التي تعتبر الهوية إطارا جاهزا مرجعه التاريخ والتمثلات بمختلف أنواعها : مقارنة تؤمن بأن معطيات الهوية مخزنة في الذاكرة - تؤخذ كما هي - جاهزة وغير قابلة للتجزئي، وكل مناقشة لها مس بالخصوصيات. (نحن) ؛

---

(\*) محاضرة 18 ماي 2017، بمشاركة جمال بندحمان وتحت رئاسة الأستاذ محمد معروف الدفالي.  
(\*\*) جمال بندحمان، أستاذ جامعي مهتم بحقوق الإنسان بكلية الآداب عين الشق بالدار البيضاء.

المقاربة الثانية تعتبرها تشييدية (الهوية تشييد) : قابلة للتعديل والتكييف والمراجعة والإغناء.

المقاربتان معاً لا تسلمان من تساؤلات :

- الأولى : تجعل الجاهز أهم من المشيد - تلغي كل اجتهاد - تعتبر التاريخ معياراً وتنسى أن التاريخ تواريخ وأنه مختبر السياسة بتعبير العروي - تنظر إلى الذاكرة بقدسية مبالغة - تضمن الاستقرار والسيروية.

- الثانية : تجعل تأويل التاريخ معياراً - تستند إلى مفاهيم النسبية وما شاكلها - تعتبر الاجتهاد وإعادة قراءة التاريخ حقاً - مشكلتها هي الانتقائية والتأويلية المفرطة لأحداث ووقائع - تبني لخصوصية قد تكون أكثر ضيقاً - لا تحدد الخيط الناظم لمجتمع من المجتمعات - التداخل بين الأسطوري وغيره. هناك من يعتبر الهوية ثقافة بالمعنى الأنترولوجي ؛ هناك من يعتبر الهوية حضارة ؛ هناك من يجعل (الحضارة هوية ثقافية) صمويل هنتعتون مثلاً. لكل تعريف إكراهاته وسياقه ونتائجه....

## 2- المواطنة

- انتماء إلى فضاء لك فيه حقوق و عليك واجبات ؛
- المعنى الضيق : الانتماء إلى فضاء محدد (مؤسسة - حي - مدينة... ) ؛  
المعنى الموسع : الانتماء إلى وطن ؛
- المعنى الأوسع : الانتماء إلى قارة - كون ؛
- الأخذ بتحديد مفاهيمي ما له تبعات ذات صلة بالمواقف والاختيارات .

## 3- الحقوق اللغوية والثقافية : إشكال تصنيف

- الحقوق الثقافية واللغوية : إشكال إصطلاحي لأن الثقافي يتضمن اللغوي.
- لماذا هذا التمييز ؟ هل تعتبره تمييزاً بريئاً ؟

- لماذا لم يتم الاقتصار على مصطلح الحقوق الثقافية وداخلها يدمج اللغوي أيضا؟

قد تكون للحرص على الجمع بين التعميم والتخصيص أسباب جوهرية نجدها في تجارب دول أخرى مثل فرنسا حيث الإقرار بالتعدد الثقافي ومعالجة القضايا اللغوية بمخارج جهوية أو غير ذلك. استحضار هذه التساؤلات سيكون مفيدا في معالجة هذه الوضعية بالمغرب.

#### 4 - لماذا الحقوق اللغوية والثقافية؟

- لأنها قضية حيوية وجوهرية اليوم في المغرب ؛  
- لأنها قضية مستقبلية مركزية ؛ ولأن هذا الجيل من الحقوق يعرف نقاشا متناميا ؛

- لأنها مرتبطة بسياق حقوقي دولي عرف ازديادا في وتيرة الاهتمام بالموضوع : المؤتمر العالمي للسياسات الثقافية مكسكو 1982 - الإعلان العالمي للحقوق الثقافية - برشلونة 1996 - الإعلان العالمي للتنوع الثقافي 2001 - اتفاقية باريس 2005 حول تنوع التعبيرات الثقافية والنهوض بها - إعلان فريبوك حول الحقوق الثقافية 2007 - تعيين خبيرة مستقلة للأمم المتحدة في مجال الحقوق الثقافية 2009.

- أهمية هذه التواريخ نفهمها باستحضار النقاش الذي يربطه البعض بما يسمى السياسة الاستيعابية التي كانت ترفض الإشارة إلى الحقوق الجماعية، والاكتفاء بالحقوق الفردية حفاظا على وحدة الدولة الأمة. وبمعنى آخر، رفض الحقوق الثقافية واللغوية بما هي حقوق جماعية. وفي سنة 1989 بدأت مراجعة السياسة الاستيعابية دوليا.

- التسعينيات سياق خاص - تحولات كبرى كونيا ومحليا.

## ثانيا : قضايا الهوية والمواطنة في المغرب

هل طرح موضوعا الهوية والمواطنة بالمغرب ؟

- نبتدئ بمفهوم المواطنة : الدراسات تربطه بفترة الحكم العثماني - مغربيا :

محمد لحسن الوزاني (إعلان مغربي لحقوق الإنسان والمواطن)

- موضوع الهوية مغربيا يمكننا تتبعه من خلال مجالين :

المقاربات التاريخية والمعطيات الدستورية

هل طرح موضوع الهوية في تاريخ المغرب ؟ منهجيا لا يمكننا ادعاء ذلك . لكن يمكن الحديث عن القضايا الموازية التي تعني (الانتماء)... هنا قد يعمل كل واحد على تشييد تصورات، فمن يبحث عن خيط ناظم أو منطقة جذب بلغة الفيزيائيين سيجد مستنداته في وقائع وأحداث .

- ومن يبحث عن تأكيد خصوصية ما سيجد مستنداته في وقائع وأحداث يجتثها من سياقها .

- لنمثل لذلك باتجاه داخل الحركة الأمازيغية يتكلم عن قومية أمازيغية وعن أصلي ووافد، وعن انتهاك تاريخي للحقوق .. ومع الإقرار بوجود انتهاكات في التاريخ فإن بعضها ارتبط بالسياقات السياسية أكثر رمن ارتباطه بمواقف من هوية معينة .

الدولة الموحدية وما قام به عبد المومن بن علي الكومي استنادا إلى إيديولوجيا صاحب (أعز ما يطلب)... خطاب لا يدع وإلى العيش المشترك بل يؤسس لتناح رهوياتي لا يطمح إليه العقلاء.... لنتخيل هذا السيناريو : طرف ما يدع وأحفاد بني هلال وبني سليم بالعودة إلى مناطقهم، وهؤلاء الأحفاد يطالبون بالتعويض عن الترحيل القسري الذي تم في العهد الموحددي... هنا سندخل باب العبث لأننا لم نميز بين السياسة والتاريخ، فالسياسة قد تكون انفعالية وعاطفية، أما التاريخ فينبغي التعامل معه بأريحية من ينظر في المرآة العاكسة كي يتقدم إلى الأمام . وليس تأزيم الحاضر والمستقبل .

### ثالثا : الحقوق اللغوية والثقافية في الوثيقة الدستورية

(المملكة المغربية دولة إسلامية ذات سيادة كاملة، متشبهة بوحدتها الوطنية والترايبية، وبصيانة تلاحم مقومات هويتها الوطنية، الموحدة بانصهار كل مكوناتها، العربية - الإسلامية، والأمازيغية، والصحراوية الحسانية، والغنية بروافدها الإفريقية والأندلسية والعبرية والمتوسطية. كما أن الهوية المغربية تتميز بتبوء الدين الإسلامي مكانة الصدارة فيها، وذلك في ظل تشبث الشعب المغربي بقيم الانفتاح والاعتدال والتسامح والحوار، والتفاهم المتبادل بين الثقافات والحضارات الإنسانية جمعاء).

#### الملاحظات

الملاحظة 1 : يزاوج الدستور بين مصطلحي (الهوية الوطنية) و(الهوية المغربية) ؛

الملاحظة 2 : يميز تصدير الدستور بين مكونات وروافد : داخل الأولى أدرجت العربية والإسلام والأمازيغية والصحراوية الحسانية ؛

- لنلاحظ (هنا) أن هناك جمعا بين ما هو لغوي وما هو ثقافي، (الهوية الثقافية) ؛

- داخل الثاني : الروافد الإفريقية والأندلسية والعبرية والمتوسطية. (تداخل الحضاري مع الثقافي) ؛

الملاحظة 3 : هناك تراتبية ذات أهمية كبرى تجعل الإسلام مركز الهوية (تبويب الدين الإسلامي مكانة الصدارة) ومنح اللغة العربية الرتبة الأولى ؛ (الأولى في المبني أولى في المعنى) ؛

الملاحظة 4 : هناك التباس مهم نعبر عنه بالتساؤلين التاليين :

- هل يأخذ المغرب بتعددية لغوية ووحدة ثقافية ؟

- هل يأخذ المغرب بتعدد لغوي وتنوع ثقافي ؟

الملاحظة 5 : هناك مجموعة تعابي تم تخصيصها لهذا التعدد هي صيانة - تلاحم مقومات هويتها الوطنية، الموحدة - بانصهار.

- ثلاثة صيغ تعبيرية : صيانة وما تتطلبه من حماية ؛
- تلاحم وما تعنيه من تكامل ؛ لأن التكامل قد يحافظ على الاستقلالية ؛
- انصهار وما تعنيه من تداخل قد يعني الذوبان ؛
- ما الداعي للحديث بمصادر تتضمن التخوف (الإلحاح) ؟

التساؤل هنا هو : إذا كان كل تعبير سيعطينا نموذجا للمجتمع، فما النموذج الأمثل الذي يقدمه الدستور ؟ وهل تعمدت الوثيقة الدستورية جعل التعابير أكثر عمومية كي يسمح التطبيق بالانتقاء وتوسيع دائرة التأويل ؟ كيف سيدبر هذا التعدد بعد إقراره ؟

### الباب الأول : أحكام عامة

الفصل الخامس (تظل العربية اللغة الرسمية للدولة. وتعمل الدولة على حمايتها و تطويرها، وتنمية استعمالها).

- ظل تعني ديمومة الحدث واستمراره، لكن :

ما دلالة الفعل ظل في هذا السياق ؟؟؟ ولماذا استعماله ؟ هل يحمل ذلك معنى التأكيد أم معنى الرد ؟ هل يحيل على المستقبل أم يقدم معطى تمييزيا ؟ لماذا استعمال عبارة حمايتها ؟ من ماذا نحمي الذات ؟ ألا تشي العبارة بوجود صراع عبر عنه البعض بحرب الحرف، وحرب الهوية ؟

(تعد الأمازيغية أيضا لغة رسمية للدولة، باعتبارها رصيدا مشتركا لجميع المغاربة، بدون استثناء. يحدد قانون تنظيمي مراحل تفعيل الطابع الرسمي للأمازيغية، وكيفية إدماجها في مجال التعليم، وفي مجالات الحياة العامة ذات الأولوية، وذلك لكي تتمكن من القيام مستقبلا بوظيفتها، بصفتها لغة رسمية).

- ما الذي تعنيه كلمة أيضا ؟

- لماذا التنصيص على (باعتبارها رصيدا مشتركا لجميع المغاربة بدون استثناء؟) ولماذا لم تستعمل العبارات ذاتها في اللغة العربية ؟

- (الإقرار بوضع الأمازيغية لم يمنع من الاشتغال بمبدأ التأجيل مستقبلا) ؛  
- (تعمل الدولة على صيانة الحسانية، باعتبارها جزءا لا يتجزأ من الهوية الثقافية المغربية الموحدة، وعلى حماية اللهجات والتعبيرات الثقافية المستعملة في المغرب، وتسهر على انسجام السياسة اللغوية والثقافية الوطنية، وعلى تعلم وإتقان اللغات الأجنبية الأكثر تداولاً في العالم ؛ باعتبارها وسائل للتواصل، والانخراط والتفاعل مع مجتمع المعرفة، والانفتاح على مختلف الثقافات، وعلى حضارة العصر).

### الملاحظات

1. فعل الصيانة بالنسبة للحسانية التي سميت هنا ثقافة وليست لغة ؟
2. استعمال صيغة حماية للهجات والتعبيرات الثقافية المستعملة في المغرب، وهي ذاتها العبارة المستعملة (العربية) ؛
3. الحرص على تأكيد مبدأ انسجام السياسة اللغوية والثقافية. كيف ؟  
(يحدث مجلس وطني للغات والثقافة المغربية، مهمته، على وجه الخصوص، حماية وتنمية اللغات العربية والأمازيغية، ومختلف التعبيرات الثقافية المغربية، تراثاً أصيلاً وإبداعاً معاصراً. ويضم كل المؤسسات المعنية بهذه المجالات. ويحدد قانون تنظيمي صلاحياته وتركيبته وكيفية سيره).

### ملاحظات

1. تعميم صيغتي حماية وتنمية على العربية والأمازيغية ؛
2. استعمال كلمتي لغة وثقافة ؛
3. السكوت عن الروافد الثقافية وترك تدبيرها للواقع حيث إن الإقرار بهذه التعددية مجتمعياً وثقافياً يقابل برفض تشكيلها ضمن هوية سياسية، وهذا ما يؤكد الفصل السابع من الدستور.

(لا يجوز أن تؤسس الأحزاب السياسية على أساس ديني أو لغوي أو عرقي أو جهوي، وبصفة عامة، على أي أساس من التمييز أو المخالفة لحقوق الإنسان. أهمية هذا الفصل في السياق الذي نتكلم فيه هو التمييز بين تنظيم الخصوصيات الثقافية واللغوية في المجتمع، وتنظيمها باعتبارها هوية سياسية لما لذلك من نتائج وخيمة على التماسك الاجتماعي والانصهار وغيرهما من المفاهيم).

#### رابعا : إشكالات استشرافية

1. هل المغرب بلد تعدد لغوي وثقافة واحدة ؟
2. هل المغرب مؤهل مجتمعا ونفسيا وذهنيا ومعرفيا لفهم واستيعاب هذه التعددية الثقافية واللغوية ؟
3. كيف يمكننا الإلتزام بقيم التعددية الثقافية واللغوية وعدم السقوط في الهويات المتحجرة التي تجعل الاستناد إلى الخصوصيات مرتكزا للصراع في صورته السلبية ؟
4. كيف تتم الملاءمة بين مشروعية المطالب الثقافية واللغوية والحاجات الاقتصادية والاجتماعية، حيث إن المطالب الهوياتية لا تعب ر فقط عن حاجة إلى الاعتراف بها بقدر ما قد تكون تعبيراً عن ضيق إجتماعي واقتصادي ؟
5. ليس موضوع الهوية مشكلة، بل إنه غنى للمجتمع إذا ما تم اعتماد مقارنة تجعل الهوية في قلب المواطنة، والمواطنة في قلب الهوية، فمجتمعاتنا في حاجة إلى اعتراف أطراف الجسد ببعضها، وإلا تفكك الجسد وانتهى.

## *Mots d'accueil de Mme Houria Ouazzani,*

*Présidente du CMHO, à l'occasion  
de la conférence du 2 mai 2018*

Mesdames, Messieurs, chers amis, chers professeurs

Aujourd'hui, j'ai le grand plaisir de vous accueillir personnellement au *Centre Mohamed Hassan Ouazzani pour la Démocratie et le Développement humain*. La conférence de ce jour est exceptionnelle du fait du nombre d'intervenants et surtout par le sujet qui est proposé. Je tiens donc particulièrement à saluer Messieurs les professeurs Mohammed Amarch, Mohamed Hachimi et Rachid Alaoui qui se sont proposé d'animer notre séance sous la présidence du Professeur Abdenabi Dachine pour traiter de **L'herméneutique de l'image divine chez Ibn Arabi**. Je les remercie très chaleureusement pour leur disponibilité.

Vous savez que notre Centre Mohamed Hassan Ouazzani pour la démocratie et le développement humain aborde les thèmes qui sont au cœur des préoccupations des femmes et des hommes d'aujourd'hui.

L'instauration d'une démocratie authentique est un défi permanent pour toutes les sociétés. Quant au développement humain, il est à l'ordre du jour de nombreux discours ; il figure dans de nombreux programmes économiques et sociaux des organisations internationales et des initiatives nationales, y compris dans notre pays.

Nous avons ici même déjà abordé la place de la femme dans notre société, l'urgence à répondre à ses aspirations non seulement à l'égalité au niveau des droits fondamentaux, mais aussi au respect de sa personne.

Or, aujourd'hui, nous allons sans doute aborder un sujet encore plus essentiel, celui de la dimension spirituelle dans le développement de tout être humain. Certains observateurs attentifs à la vie de nos sociétés estiment que la plus grave crise qui atteint les sociétés contemporaines est d'ordre spirituel. Qu'en est-il des repères religieux et philosophiques, des valeurs dites «sacrées» ?

Que faut-il entendre par «ordre divin» qui devrait régir le monde et les comportements des êtres humains, créatures de Dieu ?

On pourrait croire que ces questions fondamentales sont nouvelles. Il n'en est rien. Les réflexions et les propositions du grand penseur Ibn Arabi, qui est l'objet des analyses de nos éminents conférenciers, sont à même de nourrir les débats indispensables à l'adaptation de nos meilleures traditions dans un monde en perpétuel changement.

Interroger Ibn Arabi dans le contexte actuel de crise des concepts et des langages, de la place de la Foi et de la Religion, notamment de l'Islam, dans les sociétés contemporaines, c'est recourir à une source des plus fécondes pour situer la vocation humaine sur cette terre, pour établir les fondements d'une société harmonieuse inspirée par le «regard divin».

Si le thème de notre conférence annonce une approche philosophique et théologique très pointue, il s'inscrit néanmoins dans une réflexion de plus en plus intense sur l'urgence à «reconstruire la pensée religieuse de l'islam» pour reprendre le

titre d'un ouvrage de Mohamed Iqbal, publié par l'UNESCO, en 1996. Cette préoccupation «d'envisager une pensée islamique véritablement innovante» est au cœur d'une analyse critique d'une très grande érudition que vient de publier l'anthropologue d'origine marocaine, Reda Benkirane, qui se réfère entre autres à Ibn Arabi dont il reproduit une citation : «Un lieu qui n'est pas féminisé n'est pas fiable»<sup>(1)</sup>. S'inspirant de cette affirmation, Benkirane écrit que son «travail a consisté à féminiser le raisonnement (logique de la sensation, intelligence de la perception, poétique de la révélation)... , même si certaines de nos démonstrations demeurent viriles (heuristique du calame, rigueur de la démonstration et de la preuve, pas à pas algorithmique)».

En guise d'immersion dans l'esprit d'Ibn Arabi, je vous propose l'extrait de son poème **Ode à l'Amour** :

*Auparavant, je méconnaissais mon compagnon,  
Si nous n'avions la même croyance.  
A présent, mon cœur est capable de toute image.  
Il est prairie pour les gazelles, cloître pour les moines,  
Temple pour les idoles, Kaaba pour les pèlerins,  
Tables de la Thora et Livre Saint Coran.  
L'Amour seul est ma religion,  
Partout où se dirigent les moutons  
L'Amour est ma religion et ma foi.<sup>(2)</sup>*

Sur notre site, nous vous proposons un long Poème en hommage à Ibn Arabi de la plume de Reda Benkirane qui explicite l'extrême richesse de la pensée du grand philosophe andalou.

---

(1) Cf. Reda Benkirane, Islam, à la reconquête du sens, Paris, Le Pommier, 2017, p. 462.

(2) Pour le texte complet de cet hommage, voir : Reda Benkirane, Le désarroi identitaire. Jeunesse, islamité et arabité contemporaines, Paris, Cerf, 2004, p. 337-340 : «L'homme de la station radieuse».

L'intensité des recherches et des réflexions sur l'interprétation des textes les plus vénérés et sur leur pertinence actuelle justifie l'intérêt que notre Centre porte à la perspective d'analyse de la place qui revient aux enjeux spirituels dans le développement de tout être humain et de toute société.

# النص والاختلاف : هرمنيوطيقا الصورة الإلهية عند ابن عربي<sup>(\*)</sup>

محمد أمعارش<sup>(\*\*)</sup>

يتصدى الكتاب لعمل التأصيل المهمل في الأبحاث التي تقدمته، بشأن مفهوم «الصورة» عامة و«الصورة الإلهية» خاصة، عند ابن عربي. حيث قام بتحريّر مسائل نزاع الباحثين في أصالة موضوع الصورة في المجال الإسلامي، أو النسخة الإسلامية لنص الصورة، مقارنة مع النسخة اليهودية المسيحية، أو النسخة الهرمسية، بل النسخة الدهرية المادية الهغلية والفيورباخية، وعالج مسألة أصالة النصوص بنقد قراءة التشابه، ونظرية التأثير والتأثر، والدخيل والأصيل، كما بلورتها الدراسات الاستشراقية والسلفية.

وقد انطلق الكتاب في موقفه الهرمنيوطيقي من تعليق لأحد الباحثين الغربيين في تراث ابن عربي، هو ميشيل شودكوفيتش، في ملاحظته المتسائلة على الأطروحة المتميزة للدكتور نصر حامد أبو زيد : «فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي»<sup>(1)</sup>، والتي علق عليها بقوله : «ألم يكن من

(\*) محاضرة 23 مارس 2018، تحت تسيير الأستاذ عبد النبي دشين وبمشاركة كل من الأستاذ محمد أمعارش، الأستاذ محمد هاشمي والأستاذ رشيد العلوي.

