قسوم الفيلسوف الأديب
مسارات وعطاءات

أ.د/ شريط لخضر*

***

نلتقي اليوم لنتدارس علميا مؤلفات الأستاذ الدكتور عبد الرزاق قسوم، كما أننا نلتقي لنحتفي بهذا التكريم الذي لا نريده إلا تكريما علميا من الأكاديميين ومن الباحثين الذين جاءونا من كل جامعات ربوع الوطن: من جامعة تبسة، من جامعة قسنطينة، من جامعة المسيلة، من جامعة الأغواط، من المركز الجامعي بخميس مليانة، من جامعة وهران، من جامعة سيدي بلعباس، من جامعة تلمسان، ومن جامعة الجزائر 1، ومن جامعة الجزائر2.

حينما نفكر في مسارات الأستاذ الدكتور عبد الرزاق قسوم وعطاءاته نجده فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة، ينطق بالحكمة ويتفنن في العبارة، فيجمع بين الحكمة والبلاغة، والسبر العلمي لأغوار هذه الأسرار يفرض التساؤل عن كيفيات الخلوص إلى ذلك؟ إن المتتبع لمساراته الحياتية والمهنية فضلا عن الفكرية وعطاءاته فيها، يلمس هذين الأمرين من خلال ما يأتي:

1- ما أنتجه من مؤلفات وأعمال مثل كتاب عبد الرحمان الثعالبي والتصوف، وكتاب مفهوم الزمن في فلسفة أبي الوليد ابن رشد، وكتاب مدارس الفكر العربي الإسلامي، والذي وضعه المؤلف ليس لتعريف الأجيال بهذه المدارس، فحسب، بل كتبه لأجل الدفع في اتجاه استعمال العقل والتأمل والحكمة التي انبرى الكتاب لبيانها والتدريب على توظيفها، وتجلى ذلك في المعالجة الممتعة عن العرض والنقد: عرض جملة المدارس التي عرفت في الفكر العربي الإسلامي المعاصر. ثم تمحيص أطروحاتها وفحصها ونقدها إن اقتضى الحال، عارضا بناءها الفكري ومنطقها في التوجيه، مما يكسبها كما قلنا الحكمة والرشاد.

2- كما أنّ مؤلفه: عبد الرحمان الثعالبي والتصوف. والذي لا يكتفي فيه بعرض وسرد عام عن حياة عبد الرحمان الثعالبي، وإنما يعرض فيه جملة من المفاهيم التي أثرت في مساره الفكري ويقدم العلاقة القائمة بينه وبين التصوف. وهو يعرض للتصوف كصفات أخلاقية أولا وقبل كل شيء، ثم يطرق التصوف عنده كمسار فكري. جعلت منه متفكرا في التصوف. ففي الدراسة ما نعرف من خلاله الايجابي من التصوف والسلبي، وهو ما نطمح أن نتعرف عليه من خلال العروض.

---

*- مدير مخبر مشكلات الحضارة والتاريخ في الجزائر. رئيس الملتقى الوطني الثاني عبد الرزاق قسوم.

3- كما أن كتابه مفهوم الزمن في فلسفة أبي الوليد ابن رشد نلمس فيه معالجة المسالة كفكرة قائمة في الفكر الفلسفي. وتميّز ابن رشد من خلال عرض الأستاذ يدفع إلى الاستزادة في عرض وتحليل المضمون من خلال ما تجود به قرائح الباحثين.

4- كما أن العمل على فلسفة التاريخ من منظور إسلامي به أيضا نكهة خاصة ذلك أن:" التاريخ منذ عهد الفران في روما، إلى شهداء بدر، إلى معركة استالين غراد. ما هو إلا تأكيد لنفس الحقيقة." كما يقول مالك بن نبي. ومن هنا فإن الدكتور عبد الرزاق قسوم يعرفنا أيضا بأهم النظريات التي عالجت فكرة التاريخ من ابن خلدون إلى توينبي. ولا يكتفي بالعرض بقدر ما يعالج المسألة من وجهة نظر توجيهية، لأن التاريخ كفلسفة خاضت فيه نظريات كثر، ولكن التوجيه الإسلامي كان غائبا إلا من قلائل ممن كتبوا عنه في العالم العربي الإسلامي المعاصر وهو ما يسر سبل الخوض من طرفه في مسألة التوجيه: أي التوجيه الإسلامي القائم على الروح العلمية.

5- وهناك مؤلفات أخرى كثيرة تخص موضوعات ومجالات اجتماعية وسياسية وأخلاقية شكلت« تأملات في معاناة الذات » وكما شكلت أيضا « نزيف قلم جزائري» وشكلت كذلك« .أعلام ومواقف »وكتاب فقه الفلسفة وفلسفة الفقه، الذي هو من أهم مشاريعه. وهو في هذا الأخير يعرض فيه ما أنتجه المفكر المغربي طه عبد الرحمن عندما تعرض لفقه الفلسفة في كتابه الشهير، ويزيد عليه الطرف الذي غيب طويلا منذ صدر الفكر الإسلامي أنى كان الفيلسوف الفقيه والفقيه الفيلسوف، وهي عودة إلى الذات من باب واسع، غيبها عصر التخصصات العلمية. لكن الملاحظ أن هذا العصر انتبه إلى أن التخصصات العلمية لا يمكنها أن تقوم لوحدها. ومن ذلك لا بد من ربط بين الفلسفة والرياضيات مثلا بين الفلسفة والفيزياء،.....من ربط بين الفلسفة والفقه. وهي محاولة جديرة بالاحترام من الفيلسوف عبد الرزاق قسوم.