(\*\*) محمد أمعارش، باحث مغربي في قضايا التأويل والخطاب الديني، وعضو هيئة تحرير مجلة «دراسات بيداغوجية».

(1) نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، دار التنوير، ودار الوحدة، بيروت، لبنان، 1983.

الأفضل اتباع مدخل معاكس، والانطلاق من الإشارات التي يستنبطها ابن عربي من الآيات القرآنية، في كل صفحة من أعماله تقريبا، لكي نصل في النهاية إلى اكتشاف القوانين التي تنظمها؟ إن تفسير ابن عربي لا يستنبط من عقيدته، بل هو مصدر تلك العقيدة<sup>(1)</sup>، فاعتبر الكاتب في دراسته هذه، أن مفهوم الصورة عند ابن عربي، كذلك، لا يستنبط من آرائه وفكره المرسل، بل يتأسس قبل ذلك على قراءة ابن عربي للنصوص الأصول في الوحي، التي ورد فيها هذا المصطلح والمفهوم. حيث يؤكد الكاتب على أولوية تحصيل العلم بالنصوص الشرعية في الصورة، ورسوم المسلمين في تفسيرها وتأويلها وقراءتها، وذلك لوضع ابن عربي في موقعه الصحيح بين الشركاء والفرقاء في النزاع القائم في فهم خطاب الوحي، والمخاطبات النبوية، التي أسست لتعدد القراءات، من وضعها لبذرة اختلاف الفهم المنتج، في نصوص المخاطبات الشرعية وعلى رأسها نصوص ما يدعى في الكلام القديم وأصول الدين، بالمتشابه والمختلف في الأسماء والصفات الإلهية، كصفات اليد والرجل والقدم والعين والنفس والساق والوجه والإصبع والضحك والتبشيش والغضب والهولة والنزول والاستواء، ومنها صفة الصورة، التي وردت بها أحاديث صحيحة، تضمها ثلاث مجموعات : مجموعة أحاديث خلق آدم على الصورة، وفيها حديث «خلق الله آدم على صورته»، ومجموعة رؤية الرسول ربه في صورة، وفيها حديث : «رأيت ربي في أحسن صورة»، ومجموعة تجلي الرب في صور متحولة يوم القيامة، وفيها حديث طويل يعرف بحديث الشفاعة أو التجلي يوم القيامة، هذا بعض منه «...حتى إذا لم يبق إلا من كان يعبد الله تعالى، من بر وفاجر، أتاهم رب العالمين سبحانه وتعالى، في أدنى صورة من التي رأوه فيها، قال : فما تنظرون تتبع كل أمة ما كانت تعبد. قالوا : ياربنا، فارقنا الناس في الدنيا أفقر ما كنا إليهم، ولم نصاحبهم. فيقول : أنا ربكم. فيقولون : نعوذ بالله منك، لا نشرك بالله شيئا - مرتين أو ثلاثا- حتى إن بعضهم ليكاد ينقلب، فيقول : هل بينكم وبينه أية، فتعرفونه بها. فيقولون : نعم. فيكشف عن ساق، فلا يبقى من كان يسجد من تلقاء نفسه، إلا أذن الله له بالسجود، ولا يبقى من كان يسجد

(1) نصر حامد أبو زيد، محاولة قراءة المسكوت عنه في خطاب ابن عربي، مجلة الهلال، السنة

اتقاء ورياء، إلا جعل الله ظهره طبقة واحدة، كلما أراد أن يسجد، خر على قفاه، ثم يرفعون رؤوسهم، وقد تحول في صورته التي رأوه فيها أول مرة، فقال : أنا ربكم . فيقولون : أنت ربنا، ثم يُضرب الجسر على جهنم، وتحل الشفاعة...».

هذه المجموعات الثلاث من حديث الصورة، وقراءتها المختلفة في علم أصول الدين، وكذا قراءة ابن عربي لها، والتي شكلت لديه، دون سواه من تعرضوا لحديث الصورة، أصل القول عنده في الألوهية والإنسانية، هي التي اتخذها الكتاب سواء في توثيقها وتخريج طرقها، وتحرير القول في منازع النزاع في أمر فهمها وتأويلها، مدخله إلى ابن عربي، ومنها أبرزَ الانعطاف التاريخي الكبرى التي أحدثها في عقيدة الأسماء والصفات، التي تُعتبر الصورة مسألة تطبيقية لها، والقول فيها يختزل القول في سائر الأسماء والصفات، إثباتاً أو نفياً أو جمعا بينهما، وأتاح الكتاب مما جمعه من نصوص المُحدثة والمتكلمة والمتصوفة، إجراء حوار هيرمينوطيقي واسع بينها، في القضايا والمسائل الناجمة عن قراءة نصوص الصورة الإلهية عند المسلمين، وعند غيرهم من أهل الكتاب، ولدى سائر الديانات التوحيدية. كما أتاحت له مراجعة العلوم القديمة في ضوء مناهج العلوم الإنسانية المعاصرة، الخوض في إعادة بناء مفاهيم النص والقراءة، وتتبع التوسيع الأصيل الذي أحدثه ابن عربي في أجهزة تلقي النصوص، وعرض أهم التطويرات والتعديلات التي خضعت لها.

### تأطير موضوع الصورة ضمن المتشابه

إن «حديث الصورة الإلهية» جزء من إشكال أوسع، تواترت الأحاديث والآيات والنصوص في بابه، وهو هذا الإشكال العقدي المندرج في باب الذات والأسماء والصفات، فدفع الصورة وردّها بأدلة التشكيك في أصالتها الإسلامية، واستغراب دخول الصورة إلى المجال العقدي الإسلامي، يستدعي الموقف نفسه بشأن كل الأسماء والصفات، إذ صفة الصورة لا تزيد غرابة عن صفات الوجه والعين واليد والإصبع والساق والرجل والقدم والشخص والهولة والإتيان والاستواء والنزول، بل عن صفات الحياة والعلم، والقدرة والإرادة، والكلام والسمع والبصر، فالقول فيها كالقول في الصورة، ودفع الصورة كدفعها، وقبول الصورة كقبولها، حتى أن

أقدم القراءات لنصوص الصورة قد انتبعت إلى هذه الحقيقة، ومنها قراءة ابن قتيبة في (تأويل مختلف الحديث) : «إن الصورة ليست بأعجب من اليدين والأصابع والعين، وإنما وقع الإلف لتلك لمجيئها في القرآن، ووقعت الوحشة من هذه، لأنها لم تأت في القرآن، ونحن نؤمن بالجميع، ولا نقول في شيء منه بكيفية ولا حد»<sup>(1)</sup>.

فحديث الصورة، والنزاع في أمرها، مسألة تطبيقية في نظرية الأسماء والصفات، وليس القول في هذه الصفة إلا إعادة تمثيل أحاديث الأسماء والصفات والنسب الإلهية، وإعادة تشخيص وإخراج للنزاع الحاصل في قراءتها على الإيجاب والإثبات أو على السلب والنفي (ما عرف بالتشبيه والتنزيه)، أو على الجمع بينهما، إذ الصورة نواة ومحل تكثيف واقتصاد دلالي ورمزي لباقي الصفات، وحديث الصورة بالصيغة المستشكلة «خلق الله آدم على صورته»، يختزل في بنيته العميقة كل الاختلافات بين المذاهب والاتجاهات والاحتمالات في قراءة الأسماء والصفات، وكل قراءاته تُضمّر مواقف كلامية وعقدية، بل إن الخلاف في الأسماء والصفات، اتخذ صورة الحديث المذكور، فهو حمال أوجه يعطي كلا ما يريد، يُعطي القراءة المرجعية التمثيلية للأسماء، وجه تأكيد عودة الصفات إلى مستحقها حقيقة لا مجازاً، وهو الله، فصفة الصورة صفته الذاتية، فهي هو، كما يُعطي القراءة التأويلية التعطيلية، وجه ترجيح عودة الأسماء والصفات المشتبهة إلى الإنسان، فالصفة منسوبة إلى الله مجازاً لا حقيقة، وهي صفة إنسان (آدم)، فهي ليست هو، مثلما يُعطي القراءة التفويضية والمتوقفة والإرجائية، وجه التوقف وعدم القطع بدلالة ما، لتطرق الاحتمالات والظنون إلى عودة الصفة إلى موصوف إلهي أو إنساني، فهي هو، أو هي ليست هو، كما يُعطي القراءة البرزخية، نواة الجمع بين نسبة الصفة من وجه إلى الحق، ونسبتها من وجه إلى الخلق، واعتبار الأسماء والصفات بالتالي، نسبا وإضافات وتعلقات بين طرفين، فلاهي هو ولا ليست هي هو، بل أمر ثالث اعتباري وإضافي برزخي متحصل من التضاييف، وهو ما تمثله في هيرمينوطيقا هذه القراءة، «الهاء» البرزخية في حديث : «خلق الله آدم على صورته»،

(1) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ضبط محمد زهري النجار، دار الجليل، بيروت، لبنان، 1991،

والتي رامت القراءتان المرجعية التمثيلية والتأويلية، تخليصها لأحد الطرفين (الله / الإنسان) حتى تتمحض لواحد منهما، وحقيقة هذه «الهاء» في البنية التركيبية العميقة للحديث، أنها تقابل الطرفين بذاتها، وتجعل التعبير عنهما معا في بنية لغوية حوارية، أي عن الأمر وعن غيره، دفعة واحدة، ممكنا بهذه الصيغة، ومن هذه الهاء البرزخية يمكننا تحديد الوضع الاعتباري للصورة، بوصفها نسبة بين اثنين، وأمرًا بين أمرين، وباختصار تضاييفا وتبادلا قصديين بالمعنى الفنونولوجي. ولذلك فإنه بدل اعتبار «الهاء» البرزخية، محل اشتباه وشبهة، ومشكلة في حديث الصورة في الصحيحين، تستوجب الحل بالرد إلى طرف من الأطراف المستحقة لها بالتفسير أو التأويل، فإنها - حسب القراءة البرزخية - هي الحل المقدم في اللغة للتعبير عن لعبة الظهور والخفاء، وعن جدل الأسماء (حوارها)، وعن العلامات والآيات المتشابهات، التي تقاوم اختزالها في المعنى أو اللامعنى. إذ بدل أن يعتبر ابن عربي قضية التشابه والمختلف والمستشكل، مشكلا ينبغي حله، بتوضيح معناه وإزالة غموضه، ورفع مقاومته للدلالة، كما فعل أغلب المحدثة والنظار في تناول التشابه من الآيات والأحاديث والصفات، فتح مسارا جديدا في هرمينوطيقا التشابه، يبدأ بتعليق جميع الأحكام المسبقة على التشابه، والتي اتخذت مواقف سلبية منه، بما رامته من اعتبار ما يحمله من أضداد وغموض والتباس، مشكلا يجب حله بالتخليص والتفسير والتوضيح والتأويل، أي إخراج التشابه عن تشابهه الذي هو حقيقته في نفسه.

وبتعليق الحكم السلبي على التشابه، يبدو التشابه والمختلف والمُشكَل، حقيقة برزخية تطلب الظهور كما هي في التباسها وعدم تمحضها وتخليصها، مثلها مثل سائر الحقائق مما سمي مُحكَمًا ومؤتلفًا ومنسجما وواضحا، كما تطلب تغيير منظور القراءة من الرد إلى المعنى الواضح والمُحَكَم، إلى الإبقاء على الحقائق في مراتب ظهورها كما هي، والذهاب إليها في ذاتها كما هي، وهذا إحكامها، فإن «المحكّم في التشابه، هو التشابه»<sup>(1)</sup>، فمن فصل بين وجهي التشابه وخلصه إلى أحد طرفيه ومحتملاته، فقد أزال عنه صفة التشابه والتردد والتوتر التي بها قيامه،

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، 1329 هـ، ج 4 ص 417.

وهو المعنى الذي أعطاه ابن عربي للزيف في الآية : فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه، ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله<sup>(1)</sup>، إذ يرى أن من تأول المتشابهات، فقد أخرجها عن الاشتراك وزاغ بها، وهي في حقيقتها مشتركة، « فالكيس من يقف عندها، ولا يحكم فيها بشيء، فإن لها شبيها بالطرفين، ومن هذه الحضرة نزلت الآيات المتشابهات التي نهينا عن الخوض فيها، ونسبنا إلى الزيف في اتباعها، فإن الزيف ميل إلى أحد الشبهين، وإذا أولت إلى أحد الشبهين، فقد صيرتها مُحَكِّمة، وهي متشابهات، فعدلت بها عن حقيقتها، وكل من عدل بشيء عن حقيقته، فما أعطاه حقه، كما أعطاه الله خلقه، والإنسان مأمور بأن يوفي كل ذي حق حقه.»<sup>(2)</sup>، ويذهب ابن عربي أبعد من ذلك في الاعتراف للمتشابه بدوره في المعرفة، واعتبار ما تضمنه من التباسات طريقا إلى العلم لا عائقا، ف«أحسن القول ما تشابه من الكلام، فاشترك فيه الحادث والقديم (...) ولولا التشابه ما علمنا من كلام الله شيئا، ولا وقفنا منه على معنى»<sup>(3)</sup>.

إن إثبات «الهاء» المستشكلة في الحديث، إثبات لحق المختلف والمتببس والمشتبه والبرزخي في الظهور بحقيقته لا بحقيقة غيره، إنها طريقة لقول هذا الالتباس على ما هو عليه في حقيقته الاختلافية. بل إن هذه «الهاء» المشوشة والمستشكلة والمستغربة، هي التي تغرس الاختلاف في التشابه الملحوظ بين آية التوراة، وحديث الصحيحين.

في قراءة الصورة من نصوص الوحي المعبرة عنها، اكتشف ابن عربي برزخية التجلي والرؤية، وعثر على أرضية صلبة، للكشف عن وجود ظهوري وفنومينولوجي آخر، ليس وجود هو هو على التطابق والتماثل الذاتي كما في القراءة التمثيلية، أو وجود ليس هو كما في القراءة التأويلية، وليس هوية نفسية متطابقة مع نفسها وذاتها في عزلتها وعمائها، ولا غيرية مختلفة مقابلة للهوية، بل عن وجود بوصفه توترا وبرزخا حواريا جامعا بين العينية والغيرية، عبر عنه ابن عربي بلغته ومن ثقافته على

(1) سورة آل عمران، الآية 7.

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، م. م، ج 4 ص 250.

(3) م. ن، ج 4 ص 417.

أنه ليس هو وليس غيره، بل هو وغيره، فـ «كأنه هو»، وعبر عنه هوسرل بعبارته «Le comme si»<sup>(1)</sup>، وعبر عنه ليفيناس باصطلاحه : «Autrement qu'être»<sup>(2)</sup>.

هذا الوجود الإضافي «كأن»، في التباسه واشتباهاه، وفي وضعه البرزخي بوصفه حواراً، وفي مقاومته كل أشكال الاختزال في القسمة العقلية بين الوجود والعدم، وبين الذات والموضوع، وبين الله والعالم، وبين المعنى واللامعنى، وبين الامتلاء والخواء، والإثبات والنفي، والإينية والغيرية، وفي مقاومته للنسيان في سؤال الماهية والهوية، هو الذي يبدأ منه مشروع ومشروعية علم التجليات في بحث الظواهر الروحية الإنسانية وتأملها، بوصفها فعلاً قصدياً لا أشياء عينية، ووجوداً في العالم ومع الآخرين، لا جواهر خالصة وموجودات لذاتها وفي ذاتها.

تنقلنا «كأن» التي في حديث الإحسان (أن تعبد الله كأنك تراه)، وفي قصة بلقيس وسليمان (كأنه هو)، إلى هذا المستوى القرائي المحافظ على التشبيه والتشابه (هو هو) وعلى التنزيه والاختلاف (ليس هو) معاً ودفعة واحدة، أي من القسمة الثنائية التقابلية لـ «هو الصورة» أو «ليس هو الصورة»، ومن القسمة العقلية (التنزيه) والحسية (التشبيه)، إلى البرزخ بينهما الناظر إلى الإثبات والنفي بوصفهما طرفين للوضع الاعتباري التخيلي للصورة في الحق وفي الخلق، في المطلق وفي المقيد، في التنزيه والتجريد، وفي التشبيه والتحديد، فالصورة على التوتر بين الطرفين والإحالة المتبادلة بينهما، لا على المطابقة لطرف، أو الإحالة على طرف دون طرف، لأن الموضوع الذي تظهره هو ذو طبيعة مزدوجة، وله وجهان، وجه إلى طرف ووجه إلى الطرف الذي يقابله، ومن هنا فتنة الصورة في نفسها، وفتنة الإنسان بها وفيها، فهو مخلوق على الصورة، ممزق بين حقيقتيها وخلقيتها.

(1) «كأنه هو» هو أرض الخيال عند ابن عربي، و«Le comme si» عند هوسرل هو ملكوت اللاواقعي وعالمه Le royaume des irréalités حيث تظهر الموضوعات للشعور وكأنها حاضرة هنا وفي الآن نفسه غائبة هناك، فهي في شبهة حضور وغياب ووجود وعدم، والخيال يعطي هذا العالم الشبهة البرزخي. ينظر :

M.M.Saraiva, L'imagination selon Husserl, Martinus Nijhoff, La Haye, 1970, p. 232-249.

(2) E.Lévinas, Autrement qu'être ou au delà de l'essence, Martinus Nijhoff, Le livre de poche, 1974, p. 22-36.

فما عبر المختلفون في قراءة الضمير، هل هو للرب (الله) أو للمربوب (الإنسان)، والرؤية هل هي رؤيا أم رؤية، والتحول هل هو للذات الوجودية أو للمرتبة الاعتبارية، وما عبر المتنازعون في الصورة النازلة والمرئية والمتحوّلة على من تعود، إلا عن هذين الطرفين، وعن نظرهم في أنفسهم وصورتهم، من حيث كونها شعيرة على الحق، توصل إليه من طريقتين؛ طريق الإنكار والنفي، وطريق التعرف والإثبات، فما دل ما قالوه في الضمير المستشكل إلا على شعورهم بالمشعور في الشعيرة النفسية، فيجدونه في الصورة في الحال، أو يفقدونه فيها. مع العلم أن المشعور، يظهر في صور التعرف والإنكار، فيرى ولا يرى، ويُعلم ويُجهل، ويكون عند هذا بالإثبات في الحال، وعند هذا بالسلب في الحال، وله جميع الصور والأحوال والشؤون التي يتقلب فيها، وذاك حتى لا يُحيط به علم أو جهل، أو تعرف أو إنكار، فلا يُدرك في ذاته، وإنما يُدرك حسب ما عند طالب الإدراك من قبول واستعداد، فيكون إدراك المُدرك على صورة المُدرك وحاله، ولا بد من هذا القدر في الإدراك، لأن المَحَلَّ والمَوْطِن لا يتسع لأكثر من استعداده أو وسعه الذي في نشأته، ولا يكلف الله نفسا إلا وسعها» حقيقة شرعية ومعرفية، وهو عين الصورة التي خُلق الإنسان عليها، والتي هي شعيرة ودليل، منها يرى المشعور والمدلول.

ونعلم بذلك أنه لم يؤت بالصورة في حديث الصورة، للدلالة على أمر واحد ذي صورة، بل على أمرين يُشعر بعضهما ببعض، خالق ومخلوق، فلا يُعرف اسم فاعل خالق إلا من خلقه فعلا ومفعولا، كما لا يُعرف اسم المخلوق المفعول إلا من خالق له فاعل، فتحدث الصورة في التضايف القصدي، وتنسب إلى المتضايفين، على الاختلاف البيني في نشأتها البرزخية «كصورة السماء في المرأة، فما هي السماء، ولا غير السماء، فإنك تعلم قطعا أن الجرم الذي رأيت في المرأة أقل من جرم السماء، وأكبر من جرم المرأة، وتعلم قطعا أنك ما رأيت إلا السماء عينها، فهذا جعلنا الحكم للمواطن»<sup>(1)</sup>. فالصورة بهذا لا ترسّم حدودا، بل تشير إلى عتبات ويراخ.

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، م. م، ج 4، ص 109.

## أقسام الكتاب ومضامينه

لقد حدد الكتاب، من الموقف العرفاني وبتشغيل التأمل الفنومينولوجي والفهم الهرمينوطيقي، الوضع الاعتباري للصورة من حيث هي شجرة العالم، ونموذج الحوار بين الأسماء الإلهية والإنسانية، ونواة الحوار بين المعتقدات والأديان والثقافات والأفكار.