6- ومن هذه المؤلفات وغيرها نحاول أن ندرس مؤلفات عبد الرزاق قسوم دراسة نستمسك بها ونحكم الروح العلمية فيها. كمانحكم فيها الميزان «...ألا تطغوا في الميزان ».حتى ننزل الناس منازلهم. وعليه فإن إشكالية الملتقى هذا تتجلى على النحو التالي. إلى أي مدى كان عبد الرزاق قسوم في مؤلفاته الأكاديمية والعلمية والصحفية و... كل أعماله حتى المقالات والمشاركات في المؤتمرات الدولية والوطنية. فيلسوفا بين الحكمة والرشاد؟

وها نحن اليوم نحتفي بهذه الشخصية الوطنية الإسلامية التي جمعت بين الفلسفة والأدب لنتمكن من اقتفاء آثارها التي خلدها بها الزمن نقتفي لنتعلم نقتفي لننتقد حتى نتطور على المستوى الفكري وعلى المستوى

الحضاري. ما أجمل أن نستفيد من شخصية كعبد الرزاق قسوم مثال الأخلاق والعلم مثال التواضع والأنموذج. مثال الفيلسوف الأديب والأديب الفيلسوف.

هذا المثال هذه القدوة هي التي جعلت المئات من هذه الوجوه النيرة تتسابق لتأخذ مكانها في هذه القاعة الكبرى. كما أننا نذكر كمسؤولين إلى مدى التعلق الذي أبداه المشاركون من كل الوطن للمشاركة في ملتقانا هذا إلى أن حددت اللجنة العلمية سقف المشاركات بانتقاء المشاركات التي تتعرض للجديد في دراسة هذا المحتفى به وإلا فإنه إلى يوم قبل الملتقى أرسل إلينا كم هائل من المشاركات التي ذكرنا أصحابها أن الأجل قد فات وأننا قدرنا إمكانياتنا في المخبر وقدراتنا وإلا كان العدد سيصل إلى 130مشاركة بمحاضرة مكتوبة. ومن هذا المنبر أرفع آيات الإعجاب والشكر لكل من ساهموا وأتأسف لمن لم يسعفهم الحظ في المشاركة هذه المرة قلت للأسباب التي ذكرنا.

كما أنه يجب علي، أشكر رئيس الجامعة على تكرمه بافتتاح ملتقانا هذا ونائبيه وأود أن أسدي الشكر الجزيل لمدراء المخابر المتعاونين معنا على مدهم وعلى مساعداتهم وعلى حتى مشاركاتهم علميا. ولا يفوتني ان أتوجه بالشكر الجزيل لعميد كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية على مساهمته في إنجاح فعاليات الملتقى ثم ليسمح لي الحاضرون أن أرفع شكرا خاصا للجنة العلمية التي ترأسها الأستاذ الدكتور عمار جيدل وإلى لجنة التنظيم التي يرأسها الأستاذ الدكتور حاج عيفة. وإلى كل الطلبة الذين ساهموا معنا في التنظيم وإلى كل من لم يساهموا في هذا التنظيم لأنهم حضروا وشكرونا شكرا خاصا للمبادرة فأقول لكم جميعا شكرا على تمكنكم من الحضور ومن المشاركة بالنقاش.

كما أود أن أتقدم بالشكر الجزيل لكل الأسرة الإعلامية التي غطت احتفاءنا هذا بهذه الشخصية. بارك الله فيكم جميعا والسلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته.

عبد الرزاق قسوم
الإنسان والمدير

أد/ عمّار جيدل*

***

مقدمة:

الكتابة بحيادية فيما يصعب أن يكون فيه المرء محايدا، مهمّة شاقة، لا يخلص الإنسان إليها بغير التمييز بين أمرين، أولهما أن يكون راصدا للحقيقة التاريخية كما يراها لعلّه يكون راصدا لها كما هي عليه في حقيقة الأمر، أو على القل معبّرا عنها كما لاحت له، وثانيهما من حيث كونه جزءًا من الأحداث التي يرويها، أي من حيث كونه مؤثرا سلبا أو إيجابيا في الأحداث نفسها، ذلك أنّه عايش فترات كان فيها فاعلا ومتفاعلا، لهذا كلّه فأنا في وضع لا أحسد عليه في سياق البحث والتعريف بالوضع بموضوعية، ولكن، وبالرغم من كلّ ذلك، سأجتهد في بيان الأحداث من غير أن أوجهها، وجهة لا تقبلها الحقيقة الماثلة أمام أعين من عاصر، بل وعايش تلك الفترة من تاريخ الجزائر المعاصرة.

آثرت أن أكتب عن الأستاذ الدكتور قسوم وهو في "المعهد الوطني العالي لأصول الدين"[1] إنسانا ومديرا وأستاذا ومسؤولا مجلة "الموافقات" التي أنشأها.

*- المحور الأول: عبد الرزاق قسوم الإنسان كما عرفناه في المعهد:

1- المسحة الإنسانية:

بادر الأستاذ الدكتور عبد الرزاق قسوم بعد توليه مقاليد "المعهد الوطني العالي لأصول الدين" إلى بعث العناية بالتدقيق العلمي والمنهجي في الكلية، فسعى جاهدا إلى تنظيم التعليم وعقد اللقاءات مع الأساتذة والاقتراب منهم بشكل لافت للانتباه، فكانت أيامه أزهى الأيام التي عرفها المعهد، فكان يبادر إلى إشراك الأساتذة في أعمال المؤسسة، ويستشيرهم فيما صَغُر أو كَبُر من شؤونها، من ذلك إشراكه لوفد من الأساتذة في اللقاءات العلمية والبيداغوجية لإصلاح برامج التعليم التي عقدت في أدرار، وصحبته وكثير من الزملاء في هذه الرحلة، فكان نعم الأب والأخ والمسؤول، وكان نعْمَ الإنسان فيستفسر عن أحوال

---

*- كلية العلوم الإسلامية/ جامعة الجزائر1(بن يوسف بن خده).

[1] – عرفت المؤسسة بأسماء كثيرة، فكانت في أوّل العهد معروفة بمعهد العلوم الإسلامية، ثم المعهد الوطني العالي لأصول الدين، ثم كلية أصول الدين، والآن تعرف بكلية العلوم الإسلامية، وكلّها أسماء غير دقيقة من حيث الدقة المنهجية والأصول المعرفية القائمة على الرؤية المستفادة من أصول النظرة التوحيدية، والقضية بحاجة إلى دراسة علمية جادة ينجزها متشبّع بالرؤية والمقصد.

الأساتذة وتتبع أخبارهم، في ظل ظروف يخرج المرء من بينه متجها إلى العمل، منتظرا كل الاحتمالات السيّئة الممكنة، وهذا غيظ من فيض، لأنّه لا يسع المقام الاسترسال فيه، وسيكتب التاريخ والشهود العدول أنّ العطف سمته والسهر على راحة الأساتذة وخدمتهم خلقه، فله من الله الأجر والأوفى ومن الأساتذة الدعاء في ظهر الغيب.

2- تسيير الدكتور عبد الرزاق للاختلاف في المعهد.

شهدت المؤسسة أيام الأستاذ كثيرا من الحراك الفكري والمدرسي، وقد كان الحراك مقودا من قبل الأساتذة أنفسهم، ففيهم الإخواني والسلفي بمختلف أشكاله وتشكلاته، والمحلي بتنوع أطيافه، والمستقل السائر في ركاب العلم لا يعطي بالا للحراك غير المؤسس على تفكير عميق وتدبير أعمق، في ظل هذا الظروف كانت كلّ التيارات المتشاكسة تنشط تتحرك على المستوى التعليمي والطلابي، فكان الأستاذ نعم المسيّر والمتفهّم لحركة الأفكار في مدها وجزرها، في تأثيرها وتأثرها، فكان المعهد في عهده مهدا لتلاقح الأفكار وتنوّع الرؤى، ف تضيق المؤسسة بروادها من اساتذة وطلبة وزوار.

ومن مظاهر التسيير القائم على التيسير لمختلفين انّ الأستاذ نفسه كان محلّ عتب وصل حدّ قلة الأدب، ولكنه كان يقابل كلّ تلك التصرفات بسماحته المعهودة، منها أنّه قابل إساءة بعض الناس القريبين منه بإحسان، فقد نال حظا غير قليل من الإساءات المباشرة وغير المباشرة من قب بعض من كان لهم بعد الله عونا في تحصيلهم وتنصيبهم وتوصيلهم، والإشارة في هذا المقام تغني عن العبارة.

3- الاستقبال وإشراكهم في اتخاذ القرار.

ميزة عهد الأستاذ توسيع الاستشارة في أمور العلم والإدارة وتنظيمها الإداري والبيداغوجي، لأنّ الأستاذ يؤمن بإشراك المستخدمين في اتخاذ القرار وتحمّل التبعات، فلا يبرم أمر في البيداغوجيا في مرحلتي التعليم التدرج وما بعهد بغير الرجوع إلى الأساتذة، وهي محمدة لا ينكرها إلاّ مكابر، كان يجتهد في عرض كلّ ما يطرأ على الأساتذة يستشيرهم يعطيهم المعطيات التي تيسر لهم التحليل الموضوعي للوضع، ولعلّ من أبرز ما يسجّل له، أنّه في المنح القصيرة المدى أو الطويلة المدى يعرض الموجود والمرسل على الجميع ويراسل الجميع مخبرا، ولا يبرم أمرا قبل أخذ جملة الآراء، وفضلا عمّا سلف كان يحتكم إلى المجلس العلمي احتكاما حقيقيا في توزيع المنح، فيقدم ملفه كسائر الموظفين، لا يتفرّد باتخاذ القرار فيها، ولا يأخذ أكثر من آحاد الأساتذة.

ومن ذلك دعوته إلى إنشاء مجلة " الموافقات" مع ثلّة من الأساتذة البارزين الذين لهم خبرة لا يستهان بها في مجال الكتابة العلمية الرصينة، واستطاع من خلال هذه الوثيقة العلمية النوعية أن يجمع باحثين

مستجلبين من ربوع مختلفة، ففيهم من تكوّن في الغرب وفرنسا على وجه التحديد[1]، ومنهم من تكوّن في الشرق، فبعضهم تعلّم في مصر[2]، وأخرون في الحجاز[3] وثلة أخرى من الجزائر[4]، ومجموعة أخرى من سوريا[5]، فكانت حقيقة تمثّل التنوّع المنهجي والمسلكي والمعرفي بأجلى صوره، كما أكّدت هذه الميزة حاضرة بالأعلام الذين استضافتهم المجلة في مختلف مراحلها.