وهذه الحوارية في الصورة، هي ما حاولت الأقسام الثلاثة للكتاب مقارنته في المجموعات الثلاث من نصوص أحاديث الصورة الإلهية، والتي اتخذها عينات ممثلة، في الدراسة، للنص والقراءة معا :

- حيث جعل المؤلف للكتاب مدخلا جامعا لأصول الفهم والقراءة عند ابن عربي، تناول فيه مفاهيمه للنص والكلام والحديث والتعبير والعبور والاعتبار، والفهم والتكوين والإنتاجية، وتفجير النصوص وتثوير القرآن، والتشابه والاختلاف، والظاهر والباطن ؛

- ثم خصص القسم الأول من الكتاب لقراءة مجموعة أحاديث خلق آدم على الصورة، بين القراءة المرجعية التمثيلية والقراءة التأويلية التعطيلية، والقراءة البرزخية التخيلية، وأبرز في هذا القسم صراع القراءات، واحتداده، وجمع فيه من آليات القراءة القديمة لنصوص التشابه ما تحصل به الفائدة في إعادة تشكيل وبناء هرمينوطيقا إسلامية متميزة بانفتاحها الشديد على الاختلاف في نصوص الوحي، وتحقيق القول في مفهوم الصورة على رسوم المسلمين ولغتهم في المخاطبة الدينية. وعنون هذا القسم بلعبة الإحالة المتبادلة في الصورة، من الضمير المستشكل «الهاء» البرزخية، الذي تنازعت وجوه التأويل في إحالاته على الرب وعلى آدم، وعلى غيرهما. ينقلنا هذا القسم من قسمة الضمير والمضمر في خطاب الصورة إلى المقاربة البرزخية لفعل الإضمار في حد ذاته. ومن ثنائية الإسم والمسمى، إلى فعل التسمية نفسه، بوصفه تنسيبا قصديا للعلاقة أو الرابطة الجامعة بين المتقابلين : ذات وموضوع، صفة وموصوف، على غرار نقل الهرمينوطيقا الفنومينولوجية تراث الفهم من الكاتب أو المؤلف إلى النص ثم إلى القارئ، فإلى فعل القراءة نفسه،

باعتباره الحركة التضاييفية المحققة لأطرافها في البنية القصديّة التبادلية والحوارية بينها<sup>(1)</sup>، وهذه الحوارية هي ما يعنيه الكتاب بفعل التسمية نفسه، الذي نقل إليه قسمة طرفي الإسم والمسمى.

- وخصص الكتاب قسمه الثاني لقراءة مجموعة أحاديث «رؤية الرسول ربه في أحسن صورة»، حيث ركز على لعبة الإحلال التي انخرطت فيها الهرمينوطيقا القديمة في قراءة البنى الدلالية والتركيبية والتداولية لحديث: «رأيت ربي في أحسن صورة»، بجعلها فعل «رأى» البرزخي، متعلقا بالرؤية العيانية (رؤية العين والبصر) في قراءة، وبالرؤيا المنامية (رؤيا بصيرة وجنان) في قراءة أخرى، ومن القراءتين أمكن لابن عربي أن ينتقل إلى البرزخ التضاييفي الاعتباري الجامع، والمتحقق في فعل الإراءة والتراثي نفسه. وهذا القسم من الكتاب كله تحقيق لهذه النقلة في الرؤيتين الموسوية والمحمدية في النصوص الأصول المؤسسة لهما، ومنها «رأيت ربي»، «نور أنى أراه»، «سترون ربكم» و«ربي أرني أنظر إليك» «لن تراني» «فسوف تراني».

- وخصص الكتاب قسمه الثالث والأخير، لقراءة حديث التجلي يوم القيامة، المعروف بحديث الصورة وحديث الشفاعة، وفيه نزول الرب في صورة تُنكر، ويتعوذ منها، ثم يتحول في صورة تُعرف، ويقال له: «أنت ربنا»، فثمة في الحديث صورتان: صورة تُعرّف وصورة إنكار، ونسخة إثبات ونسخة محو، والصورة في الحقيقة واحدة، تعينت في مظهرين هما: الشعور بوجودها، والشعور بفقدانها، وكل منهما نصف حقيقة الصورة الكاملة، على ما هو عليه أمرها في نفسها، وهو الوجدان والفقدان معا، والإظهار والإضمار، فيكون درك معنى الصورة في الحقيقة هو درك لا معناها أيضا، وتعريفها هو تنكيرها. والظاهر فيها وبها ومنها هو هو، وليس هو هو، فكأنه هو، ومع هذا القسم ينتقل الكتاب من معالجة المشكل الهرمينوطيقي

(1) حاول بول ريكور صوغ نظرية في القراءة في هذا الباب، مستخلصة من الفيومينولوجيا وفلسفة اللغة، ولسانيات أفعال الكلام، والنظرية النقدية عند هابرماس، وغيرها، دعاها بنظرية الفعل والحركة، لها وجه إلى نظرية النص، ووجه آخر إلى نظرية التاريخ، وهي برزخهما وملقاهما، P. Ricoeur, Du texte à l'action, Essais d'herméneutique, II, Coll Esprit/Seuil, Paris, 1986, p. 168, 176.

للإحالات في ضمير الهاء المستشكلة في حديث «خلق الله آدم على صورته»، ومن معالجة المشكل الهرمينوطيقي للإحالات والاستبدالات التي طرحها فعل «رأيت» في حديث «رأيت ربي في أحسن صورة»، هل متعلقه الرؤية بعين الحس، أو الرؤيا بعين الخيال، فاستبدلت عين بعين، كما أحلت الرؤيا محل الرؤية، وجَرَ النقاش الهرمينوطيقي لصورة الرؤية النبوية، تراث الرؤية وعقيدتها برمتها إلى منطقته، فإلى مقارنة المشكل الهرمينوطيقي للتحويلات الدينامية في الصورة، التي طرحها حديث تجلي الرب وتحوله في صور يوم القيامة. وفي هذا القسم الثالث من الكتاب تركزت معظم القضايا الكلامية والعقدية في مسائل الجسم والصورة والحجاب والحركة والنزول والاستواء والتجلي، والتحول والثبات والتغير، والتعالى والمحايثة، والوحدة والكثرة، والعين والتعينات، والذات والمرتبة، والوجود والظهور. وكما حلل القسم الأول من الكتاب فعل التسمية بين طرفي الإسم والمسمى، وفعل الإضمار بين الضمير والمُضْمَر، وحلل القسم الثاني منه فعل الإراءة والتراخي بين الرائي والمرئي في الصورة، يخلص القسم الثالث إلى تحليل البنية القصديّة لفعل الظهور أو التجلي، بين طرفي الظاهر والمظاهر، أو المتجلي، والمتجلى له، إذ يجعل من الظهور والتجلي حصيلة تضاف قصدي برزخي وتعاون حوارى بين الذات وموضوعها القصدي.

لقد عمل الكتاب على الكشف عن الدور الكبير الذي لعبته الكتابة، في توسيع المتشابه في عقيدة التوحيد عند المسلمين، إذ المعلوم أن تفرق ألفاظ المتشابه في نصوص الوحي، جعل السؤال عن معنى المتشابه، وطلب تأويله، لدى المسلمين الأوائل، بغير الحدة التي طُرح بها في القرون التي بعدهم، فقد أشار أبو حامد الغزالي، إلى أن عملية جمع المتفرق المبدد من متشابه الأسماء والصفات، في كتب مستقلة ومصنفات مبوبة، هو من الأسباب الكبرى لإيهام التشبيه، ومن قرائن إظهار الجسم من هذه الطائفة، ودفعه بالتأويل عند الطائفة الأخرى، بل إن التصرف في النصوص بتفريق مجتمعتها، وتجميع متفرقها، هو عين التأويل نفسه الذي يمنع منه الغزالي العوام في الوظائف التي رتبها عليهم، قال : «ولقد بُعد عن التوفيق، من صنف كتابا في جمع هذه الأخبار خاصة، ورسم في كل عضو بابا، فقال : باب في إثبات الرأس، وباب في اليد، إلى غير ذلك، وسماه كتاب الصفات، فإن هذه

كلمات متفرقة صدرت من رسول الله عليه السلام، في أوقات متفرقة متباعدة، اعتماداً على قرائن مختلفة، تُفهم السامعين معاني صحيحة، فإذا ذكرت مجموعة على مثال خلق الإنسان، صار جمع تلك المتفرقات في السمع دفعة واحدة، قرينة عظيمة في تأكيد الظاهر، وإيهام التشبيه»<sup>(1)</sup>.

إن مسألة جمع المتفرق من الصفات «المشعرة بالتشبيه»، كاليد واليدين والوجه والإصبع والرجل والساق والقدم والجنب، والضحك والغضب والنزول والاستواء والهولة، وغيرها، هي أشبه عند الغزالي بإنشاء الصورة الكاملة لجسد الإنسان، أو هي إتمام للبدن، وعناصر هذه الصورة وجدت مبددة في الأخبار والآثار، فقام من جمعها في كتاب جامع، بإتلاف حقيقتها المبددة، بإظهارها في صورة مُركبة، منتزعة من سياقات تبديدها، فأعطى كما ذكر الغزالي، صورة غريبة عن أصل النطق النبوي المبدد في سياقات تواصلية تبليغية متعددة، فالجمع والضم، الذي هو خاصية الكتابة من حيث هي عمل تأليف وخياطة وحياسة، جعل للمتفرق صورة أخرى مجموعة، فدلالة هذه الأسماء والصفات المتشابهة في نظام الجمع والنظم الكتابي، ليست كدلالته في نظام التفريق والتبديد الشفهي.

ويلاحظ أن ضم هذه الأسماء والصفات المتشابهة بعضها إلى بعض، وترتيبها في أبواب مصنفات وكتب، هو الذي دفع عدداً من عشاقها والمهتمين بها، إلى طرح أسئلة موسعة لاستكمال بدنية الصورة، من قبيل مسائل الرأس والفرج واللحية، وهو الذي دفع أيضاً عدداً من نفاة هذه الأسماء والصفات إلى التشدد في إنكارها، ودفعها جملة وتفصيلاً، وتصنيف الكتب في الرد على الصفاتية والمشبّهة، واستبشاح تناقل أخبار هذه الأسماء المشتبهة، وبين القراءة الأولى المرجعية التمثيلية التشبيهية، والقراءة الثانية التأويلية التنزيهية، برزت قراءة ثالثة جمعت بينهما، وكانت برزخاً لعبور الفهم والمعنى والحقيقة بين صفتيهما، أو طرفيهما، وهي القراءة البرزخية لابن عربي، التي سعى الكتاب إلى إبراز آلياتها في «القراءة الجمع» للنصوص المتشابهة.

(1) الغزالي، إجماع العوام عن علم الكلام، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الكتب العلمية،

كما أن تفريق النصوص الصادرة عن صاحب الوحي، أثناء التدوين والكتابة، لظروف اقتضاها منهج التدوين والجمع في كتب الحديث والتراجم والسنن والتفسير والفقه والكلام، أثر كذلك على بنى هذه النصوص، ومنها نصوص الصورة التي دونت مجزأة، أو تناولتها كتب الحديث والفقه بتفريق ألفاظها، فبخصوص رواية حديث المضروب والملطوم : وفيه «إذا قاتل أحدكم فليجنب الوجه، فإن الله خلق آدم على صورته»، تفرق بين كتب الحديث والفقه، جزأه الأول استفاضت به كتب الفقه، لأنه تضمن حكما عمليا بخصوص ضرب الوجه، وجزأه الثاني تلقفته كتب الحديث وأصول الدين، لأنه تضمن خبرا في الصورة وخلق آدم، وقد تنبه ابن تيمية إلى تفرق ألفاظ الحديث وجمله بين المتكلمين والفقهاء، فجملة الإنشائية التي فيها حكم عملي، كثر ذكرها عند الفقهاء، وجمله الخبرية التي فيها خبر الخلق على الصورة، سارت بها كتب الكلام وأصول الدين، ف«كثير من الفقهاء، روى الجملة الأولى فقط، وهي قوله : فإذا قاتل أحدكم فليجنب الوجه. ولم يذكر الثانية. وعامة أهل الأصول والكلام، إنما يروون الجملة الثانية، وهي قوله : خلق الله آدم على صورته. ولا يذكرون الجملة الطلبية، فصار الحديث متواترا بين الطائفتين، وصاروا متفقين على تصديقه، لكن مع تفريق بعضه عن بعض، وإن كان محفوظا عند آخرين من علماء الحديث، وغيرهم»<sup>(1)</sup>. ولذلك صح ما ذكره الغزالي أن عمليات الجمع والتفريق لها أثر في تشكيل معنى النص. وضح ما ذكره المحدثون من أن للكتابة حكم في النص الشفهي، بعمليات التحويل التي تمارسها الكتابة جمعا وتفرقة وخلقاً للنصوص وتخليقا لها.

### لماذا الاختيار الهرمينوطيقي في مقارنة مفهوم الصورة ؟

يشير الكتاب إلى أنه اختار الاستناد إلى الخلفية الهرمينوطيقية في مقارنة مفهوم الصورة عند ابن عربي، نظرا للملاءمة هذه الخلفية النظرية لمبحث الوجود في

(1) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، تحقيق عبد الرحمن بن عبد الكريم اليحيى وآخرين، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، 1426 هـ، ج

اللغة والقول، كما في هرمينوطيقا هيدجر وغادامر. وحيث إن فهم الصورة يستند إلى النصوص التي تتكلم عنها، أي إلى اللغة والكلام الذي وردت فيه، فإن أمر الصورة في الكتاب يتعلق ببحث التشكل اللغوي والنصي لمفهوم الصورة، أي بتفكيك الوساطة اللغوية والنصية التي عَبَرَت بها الصورة الإلهية إلى الفهم. ولما كانت الصورة، في المجال الإسلامي، من نظام اللغة والكلام، من حيث هي «شهود سمعي» كما يقول ابن عربي، فقد اعتبر الكتاب هرمينوطيقا الصورة في هذا المجال، هي سماع ظهور الصورة في القول وتجليها في الخطاب، نظير سماع نداء الأمر التكويني البدئي: كن فيكون. ومن ثمة أثر الكتاب تقديم «السماع في الصورة» على «الرؤية في الصورة»، فالصورة المسموعة كالكتابة المسموعة، في سماع الرسول من معراجه، صريف الأقدام في الألواح.

إن الصورة الإلهية بهذا الاعتبار الهرمينوطيقي، حدثت بالقول والكلام الواصف لها والمعبر عنها، كما يؤكد ابن عربي نفسه، في قوله: «والله شهيد لأنه عند قول عبده على الحقيقة لا عند عبده، فهذه الكينونة الإلهية هي التي تحدث بحدوث القول، وسبب ذلك أنه تكوين والتكوين لا يكون إلا عن القول الإلهي في كل كائن، فجميع ما يتكون في الوجود فعن القول الإلهي، فما بين الحق والعبد مناسبة أمم ولا أعم من مناسبة القول، ولهذا كان عند لسان كل قائل، فإن القول كون مفارق قائله، فإن لم يكن الله عنده ضاع القول، وإنما كان الله عنده لينشئه صورة قائمة تامة الخلقة فإنه لا بد أن يكون تعالى مذكورا بها، فيتم منها ما نقصه العبد مما تستحقه نشأتها من الكمال»<sup>(1)</sup>.

ويشير الكتاب من جهة ثانية إلى أنه من الناحية التقنية نظر إلى الهرمينوطيقا من زاويتين:

الزاوية الأولى: اعتبارها فنا للتفسير والتأويل (L'art d'interpréter) أي مجموع القواعد الضابطة لتفسير النصوص الشرعية، وفهمها فهما سليما وصحيحا، يُجنب قراءها سوء الفهم، بافتراض وجود معنى موضوعي مراد في هذه النصوص،

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، م.م، ج 4، ص 187.

ينبغي الكشف عنه من قبل أهل العلم باللغة والمصطلح، وتحصيل إجماع عليه. وهذه الزاوية تتحدد في مسار الهرمينوطيقا في التراث الإغريقي والمسيحي القديم، وفي أبنية القواعد الفقهية والأصولية، وفي الشروح والتفاسير عند المسلمين لنصوص الوحي من كتاب وسنة.

والزاوية الثانية : اعتبار الهرمينوطيقا نظرية واصفة لحدث الفهم نفسه، أي أن الهرمينوطيقا لا تقترح منهجا ولا قواعد ضابطة لقراءة النصوص وفهمها، بل نظرا في تجربة القراءة والفهم نفسها، باعتبارها حدثا يحصل في نقطة انشباك القراءة بالنص والتقاءهما. وهذه الزاوية الثانية تتحدد من مسار الهرمينوطيقا في العلوم الإنسانية المعاصرة، التي أعادت التفاوض حول مفاهيم : المعنى الواضح والثابت والجهاز، والحقيقة المطلقة، والمنهج السليم، والقواعد الضابطة، والفهم المستقر، فأقرت بالاختلاف والتعدد المطلوبين في الفهم، وبلا نهائية المعاني ولا محدودية القراءات، وبفراة التجربة وعدم قابليتها للتكرار، من موقف قرائي ووضعية تلقى، إلى موقف ووضعية آخرين. الأمر الذي نقل مفهوم الهرمينوطيقا، من المتطودولوجيا إلى الفنونولوجيا، أي من بحثها عن إرساء القواعد المنهجية للفهم السليم، إلى دراسة ظاهرة الفهم نفسها، والتجربة الهرمينوطيقية نفسها<sup>(1)</sup> L'expérience herméneutique.

ولما كانت مهمة الهرمينوطيقا، هي جعل المفهوم ينكشف في النصوص بالقراءة، فإن هذا الجدل بين النص الوارد فيه المفهوم، والقراءة المركبة عليه، هو ما عمل الكتاب على تحقيقه، بتطبيق هذه المنهجية على مفهوم الصورة عند ابن عربي، حيث جعل منطلق عمله على المفهوم، هو العناية القصوى بنظام النصوص الأصول، وبقوانين القراءة وقواعد الفهم، في بناء المفهوم من نصوص ابن عربي، المتراكبة على نصوص من سبقه، والمتراكبة بدورها على نصوص الصورة في الوحي،

(1) ينظر في تاريخ مفهوم الهرمينوطيقا وتطوره في العلوم القديمة والعلوم الإنسانية المعاصرة، كتابا جان غروندان J.Grondin :

PUF, Paris, 1993, p. 135-170. L'universalité de l'herméneutique, L'herméneutique, PUF, Que sais-je, Paris, 2011, p. 9-13و

فينكشف المفهوم من كونه مساراً للفهم، وسيرورة هرمينوطيقية، لا اصطلاحاً فنياً أو مقولة فلسفية مغلقة.

وعلى هذا الأساس تبنى الكتاب، في اشتغاله على نصوص الصورة وقراءاتها القديمة، مسارين هرمينوطيقيين مزدوجين ومتكاملين :

- المسار التأصيلي : انطلق فيه من تحقيق أصول القول بالصورة في الخطاب الديني للمسلمين، محرراً على رسوم أهل الحديث والرواية، وأقوال السلف في الأسماء والصفات، واعتمد في هذا المسار مجموع الأحاديث الصحيحة المصرح بها بالصورة، وجعلها عينات ممثلة في هرمينوطيقا الصورة، ثم جعل آيات خلق آدم والعالم والجنة والنار وغيرها، وباقي نصوص الأسماء والصفات والأفعال، عينات ضابطة في هذا المسار الهرمينوطيقي التأصيلي. كما هو أمر العينات في مناهج البحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية.

- المسار التأسيسي : تمت فيه إعادة بناء قراءات نصوص الصورة على ترتيبها في دائرة هرمينوطيقية، تأخذ بعين الاعتبار تطور فهم هذه النصوص واتساعها في البنية والتاريخ، من بحث جزئيات نصوص الصورة، إلى الكشف عن كلياتها، ومن أفق القراءة التمثيلية والتجسيمية والمرجعية، إلى أفق القراءة التأويلية والتنزيهية، وإلى اندماج هذين الأفقين في القراءة البرزخية التفاعلية، التي يقترحها ابن عربي، لحل أزمة الانقسام الحاد في شعور الصورة عند المسلمين، وفي مسائل التوحيد والألوهية خاصة، وفي هذه القراءة تتحول الأسماء والصفات، إلى نسب وإضافات، وينعطف تراث الذات والصفات، إلى البرزخ حيث يتم تعليق الحديث عن كيفية الذات المعزولة، وكيفية موضوعها المنفصل عنها، إلى وصف كيفية تعلق قصد الذات بموضوعها القصدي، أي الانتقال بالقول في الصورة بمقتضى الحس التمثيلي أو بمقتضى المعنى التأويلي، إلى القول فيها بمقتضى تجلياتها للشعور المتخيل، في البرزخ الافتراضي القائم بين المحسوس والمعقول. حيث يجري تعرف الصورة من بنيتها القصدية التضافية الدينامية، وبوصفها علاقات ونسب وإضافات، لا أشياء في الأعيان أو في الأذهان.