4- نشر مقالات الطلبة في مجلة الكلية.

تكشف المراجعة العجلى لمجلة "الموافقات" أنّها كانت مصدر التعريف بالكفاءات الناشئة من الجزائريين، فنشرت المجلة لأساتذة مبتدئين في مراحل التعليم الأولى، وهي سياسة قائمة على تشجيع الكفاءات الجزائرية والتعريف بها، وإسعافها للتدرُّب على الكتابة العلمية الرصينة، بل أكثر من ذلك كان يشجّعنا على المناقشات العلمية والمساهمات في الملتقيات الوطنية والدولية، فقد ساهم في عهده كثير من مبتدئي الأساتذة- في وقته- في أعمال المؤتمرات والمقالات، منهم محمد دراجي، عمار جيدل، محمد عيسى،... كما استوعبت المجلة طلبة من قسم الدراسات العليا، منهم الطالب عبد الغني عكاك،...

5- روح الدعابة في ظروف عصيبة.

وقع الأستاذة في مشاكسة مع أستاذ في الكلية وهو الدكتور علي بسّام، واشتد النقاش بين الجهتين، فكما من الدكتور بسّام كما عهدناه إلاّ أن أنهى كلامه مستشهدا بالحديث النبوي الشريف — وفي الاستشهاد ما فيه من حيث منهج النظر لمسألة ولي الأمر في قلّ أو جلّ- الذي أخرجه البخاري في صحيحه، عن أنس بن مالك(τ)، قال قال رسول الله(ε) "اسمعوا وأطيعوا وإنْ استعمل عليكم عبد حبشي رأسه زبيبة"، فما كان من الأستاذ إلاّ أن قابل هذا التصرّف بقوله" وأنا عبد حبشي"، ولا يصدر هذا التصرّف إلا عن المعادن الصافية والنفوس الأبية، وما رأيت في حياتي الجامعية من قابل مثل هذه المواقف بمثل هذه السماحة والدعابة وقد حفظنا له هذا ما حيينا، فله منا كامل الود، والله نسأل أن يمد في عمره وجهده وجهاده.

---

[1] – من الذين درسوا في فرنسا، المرحوم الأستاذ الدكتور الهاشمي التجاني، والدكتور عبد الرزاق قسوم.

[2] – من الذين درسوا الأزهر الشريف الأستاذ الدكتور محمد حسين مقبول حفظه الله، وهذا بعد أن نال الإجازة من كلية الشريعة في دمشق.

[3] – منهم الدكتور رضوان بن غربية، والأستاذ محمد السليماني، والأستاذة عائشة السليماني،...

[4] – ويغلب على كل الأعداد استضافة الذي تكونوا في الجزائر، كما سنشير إلى تفاصيلها في اللاحق.

[5] – منهم الأستاذ ناصر قارة.

***– المحور الثاني: فلسفة المعهد في عهد الدكتور قسوم:**

يستشف من السعي إلى إصلاح برامج التكوين، نصحه المستمر للجهات الوصية في قضية إصلاح التعليم، فينافح عن هذا الأمر، لأجل إحداث نهضة علمية برؤية حضارية، وتجلى هذا المسعى في البرامج التفصيلية، كما ظهرت العناية نفسها فيما ينشر في المجلة في رؤيتها ومضمونها، وتجلت فلسفته التكوين في عهده فيما يأتي:

أولا: العناية بالمرجعية الدينية الإسلامية والمغاربية:

نقصد بالمرجعية المغاربية ما يقابل المشرق، وبهذا فالمصطلح يسع الأندلس والدول المغاربية، فيشمل علماء الأندلس والمغرب وموريتانيا والجزائر وتونس وليبيا، وهؤلاء في مجملهم يكونون اتجاها فكريا متماسكا ومتميّزا له سماته المميزة، بما يجعله ممتازا عن المسلكية المشرقية في بعض المناحي، وحُقَّ للقائمين على المجلة التنبيه إلى السمات العامة للمسلكية المغاربية مقابل ما تماز بها المشرقية.

احتفت المجلة في عهد الأستاذ بالمرجعية المغاربية من خلال التركيز على أعلام مغاربيتين، فتناول العدد الأول الإمام العلامة أبا إسحاق الشاطبي (ت 790هـ)، وعرفوا في العدد الثاني المذهب المالكي، وخصص العد الثالث للفكر الجزائري مالك بن نبي (رحمه الله)، والرابع للعلامة محمد البشير الإبراهيمي.

1– الشاطبي والمجلة:

استمدت المجلة اسمها من مصنف الإمام أبي إسحاق الشاطبي الموسم بـ" الموافقات"، فهو استمداد لأجل الاستئناف الحضاري المغاربي المستخلص من أنموذج فذ، فأصالته لا يمكن أن يتسرّب إليه الشك، أصالة التسمية عند الشاطبي وأصالة الأخذ عنه في التسمية والمنهج والمضمون، من هنا نؤكّد بلا تردد تسرّع بعض الأساتذة عندما استغربوا تسمية المجلة بعنوان منسوب إلى الإمام الشاطبي، مستأنسين بما طالعوه على عجل في نص مستل من سياقه، فنفوا أن يكون عنوان كتاب الشاطبي "الموافقات"، فقالوا بأنّ العنوان – بحسب تقديرهم– المثبت في مقدمة الجزء الأول، والبيّن من عبارة أبي إسحاق الشاطبي:" ولأجل ما أودع فيه من الأسرار التكليفية، المتعلّقة بهذه الشريعة الحنيفية سميته(عنوان التعريف بأسرار التكليف)"، نعم هذا النقل صحيح، ولكن كان الأصل أن نكمل قراءة الفقرة كلها، لا أن نستل جزءًا غير معرّف بالعنوان، فما أشاروا إليه هو ما نوى تسمية الكتاب به، أما ما مال إليه فهو أمر آخر، إذ يورد بعد الجمل السابقة مباشرة سبب عدوله عن هذا العنوان، فقال:" ثم انتقلت عن هذه السيماء لسند غريب، يقضي منه العجب الفطن الأريب، وحاصلة أني لقيت يوما بعض الشيوخ الذين أحللتهم منّي محلّ الإفادة، وجعلت مجالسهم العلمية محطا للرحل ومناخا للوفادة، وقد شرعت في ترتيب الكتاب وتصنيفه، ونابذت الشواغل

دون تهذيبه وتأليفه، فقال لي: رأيتك البارحة في النوم، وفي يدك كتاب ألّفته، فسألتك عنه، فأخبرتني أنّه كتاب (الموافقات)"[1].

ويؤكّد التسمية ما أورده الشاطبي نفسه في جملة مؤلفاته، منها قوله في كتابه "الاعتصام" في سياق بيانه للنوع الرابع من الأنواع الباعثة إلى نشأة البدع في الأمة، فقال:" النوع الرابع: إنّ الشريعة موضوعة لإخراج المكلّف من داعية هواه، حتى يكون عبدًا لله، وهذا أصل قد تقرر في قسم المقاصد من كتاب(الموافقات)"[2].

فبيّن أن التسمية ليست اعتباطية، فهي مؤسسة على بحث واستقصاء، دليله ما أشرنا إليه من نصوص صريحة عن الإمام الشاطبي، وفضلا عن ذلك فقد رمت المجلة- وفق ما نبيّنه لاحقا- بعث فكرة العودة إلى الأصول القطعية الباعثة على إنتاج معرفة معتبرة عند المجموع في علوم الشريعة، وقد رام الشاطبي تحقيق هذا القصد، يشهد لها تعليقه على سبب التسمية المستمدة أصلا من رغبة في الموافقات بين مذهبي ابن القاسم أبي حنيفة، فقال: " فقلت له لقد أصبتم الغرض بسهم من الرؤيا الصالحة مصيب، وأخذتم من المبشرات النبوية بجزء صالح ونصيب، فإني شرعت في تأليف هذه المعاني، عازما على تأسيس تلك المباني، فإنّها الأصول المعتبرة عند العلماء، والقواعد المبني عليها عند القدماء"[3] .

فبين مما سبقت الإشارة إليه أن فلسفة المجلة تؤسس للاستئناف المعرفي، ورفض البداية الصفرية، وهوما سنعود إليه في قراءتنا لمقدمات الأعداد كما دبّجها يراع الأستاذ قسوم.

2- المذهب المالكي في المجلة:

تأكيدا للمرجعية المالكية احتفت المجلة في عددها الثاني بالمذهب المالكي، الذي يمثّل مذهب عموم أهل المغرب، مذهب الأندلس والمغرب العربي بمجموع دوله، وقد انصب جلّ الجهد على التعريف **بإمام دار الهجرة مالك ابن أنس(93- 179هـ)**، وبالمذهب وأعلامه من أهل المغرب الإسلامي، فنشرت مقالات عن اعلام المذهب من المغربيين، فنال إمام المذهب حظا وافرا من الدراسة (الإمام مالك وكتابه الموطأ)، كما تضمّن العدد ببليوغرافيا شروح موطأ مالك، ومساهمة المازري في التجديد الفقهي في إفريقيا، ومناصرة أبي بكر بن العربي المعافري لمذهبه المالكي، فضلا عن الدراسة التي تناولت التحرر الفكري والمذهبي لأبي بكر بن العربي، وفي السياق نفسه وفي سياق التأكيد على عناية المغاربة بالمذهب، نشرت دراسة عن

---

[1] – الموافقات- أبو إسحاق الشاطبي، شرح عبد الله دراز، ضبط محمد عبد الله دراز، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ج1 ص24.

[2] – الاعتصام، أبو إسحاق الشاطبي، مكتبة الرياض الحديثة، ج2 ص337.

[3] – الموافقات، 24/2.

أعلام المذهب المالكي في المغرب العربي، ومصادر الفقه المالكي واشهر أعلامه في ليبيا، ومما يؤكّد المسلك المغاربي الكتابة عن الشاطبي في قواعد التنظير المآلي، فبيّن من محتوى العدد أن فلسفة المجلة كانت قائمة على فكرة مركزية مفادها التأكيد على الروح المغاربية، والرؤية المقاصدية في إطار المرجعية الإسلامية كما وضع قواعدها إمام دار الهجرة مالك بن أنس، فكان الغرض من كلّ ما سبقت الإشارة إليه استئناف إنتاج المعرفة في علوم الشريعة بناءً على مرجعية المجتمع، كلّ ذلك لأجل تطعيم المجتمع ضد فقد المناعة الحضارية المكتسب من الغرب بشكل كبير أو الشرق القريب أو البعيد، وخاصة تلك المجتمعات التي انتظم تفكيرها في المسألة الدينية في بعض مناحي التكاليف الشريعية وإهمال البعض الآخر، كأنّهم يستردون الصور المشوّهة للتدين المؤسس على بعض الكتاب اللاغي في البعض الآخر، فكان مما رمت إلى تحقيق القول فيه المجلة استعادة الصورة الكلية للدين كما نزل على سيدنا محمد(ρ)، كلية تقضي بأن يستقبل المسلم القبلة بكلّ استعداداته بعقله وقلبه وببدنه، وفي كلّ شؤون حياته، في السياسة والاجتماع والاقتصاد والرياضة ...

3– مالك بن نبي في المجلة:

احتفى العدد الثالث من المجلة بالمفكر الجزائري مالك بن نبي(رحمه الله)، والعناية بهذه الشخصية كالعناية بالشخصيتين السابقتين، اهتمام مبكر بالاستئناف الحضاري للأمة الإسلامية من خلال نماذج محلية بأفق الأمة الإسلامية وآفاق إنسانية بامتياز، لهذا رمت المجلة إلى التأكيد – من خلال هذا الأنموذج — على أنّ النهضة تكون بعناصرنا ونماذجنا الذاتية النابتة في أرضنا والمسقية بمائنا والمستمدة من ميراث أمتنا.

العناية ببن نبي تركيز على التفكير المنهجي في الكتابة عن النهضة والتفكير في حاضر الأمة ومستقبلها، فقد كان العدد مذكرا بأهمية هذا المفكر الفذ في استرداد المرجعية المغاربية بأفق عالمي في التفكير في المسألة الحضارية بمرجعية إسلامية، وقد حققت المجلة بهذا الملف القصد؛ فنبّهت إلى العناية بها في ميدان البحوث العلمية الأكاديمية، وقد تكرّس هذا المسعى من خلال جملة من البحوث غطت مختلف جوانب فكره، فعرّف في العدد بلمحات من حياته وقبسات من فكره، وإشكالية الحضارة في فكره، ودورة الحضارة بين ابن خلدون وابن باديس ومالك بن نبي، ونقده لمناهج الحركات الإسلامية المعاصر في التغيير، وتضمّن العدد بيانا لمقولة التوتر في فكر بن نبي، وبن نبي ومناهج التفسير، ثم مكانة المرأة في فكره، وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم في تصوره، زيادة إلى المسألة الاقتصادية في فكره، فضلا عن وقفات مع ترجمة مؤلفات مالك بن نبي، فكان العدد ثريا بالإشارات القوية إلى بعض المناحي التي يطلب بحثها في قابل الأيام، وخاصة لمن رام التأسيس لنهضة أصيلة تبعث بأصالتها في القلوب صدق الانتماء حرارة السعي إلى تحقيق

النهضة المنشودة، لأنّها الأقرب إلى النفوس، وأكبر باعث لها على البذل، وأهم دافع لتحرير العقول من موانع التفكير، وتطعيم ضد التفكير بطريقة تكثير سواد المخالفين للملّة في الملّة نفسها، ذلك أنّ التفكير بهذه الطريقة المعكوسة باعث على تشجيع انكماش الأمة وامتداد الآخر فيها.

ثانيا –العناية بالوحدة الثقافية المغاربية:

اهتم الدكتور عبد الرواق قسوم بالبعد المغاربي في تعليم علوم الشريعة الإسلامية، فاستضاف المعهد في عهده كفاءات علمية تدريسا وبحثا من مختلف بلاد المغرب العربي، سنتوقف في المستهل على ما ورد في مجلة المعهد من بحوث نستشف منها التعريف بأعلام المغرب المعاصرين، فنجد في أعداد المجلة أعلاما من مختلف بلدان المغرب الإسلامي، كل ذلك لأجل المساهمة في تأسيس الوحدة الثقافية المنشودة بين دول المغرب العربي، من خلال التعريف بمنجزاتهم المعرفية في درس علوم الشريعة، ... سنتوقّف في المستهل مع جملة المقالات.

1- المغرب الشقيق:

أ- الشيخ محمد المنوني، وقد كتب في العدد الأول دراسة بعنوان: موافقات أبي إسحاق الشاطبي واستمرارية تأثيرها في مؤلفات العصر الحديث.

ب- الأستاذ جيلالي مرين، كتب في العدد الأول دراسة موسومة بـ التقعيد الأصولي عند الإمام الشاطبي.

ت- الأستاذ عبد الرحمن الزخنيني، كتب في العدد الثاني بحثا بعنوان: أبن العربي المالكي بين التحرر الفكري والتقيد المذهبي، كما نشر له في العدد الثالث ابن العربي الأصولي.

ث- الأستاذ الحسن الزين الفيلالي، نشر له بالعدد الثاني بحثا بنعوان: بيبليوغرافيا شروح موطأ مالك.

ج- الأستاذ عبد الحليم العلمي ساهم ببحث عنوانه: قواعد التنظير المآلي عند الإمام الشاطبي.

ح- الأستاذ علي الإدريسي نشر بالعدد الثالث بحثا بعنوان: مكانة المرأة في فكر مالك بن نبي.

خ- استقبل المعهد دروسا مكثّفة من قبل أساتذة مغربية، منهم الأستاذ الدكتور الإسماعيلي الذي حاضر خلال نهاية الموسم الدراسي 1990-1991، في المعهد في سلسلة محاضرات في موضوع:" مباحث في العقيدة الإسلامية"، وألقى في العام الذي بعده سلسلة محاضرات عن اليهودية وفرقها، وذلك بتاريخ 1992/12/26، وخلال الفترة نفسها ألقى الدكتور محمد الراوندي سلسلة من المحاضرات في موضوع الحليل التحليل، ثم في يوم 1992/12/28 ألقى الدكتور الإسماعيلي سلسلة أخرى في موضوع تاريخ الأديان.