يؤكد المؤلف أن العمليات الهرمينوطيقية الكلامية القديمة التي قامت على نصوص الصورة الإلهية في الآثار والأخبار الإسلامية، وعلى نصوص غيرها في الأسماء والصفات، قد ساعدته على إعادة تشكيل موضوع الصورة عند ابن عربي، وتعرف مدخله إليها، إذ ورث ابن عربي كل هذا التراث الهرمينوطيقى المتنازع في أمر الأسماء والصفات، وفي قضية التشابه منها خاصة، وعلى رأسه الصورة. وعمل على إعادة بنائه في وضعية تلقى جديد، يأخذ بعين الاعتبار الإقرار لكل صاحب فهم بقراءته، من أفاقه العقدي الذي يطلب مألوهه على الكمال والتقديس. فأخرج قراءته منخرج اندماج الأفاق القرائية المرجعية التمثيلية التحديدية، والتأويلية التجريدية، لإعادة بناء التوحيد، من وحدة موضوع الصورة في برزخ الاختلاف فيها، أي في القراءة البرزخية، التي تبرز إمكانات انفتاح نصوص الوحي على كل القراءات الممكنة لها، لكون هذه النصوص في «خطاب برزخي»، فهي مؤسّسة للاختلاف. وأعطى هذا الانفتاح على الاختلاف، مشروعيته وشرعيته في تدبير الاختلاف القائم في النصوص أصلا، بل إن تدبيره لاختلاف قراءات نصوص الصورة، وللاختلاف القائم أصلا في بنية نصوص الصورة، والاختلاف المقوم للصورة نفسها، هو صورة عن التدبير المفتوح والمنفتح والفتاح للشأن الديني والإيماني في اتساعه للجميع، ورحمته بالجميع، وإقامته العذر للجميع، فما صدر المختلفون إلا عن حكم قابليتهم واستعدادهم ووسعهم وطاقتهم، ودرجة جلاء مرئيتهم وصفالتهما في إظهار صورة الحق، ورؤية آثاره وأسمائه فيهم. فاحترام حظوظ الناس من ربهم، وتقديرهم بل وتعظيمهم، هو احترام وتقدير وتعظيم للحق الذي يتجلى في كل صورهم ومرئيتهم وأرائهم، وما له صورة تقيده، حتى يكون في هذه الصورة، وعند هذا المعتقد، ولا يكون في صورة معتقد غيره. يقول ابن عربي : «أعطانا الله من أجل هذه النشأة التي أنشأنا الله عليها في هذا الطريق [أي تنقله بين الأنبياء والنبوات] وجه الحق في كل شيء، فليس في العالم عندنا في نظرنا شيء موجود إلا ولنا فيه شهود عين حق نعظمه منه، فلا نرمي بشيء من العالم الوجودي»<sup>(1)</sup>.

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، م، ج 1، ص 223.

## جدل النص والقراءة

يشير المؤلف إلى انعطافه في بحث مفهوم الصورة عند ابن عربي، من بحث الوجود والماهية، إلى بحث الظهور والتجلي في النصوص، ومن التعريف المأخوذ بالحد الرسومي الفلسفي والعلمي، إلى الفهم بوصفه ممارسة هرمينوطيقية موضوعها الصورة في النص، والفهم تفتيش في النصوص، و«الفهم تفتيش والتفتيش تبديد»<sup>(1)</sup>، والتبديد تفكيك للمعنى في النصوص، كما ظهر في الشعور الإنساني لـ «عشيرة القراء»<sup>(2)</sup>، المقصودين بخطاب النص. وفي جدل نصوص الصورة وقراءاتها، ينكشف المعنى بوصفه حوارا متبادلا ولا نهائيا، ويصير الباحث مترجما عن هذا الحوار، وناقلا له في حوار مع هذا التراث القرائي، إلى بدء جديد، واستئناف آخر لدورة الفهم، من أفق العصر والوقت، فيحدث في الفهم ما دعاه غادامر بـ «اندماج الآفاق» «La fusion des horizons»<sup>(3)</sup>، إذ كل من النصوص التراثية القديمة، والقراءات التاريخية المطردة لها، وأبحاث الدارسين في العصر، هي مكونات صيرورة الفهم وسيرورته في التاريخ، فليست الهرمينوطيقا، بذلك، تقنيات بحث عن المعنى الجاهز المستقر في النص، وإمساك به في قبضة مقولات ومفاهيم، بل هي تحليل كيفية حدوث المعنى «عند»، أي تحليل الطريق إلى المعنى، وتفكيك عملية البحث والتفتيش نفسها عن المعنى، من حيث هي كاشفة عن الشرح المزدوج للنص والقارئ معا، في تشارحهما الذي يفتحهما على بعضهما البعض، فيظهر المعنى بوصفه انشراحا تنفرج به كربة عزلة النص والقراءة، وافتراقهما في الزمان والموطن، والانشراح هو في الاتصال الدائم للقراء بالنصوص، وهذا الاتصال المطرد لا يوسع المعنى ويستكمله ويزيد فيه، وإنما يعيد بناءه وفتحه على الاختلاف، مثلما يعيد في الآن نفسه بناء الشعور الإنساني، وتعديل تجربة الفهم والقراءة، يجعلها

(1) ابن عربي، كتاب التراجم، رسائل ابن عربي، تحقيق محمد عزت، المكتبة التوفيقية، القاهرة، ب ت، ص 304.

(2) استلهمنا هنا عبارة أمبرطو إيكو «La communauté d'interprètes d'un texte».

U. Eco, Les limites de l'interprétation, éd Grasset & Fasquelle, 1992, p. 382.

(3) H. G. Gadamer, Vérité et Méthode, tr Etienne Sacre, éd Le Seuil, Paris 1976, p. 146.

تجربة تنشرح بين يدي النص<sup>(1)</sup>، ولذلك جاء الشرح في العربية جامعا بين النص والقراءة فكما يُشرح النص يُشرح القارئ.

إن المعنى ليس خارج طريق الفهم، ملقى هناك، بل لا معنى للوصول إلى المعنى أو بلوغ الفهم ذروته في تحصيل النتيجة، فقد دل الطريق عليهما، فالفهم طريق، la compréhension est une voie وليس غاية، والمعنى طريق وليس نهاية، والطريق إلى المعنى المطلوب عين حقيقة هذا المعنى، إذ المعنى المطلوب ليس هدفا، بل هو السيرورة نفسها لطلبه، وهو السالك في الطريق نفسه إلى الفهم والمعنى، وبذلك تتحدث الهرمينوطيقا في الفهم، عن تجربة المعنى<sup>(2)</sup> L'expérience de sens، لا عن المعنى في ذاته، القابع في مكان ما من العالم والنص. ففي البنية القصديّة والوضعية التضائية، يظهر المفهوم، بوصفه حصيلة تجربة قرائية معيشة.

في هذا السياق يكشف الكتاب عن تراث هيرمينوطيقي إسلامي أصيل في جدل النص والقراءة قراءة، أنتج أجهزة قرائية متنوعة ومختلفة، تسمح باحتضان الاختلاف في المعنى، والانفتاح على تجربة البحث الإنساني المتواصل عن منطقة تعايش الأضداد في تنازعا أمر الحقيقة المبددة في العالم، بل تأتي تجربة الفهم على صورة هذه الحقيقة المبددة، إذ الفهم نفسه تبديد، كما تقدم من كلام ابن عربي، والفهم تَكُونٌ وتكوين، وبعبارة الصوفية النص الحاصل عن التكوين الذي هو سماع وفهم «كن» «فيكون»، إذ كل متكون إنما تكون بالفهم، «ألا ترى الكائنات ما ظهرت ولا تكونت إلا بالفهم لا بعدم الفهم، لأنها فهمت معنى كن، فتكونت، ولهذا قال : فيكون، يعني ذلك الشيء، لأنه فهم عند السماع ما أراد بقوله : كن، فبادر بفهمه»<sup>(3)</sup>، أي فهم التكوين المراد منه، إذ هو على الاستعداد لقبول التكوين،

(1) وهذا المعنى هو الذي عناه بول ريكور في قوله : «Comprendre, c'est se comprendre devant le texte» ينظر كتابه :

P. Ricoeur, Du texte à l'action, Essais d'herméneutique, op, cit, p. 116-117.

(2) Carsten Dutt, Herméneutique. Esthétique. Philosophie pratique. Dialogue avec Hans Georg Gadamer. Trad. de l'allemand par D. Ipperciel, Québec, éd. Fides, 1998, p. 88.

(3) ابن عربي، الفتوحات المكية، م، ج 4، ص 71.

وإلا كانت مخاطبة من لا يبادر بالسماع والفهم، ومن ليس في استعداده التكوين والسماع والفهم، عبثا، أما شكل تكونه فقد يأتي على مراد من قال «كن»، وقد يأتي على مراد الفعل «كن»، وقد يكون على مراد المتكُون، وهو نمط قبوله للأمر التكويني في محله وموطنه، أي أثر الأمر التكويني فيه، وطريقته في إظهاره وشكل سماعه وفهمه واستجابته لنداء «التكوين» في أفقه، فنكون أمام بنية قصدية للفهم في بناء الأمر التكويني، أي في التعاون على إظهار حقيقة هذا الأمر بين القاصد (المُكُون)، وفعل القصد (التكوين) والمقصود بالفعل (المُتَكُون)، فتظهر في هذه الهيرمينوطيقا ثلاثة مقاصد في الحقيقة، بحسب تعلقها بالمتكلم والكلام والمُكَلَّم، ويجملها أمبرطو إيكو، في ثلاثيته :

،<sup>(1)</sup>L'intentio auctoris/ L'intentio operis/ L'intentio lectoris

والقول بالمبادرة بالفهم والسماع عند ابن عربي، أو باصطلاح إيكو : «L'initiative de l'interprète»<sup>(2)</sup>، إثبات لحظوظ القارئ وحقوقه من النص، مثلما نثبت حقوق المؤلف، بل حقوق النص نفسه على قرائه.

ليست النصوص والكلمات عند ابن عربي، مجرد صور إنشائها في الإلقاء، بل أيضا صور إنشائها في التلقي، أي فعلها وأثرها، وتجلياتها في مرايا القراء والمستمعين، وتجسدها في التحقق الفعلي، جسدا حيا وحقائق عيانية<sup>(3)</sup>، نظير ما ذهب إليه ابن عربي نفسه في رؤيته النصوص والكلام في المتلقين، من اقترانها بالفعل والعمل والإنتاجية، اقتران صورة إنشاء النص والكلام عند التلفظ (الإنشاء الأول في النفس)، بصورة إنشاء القارئ والمستمع المُكَلَّم عند التكوين والنشأة الثانية في معارج التكوين وصيروراته (الإنشاء في الغير)، يقول : «الكلام صفة مؤثرة نفسية

(1) U. Eco, Les limites de l'interprétation, op, cit, 1992, p. 31. وتقرئها : مقصد الكاتب، ومقصد النص، ومقصد القارئ.

ibid, p 17. (2)

(3) ينظر في ذلك تداويات أفعال الكلام، في ربطها بإنشاء صور الكلام بإنشاء صور فعله وأثره :

«Dire une chose c'est la faire»

J. L. Austin, Quand dire c'est faire, Le Seuil, Paris, 1970, P. 47.

رحمانية مشتقة من الكلم وهو الجرح، فلماذا قلنا مؤثرة، كما أثر الكلم في جسم المجروح، فأول كلام شق أسمع الممكنات، كلمة «كن»، فما ظهر العالم إلا عن صفة الكلام... فلا بد لكل متكلم من أثر في نفس من كلمة... فاعلم سر هذا، واعلم هل أنت متكلم أو لافظ»<sup>(1)</sup>، فاللافظ يرمي، والمتكلم يُصيب، فإن لم يظهر للكلام، صوتا كان أو كلمة أو نصا، أثر في متلقيه، ولم يتخلق به شيء، أو تنتج عنه نشأة جديدة، كان فعل التكلم غير منتج، وكان المتلقي رحما غير مولدة، فهو عقيم، «ومن هنا يفهم قول المتكلم لمن يريد قيامه : قم، فيقوم المراد بالقيام، عن أثر لفظة قم، فإن لم يقم السامع، وهو أمُّ بلا شك، فهو عقيم، وإذا كان عقيما فليس بأم، في تلك الحال»<sup>(2)</sup>. فجميع ما يُتلفظ به ليس مجرد أقوال مغلقة وبنى مكتملة، غرضها إقامة نشأة الكلام والقول والخطاب خاصة، بل هو أفعال حية خلاقة تمتد في آثارها إلى نهايتها في التكوين وإنشاء عمل ونشأة أعيان، ف«الكلام صفة علم وصفة عمل، فبصفة العمل تظهر صور العالم عنه، كما تظهر صورة التابوت عند عمل النجار فيها»<sup>(3)</sup>. فلا يكون الكلام، كلاما إلا إذا أحدث أثرا، «فليس متعلقه إلا الأثر، ولهذا سماه في اللسان العربي كلاما، مشتقا من الكلم وهو الجرح، وهو أثر في المجروح، فلما وُجد الأثر، سمي ما وجد به كلاما كان ما كان، فافهم، والحركة انتقال من حال إلى حال، أي من حال يكون عليه السامع، إلى حال يُعطيه سماعه، عند كلام المتكلم، وهو فيه بحسب فهمه، فهو مجبور على الحركة»<sup>(4)</sup>، والجبر أنه لا بد للكلام من أن يحدث عند السامع تغيرا وتحولا، كيفما كانا، من أثر ووقع، واستجابة أو امتناع. ولا يكون للقول المتلفظ به، هذا الحكم، حتى يكون كلاما عن قصد إلى التكوين :

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، م.م، ج 1، ص 181.

(2) م.ن، ج 1، ص 139. وقوله بأن المستمع أو السامع أم، سبقه تشبيهه للإنتاجية في فعل الكلام، بالإنتاجية في فعل النكاح : «المتكلم أب، والسامع أم، والتكلم نكاح، والموجود من ذلك في

فهم السامع ابن» م.ن، ص.ن.

(3) م.ن، ج 1، ص 139.

(4) م.ن، ج 4، ص 70.

«ليس التكوين ممن لا كلام له إن التكوين عن قصد وعن كلم»<sup>(1)</sup>.

القصد هو الإرادة، في قوله: «إذا أردناه» والكلم قوله: «كن»، أما السامع المُكَلَّم، فهو ما يكون: «فيكون»، والسماع هو الفهم المتكون الحادث بالكلام.

وعلى هذا فسماع الكلام فهمه، وفهمه تَكُونٌ به، ولذلك اعتبر ابن عربي، في هرمينوطيقاه التي تنظر في حدوث الكلام، بمثل نظرها في حدوث الكون، بل «ليست كلمات الله سوى أعيان الموجودات»<sup>(2)</sup>، أن القراءة تكوين للنص في القارئ، وإخراج للمقروء من العدم الثبوتي، إلى الظهور الوجودي بالفهم، مثلما انتقل العالم من سكوني العدم إلى سكوني الوجود<sup>(3)</sup>، بفهمه في سماعه كلمة «كن» فَتَكُونُ، فلو لم يفهم العالم في سماعه كن، ما تَكُونُ، وما كان سماعه عن فهم، فالفهم أصل التكوين في الوجود، ويشرحه بقوله: «ألا ترى الكائنات ما ظهرت ولا تكونت إلا بالفهم، لا بعدم الفهم، لأنها فهمت من كن، فتكونت، ولهذا قال: فيكون، يعني ذلك الشيء، لأنه فهم عند السماع ما أراد بقوله: كن، فبادر لفهمه، دون غير التكوين من الحالات، فما سميت هذه الحركة بالوجد، إلا لحصول الوجود عندها، أعني وجود الحكم، سواء كان بعين أو بلا عين، فإنه عين في نفسه هذا الكائن»<sup>(4)</sup>.

وبناء على هذا الفهم، تكون القراءة تكويناً للقارئ والنص معا، فإحداث النص إحداث قارئ، فإن لم ينشأ قارئ ويتكون مقروء، لم يحدث النص الظهوري، إذ لم يُفهم في أفق القراءة، كما لم يحدث القارئ إذ لم يفهم، لأن الفهم تكوين وإنتاجية، فمن لم يتكون لم يفهم.

(1) م. ن. ج 4، ص 70.

(2) ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق وتعليق أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط 2، 1980، ج 1، ص 211.

(3) ونصه عند ابن عربي: «الأصل حركة العالم من العدم الذي كان ساكناً فيه إلى الوجود (...) فحركته من العدم إلى الوجود، حركة حب الموجد لذلك، لأن العالم أيضاً يحب شهود نفسه وجوداً، كما شهدها ثبوتاً، فكانت، بكل وجه، حركته من العدم الثبوتي إلى الوجود، حركة حب من جانب الحق وجانبه» فصوص الحكم، م. م. ج 1، ص 203.

(4) ابن عربي، الفتوحات المكية، م. م. ج 4، ص 71.

وعلى هذا يكون السماع ليس مجرد نقل للأثر، وإنما هو حدوث أثر في عين أو غير. فتعبر النصوص من موطن إنشائها في العين إلى موطن إنشائها في الغير، ولذلك احتاجت كل النصوص التي تعبر العالم من هذا الوجه، عند ابن عربي، إلى معين لها على العبور، فيعبر بها، كما يعبرُ العابرُ بالرؤيا، بل كتعبير المتكلم نفسه عن مقاصده، إذ يعبر بها من ذهنه، إلى ذهن السامع، أي ينقلها من خياله إلى خيال المستمع، ومن عالم إلى عالم، وهذا النقل والتعبير، سار في كل عبارة وتعبير، «وإذا كان هذا وكان ما يتخيل يعبر كالرؤيا، كذلك يعبر كل كلام ويتأول، فما في الكون كلام لا يتأول، ولذلك قال : ولنعلمه من تأويل الأحاديث، وكل كلام فإنه حادث عند السامع، فمن التأويل ما يكون إصابة لما أراده المتكلم بحدِيثه، ومن التأويل ما يكون خطأ عن مراد المتكلم، وإن كان التأويل إصابة في كل وجه، سواء أخطأ مراد المتكلم أو أصاب، فما من أمر إلا وهو يقبل التعبير عنه»<sup>(1)</sup>.

ثم إن «التأويل عبارة عما يؤول إليه ذلك الحديث الذي حدث عنده، في خياله، وما سُمي الإخبار عن الأمور عبارة، ولا التعبير في الرؤيا تعبيرا، إلا لكون المخبر يعبر بما يتكلم به، أي يجوز بما يتكلم به، من حضرة نفسه إلى نفس السامع، فهو ينقله من خيال إلى خيال، لأن السامع يتخيله على قدر فهمه»<sup>(2)</sup>.

دور القارئ وتجربته في الفهم، ضروريان في إقامة النص والمعنى، وفي تحقيقهما، وحركة النص والقراءة في الزمان، لا تعلق لها فقط بالتاريخ الجمعي العام للقراءة والقراء، بل تتجسد أوضح ما يكون في التاريخ الفردي الخاص لقراءة القارئ الواحد نفسه، فتكون قراءته نصاً ما في زمان، غير قراءته النص نفسه في زمان يليه، وذاك أن زمان كل قراءة محكوم بشروط متجددة وبأحوال جارية، وبأوضاع مختلفة، تسمح للنص بالعبور الدائم في هذه المواطن، فينصبغ بآثار المرور والعبور، «ألا ترى العالم الفهم المراقب أحواله، يتلو المحفوظ عنده من القرآن، فيجد في كل تلاوة معنى، لا يجده في التلاوة الأولى، والحروف المتلوة هي بعينها، ما زاد فيها شيء، ولا نقص، وإنما الموطن والحال تجدد، ولا بد من تجدد، فإن زمان التلاوة

(1) م. ن، ج 3، ص 453.

(2) م. ن، ج 3، ص 554.

الأولى، ما هو زمان التلاوة الثانية»<sup>(1)</sup>، فسمي الوحي المنزل قرآناً لأنه يُقرأ، ولا يُتلى فحسب، فهو معطى للقراءة، وسمي المأثور عن الرسول، حديثاً لأنه يحدث عند السامع، فالسماع والقراءة والفهم كلها لا تتكرر، لعدم التكرار في الوجود المتسع، «فلا تكرر في الوجود، وإن خفي في الشهود، فذلك لوجود الأمثال، ولا يعرفه إلا الرجال، لو تكرر لضاق النطاق، ولم يصح الاسم الواسع بالاتفاق، وبطل كون الممكنات لا تتناهى، ولم يثبت ما كان به يتباهى»<sup>(2)</sup>، إذ الجود الإلهي في الوجود أن لا يتكرر عطاء أو خلق، فكله جديد متجدد واللبس في الأمثال، فمن تشابهت عليه قراءة في زمان، وقراءة في زمان آخر، ولم يتجدد له فيهما فهم، ولم يختلف بل تكرر، فهو محروم مغبون عند ابن عربي، «فمن استوى فهمه في التلاوتين فهو مغبون، ومن كان له في كل تلاوة فهم، فهو رابح مرحوم، ومن تلا من غير فهم فهو محروم، فالآية عنده ثابتة محفوظة، والذي يتجدد له الفهم فيها عن الله في كل تلاوة، ولا يكون ذلك إلا بإزالة، فتارة يحدث إنزاله من الرب (...) وتارة يحدث إنزاله من الرحمن»<sup>(3)</sup>.

إن حياة النص في ما يعطيه في قرائه من آثار متجددة، أي في قراءاته المتواصلة والمختلفة، وفي تلقيه المتنوع، وفي تضافاته المتحققة من علاقات القراءة التفاعلية به، خصوصاً القراء من أهل الإرادة، فـ «المريد من يجد في القرآن ما يريد»<sup>(4)</sup>، وليس وجدانه في النص ما يريد، أن النص ينطوي سلفاً على كل الإجابات الممكنة عن مطالب قرائه في كل الأعصر والأوقات، وتكفي فيها عمليات الاستخراج والاستنباط، بل إرادة القراءة هي التي تفتحه على أفق السؤال والجواب معاً، إذ التمكن في الإرادة والقراءة، تمكن في تكوين المقروء وتوليدده، والمراد يوهب من هذه العلاقة لا من خارجها، ولا من أحد أطرافها باستقلال واستغناء وانعزال عن الطرف الآخر، ولذلك كان «المريد المكين من يقول لما يريد : كن فيكون، فمن

(1) م. ن، ج 4، ص 258.

(2) م. ن، ج 4، ص 369.

(3) م. ن، ج 3، ص 129.

(4) م. ن، ج 4، ص 377.

لم يكن له هذا المقام، فما هو مرید. (1)، وذلك أن إرادة المرید على المضاهاة لمن يقول لشيء إذا أراد: كن فيكون (2). وعليه فإن الإفادات الدائمة وغير المنقطعة، حالة تعقل بين اثنين، وأمرين أمرين، هي لأهل الإرادات والمبادرات في اقتحام النصوص وتفجيرها، وذلك أن النصوص إنما تتكلم على السنة قرائها، وتظهر فيهم، و«الخطاب على قدر السامع لا على قدر المتكلم» (3)، و«عين الكلام هو عين الفهم من السامع» (4)، بل تحليل القصد في الكلام والمراد منه، لا يستقيم تخريجه إلا على قصد السامع ومراده، لأنه في موطن السماع والقراءة، يتحقق النص والقارئ معاً، كما يتحقق الإلقاء والتلقي على المعية والتضاييف والتبادل القصدي.

ومن ثمة لم يكن لأحد من الخلق أن يسد طرق القراءة المتجددة والفهم المختلف، وينصب نفسه سادنا على النصوص، التي تتشوف إلى الكل، وتتوجه إلى الجميع، وتستشرف الآتي، وتوسع الاختلاف في قراءتها، ولا عبرة بالزمان أو المكان، كما قيل في الحق: «جناب الله أوسع أن يكون عليه سدة من خلقه، ولا سيما من نفوس جبلت على الشح وحب الرياسة والتقدم» (5)، فكما تشرع النصوص على معانيها الممكنة، وتشرح دلالاتها وتفتح على الآفاق وعلى الأنفس، تشرح صدور القراء أيضاً وتشرع وتفتح وتفسح وتوسع وتلين، وفي دعاء موسى وسؤاله: ﴿رب اشرح لي صدري﴾ (6)، وفي سؤال الحق محمداً: ﴿ألم نشرح لك صدرك؟﴾ (7)، فالشرح انفتاح النص والقارئ، وهذه الإمكانيات التشارحية التعاونية والانفتاحية بين النص والقراءة، تتحقق في انشراحهما، مما يجعل الطريق الهيرمينوطيقي على الازدواج والشفع، برؤية النص مشرحاً ومشروحاً في القارئ، والقارئ منشراحاً ومشروحاً في النص، بل رؤية كل القراء المتقدمين والسابقين، في

(1) م. ن. ج 4، ص 377.

(2) وهو القائل: ﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له: كن فيكون﴾، سورة النحل، الآية 40.

(3) ابن عربي، الفتوحات المكية، م. ج 4، ص 427.

(4) ابن عربي، الرؤيا والمبشرات، ضمن كتاب الخيال وعالم البرزخ والمثال، جمع محمود محمود

الغراب، مطبعة زيد بن ثابت، دمشق، 1984، ص 68.

(5) ابن عربي، الفتوحات المكية، م. ج 1، ص 706.

(6) سورة طه، الآية 25.

(7) سورة الشرح، الآية 1.

القراء المتأخرين واللاحقين، فمرآة المتأخر أصفى للقراءة، وأعدل وأحسن وأجمع وأتم وأقوم، من القارئ السلفي المتقدم، وفي ذلك قيل : يقرأ جيدا مَنْ يقرأ آخرًا.

(1) «Lira bien qui lira le dernier»

خاتمة :

لعل هذا هو درس ابن عربي في توجيهه الإرث الهرمينوطيقي في فهم الصورة، إلى أفق إحساني إنساني جامع، تصير فيه كل العقائد في اختلافها وتنازعها، مجال ومراءٍ لالتقاط صور الحقيقة في عبورها إلى الفهم الإنساني، وبمقابلة النسخ المستخرجة للحقيقة من هذا الفهم المطرد والانهائي، يمكننا أن نؤسس لتجربة حوارية في تدبير النزاع في أمر الصورة الإلهية، على صورة نزاع الأسماء الإلهية نفسها، في تعلقها بالعالم وتوجهها إليه، وإحداثها الأثر المطلوب فيه، من خلق أو رحمة أو عطاء أو منع، أو غيرها من الآثار الحادثة بين مؤثر ومؤثر فيه، ومن الأفعال المتحقة بفاعل ومفعول .

يقول ابن عربي : «الحقيقة هي ما عليه الوجود بما فيه من الخلاف والتمائل والتقابل، إن لم تعرف الحقيقة هكذا وإلا فما عرفت»<sup>(2)</sup>، والتعدد والتنوع والاختلاف المسمى عند ابن عربي تلويها وتلويها هو المجموع المعبر عن هذه الحقيقة الاختلافية، يقول : «الحقيقة في الوجود التلوي»<sup>(3)</sup>، لذلك، وكما يقول ابن عربي «كان بسط الرحمة على الكافة أولى من اختصاصها في حقنا»<sup>(4)</sup>، وإذا كانت الحقيقة الإنسانية على هذا الاتساع والرحابة والرحمة فإن الحقيقة الإلهية أوسع منها وأعظم من أن تحصر في اعتقاد معين، أو يمسك بها في مذهب دون مذهب : «فإن الله تعالى أوسع وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد»<sup>(5)</sup>.

(1) G. Genette, Palimpsestes, La littérature au second degré, Le Seuil, Paris 1982, La quatrième de couverture.

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، م.م، ج 2، ص 563.

(3) م.ن، ج 2 ص 532.

(4) م.ن، ج 4، ص 194.

(5) ابن عربي، فصوص الحكم، م.م، ج 1، ص 113.

## *Mots d'accueil de Mme Houria Ouazzani,*

*Présidente du CMHO, à l'occasion  
de la conférence du 29 novembre 2018*

Mesdames, Messieurs, Chers Professeurs, Chers Amis

Au nom du *Centre Mohamed Hassan Ouazzani pour la Démocratie et le Développement humain*, je tiens à vous souhaiter la bienvenue en ouverture de la présentation du livre de Monsieur le Professeur Ali Hassani, intitulé **Allal El Fassi. Éthique et Politique**.

Le professeur Ali Hassani, professeur de Droit constitutionnel et de Sciences politiques à l'Université Qadi Ayad de Marrakech, ne nous est pas inconnu. En effet, en 1998, encore jeune chercheur, il avait obtenu le Prix d'Histoire décerné par la Fondation Mohamed Hassan Ouazzani à l'issue d'un concours scientifique présidé par l'éminent Académicien et Historien, feu le professeur Si Mohamed Hajji, Prix décerné dans le cadre du colloque international **Démocratie au Maghreb : Aspirations, Réalisations, Perspectives**, organisé à Fès à l'occasion de la 20<sup>e</sup> commémoration du décès de Mohamed Hassan Ouazzani. L'étude que le Professeur Hassani avait proposée a été publiée par notre Fondation sous le titre **Mohamed Hassan Ouazzani et la problématique de la construction démocratique au Maroc 1947-1978** ; nous avons encore quelques exemplaires pour les personnes intéressées par cette étude rédigée en arabe ainsi que du colloque de 1998.

Il y a quelque temps, le professeur Hassani nous a fait part de son désir de présenter une conférence. Nous avons d'emblée accepté son offre ainsi que le sujet qu'il souhaitait traiter. Après avoir entrepris une étude sur Mohamed Bel Hassan Ouazzani, nous avons pensé particulièrement intéressant de l'entendre à propos de sa recherche sur Allal El Fassi.

Pour quiconque s'intéresse à l'histoire contemporaine du Maroc et surtout au combat pour la libération nationale durant le Protectorat, mené par Mohamed Bel Hassan Ouazzani et Allal El Fassi, il n'est pas possible d'évoquer l'un sans évoquer l'autre.

Pendant de nombreuses années, tout au début de la lutte nationale, ils ont milité ensemble, pris des risques considérables, puis condamnés tous les deux à l'exil en 1937 et libérés tous les deux en 1946 seulement, donc presque dix ans d'éloignement et de privation de toute activité militante et politique ; cette épreuve de l'exil a profondément marqué leur vie et leur pensée.

Si l'objectif de leur lutte est commun : le retour à la souveraineté du Maroc, les méthodes et les moyens pour y parvenir ont rapidement divergé.

Dans le contexte de l'indépendance, les deux partis qu'ils avaient l'un et l'autre inspirés et dirigés se sont violemment heurtés, quand il s'est agi de prendre part à l'exercice du pouvoir. Le parti de Allal El Fassi - *L'istiqlal* - a ambitionné de prendre tout le pouvoir tandis que le parti de Mohamed Bel Hassan Ouazzani - *Izb Choura wal Istiqlal* - proposait d'établir le nouvel Etat marocain sur une constitution démocratique ; cette revendication était une condition essentielle pour instaurer sur des bases solides une monarchie constitutionnelle, démocratique et sociale qu'appelait de ses vœux le Sultan Mohammed V, rétabli sur le trône en 1955.

En tant que fille de Mohamed Bel Hassan Ouazzani, je sais à quel point mon père a tenu en estime Allal El Fassi dont il a partagé bien des combats et des sacrifices ; il a respecté la personne, mais ne partageait pas ses idées sur des questions importantes de l'Etat et de la société ; il n'était pas non plus d'accord avec lui sur la nature du pouvoir et les conditions de son exercice. Mon père et ses compagnons voulaient orienter le Maroc indépendant vers la modernité pour qu'il puisse tenir son rang dans le Monde nouveau qui émergeait après la Seconde Guerre mondiale et la libération des peuples soumis au colonialisme.

Nos deux héros nationaux, Mohamed Bel Hassan Ouazzani et Allal El Fassi, ont connu les abandons, voire les trahisons de compagnons, happés par la tentation de l'exercice du Pouvoir. Mohamed Bel Hassan Ouazzani qui figure incontestablement parmi les premiers à s'être engagé dans le combat politique contre les pratiques du Pouvoir colonial, a été sans doute le premier à s'opposer à la politique menée par les gouvernements après l'indépendance ; en 1956 déjà, il a préféré retirer son Parti de la coalition gouvernementale qui revendiquait la composition d'un «gouvernement homogène», que mon père qualifia de coup de force conduisant à la dictature d'un parti. Selon ses observations, la politique menée n'allait pas conduire au redressement national, mais à la stagnation, à la division, provoquant la frustration du peuple qui avait placé tous ses espoirs dans un Maroc nouveau, libéré de la tutelle étrangère.

A ce tournant de l'histoire du Maroc qu'a été le retour à l'indépendance, les projets politiques, économiques, sociaux et culturels de Mohamed Bel Hassan Ouazzani, destinés à porter le peuple marocain à la maîtrise des défis du monde contemporain et de la modernité, ont été violemment écartés du jeu politique. C'est la raison pour laquelle certains analystes ont qualifié Mohamed

Hassan Ouazzani, de «premier opposant» à la politique menée après l'indépendance, car il exigeait un cadre constitutionnel et démocratique, respectueux du pluralisme des forces politiques, pour assumer des responsabilités à la hauteur des défis que devait relever le Maroc indépendant.

Si à court terme, le projet de Mohamed Hassan Ouazzani a été rejeté, à long terme, ce sont bien ses idées, ses propositions, ses exigences de «moralité» du Pouvoir qui sont au cœur des aspirations des Marocains qui aiment profondément leur pays, qui placent leurs intérêts personnels après leur dévouement à leur Patrie. Nombre de commentateurs et de témoins ont qualifié mon père de «visionnaire», car ses revendications et ses propositions essentielles sont toujours d'actualité.

Dois-je ici évoquer une anecdote qui résume bien des choses. Lors de l'ouverture du colloque international que notre Fondation a organisé à Fès en 1998, nous avons convié tous les acteurs politiques et gouvernementaux à s'exprimer. La plupart des intervenants ont évoqué le Patriotisme exemplaire de Mohamed Bel Hassan Ouazzani, sa droiture, son héroïsme, son dévouement entier à la cause de sa Patrie au Maroc et à l'étranger, mais le propos qui nous a le plus touchés, c'est l'aveu du Secrétaire général de l'Istiqlal, Abbas El Fassi, quand il a déclaré en substance que «de nous tous, qui avons combattu pour le retour à la liberté de notre Patrie, Mohamed Bel Hassan Ouazzani est le seul à n'avoir pas pris sa part du gâteau».

C'est dire l'intégrité de ce grand Patriote et Citoyen ! L'éthique en politique était donc chez Mohamed Hassan Ouazzani une exigence primordiale pour disposer de la légitimité à gouverner.

## علال الفاسي : الأخلاق والسياسة (\*)

علي حَسَنِي (\*\*)

بسم الله الرحمن الرحيم، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين.

الحضور الكريم، أشكركم على تلبية الدعوة، وتحملي لمدة من الزمن، سأحاول أن أكون واضحاً ومختصراً، غير أن الوقت لا يسمح لي باستعراض كل ما قاله علال الفاسي عن السياسة والأخلاق، وما لا يدرك كله، لا يترك جله، كما يقول الفقهاء.

علال الفاسي، من الرعيل الأول لقادة الحركة الوطنية، إلى جانب محمد حسن الوزاني، وعمر بن الجليل ومحمد اليزيدي وأحمد بلافريج وغيرهم.

ما أريد التصييص عليه منذ البداية، هو تكامل فكر علال الفاسي وفكر محمد حسن الوزاني، رغم اختلاف المشارب، فكلاهما له طموح واحد : ممارسة السياسة باعتبارها مرادفة للوطنية، بمعنى التسامي في روح الوطنية، أو ما كانوا يدعونها بالصوفية الوطنية، فهي ممارسة صوفية تسمو بالفرد في خدمته للخالق والمخلوق.

رغم مرجعيته الإسلامية، انتقد علال الفاسي، بشدة «حاكمية» أبو الأعلى المودودي، وفنّد الأطروحات المتهافتة لجماعة الإخوان المسلمين، فيما يتعلق بعدم مساواة المرأة للرجل، سواء عند السيد قطب أو عبد القادر عودة ومحمد

(\*) محاضرة 29 نونبر 2018، بمشاركة علي حَسَنِي وتحت رئاسة الأستاذ محمد معروف الدفالي.

(\*\*) علي حَسَنِي، أستاذ القانون الدستوري وعلوم السياسة بجامعة القاضي عياض - مراكش.

الغزالي...، غير أنه يعتبر مرجعا أساسيا للحركات الإسلامية المعاصرة، في المغرب (عبد السلام ياسين) وتونس (راشد الغنوشي) بالخصوص.

يُعتبر علال الفاسي (1910-1974)، قضايا الدولة والسياسة من قبيل المصلحيات، لأنها «تتطور بحسب تقلباتها وجودا وعدما كما يقولون وفي مقدمة هذه المصلحيات ما يتعلق بشؤون الدولة وأنظمتها وشكل الحكم الذي تختاره الأمة لنفسها». ويستنتج من ذلك أن «الإسلام وجّه المسلمين نحو الحياة الاستشارية التي تجعلهم يفكرون في مصيرهم ومآل أساليبهم على ضوء التجارب الإنسانية المختلفة». فمبادئ الحكم في الإسلام، أساسها القرآن والسنة، غير أنها في الواقع، ترتبط بالظرفية التاريخية لظرفها، من زمان ومكان، من جهة، و«المصلحة» من جهة أخرى.

ومن ثم فضرورة التطور لدى علال الفاسي، لا تملئها فقط روح العصر، بل أساسا روح الشريعة، لأن التطور مطلب شرعي، تحقيق لمبدأ الاستخلاف، خلافة الإنسان لله في تعمير الأرض، تعميرا حضاريا، وليس فقط العبادات وإقامة الحدود، وذلك تحقيقا للإرادة الإلهية، مناط التكليف.

وبما أن «الشريعة عدلٌ كلها، ورحمةٌ كلها، وحكمةٌ كلها»، فإن بلورة نظرية إسلامية في التقدم، تعني الاجتهاد المقاصدي، التجديد في فهم المقاصد الشرعية، عبر إعادة تأسيس الحقوق والواجبات وجعل الإنسان محور هذه المقاصد.

كيف يمكن إنجاز مهمة التكليف وعمارة الأرض طبقا لروح العصر؟ كيف يمكن بناء حضارة لا تشييء الإنسان، حضارة تظل بوصلتها تكريم الإنسان، دون أن تغيّبه المؤسسات التي خلقها، كالدولة والسوق الحرة وغيرهما. وبمعنى آخر، كيف يمكن استيعاب مُنجزات الحداثة، دون أن نفقد هويتنا، دون أن نسقط في الاستيلاّب؟ كيف يمكن أن نعيش روح العصر ونظل مسلمين، محافظين على هويتنا الحضارية؟

تلك هي الإشكالية التي شغلت علال الفاسي، منذ ثلاثينيات القرن الماضي، ولن تتوضح صورتها إلا بإعادة قراءة تراثه على ضوءها.

تناول علال الفاسي، مع تباشير استقلال المغرب، إشكالية البناء الديمقراطي، بالمغرب، منذ سنة 1952 في «النقد الذاتي» متسائلا عن مدى قبول «السياسة الشرعية»، للديمقراطية، ثم في بحث نظري سنة 1962 حول «أصول الحكم في الإسلام»، والذي أكمله بـ «منهاج الحكم في الإسلام»، الذي ضمه القسم الثاني من «مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها» سنة 1963، وتوّج ذلك بـ «دفاع عن الشريعة» سنة 1966، الذي هو في الواقع صرخة معارضة، لما جرى به العمل في عهد الاستقلال، في تنظيم الدولة والمجتمع. أما بحث «الحرية» فسيشير جوانب هامة من تطابق وتعارض لهذا المفهوم في الإسلام من جهة وفي الديمقراطية الغربية من جهة أخرى.

ولابد أن نميز ما بين لحظتين في تفكير علال الفاسي، فيما يخص إشكالية الديمقراطية، اللحظة الأولى ما قبل سنة 1965، حيث ساد إلى حد ما الوثام مع القصر. واللحظة الثانية تبتدئ بإعلان حالة الاستثناء، التي امتدت في الزمن طويلا، حتى 8 يوليوز 1970، ودخول علال الفاسي ومن ورائه حزبه، حزب الاستقلال، المعارضة.

ويبقى علال الفاسي، مخلصا لمنهجيته، نقد المفهوم الغربي العقلاني، ثم عرض المفهوم الإسلامي المُتسامي في الاستخلاف الربّاني، ثم أخيرا تأصيل المفهوم من كلا التصورين، الإسلامي والغربي، مع إعطائه وَقَع أو تطعيمه بشحنة حدائثة صوفية، وذلك يرجع لتكوينه الفقهي الصوفي السياسي.

فما يحرص عليه علال الفاسي، هو تأصيل مفاهيم حقوق الإنسان، على أساس أنها «حقوق واجبات» على المكلف القيام بها، أي المواطن، وتكمن أهمية اجتهاده، في أنه لا يقف عند الحدود الدفاعية، بل ينتقد المفاهيم الغربية، انطلاقا من مبادئ الشريعة الإسلامية، وازدواجية الغرب الأمبريالي، الذي يكيل بمكيالين، ولن يقف عند حدود التمايز والندية. ولكنّه، ككثير من المصلحين الإسلاميين «يقبل بالدخول والمشاركة لكن بشروط يعتبرها شروطا حاجية أو تحسينية وليست ضرورات، كما كان الحال بالنسبة لمحمد عبده، في أوضاع مشابهة.

والواقع أن مشروع علال الفاسي، لا يقف عند حدود المشروع الاجتماعي، الذي يريده ديمقراطياً، حديثاً وإسلامياً، بل طموحه يذهب في اتجاه بلورة مشروع حضاري إسلامي، في مواجهة المشروع الغربي، الكوني، حيث يحدد معالمه الرئيسية في المقاصد الشرعية لنظام الدولة الإسلامية، والتي هي، أولاً، أن «الدين والسياسة توأمان» في الدولة الإسلامية، الدين يرفع القيم الأخلاقية والروحية، والسياسة تنظم الحياة الجماعية فيما لا نص قطعي فيه، كمبدأ عام، وبالرغم من ذلك، هناك استثناءات مصلحية، واقعية، كتوقيف قطع يد السارق عام المجاعة... ومنع التعدد، رغم النص، طبقاً لروح العصر، حسب اجتهاده، منذ 1952، في «النقد الذاتي»... ثم ثانياً، السيادة للأمة، تمارس عبر مؤسسات ديمقراطية، رغم أنه كان يفضل تسميتها بالشورى، فهو يقرر أن طبيعة الحكم الإسلامي ديمقراطية، وأن الأمر شورى بين المؤمنين، أي المكلفين، المواطنين في المفهوم الإصلاحي. هكذا، فهو لا يضع الشورى في معارضة مع الديمقراطية، في حين لا يقبل الشورى كما صيغت في أدبيات السياسة الشرعية، خصوصاً عدم إلزاميتها للحاكم؛ ولا يرفضها، بل يحاول تحديثها، عن طريق ديمقرتها، بل وفي بعض الأحيان، يُصبح المفهومان متقاربين إن لم يكونا مترادفين، غير أنه لا يخلط بينهما، وفي أحيان أخرى تُصبح الديمقراطية أسلوب أو تقنية، والشورى النظام أو المؤسسة. غير أنه، مع منتصف ستينيات القرن الماضي، سيودّع، مفهوم الشورى، ليعاقق الديمقراطية والنضال الديمقراطي بحرارته الصوفية المعهودة، أو كما سمّاه «الإيمان بخلق الديمقراطية».