2- تونس الشقيقة:

أ- الدكتور محمد بن الهادي أبو الأجفان، كتب في العدد الأول: موقف الإمام الشاطبي من الانحراف في مجالي الاجتهاد والتقليد، كما كتب في العدد الثاني دراسة بعنوان: مناصرة أبي بكر بن العربي لمذهبه المالكي.

ب- الدكتور عبد المجيد النجار، كتب في العدد الأول: فقد التطبيق لأحكام الشريعة عند الإمام الشاطبي، وأتحفنا في العدد الثاني ببحثه الموسوم بـ المغرب العربي في نطاق وحدة الثقافة الإسلامية.

ت- سماحة الشيخ محمد المختار السلامي، نشر بالعدد الأول دراسة بعنوان: مقاومة أبي إسحاق الشاطبي للبدع.

ث- الأستاذ محمد الطاهر الجوابي(رحمه الله)، نشر بالعدد الثاني دراسة موسومة بـ "معاني السنة من خلال ورودها عن النبي(ص) وصحابته(ر)".

ج- الأستاذ الطاهر المعموري، كتب في العدد الثاني، بحثا بعنوان بـ التجديد الفقهي بإفريقية ودور المازري في إبرازه.

3- ليبيا الشقيقة:

أ- الأستاذ الدكتور عبد السلام الشريف، كتب في العدد الأول عن اسس المصلحة في نظرية المقاصد عند الشاطبي.

ب- الأستاذ الدكتور حمزة أبوفارس، نشر بالعدد الأول بحثا بعنوان البدع وموقف الإمام الشاطبي منها، كما نشر له في العدد الثاني المذهب المالكي: مصادره وأشهر أعلامه في ليبيا.

4- أعلام من الجزائر:

استضافت المجلة تأسيسا للتواصل بين الأجيال أساتذة من مختلف الطبقات، فمن الجيل القديم وأخرون من الجيل الجديد وما بينهما.

أ- الجيل الجديد وهم كثر[1]، كما استضافت الجيل القديم فاستضافت المجلة جملة من أساطين الدرس التاريخي وعلوم الشريعة وفلسفة.

[1] - كثير منهم هم الآن من أعلى الدرجات العلمية في كلية العلوم الإسلامية.

ب- الشيخ عبد الرحمن الجيلالي(رحمه الله) وساهم في العدد الأول من المجلة بمحاضرة موسومة بـ أصالة الإمام الشاطبي في المغرب جذريا وثقافيا، ونشر له بالعدد الثالث مقالا بعنوان: "كيف رسخ المذهب المالكي بالمغرب العربي؟"

ت- الأستاذ الدكتور أبو القاسم سعد الله (رحمه الله) كتب في العدد الأول عن عصر الشاطبي.

ث- الأستاذ الدكتور الهاشمي التيجاني (رحمه الله)، كتب في العدد الأول في موضوع القرآن الكريم ومشكل النسخ، كما نشر له في العدد الثاني في موضوع لا يحسن الخوض فيه غيره، إنّه موضوع: الإصلاح وجمعية القيم.

ج- الأستاذ الربيع ميمون (رحمه الله) نشر له في العدد الثاني بحثا بعنوان:" المذهب المالكي وأعلامه في المغرب العربي.

5-أعمال مغاربية:

زيادة إلى ما سلف – وتأكيدا لمسعى المغاربية في العمل المعرفي- فقد انتظمت أعمال التقارب المغاربي في المعهد من خلال جملة من الندوات العلمية المتخصصة منها، الندوة المغاربية حول المذهب المالكي، والتي عقدت بقصر الثقافة بالعاصمة خلال الفترة الممتدة ما بين 18 و22 من جمادى الأول عام 1412هـ الموافق 25إلى 28 من نوفمبر عام 1991م، وتمحورت أعمال الملتقى حول المحاور الآتية:

أ- الإمام مالك وكتابه الموطأ.

ب- تاريخ دخول المذهب المالكي إلى المغرب ورسوخه فيه.

ت- أعلام المذهب المالكي في المغرب الإسلامي.

ث- جهود المالكية في المحافظة على عقيدة السلف.

ج- الخصائص الأصولية للمذهب المالكي.

ح- أصول الوفاق ومسائل الاختلاف بين المذهبين المالكي والإباضي.

خ- من معالم النظام الإداري والسياسي في المذهب المالكي.

د- مدى استجابة أصول المذهب المالكي لمستجدات تطور الحياة الإنسانية.

6- الانفتاح على الشرق الإسلامي:

لم يكن اختيار الوحدة المغاربية بوصفها وحدة متجانسة ثقافيا ودينيا تأكيدا للوحدة وعملا على تعميقها مانعا من الانفتاح على المشرق، فقد استضاف المعهد في عهد الدكتور عبد الرزاق قسوم كثيرا من علماء المشرق وباحثيه كتابا ومدرسين، فاستضاف في قاعات الدرس وصفحات المجلة كفاءات علمية من مختلف

البلاد العربية، منها دولة الإمارات العربية المتحدة، والمملكة الأردنية، والجمهورية العربية السورية، وجمهورية مصر العربية...، فكان منهم من زاول التدريس ومنهم من نشرت له بحوث في مجلة الكلية، فكان منهم:

أ- الإمارات العربية المتحدة:

الدكتور سعيد بن عبد الرحمن بن موسى الزقي من الإمارات العربي المتحدة، مشر له بالعدد الثالث بحثا بعنوان: الجزء من فوائد أبي محمد الأصبهاني، - دراسة وتحقيق- الدكتور محمد علي حسن من الإمارات نشر له بالعدد الثاني من المجلة بحثه الموسوم بـ نحو موسوعة إسلامية في الوجوه والنظائر القرآنية.