والبُعد الحضاري لمشروعه، يكمن في إحياء الإنسية الإسلامية، التي يعتبرها ميثاقاً إنسانياً عاماً، بموجبه جعل الله الإنسان، كلّ إنسان، خليفة له في الأرض ليقوم بالتعاون مع كلّ البشرية على أداء المهمة المَنوطة بهم، وهي عمارتها طبقاً لقوانين الكون وقواعد الشرع، على أساس المساواة والعدل والإخاء ما بين البشرية، بالرغم من اختلاف الأمم، والشعوب، والأجناس والديانات.

فما يحرص عليه علال الفاسي، قبل كل شيء، هو تكريم الإنسان، عن طريق التذكير برسالة الاستخلاف، وبالتالي أولوية الأخلاق على السياسة. فإذا كانت الديمقراطية، «نظام الحكم الأقلّ سوءاً»، فهو يقبلها، لكن على أن تكون الأخلاق

الإسلامية، النسيج الناظم للسلوكات الفردية والجماعية، أي التربة والجذور شرعية، أو مقاصد شرعية، حسب قاموسه، والأغصان والفواكه ديمقراطية.

هكذا، يطرح علال الفاسي، تصورا نظريا، فيه اجتهاد، لطبيعة الحكم في الإسلام، على ضوء روح العصر، انطلاقا من مقاصد الشريعة، فالحكم لله، لكن السلطة للشعب، وبالتالي لكل عصر مؤسساته ومفاهيمه، ومن ثمّة وَجِبَ تَأْصِيل المفاهيم، بإعادة صياغتها، وذلك بالبحث عن مفاهيم مقابلة لها، مما يعني تَبْيِيْهِهَا، من ديمقراطية، ومُواطننة، وحقوق الإنسان وغيرها، على أن لا تتناقض مع المصدر، القرآن والسنة.

في مسألة مبادئ الحكم في الإسلام، يقوم علال الفاسي بتقرير المسلمات أولا، ثم ليحدّد طبيعة إشكالية السلطة في الإسلام ثانيا، لينخلص إلى استنتاجات وتركيبات حديثة. فالسلطة لله، غير أن الأمة، هي التي تمارسها بواسطة ممثليها المنتخبون. فمسألة تنظيم الدولة والسياسة بمعنى تدبير الشأن العام، هو من قبيل «المصلحيات»، التي تتغير بتغير الزمان والمكان.

وعن طريق المقاصد، مقاصد الشريعة الإسلامية، يُمكن الانفتاح على روح العصر، والانفتاح لا يعني التبنّي الأعمى، ولا الانتقائية، بل الاجتهاد في فهم ما أتى به العصر، من تحولات اقتصادية واجتماعية وسياسية، ولكن بحسّ تأصيليّ نقديّ، أي بالرجوع لمقاصد الشريعة ومنهجيتها في التأصيل، تأصيل المفاهيم، فأساس حقوق الإنسان، ليست «الطبيعة» بل «الفطرة»، و«العقد الاجتماعي»، مقابله «العقد الربّاني»، عقد الاستخلاف، والحقوق نفسها، أي حقوق الإنسان، تُصبح «حقوقا واجبات».

وربما كان من بين ما يتفرد به علال الفاسي، هو التفكير في مفهوم الحرية، حتى يصبح تاريخ البشرية ما هو إلا صراع من أجل الحرية، على غرار كارل ماركس، الذي اعتبر أن تاريخ البشرية ما هو إلا صراع الطبقات مابين من يملك وبين من لا يملك.

## أولاً. الحرية غاية الوجود الإنساني

الحرية ليست حقا طبيعيا، فما يراد بـ «الحق الطبيعي»، هي الحقوق المرتبطة بغرائز الإنسان، كالدفاع عن النفس وبقاء النوع البشري... غير أن هذه الحقوق هُذبت، تبعا لمصلحة الجماعة، عبر قوانين وعادات وقيم، وبالتالي فإننا إذا «وضعنا حرية التفكير في عداد الحقوق الطَّبعية لكان من المتيسّر أن نقول بإمكانية تحديدها بمختلف القيود التي تُحدِّبها الحقوق الطَّبعية»<sup>(1)</sup>. هكذا، فمصلحة «التجدد والابتكار للدعوات والاهتمام بمصالح الجماعة كل ذلك يقضي بأن تُعتبر حرية التفكير حقا عقليا، لا يجوز أن يحدَّ بما تحدِّب به الحقوق المستمدة من الطبيعة وحدها»<sup>(2)</sup>.

ودفعا لكل اعتراض محافظ بدعوى أنه «ليس في الإمكان أفضل مما كان»، فإن علال الفاسي يصيح في وجه دعاة المحافظة «وإذا كانت الحرية ستحرقنا فلتفعل فإنها على كل حال خير من الضغط ومن التغذي بأفكار تنظمها عبادة القوة أو عبادة المال»<sup>(3)</sup>. لأن «دواء الحرية صعب، ولكنه وحده الدواء الصحيح»<sup>(4)</sup>. العلاج الوحيد للأخذ بالتطور والأخذ بسبل التقدم. ومن هنا كان «الواجب يقضي علينا بتأييد الحرية ونشر دعوتها، ولذلك لا يمكن أن نكبت أي تيار من التيارات أو نمنع الاستماع لدعوة من الدعوات»<sup>(5)</sup>. ويبقى علال الفاسي، مخلصا لمنهجيته، نقد المفهوم الغربي العقلاني، ثم عرض المفهوم الإسلامي المتسامي في الاستخلاف الرباني، ثم أخيرا تأصيل المفهوم من كلا التصورين، الغربي والإسلامي، مع إعطائه وقع أو شحنة حدائث صوفية، وذلك يرجع لتكوينه الفقهي الصوفي السياسي.

وما يدفع علال الفاسي للبحث في تاريخ الحرية والتحرر في الغرب، هو «حرية التفكير وحرية الإنسان على العموم»، ليصل إلى أن «النظريات الفلسفية لم تمهد وحدها لقيام هذه الثورة التحررية [1789]، وما كانت حفنة من الفلاسفة والعلماء

(1) علال الفاسي، النقد الذاتي، مصدر سبق ذكره، ص. 62.

(2) المصدر نفسه، نفس الصفحة.

(3) المصدر نفسه، ص. 74.

(4) المصدر نفسه، ص. 65.

(5) المصدر نفسه، ص. 73.

والمفكرين ليقبلوا الوضع الاجتماعي ويغيروا وحدهم وجه التاريخ، ولكن جماهير الشعب التي كانت تحس الألم، وتشعر بضرورة التحرر، هي التي اتخذت من أصوات أولئك الكتاب والشعراء مزامير تحذوها إلى الزحف المقدس<sup>(1)</sup>. من هنا كانت الاستجابة شرطا أساسيا في عملية التغيير الاجتماعي.

وإذا كان ذلك يعني أن «قوة الغرب مؤسسة على العقل والحرية»، فإن علال الفاسي غالبا ما يعقب، حسب عبد الله العروي، بأن «الإسلام هو الإيمان بالله باتّباع طرق العقل، والإسلام بصفته ديانة توحيد مطلق، يلغي كل ألوهية مزيفة، بشرية كانت أم غير بشرية، ضامنا بذلك أتمّ حرية للفرد<sup>(2)</sup>»، وهي فكرة، «تتخذ أساسا لنزعة فوضوية كامنة معيّنة<sup>(3)</sup>»، ميل إلى «نوع من الفوضوية السياسية، أي ديمقراطية غير مقيّدة<sup>(4)</sup>». والواقع أن علال الفاسي، في تحليلاته حول الفطرة، وتسامي الإنسان عبر رسالة الاستخلاف، فهو يُنفى الدولة، باعتبار أن الغرض من إحداث الدولة، هو فضّ المنازعات ما بين أفراد المجتمع، أي تطبيق الحدود.

وبالرغم من إكباره لفكر الثورة الفرنسية (14 يوليوز 1789)، وقبلها الدستور الأمريكي (4 يوليوز 1789)، فإنه يؤكد أن الإسلام هو الذي دعا إلى إعمال العقل «ونادى بالتحرر من الطغيان ونبد الإكراه في الدين، ولذلك فهو من جهة لن يكون إلا مع الذين يُدافعون عن الحرية وإن كان لا يعتبرهم أكثر من رفقاء طريق، ما داموا لا يصلون للتوفيق بين الفكر والإرادة والعمل عن طريق الإيمان<sup>(5)</sup>».

وبالرغم من ذلك، فهو يثمن المادة الرابعة، من «بيان حقوق الإنسان والمواطن» لسنة 1789، التي تحدّد حرية الفرد بكل ما قد يلحق ضررا بالآخرين، حسب ما

(1) المصدر نفسه، ص. 55.

(2) عبد الله العروي، الإيديولوجية العربية المعاصرة، ترجمة محمد عيتاني، مصدر سبق ذكره، ص. 46.

(3) المصدر نفسه، نفس الصفحة، هامش رقم 80.

(4) عبد الله العروي، الإيديولوجية العربية المعاصرة (صياغة جديدة)، مصدر سبق ذكره، ص. 40، هامش رقم 9.

(5) المصدر نفسه، نفس الصفحة.

حدده القانون، الشيء الذي يخلق نوعا من التوازن بين المصلحة العامة وبين حقوق الأفراد، الشيء الذي «يدل، حسب علال الفاسي، أن رجال الثورة لم يكونوا مهزجين، بل كانوا يعرفون ما ينبغي أن يعمل، فهم لم يكتفوا بإعلان نفاذ رأي الأغلبية، ولكنهم أرادوا أن يبقوا الباب مفتوحا للتجارب الديمقراطية عن طريق التوازن ما بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة»<sup>(1)</sup>.

وإذا كان صراع العقل والدين، طيلة العصور الوسطى بأوروبا، خصوصا لدى فلاسفة الأنوار، فإنه «الأول مرة حمل العلماء والشعب أمانة الحرية الشخصية ومقاومة كل رهينة أو خضوع لعالم أو مُفت، ونعى القرآن على المسيحيين تلك الطاعة لرهبانهم حيث قال : ﴿ اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله والمسيح ابن مريم ﴾ [التوبة، الآية 31]. وحتى صراع المعتزلة والسنة، حول إشكالية العقل والنقل، لم يكن يمسّ «الاعتراف بحق النظر وضرورته ووجوبه على كل مكلف، كما أن المسلمين أجمعوا على أنه إذا تناقض العقل الصريح مع ظاهر النقل، أول النقل، وعُمل بمقتضى العقل الصريح، وإن كان ابن تيمية يقرر استحالة وقوع هذا التناقض بين نقل صحيح وعقل صريح»<sup>(2)</sup>؛ وبالتالي لا يمكن أن «تُنقل أسلوب والثورة القائمة في العالم المسيحي إلى بلد إسلامي أو غيره لم تقم فيه نفس الظروف والملابسات»<sup>(3)</sup>. بمعنى آخر، لا يمكن تصدير الثورات، أو التحولات الاجتماعية، لكل شعب مشاكله وظروفه الاجتماعية، وعلى كل حال، فالثورات ليس لها قانون موحد، فكل ثورة لا يمكن أن تشبه ثورة أخرى، لأن «الإنسان لا يستحم في النهر مرتين»، حسب أبيقور، فالتاريخ لا يعيد نفسه.

الحرية، حق وواجب، كبقية حقوق وواجبات التعمير، فالحرية في الإسلام «جعل قانوني يتفق مع إنسانية الإنسان وفطرته، وليس حقا طبيعيا يستمد من

(1) المصدر نفسه، ص. 50.

(2) المصدر نفسه، ص. 28، وهو ما سبق أن طرحه محمد عبده، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، ص. 52-53، أنظر كذلك، حسني زينة، العقل عند المعتزلة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1978.

(3) علال الفاسي، النقد الذاتي، مصدر سبق ذكره، ص. 43.

غريزة الرجل المتناقضة. فالإنسان ما كان ليصل لإدراك حريته على الوجه الذي أرادته الإسلام لولا نزول الوحي، ولولا الرشد الديني الذي جاء به القرآن<sup>(1)</sup>. وبمعنى آخر «فالإنسان لم يُخلق حراً بطبعه، وإنما خلق ليكون حراً. الحرية خُلِقَ وليست غريزة، ولو كانت غريزة لما استطاع أحد تفويتها»، ولتقويض فكرة حالة الطبيعة، يستطرد علال الفاسي، في عرض تناقضات دُعائها، كما يتراءى له : «الإنسان البدائي كان عبداً للطبيعة وللخوف من أثارها، ثم كان عبداً لسيطرة الآباء والرؤساء الذين اتخذوا من عبوديته سبيلاً لقضاء أغراضهم الشخصية (الخدمة، التجنيد والسخرة)»، ليخلص إلى التساؤل : «كيف يُعقل أن تكون الحرية موجودة في فكر من يؤمن بأن عبوديته حق ؟ الحرية معدومة بالنسبة للعبد ولن تصبح لديه شيئاً موجوداً حتى يؤمن بأنه مكلف بإزالة ذلها عن نفسه وعن شخصه، وإيمانه بذلك هو تحرره فكرباً»<sup>(2)</sup>.

ف «الحق لا يتم إلا بالواجب» لأن «استعمال الإسلام لكلمة التكليف مكان غيرها إيذاناً بأن الحقوق تعني الواجبات، والواجبات تعني الحقوق لأن الحقوق التي يطلبها الإنسان هي وسيلة للقيام بواجباته، وهذه أيضاً تعتبر وسائل لحقوق أخرى يحصل عليها في حياته الدنيوية وفي يوم الجزاء»<sup>(3)</sup>.

وإذا كان «التكليف الإلهي»، عمارة الأرض، عبر التوحيد والعبادات والمعاملات، فإن الهدف هو تحقيق الفطرة وتهذيب الطبيعة، عبر الحرية، الحرية التي يلجمها العقل والشرع، العقل والواجب. ومنذ تحمّلت الإنسانية المسؤولية «أصبح الإنسان خليفة الله في الأرض في عمارتها، منذ ذلك الوقت وقع ميثاق تأسيسي، ميثاق دستوري بين الله وبين البشر في أن يحكموا هذه الأرض ويعمروها طبقاً للنواميس الكونية التي وضعها الله للكون لا للطبيعة، [معنى] النواميس الطبيعية والاجتماعية والإنسانية»، ويرى علال الفاسي أن في هذا التصور يكمن «الأصل الأصيل في الحرية الإسلامية فهي شرعية بهذا الاعتبار، ولكنها فطرية لأن الفطرة

(1) المصدر نفسه، ص. 245.

(2) المصدر نفسه، نفس الصفحة.

(3) علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سبق ذكره، ص. 221.

هي الإنسانية المسلمة أو الإسلام الإنساني<sup>(1)</sup>. ولا يلبث أن يؤكد أن الحرية في الإسلام «حرية شرعية وليست طبيعية».

والحرية «إذا انتفت نزعت الإنسانية عن الإنسان، وعاد إلى طبيعته الحيوانية، لهذا السبب، يدور فكر علال الفاسي كله، داخل المعادلة التالية : الإسلام هو الفطرة، والفطرة هي الحرية، فالإسلام هو الحرية»<sup>(2)</sup>. ويؤكد عبد الله العروي أن «المعادلة هذه لا تكتسي أهمية إلا إذا تذكرنا أنها تتضح في الذهن في ختام تطور تاريخي طويل، إذ يكتشف الإنسان الفطرة بعد التخلص من الرِّيف، والحرية بعد تفويت التفويت، والإسلام بعد كسر الأصنام. ولذلك يتضح لماذا الإسلام دين الحرية، كان مناط الرسالات، وهو دين الأحرار أينما كانوا حتى ولو لم يسمعوا به أبدا»<sup>(3)</sup>.

وأول مظهر للحرية هو الإرادة، وبما أنه لا وجود لحرية مطلقة، فإن توجيه الإرادة يتم عبر العقل والإيمان، لأن «العقل وسيلة للمعرفة، ولكن في حركته مع الحياة أي مع معطياتها. والتجربة الوجودية وسيلة للمعرفة، ولكن في حركته مع الحياة أي مع مُعطياتها. والتجربة الوجودية وسيلة للمعرفة، ولكن في تفاعلها مع العقل، أي مع الوعي الإنساني الباحث عن الوجود، أي عن الاستقلال»<sup>(4)</sup>. والحرية هي «مجموع العمل النفسي للتوفيق بين الإرادة والمعرفة، وليس مجرد شعور ثابت كما يؤكد البعض، لأن الشعور لا يكفي الاحتجاج»<sup>(5)</sup>، إنما الوعي بالوجود، بل تحقيق هذا الوجود عن طريق الوعي، إنها اختيار الفطرة في مواجهة الطبيعة، والتي تعني الجبر.

التحرر وحرية الفكر، كشرط من شروط النهضة، أو الإنسانية، هو ما يدعو إليه علال الفاسي : «ليست الحرية أن يفعل الإنسان كل ما يشاء ويأتي ما يريد،

(1) علال الفاسي، الحرية، محاضرة، 16 أكتوبر 1959، مؤسسة علال الفاسي، الرسالة، الرباط، 1977، ص. 8-9.

(2) عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1981، ص. 81.

(3) المصدر نفسه، نفس الصفحة.

(4) علال الفاسي، الحرية، 1969، مصدر سبق ذكره، ص. 9.

(5) المصدر نفسه، ص. 11.

ولكنها في أن يُعدّ نفسه لمبدأ صحيح وعقيدة ثابتة ويعمل لها ويكافح من أجل تحقيقها ويرعاها في سلوكه وأعماله وتفكيره بما تشتمل عليه من تفاصيل وما يحيط بها من جوانب»<sup>(1)</sup>.

وإذا ساد أن الحرية هي أن يفعل الإنسان ما يشاء ويترك ما يشاء، فليس ذلك من باب الحرية، لأن الحرية «تعني أن يفعل الإنسان ما يعتقد أنه مكلف به وما فيه الخير لصالح البشر أجمعين». هكذا، تعني الحرية المسؤولية، أي إيمان الإنسان بأنه مكلف «وليس معنى هذا أنه حرّ ما دام لم يتحمّل فإذا تحمّل أصبح حرّاً مكلفاً على مبدأ الحرية المتلزّمة» كما يتداولها الوجوديون (هايدغر وخصوصاً المعاصر جان بول سارتر)، فالحرية اختيار «فإذا اختار [الإنسان] الحرية فقد آمن بأنه مكلف فيصبح حرّاً لأنه يصبح مسؤولاً، ويصبح مسؤولاً لأنه يصبح حرّاً»<sup>(2)</sup>.

والحرية ضد الجمود والنمطية، فعلى مستوى ابتكار الأفكار، فإنها في البداية تظهر غريبة، «لكنها إذا استطاعت الصمود لمقاومة خصومها والانتشار في وسط واع تصبح مألوفة ومعترفاً بها، وقد تؤدي لمصالح عظيمة وتطورات جليلة، والوسط الذي يمنع المفكرين من أن يظهروا بأرائهم يظل دائم الجمود غير قابل للتطور ولا للارتقاء»<sup>(3)</sup>. فالتجربة التاريخية، تبين أن الخلق والابتكار يأتي من الأقلية المبدعة، فتعارضها العامة، باعتبارها بدعة وهُرطقة، غير أن سداة الفكرة، وتوقيت إطلاقها، ونوعية القيادة الداعية لها، عوامل حاسمة في نجاح الفكرة.

وما يجب المحافظة عليه، هو «طابع الفكر الحرّ»، الذي امتاز به تراثنا العربي الإسلامي لأنه «طابع إنساني لا تتحقق آدمية الإنسان بدونه»، ومعنى ذلك «عدم قبول أي شيء بغير بحث وتجربة ونظر، تلك هي نقطة البداية في بعثنا الحديث»<sup>(4)</sup>، وكل المضاعفات يمكن أن تحدّ عن طريق «التربية الذكية والتوجيه اللبّق والإرشاد النبويه والإغراء الموحّي»<sup>(5)</sup>.

(1) علال الفاسي، النقد الذاتي، مصدر سبق ذكره، ص. 55.

(2) علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سبق ذكره، ص. 245.

(3) علال الفاسي، النقد الذاتي، مصدر سبق ذكره، ص. 63.

(4) المصدر نفسه، ص. 81.

(5) المصدر نفسه، ص. 7.

لكن رغم تعدد التصورات النظرية للحرية<sup>(1)</sup>، فإن «الإسلام لن يكون إلا مع من يدافعون عن الحرية وإن كان لا يعتبرهم أكثر من رفقاء طريق، ما داموا لا يصلون للتوفيق بين الفكر والإرادة والعمل عن طريق الإيمان»<sup>(2)</sup>. تلك هي حدود إشكالية الحرية في الإسلام، لدى علال الفاسي. هكذا، فالإنسان هو المكلف، والتكليف يجعل من المكلفين سواسية، رجالا ونساء، ومفهوم التكليف لا يميز ما بين الحق والواجب، أو بالضبط لا يقر بالتمايز ما بين الحق والواجب، بل بالتلازم.

### ثانيا. موقع المرأة في المجتمع

ما هي حدود المساواة ما بين الرجل والمرأة في إطار مؤسسة الشورى؟ لا يتوانى علال الفاسي، عن تبديد الأوهام الاجتماعية، والهجوم على التقليد ولو تبناه أعلام الدعوة وشهادتها. فعبد القادر عودة، ينكر على المرأة حقها في الانتخاب والترشيح في مجلس النواب، وحقها في الشهادة وتولي الإمامة والقضاء، مستندا إلى آيات قرآنية وأحاديث نبوية، ويعقب علال الفاسي على ذلك بقوله: «ليس في الإسلام ما يمنع من اعتبار المرأة مشاركة في الشورى، ولا من مشاورتها والعمل برأيها» إن أصابت، وذلك لأنها ممن يباح له «الاجتهاد في الأحكام ويؤخذ بفتواها»<sup>(3)</sup>. ويعطي مثالا بعائشة أم المؤمنين، والتي قال عنها ابن حزم، «يمكن أن يُجمع من فُتيا عائشة سفر ضخم»، أما عروة فقال «ما رأيت أعلم بفريضة ولا بحلال ولا بحرام ولا بفقه من عائشة»، وقال عطاء «كانت عائشة أفقه الناس وأعلم الناس» بل أنها كانت «أحسن الناس رأيا في العامة» ولاهتمامها بالشؤون السياسية العامة زمن الخلفاء، قال عنها علي بن أبي طالب، «لو كانت امرأة خليفة لكانت عائشة». ويورد علال الفاسي لائحة طويلة من أسماء أمهات المؤمنين، اللواتي لعبن أدوارا هامة في تسيير الشأن العام الإسلامي بواسطة مشورتهن كأُم مسلمة؛ وحفصة؛ وصفية؛ وجُويرية؛ وحببية؛ وميمونة... «وشاركت النساء في بيعة الرسول ﷺ»، العقبة

(1) أنظر عبد الله العروي، مفهوم الحرية، دائرة المعارف الإسلامية، الجزء الثاني؛ فؤاد زكريا، مشكلة الحرية، القاهرة.

(2) المصدر نفسه، ص. 46.

(3) علال الفاسي، مدخل في النظرية العامة لدراسة الفقه الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص. 99.

الثانية وفي بيعة الرضوان، وكانت بيعة الرجال على بيعة النساء المنصوص عليها في القرآن على أن لا يشركن بالله شيئاً ولا يسرقن ولا يزنين ولا يقتلن أولادهن ولا يأتين ببهتان يفتريه بين أيديهن وأرجلهن ولا يعصين في معروف وذلك ميثاق واثقن به الرسول عليه السلام»<sup>(1)</sup>.

وبعناية يختار علال الفاسي، أمثلته من السيرة النبوية عن جواز استشارة المرأة : «وقد استشار النبي أم مسلمة أم المؤمنين في غزوة الحديبية حينما أمر أصحابه بالتحرك والهدى والحلق والإحلال ثلاث مرات فعصوا أمره وتلكثوا في تنفيذه فطلب عليه السلام رأيها فأشارت عليه أن يعطيهم القدوة من نفسه فيخرج، ويضع هو ما طلبه منهم، فلما فعل، استجابوا واقتدوا به، وأكّبت بعضهم يحلق بعضاً حتى كادوا أن يغموا بعضهم من شدة الزحام»<sup>(2)</sup>.

فقد استشار الرسول أم سلمة في غزوة الحديبية واستشارها في قضية الإفك، وقبيل عمر مشورة المرأة، واستشار ابن الزبير أمه.

أما المثال الثاني فهو من عمر بن الخطاب الذي أراد أن يحدّد من صدق النساء فقالت له امرأة في المسجد «ليس لك ذلك يا أمير المؤمنين، لأن الله يقول ﴿وأيتيم إحداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً﴾ [النساء، الآية 20]، ولو لم يكن يصح إعطاء المرأة القنطار في صدقها لما ذكره الله في كتابه، فقال عمر : امرأة أصابت ورجل أخطأ»<sup>(3)</sup>.

ويخلص علال الفاسي في تنفيذ رأي عدم أهلية المرأة السياسية إلى القول «إذا كانت المرأة قد شاركت في مبايعة الرسول الرئيس الأول للجماعة الإسلامية وشاركت في التشريع عن طريق الاجتهاد والفتوى وإبداء المشورة فذلك ما يبيّن أن لها الحق في أن تكون نائبة عن فريق من الأمة، وأن تشارك في انتخاب النواب المستشارين»<sup>(4)</sup>، ويبنى حجّته على أن الأصل في ذلك قوله تعالى : ﴿والمؤمنون

(1) المصدر نفسه، ص. 99-100.

(2) المصدر نفسه، ص. 100.

(3) المصدر نفسه، ص. 101.

(4) المصدر نفسه، نفس الصفحة.

والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله أولئك سيرحمهم الله إن الله عزيز حكيم ﴿ التوبة، الآية [71].

وهاتين الآيتين «أثبتنا الولاية المطلقة للمؤمنات كما أثبتناها للمؤمنين وتدخل فيها ولاية النصرة كما تدخل فيها ولاية الحضور في المساجد والمشاهد ومعارك الجهاد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»<sup>(1)</sup>. وإذا كان القرآن قد نصّ على وجوب التشاور ما بين الأزواج في أمور أسرتهن، فكيف الحال في الأمة أو الدولة، «وكما أن الشارع لم يحرم نصف الأسرة الذي هو المرأة من حق التشاور، فلا معنى لأن يحرم نصف الأمة الذي هو المرأة من حق الشورى»<sup>(2)</sup>.

ولم تعطى النساء حق الانتخاب والترشح في بعض الدول العربية، كالكويت مثلا إلا مؤخرا، ومازال النقاش داخل المفكرين الإسلاميين، أقرب إلى التقليد منه إلى الاجتهاد<sup>(3)</sup>.

وتتعقد المسألة أكثر، في قضية شهادة المرأة، وتوليها القضاء والإمامة، فعبد القادر عودة يتساءل على ضوء الآية : ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم، فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان من ترضون من الشهداء أن تضلّ إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى﴾ [البقرة، الآية 282]، فإذا كان «الانتخاب شهادة، فهل يعتبر كل صوتين من النساء بصوت رجل واحد، والقضاء أعظم من الشهادة، وعضوية البرلمان أعظم من القضاء»؟

يتصدى علال الفاسي، أولا للاستدلال الحسابي للمفكر الإسلامي عبد القادر عودة لأن «شهادة امرأتين قائمة مقام شهادة رجل واحد، فهذا غير صحيح»<sup>(4)</sup>،

(1) المصدر نفسه، نفس الصفحة.

(2) المصدر نفسه، نفس الصفحة.

(3) أنظر أبو الأعلى المودودي، الحكومة الإسلامية، نقله إلى العربية أحمد إدريس ؛ المختار الإسلامي، القاهرة، 1977 ؛ تدوين الدستور الإسلامي، دار الفكر، دمشق، د.ت. كذلك علماء الأزهر، فتاوى في أحكام النساء، الأزهر، القاهرة، د.ت.

(4) علال الفاسي، مدخل في النظرية العامة لدراسة الفقه الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص. 120.

فالشهادة غير إبداء الرأي، فالمشورة لا تدخل إلا في قبيل استنباط الأحكام وتقريرها والاستدلال لها بالنصوص الشرعية أو بمقتضيات الرأي والاستحسان وهي من قبيل الاجتهاد والفتوى»<sup>(1)</sup>، واستدلّ الكثير من العلماء بفتاوى العالّات وأخذوا عنهن الكثير، ولذلك فـ«النقل والرواية هي غير الشهادة، ولذلك اعتبر القائلون بعدم شهادة المرأة خبرها في كثير من الأشياء، كما أنّهم قبلوا خبر الكافر عند من لا تقبل شهادته»<sup>(2)</sup>. ويورد قول ابن القيم الجوزية في اختلاف أحكام شهادة المرأة باختلاف موضوع الإشهاد، وبعد أن يورد ابن القيم أقوال الزّهري وابن عمر. بما لا يطلع عليه غير النساء، كالعورة والحيض والحمل<sup>(3)</sup>.

وبالرغم من أن علاّل الفاسي، لا يعرض لنا النوع الثاني فيما لا تقبل فيه شهادة النساء إلا مع الرجال، فإنه يبرر ذلك بقوله «ولا يُقصد من عدم قبول شهادة المرأة وحدها النّيل من عدالتها، فالمرأة مساوية للرجل عدالة وتجربا وإنما ذلك خوفا من النسيان أي بقصد التذكير» \* أن تصلّ إحداها فتذكر إحداها الأخرى \* [البقرة، الآية 282]، فلما كان وضع الشهادة المذكورة في الآية هو عند عدم الكتابة، وكانت المرأة ربما لا تقوى على أن تعقل، أي تذكر تفاصيل موضوع الشهادة لأنه لم يكن من شأنها أن تشتغل بالشؤون المالية هدف الشارع إلى الجمع بين المرأتين، حتى إذا نسيت إحداها ذكرتها الأخرى، والذي يظهر أنه إذا كانت المرأة تستعين على شهادتها بالكتابة وأخرى إذا كان ذلك يقع تسجيله في إبانته من طرف الشهود، فلا يبقى معنى لاشتراط المرأتين مكان الرجل...»<sup>(4)</sup>.

(1) المصدر نفسه، نفس الصفحة.

(2) المصدر نفسه، ص. 103.

(3) المصدر نفسه، نفس الصفحة؛ كذلك تقيّ الدين ابن تيمية؛ ابن القيم الجوزية، القياس في الشرع الإسلامي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثانية، 1975، ص. 184-185؛ تقي الدين ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الرّاعي والرّعية، دار الكتاب العربي، الطبعة الرابعة، القاهرة، 1969، الفصل السابع : المشاورة، ص. 157 وما بعدها.

(4) علاّل الفاسي، مدخل في النظرية العامة لدراسة الفقه الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص. 103-104.

ليخلص إلى قول ابن القيم الجوزية بأن «عدل النساء بمنزلة عدل الرجال... غير أن عهود الانحطاط وضعت المرأة في «بُعد عن الدراسة وممارسة أسباب الحياة العامة، ويزول ذلك مع تطورها، فتتبع الأحكام العلة المذكورة في القرآن، وجودًا وعدمًا»<sup>(1)</sup>.

أما ولاية المرأة للقضاء، فتأخذ أهمية أكبر، حيث اعتبر عبد القادر عودة، القضاء أعظم من الشهادة، والنيابة أعظم من القضاء، وبما أن المرأة لا تصلح للقضاء فهي لا تصلح نائبة ولا منتخبة. ويفند علال الفاسي، هذا المنطق الصوري الذي لا يثبت أمام الواقع، لأن «القضاء غير النيابة وغير الشهادة، فالنيابة اجتهاد وتعبير والشهادة أداء لما في العلم، وأما القضاء فهو نظرٌ وتنفيذٌ، وليس من الضروري أن تتساوى هذه الأشياء الثلاثة في حكم لأنها لا تتفق في اختصاصاتها». وحتى بالنسبة لخطة القضاء فليس هناك إجماع في منع المرأة من تولي القضاء، بل أن هناك من أباح إمامة النساء، وتولّى «الولايات الدينية من قضاء وحسبة وغيرهما من كل ما عدا الإمامة العظمى»<sup>(2)</sup>.

والواقع أن علال الفاسي، يتعرض هنا لأطروحات، ما يسمّيهم، «بعض المؤلفين المصريين»، الذين حملوا على إخوان لهم، دعوا إلى تولية المرأة القضاء، واعتبروا ذلك مساسا بالدين، خصوصا حينما يذهب أحد الفقهاء المعاصرين وهو محمد الغزالي، إلى بناء رأيه على تصورات العامة حينما يجزم: «إنه لأمر ما لم يرسل الله نبيّة من النساء ولم يحك التاريخ إلا شواذ من الجنس الناعم قمن بأعمال ضخمة على حين سُحِنَتْ صفحاته بأسماء الرجال»<sup>(3)</sup>. رغم أن القرطبي روى عن النبيّ (ﷺ) أن في النساء أربع نبيّات، هن: حوّاء وأسّية وأمّ موسى ومريم، ويضيف ابن حزم سارّة وهاجر، وآيات كثيرة تشهد على نبوة المرأة [أل عمران، الآية 45؛ الشعراء، الآية 7؛ هود، الآية 71]. ويعقب علال الفاسي، على موقف الغزالي باستغراب

(1) المصدر نفسه، ص. 104.

(2) المصدر نفسه، ص. 107.

(3) محمد الغزالي، من هنا نعلم، القاهرة، ص. 160، ذكره علال الفاسي، مدخل في النظرية العامة لدراسة الفقه الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص. 106.

«وهو كلام غريب، لأن التاريخ سجل للمرأة عددا كثيرا من الأعمال في مقدمتها تربية كل الرجال» وكل النساء كذلك!، ويُرَدُّ علال الفاسي، هيمنة الرجال ونُدرة وجود نساء في المواقع الاجتماعية الأولى إلى «الظروف التاريخية»<sup>(1)</sup>.

ومن الواضح أن مناقشة آراء عبد القادر عودة هي مناقشة لأطروحات جماعة الإخوان المسلمين وعلى رأسهم سيد قطب (1906-1966)، الذي لم يقرّ فقط، اعتبار شهادة امرأتين مساوية لشهادة رجل واحد، انطلاقا من ظاهر النص، بل بحث لها عن حجّية في طبيعة الرجل وطبيعة المرأة إذ «المرأة بطبيعة وظائف الأمومة ينمو في نفسها جانب العاطفة والانفعالات بقدر ما ينمو في نفس الرجل جانب التأمل والتفكير. فإذا نسيت أو جرفها انفعال كانت الثانية مذكرة لها»<sup>(2)</sup>. سيد قطب، وهو ما ذهب إليه كذلك أبو الأعلى المودودي (1903-1979).

وفي عجالة، نظرا لضيق الوقت، لا بد لنا أن نعرّج على مفهوم الإنسية، والإنسية المغربية أساسا.

### ثالثا. الإسلام والكون : الإنسية الإسلامية والهيمنة الغربية

يدور فكر علال الفاسي، حول الكونية الإسلامية، أولا، في كيفية مواجهة الهيمنة الغربية، وإعادة بناء الذات الإسلامية، انطلاقا من التراث الإسلامي، مع الانفتاح على روح العصر، فهو لا يعتبر الغرب عدوا، لا يمكن التعايش معه، بل التعاون معه كـ «ضرورة من ضرورات العصر»، على أساس العدل والمساواة، ومن ثم يدعو إلى نهضة فكرية مواكبة للعصر، ثانيا، وذلك لن يتأتى إلا ببلورة نظرية في القومية، قوام النهضة القومية، لمواجهة الهيمنة الغربية، ثالثا، ويجد، رابعا، في الإنسية الإسلامية، كما تبلورت خلال التاريخ العربي الإسلامي، الأرضية المشتركة، لكي يسود الإخاء والتعاون ما بين مختلف الأجناس، أي الكونية الإسلامية، انطلاقا من الآية الكريمة ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾ [الحجرات، الآية 13].

(1) المصدر نفسه، نفس الصفحة.

(2) سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، بيروت، 1967/1384 (الطبعة الأولى 1949)، ص.

57 ؛ كذلك شرحه لآية القوام، في ظلال القرآن، الجزء الثالث.

إذا كانت الإنسية أي فلسفة النهضة، على امتداد الثلاثة قرون، الرابع عشر حتى السادس عشر وظهور الأنوار، محورت كل شيء حول الإنسان، فإن علال الفاسي، قوّض المعادلة على أرضية التوحيد الإسلامي، فأصبحت الإنسية لديه أداة لرفع مقام الإنسان وتكريمه بإعداده لخلافة الله في الأرض.

وقيام الإنسان بمسؤولية التكليف يعني الفطرة في مقابل الطبيعة، وبما أن «الإسلام دين الفطرة» حسب الحديث الشريف، فإن الفطرة بهذا المعنى هي الفرقان غير أن الفطرة لا تُنفي الطبيعة، بل تحدّ من عُلوها، تشذبها وتهذبها، لأن الإنسان مخلوق، موقعه ما بين الحيوان والملائكة، بفضل تكريم الله له.

فهل الإنسية، خاصة بالفضاء الأوربي، أم أن باقي الشعوب والحضارات أبدعت إنسيتهما، ولو لم تعش نهضة على غرار أوروبا، وبمعنى آخر هل الإنسية مفهوم أم ظاهرة؟ ما موقع الإنسان باعتباره مكلفا بالخلافة، خلافة الله؟

### 1 . الإنسية المفهوم ودلالاته

الإنسية هي تصور نظري «لنظام كوني يعتبر الإنسان فيه مكرما مفضلا على سائر المخلوقات التي خلقت من أجله، وهي علاقة الكون بالإنسان»، بمعنى أن الإنسية تعبير «عن نزعتنا التي تجعل نشاطنا يحقق الشخصية المثالية للإنسان»<sup>(1)</sup>. وهو تطوير لمفهوم الإنسية التي كانت تعني فكر النهضة خلال الثلاثة قرون، (من القرن XIV، حتى القرن XVI) بأوروبا، والذي مهد للأنوار، فكان إرهاصا لعصر الحداثة.

غير أن قسر المفهوم على الثقافة الفنيّة وحدها، كما نجد في قاموس الأكاديمية الفرنسية بأنها «ثقافة الروح والفكر التي تنشأ عن ممارسة الآداب الأصيلة لاسيما اليونانية واللاتينية والتذوّق الذي يحصل من هذه الممارسة»، الشيء الذي «يوقعنا، حسب علال الفاسي، في طائفية هي أبعد ما تكون عن مدلول كلمة الإنسية»<sup>(2)</sup>.

(1) علال الفاسي، «الإنسية الإسلامية»، محاضرة، المؤتمر التاسع لاتحاد العام لطلبة المغرب، الدار البيضاء، 25-27 غشت 1970، العلم، 30 غشت 1970، أعيد نشرها عدة مرات.

(2) المصدر نفسه.

ولعل في «الإنسية الجديدة» تجاوزا لهذه الطائفية التاريخية والجغرافية، فالإنسية العصرية، لم تعد وقفا على حضارة لوحدها، بل نجد لكل مجال حضاري إنسيته، فهناك الإنسية المسيحية والصينية والعربية...

هكذا، «أصبحت إنسية القرن العشرين منفصلة عن كلمة إنسانية وإنساني، لتقترب على العموم من الإنسان وبالتالي تقترب من كل الثقافات الخاصة»<sup>(1)</sup>. بمعنى أن الإنسان «بمجرد ما يصبح عاملا مستعملا لقواه بحميّة وإتقان، يُشارك أكثر في هذه الفكرة الأفلاطونية التي تسمى اليوم بالإنسية وحينما نردّ هذه الأشياء للإنسان نكون في معنى الإنسية»<sup>(2)</sup>. فهل الإنسية جوهر أم شكل ؟

لا تتحدد «الإنسية الخالصة»، بزمان أو مكان، بل إنها «تفتح في كل الشعوب المثقفة وفي كل الآداب، وما هو من الإنسان نفسه ليس خاصا بجنس أو إقليم»، كما يقول ف. شارمو حسب علال الفاسي، وبالتالي «فكل الأمم لها ملاحظتها وشعراؤها وعلماؤها ومفكروها، وكلهم ذوو قيمة من الوجهة الإنسانية. وفوق الفرد والوطن رابطة إنسانية، هي عائلة العمل والنخبة الإنسانية»<sup>(3)</sup>.

ومن ثمّة فـ«الإنسية أصبحت تُعتبر ملكا مُشاعا للأمم كلها، وهي في نظر المعاصرين جسم وروح، فالروح هي التي يُسمونها الإنسية الخالصة، والجسمية هي أعمال الفن، والإنتاج الجميل، وهي الحسن بكل أشكاله، هي عظمة الحق والطيبوية» هكذا فالإنسية تتجلى حينما «يتحقق في الإنسان، إشعاع اجتماعي للجمال ووعي للغاية من وجوده في هذا العالم، والأهداف التي تجمعها مع الإنسانية»<sup>(4)</sup>.

بل أنه «حينما تتحقّق لحظة سعيدة من لحظات التاريخ بقوة وتناسق ترتفع الإنسية حينئذ على قِمة دائمة، فتغدوا جديرة بأن تُسمّى الإنسية الخالدة»<sup>(5)</sup>.

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

(4) علال الفاسي، «الإنسية الإسلامية في كتاب تفصيل الشائتين للراغب الأصفهاني»، محاضرة، العلم، الملحق الأسبوعي، العدد 103، 2 فبراير 1971.

(5) المصدر نفسه.

ونجد أن للأمة الإسلامية بجمع شعوبها وأجناسها رجال أفذاذ كما للأمم الأخرى، وللعرب كما للعجم نماذج عالية، وللمغرب كما للمشرق أولياء وأبطال وعلماء وأدباء ومفكرون وفلاسفة، وذلك هو العطاء الوطني لتلك العائلات الروحية، وفي ذلك تكمن إنسيتها.

والإنسية باعتبارها عطاء قوميا، أي عمق الثقافة القومية، فيها ما هو عقلي وما هو روحي، لا بد من نخبة تُبلورها أولا، وتدعوا لها، وتعمل على إعادة إنتاجها ثانيا، أي تمنحها الحياة. وبالرغم من تعدد النخب بتعدد النماذج الإنسية، فإنها تتحدد في ثلاث سمات أساسية: العمق، أي الأصالة؛ الحماس، أي الإيمان بالفكرة؛ غنى أو ثراء أساليب التعبير الجمالية.

فالعمق الإنساني، هو التغلغل في «القلب الإنساني، وتذوق شهواته، وتحولات نزواته، ورصد ذلك في أدق تلوّناته»، لدرجة أننا حين «ننصت لصوتهم فرحين أو متألمين نحس أننا نصغي لما هو ذاتي عندنا. إنهم يساعدوننا على اكتشاف إنسيتنا ورؤيتهم للطبيعة وللحياة متأخية مع نظرنا. لقد حققوا بقدرتهم [بإبداعاتهم] جزء من المثال الذي نريده للإنسان»<sup>(1)</sup>.

أما التحمّس أو روح الحماسة، فهي التي تترجمها البطولة في صورها المتعددة، فلقد «اتفق السيكولوجيون على الاعتراف بأنه في الولاية الأقدس كما في أعظم وثبات العقل والشجاعة يكمن سر حياة الشعوب»، بل أن وليم جيمس رأى أنه «في مسرح العالم، البطولة والبطولة وحدها هي التي تمثل أكبر الأدوار» واعتبر برغسون نداء النخبة هو الذي يحرّنا من الانغلاق والتقوقع، لأنها «تولّد فينا أحيانا، شخصيات قوية، الشعور بقدرتهم على امتلاك وجداننا، لدرجة التعلّق بهم تعلق المرید بشيخه»، نظرا لـ «قدرتهم على التأثير والإبهار، فبعطائهم الروحي يأخذوننا نحو أفق ينضج قيما لا تفتنى لوجود الإنسان، ومبعث تدفق الجمال» لأن «قوة هذه الشخصية هي التي تحرّ الجماعة لحركة دائبة»، والحافز إلى ذلك «صورة بطل تزهر في سماء النفس وفي كل نظام للنشاط الإنساني [وعبر ذلك] يشعّ النضال حول

(1) المصدر نفسه.

قائد متحمّس»<sup>(1)</sup>. تلك هي «الديناميّة الروحية»، هي الهدف من الحماسة التي تنتقل من البطل إلى جماعته، وتخلق صوفية روحية حول المبادئ والأهداف.

غير أن الخلود، الذي هو الهدف الأبعد للإنسية، أو عمق الدعوة الإنسية، لا يمكن أن يتحقق إلا عبر الفنّ، لأن «الفنّ وحده القادر على تخليد الفكر ضد النسيان والبلي، وبتحاد الفن بالفكر يتوقف المسخ المتوالي للجمال. إنه يحصره في شكل حيّ يحفظه وينشره، ويفضله يدوم البهاء طول الزمان، ويظلّ يُشكل المعجزة في كل الأوقات، ويلمع تحت كل سماء»، بل وعبر الفنّ «تستطيع النخبة أن تلقح الفكر القاصر العاجز عن السمو بنفسه، وتمارس النخبة عبره نفوذا عالميا وأبديا وعبره تتواصل الإنسية»<sup>(2)</sup>، وتتعارف وتتلاقح ثقافاتهما عبر القيم والمعتقدات التي تتناقلهما تحفها الفنية.

وخلاصة الأمر، أن «الإنسية الخالدة» جسم وروح، «إشراق الحقّ والطيبوبة»، وعمليا هي أن يحقق الإنسان ذاته عن طريق إشعاع الجمال الاجتماعي، الذي هو غاية الوجود. ومعنى ذلك أنه «في هذا العصر الذي ينتظر فيه الكلّ، وجهة أسمى ونظاما أحسن يقوم، كما قال دانييل روس، على فلسفة لم تحوّل أبدا عن قانونها، وعلى علم لا يبنين دائما على المنفعة، ونحو فن لا ينفصل عن الطبيعة ويظلّ منسجما وإنسانيا»<sup>(3)</sup>. ويرجع خلود الإنسية، فلأنها تنطوي على أمل، أي على وجود مستمرّ، لمجتمع يتعشق الحق والجمال والطيبوبة...

فما هي تجليات الإنسية الإسلامية ؟

## 2. تجليات الإنسية الإسلاميّة

تتجلى الإنسية الإسلامية، يقول علال الفاسي، في «تصور الإسلام للحياة ومكانتها من هذه الدنيا والعلاقة التي للإنسان بها، والغاية التي ترمي إليها حياة الإنسان الدنيوية والعقائد والمبادئ والأفكار التي هي قوام المنهج الحضاري الذي

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

يسير عليه الإنسان في علاقته بربه وبنفسه وبأسرته وبالناس وبالكون أجمع، وفي النظام الاجتماعي الذي تقوم عليه حياة الجماعة المسلمة»<sup>(1)</sup>.

والتراث الإسلامي، عرف إنسية كباقي جل الحضارات حيث وُجد «رجال هاموا بالحق والجمال والطيبوية واستطاعوا أن يبلغوا لغيرهم ما ارتسم في أذهانهم من معنى الإنسان ومركزه من الكائنات، فسبقوا المُحدثين إلى تكوين إنسية إسلامية قوامها الروح ومظهرها التكليف، وسبيلها العمل لخير الدنيا وسعادة الآخرة»<sup>(2)</sup>.

واشتهر الإمام أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل المعروف بالأصفهاني، بكتابه «مفردات القرآن الكريم»، بالإضافة إلى مؤلفات أخرى منها «تفسير القرآن» و«تحقيق البيان»، و«الذريعة إلى مكارم الشريعة»<sup>(3)</sup>، وربما كان هذا الكتاب الأخير هو سبب تعلق علال الفاسي به، خصوصا وأنه «ذُكر في ترجمة الغزالي أنه كان مُعجبا إلى حدٍ كبير بكتاب «الذريعة» حتى أنه كان لا يفارقه، وإذا سافر جعله في كُمه ولا يحمل غيره معه، وحق له ذلك»، ويؤكد علال الفاسي، أهمية الكتاب بالنسبة له، وقد استفاد منه أثناء تأليفه لكتابه «مقاصد الشريعة ومكارمها» إذ أخذ منه فقرات عديدة.

ويُقصد بـ «النشأتين»، أن الأولى تهتمُّ «أصل الإنسان وكيفية إيجاده لإثبات وجوب الموجد»، وهي ما يعنيه قوله تعالى : ﴿ ولقد علمتم النشأة الأولى فلولا تذكرون ﴾ [الواقعة، الآية 62]. والنشأة الأولى هي التي تحدّثنا عنها الآية : ﴿ ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما، ثم أنشأناه خلقا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين ثم أنشأناه خلقا آخر ﴾ [المؤمنون، الآية 12].

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

(3) أبو القاسم الحسين بن محمد الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق أبو اليزيد أبو زيد العجمي، دار السلام، القاهرة، الطبعة الأولى، 2007.

أما النشأة الثانية، فهي ما أشار إليه قوله تعالى : ﴿ثم الله ينشئ النشأة الآخرة، إن الله على كل شيء قدير﴾ [العنكبوت، الآية 20]، وكذلك الآية ﴿ثم أنشأناه خلقا آخر﴾ [المؤمنون، الآية 14] ويعني ذلك مميزات الإنسان : «العقل والفكر والنطق». وقد سبق لمحمد عبد الله دراز، أن كتب عن فكرة التكريم الإلهي، حيث حددها في أربع كرامات انطلاقاً من مجموعة من الآيات : كرامة الإنسانية [الإسراء، 7]، وكرامة الاستخلاف، وكرامة الإيمان [المنافقون، 8]، وكرامة العمل [التوبة، 105]<sup>(1)</sup>.

ويطرح الأصفهاني على نفسه مهمة «البحث عن جملة الموجودات ومكان الإنسان منها ومبدئها ومنشأها ومنتهاها وما جعل له من السعادة في الدارين باكتساب الإنسانية وكيفية التطرق إليها»<sup>(2)</sup>. و «دراسة الإنسان لنفسه، بداية المرحلة في عالم المعرفة وبداية العروج في معارج التربية الذاتية والخروج من إنسانية الإنسان إلى إنسيته»<sup>(3)</sup>، أي من الطبيعة إلى الفطرة. ويخلص علال الفاسي، إلى أن الأصفهاني في تحليله لمفهوم الإنسيّة في رسالته، يحددها في إطار الفكر الإسلامي «محصورة في معرفة الحق واعتقاده وتبين الخير وعمله، فإذا تحقق عند المرء الإيمان بالحق والعمل بما يقتضيه من شريعة الخير فقد تحققت إنسيته»<sup>(4)</sup>. وهذه الإنسية، ترمي إلى تحقيق السعادتين، سعادة الدنيا، وسعادة الآخرة، تمثلاً لمهمة التكليف، خلافة الله في الأرض.

ولتحقيق الإنسية الإسلامية، أي خلافة الله في عمارة الأرض، عن طريق إقامة الشريعة فيها، فإن «المنطق هو الاستعداد الفطري لدى الإنسان، والتعاون ما بين أفراد الجماعة على تلبية الحاجات الجماعية وحماية أمن الجماعة وسيادة العدل

(1) محمد عبد الله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ترجمة عبد الصبور شاهين، الرسالة، بيروت، 1983، ص. 238-241.

(2) أبو القاسم الحسين بن محمد الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، ص. 4، ذكره علال الفاسي، «الإنسية الإسلامية في كتاب تفصيل النشأتين للراغب الأصفهاني»، محاضرة، مصدر سبق ذكره.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه.

في علاقات أفرادها. وعبر العمل والمواظبة عليه، تتفتق شخصية الإنسان وتتعشق الكمال، وبذلك يحقق الحرية عبر التكليف المقدر للمسؤولية»<sup>(1)</sup>.

هكذا يُصاغ نموذج للإنسان، قُدوة، «يستطيع غيره أن يقتدي به ويقتبس من معرفته وحكمته وعمله، وهكذا تتحقق له تلك اللحظات التي يدرك فيها إنسيته الخالدة، يعيها في نفسه ويلقنها لغيره، وتلك هي قوة الرسالة الإسلامية التي تجعل من حيوانيتنا إنسانية عالية معترزة بالإيمان والعمل، معتمدة على العقل والعلم، سالكة مسالك الشريعة وأخلاق القرآن»<sup>(2)</sup>. أليست هي صورة الإنسان الكامل في الإسلام، التي رسم لنا معلمها المتصوفة؟

وهذه الصورة نجدها في «إيمان الرسول وصحبه وثقتهم بأنفسهم جعلهم قادرين على أن يجذبوا إليهم الخلائق جذبا وينفذونهم من الفراغ الذين هم فيه إلى عمران روحي كبير» وهذه القيادة خلقتها الدعوة الإسلامية فقد «دعا محمد الخلق وحده فأمن به الذين نصره والذين هاجروا معه، وصنع منهم الأبطال والأولياء، وكوّن منهم علماء وأدباء وفنانين لا مثيل لهم... ومن مثل محمد في الخلق أجمعين؟ ومن بأبي بكر وعمر وعثمان وعلي ومئات الأصحاب الذين بلغوا الدين ونظموا الأحكام وأقاموا النظام؟ من كأبي ذرّ وسلمان وحذيفة بن اليمان؟»<sup>(3)</sup>.

أما الفنّ الإسلامي، فقد عكسه إعجاز القرآن، والخط، والنقش والفسيفساء والعمارة والشعر والأدب والتجارب الروحية والصوفية...

غير أن هذه «الإنسية الإسلامية احتوت على إنسيات عربية وعجمية بحسب مُعطيات كل أمة وكل جنس. والتعرف إلى كل واحدة منها، سبيل معرفتها في جملتها»<sup>(4)</sup>. لكن أليس موقع الإنسان في الدين غير موقعه في الإنسية، وبالتالي تتعارض الدوغمائية أي الإيمان، مع التحرر؟

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه، ص. 4.

غاية الإنسان من الحياة، في الإنسية الإسلامية، هي قيامه بواجب عمارتها وإصلاحها وعبادة الله فيها، والعبادة هنا لا تعني الصلاة والصيام فقط، بل ترجمة الشريعة على مستوى العبادة والمعاملة وإقامة العدل. أليس هذا التصور للإنسية يذكرنا بمدخلة حسن حنفي في ندوة «نهضة العالم العربي»، وبأطروحة محمد عزيز الحبابي حول «الشخصانية الإسلامية»، حيث يُردّ الاعتبار للإنسان على أساس العقلانية والحرية<sup>(1)</sup>.

وصوفية البعث والإحياء هذه تعني تنبّه المفكرين الحائرين أمام استيلاّب الإنسان إلى أن «القضية قبل كل شيء قضية بعث للضمير وإحياء للنفس الكريمة والخلق المستقيم وتجديد للفكر وإيمان بالعقل وتشبث بالتضامن الإنساني والأخوة البشرية القائمة على العدل في تعميم الحريات الديمقراطية بين الجميع»<sup>(2)</sup>.

وتتوضح دعوة علال الفاسي في ندائه لرجال الإصلاح والتجديد، بأن «إعادة بناء الفكر الإسلامي هي قضية الساعة بالنسبة للمفكرين المسلمين في العصر الحديث، والذين يبحثون عنها في إحياء التصوف كإقبال (يقصد محمّد إقبال) أو تجديد الفلسفة كجمال الدين (يقصد الأفغاني)، لم ينتبهوا إلى ذلك، ليس إلا جانباً من جوانب الفكر الإسلامي الصحيح، وأن منبعه الحقيقي هو الشريعة أي الفقه الإسلامي، بما يحتوي عليه من مصادر ومقاصد وفروع»<sup>(3)</sup>.

وستكون لدعوة علال الفاسي، أصداء كبيرة خصوصاً لدى الحركات الإسلامية المغاربية، منذ سنة 1973، تاريخ صدور كتاب عبد السلام ياسين (ت 13 دجنبر 2012)، الإسلام بين «الدعوة والدولة» والذي هو أقرب إلى السيرة الذهنية من معالجة إشكالية المثال (الشرع) والواقع (الممارسة). غير أن راشد الغنوشي، والحركة الإسلامية بتونس، أقرب من غيرها لاجتهاد علال الفاسي المقاصدي،

(1) محمد عزيز الحبابي، الشخصانية الإسلامية، دار المعارف، القاهرة، كذلك : Hassan Hanafi, Théologie ou anthropologie ?, Renaissance du monde arabe, Gembloux / Duculot, Bruxelles, Paris, 1972, p. 233 – 264.

(2) علال الفاسي، النقد الذاتى، مصدر سبق ذكره، ص. 191.

(3) علال الفاسي، دفاع عن الشريعة، مصدر سبق ذكره، ص. 71.

ولا يرجع ذلك إلى تأثير الطاهر ابن عاشور إلا بقدر ضئيل، فراشد الغنوشي بنى أطروحته «الحريات العامة في الدولة الإسلامية» على «مقاصد الشريعة» لعلال الفاسي وبالتالي فإذا كان عبد القادر الزّغل اعتبر راشد الغنوشي الابن غير الشرعي لبورقيبة<sup>(1)</sup>، فإنه على مستوى الاجتهاد، أحد حواربي «العلامة المغربي... الشيخ الفاسي»<sup>(2)</sup>. بل «الابن الشرعي» لأنه استطاع ترجمة أفكاره حركياً<sup>(3)</sup>.

### خلاصة

استطاع علال الفاسي أن يقف موقفا نقديا، من الغرب وكذلك من سلفية الشرق، ليبلور إصلاحية إسلامية مغربية، ضمن التيار السلفي، انطلاقا من مقاصد الشريعة، كما بلورها أبو إسحاق الشاطبي، ومن قبله الجويني. فبوعيه النقدي المزدوج، لروح العصر، الإسلام والغرب، استطاع تأصيل المفاهيم والمؤسسات الحديثة في تنظيم المجتمعات، ولم يرفض الديمقراطية، بل زاوجها إلى حين، بالشورى، وكان هاجسه أخلاقي، فالحرص على أخلاق الديمقراطية، كفيلة بمنحها الأرضية الإسلامية للشورى.

غير أن ما يدعو إليه علال الفاسي، في العمق، والذي أثر في ميلاد الحركات الإسلامية في المغرب الكبير، هو أن الإسلام كان ثورة، عند انبثاقه، كان فجر الحرية بالنسبة للإنسانية، فماذا يمنع من ثورة جديدة للإسلام، في عصر الحرّية، بل ثورة حدائثة، الرجوع إلى «النبع الصافي»، إلى الإسلام الأول، والانفتاح على العصر، بتبني الأساليب الحديثة في الحكم وتنظيم المجتمع، وتحقيق الإصلاح الشامل، عن طريق نشر العلم، العلم الشرعي، والعلم الدنيوي، اكتساب المعارف الإنسانية

(1) عبد القادر الزّغل، «الاستراتيجية الجديدة لحركة الاتجاه الإسلامي : مناورة أم تعبير عن الثقافة السياسية التونسية»، الدين في المجتمع العربي، ندوة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990، ص. 344.

(2) راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص. 111.

(3) أنظر حيدر ابراهيم علي، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1996، ص. 227-256.

الكونية، فهي ملك للإنسانية جمعاء. في ظل أخلاق الفطرة، المساواة والعدل والتضامن، أسس الكونية الإسلامية، أو بمعنى آخر، الإنسية الإسلامية.

ومن ثم أطلق مشروعه الحضاري الإسلامي، رسالة الاستخلاف : عمارة الأرض؛ التحرر من الطغيان عن طريق التوحيد، توحيد الله ؛ خلق سبيل العيش أي الثروة الاقتصادية، وذلك عن طريق نشر أساليب المعرفة الخالقة للثروة، بلورة المشاريع السياسية الموجهة للحكم، لضمان الأمن والسكينة وتوفير شروط الحياة الكريمة، من أجل العمل الجاد، والإبداع... أي تحقيق الحرية في أسمى معانيها. هكذا فالاستخلاف، لدى علال الفاسي، الذي يجعل الإنسان محور كل شيء، عن طريق التوحيد، هو نقد غير مباشر لـ «حاكمية» أبو الأعلى المودودي، الأب الروحي للحركات الإسلامية الحديثة.

فالإسلام بالنسبة له، ثورة دائمة، ثورة متجددة، انطلاقا من الحديث : (إن الله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لهذه الأمة أمر دينها). فتكريم الإنسان طبقا لرسالة الاستخلاف، تعني التخلق بـ «أخلاق الله»، أي التسامي في ذات الله، وتعمير الأرض تعميرا حضاريا، ونشر قيم الفطرة : المساواة، والعدل والتضامن. وما يميز الإنسان، بالنسبة له، هو أنه مكلف بمهمة الاستخلاف، والتي هي مهمة تاريخية جماعية على وجه الأرض، وهذا التكليف الإنساني هو الذي يُعطي الإنسان دوره في الحياة، الإيمان بالله هو الذي يحرره من كل الأغلال التي تقيد حريته. والحرية، بمعنى الفطرة، إذا انتفت نُزعت الإنسانية عن الإنسان، وعاد إلى طبيعته الحيوانية، لينخلص أن الإسلام دين الحرية، فهو دين الأحرار أينما كانوا حتى ولو لم يسمعوا به أبدا.

والتحرر وحرية الفكر، كشرط من شروط النهضة، هم ما دعا إليه علال الفاسي، فالحرية، مسؤولية بالنسبة له، إذ ليست الحرية أن يفعل الإنسان ما يشاء وما يُريد، ولكنها أن يلتزم فكرا وممارسة بـ «مبدأ صحيح وعقيدة ثابتة ويعمل لها ويكافح من أجل تحقيقها ويرعاها في سلوكه وأعماله وتفكيره بما تشتمل عليه من تفاصيل وما يُحيط بها من جوانب»، بمعنى أن الحرية التزام بقضايا الإنسانية، إنها صورة المثقف،

التي ساهم في خلقها مع زميله عبد الهادي الشرايبي، منذ سنة 1933، بعد طرده من هيئة التدريس بجامعة القرويين، على إثر تغنيّه بالحرّية لدرجة العبادة، حينما انبرى للدفاع عن دُنْيويّة اللّغة، ممّيّزا بين المعنى الدّيني للعبادة، والمعنى البلاغي الدّنيوي.

فدور الفرد له أهميته في التغيير، لكن إيمانه بالجماهير، وبأن الفكرة تبدأ فردية، لتُصبح جماهيرية إذا توفرت شروط ذلك، تعكسه سوسولوجيا الثورة الفرنسية (1789) فالنهضة، التي دامت ثلاثة قرون، من القرن الخامس عشر حتى القرن الثامن عشر، بفلاسفتها ومُفكرّيها وشُعرائها ومُبدعيها، لم تمهد لوحدها لقيام «الثورة التحرّرية»، ما كانوا ليغيّروا لوحدهم وجه التاريخ، ولكن «جماهير الشعب التي كانت تُحسّ الألم، وتشعر بضرورة التحرّر، هي التي اتخذت من أصوات أولئك الكُتاب والشعراء مزامير تحدوها إلى الزحف المُقدّس»، فالحرية في معناها الوجوديّ، هي القَبَس الربّاني، الذي يُفجّر التحوّلات التاريخية الكبرى. ومن ثمّة، يجب التمسك بالحرية، لإنجاز الوثبة الكبرى لتحقيق «التطور المطلق»، أي التطور المادّي والروحي.

واعتبار الإسلام، ثورة مُتجدّدة، مُحركها التّوحيد، أي الحرّية في معناها الفِطري (الإسلام دين الفِطرة)، والتركيّز على الحرية والتحرّر، على أنّها قيمة القيم في الإسلام، فإنه في الواقع يصيغ ملامح نظريّة في ما يُمكن أن ندعوه بـ «لاهوت الثورة»، كما حاول حسن حنفي بلورته، لاحقا، في «اليسار الإسلامي»، ثم في موسوعته «من التراث إلى الثورة»، وعلي شريعتي في مجال آخر.