ب- الأردن:

الدكتور غازي عناية من الأردن والذي كان مدرسا بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، وقد نشر في العدد الثاني من المجلة بحثا بعنوان: شمولية الضمان الاجتماعي في الاقتصاد الإسلامي.

ت- سوريا:

الأستاذ الدكتور فتحي الدريني بمقالته الميزة المنشورة بالعدد الأول والمصوغة بالسؤال الآتي:" هل قوة استمرار الحكم السابق، ثابتة شرعا أم عقلا؟"

الأستاذ الدكتور محمد الزحيلي نشر له بالعدد الثاني من المجلة مقالته الموسومة بـ الفرص الوظيفية المتاحة لخريجي الجامعات الإسلامية بإفريقيا.

الأستاذ محمد سعيد رمضان البوطي(رحمه الله) فقد قدّم سلسلة من الدروس ونشر له المجلة في عددها الأول بحثا بعنوان: مشروعية الإيثار في الشريعة وضوابطه عند الإمام الشاطبي

الأستاذ الدكتور وهبة الزحيلي من سوريا، فقد نشر له بالعدد الثاني بحثا عوانه: الإمام مالك وكتابه الموطأ.

ث- السعودية:

الأستاذان سليمان بن صالح القرعاوي ومحمد عبد الله حياني من السعودية وكتبا بحثا للمجلة في عددها الثالث موسوما بـ الروايات الإسرائيلية وموقف مفسري المشرق والمغرب منها في الموازنة بينهما.

ج-مصر:

الدكتور توفيق محمد الشاوي، نشرت له المجلة في عددها الثالث بحثا بعنوان: الإجماع شورى ملزمة.

الدكتور محمد عبد الرحيم الزيني قاسم، الذي كان مدرسا بالكلية، ونشرت المجلة في عددها الثاني دراسة بعنوان: جمال الدين الأفغاني رائد التنوير.

الدكتور يوسف القرضاوي فكان مدرسا ومؤطرا، فضلا عن بحوثه التي نشرتها مجلة المعهد، منها مقاله في العدد الأول" الجوانب التربوية عند الإمام االشاطبي."

7-التنوّع المعرفي:

تميّز عهد الدكتور قسوم باستقطاب كفاءات علمية نوعية متنوّعة، ففضلا عن علماء الشريعة الإسلامية بمختلف تخصصاتها، استضافت أساتذة الأدب واللغة العربية والتاريخ والفلسفة والطب والرياضيات، ...

المحور الثالث: قراءة في مقدمات المجلة

استقطبت مجلة " الموافقات" علماء وباحثين ممزين من جنسيات مختلفة، فكتب فيها المغربي، والتونسي، والليبي، والمصري، والسوري، والخليجي، و...، وهذا فضلا عن جزائريين من مختلف الأجيال، ومن مؤسسات علمية ومناهج متنوعة، فكان لهذا التنوّع أثره الظاهر في مضامين المجلة ومسالكها المنهجية، وصدر منها بإشراف الأستاذ الدكتور عبد الرزاق قسوم ثلاثة أعداد، صدر الأول في ذي الحجة 1412هـ- جوان 1992م[1]، وصدر العدد الثاني في ذي الحجة 1413هـ- جوان 1993م[2]، وصدر العدد الثالث في ذي الحجة 1414هـ- جوان 1994م.[3]

تعد مجلة "الموافقات" التي كان يصدرها "المعهد الوطني العالي لأصول الدين" من أبرز المجلات الأكاديمية الرصينة والرزينة التي عرفتها الجامعة الجزائرية، وخاصة في ميدان علوم الشريعة الإسلامية، فقد كان لعلو شأنها وقيمة ما ينشر فيها، مُسْتَفْسرًا عنها من قبل الباحثين والأساتذة شرق وغربا، فكانت – بصدق- علامة جزائرية بارزة في دنيا البحث العلمي الأكاديمي[4]، ويؤكد هذه المعاني، قول الأستاذ قسوم في مقدمة العدد الثالث:" كان لمجلة "الموافقات" وقعها الطيّب في عقول ونفوس، عمداء، وأساتذة، ومديري الجامعات، والمراكز الثقافية، والمكتبات الإسلامية في العالم، فتهاطلت آيات التشجيع والتبريك، حافلة بالمقالات، والقصائد والرسائل، وهو يشجعنا على المضي قدما إلى الأمام في خط سيرنا العلمي الإسلامي النبيل".[5]

---

[1] – العدد الأول: المدير العام للمجلة: أ د عبد الرزاق قسوم، رئيس التحرير: الأستاذ محمد سليماني، الهيئة الاستشارية: أد الهاشمي التيجاني (رحمه الله)، د: رضوان بن غربية، أ شريفي بالحاج، أ عائشة السليماني، أ محمد دراجي، أ عمار جيدل، أ الأخضر حداد.

[2] – العدد الثاني: المدير مسؤول النشر: د: عبد الرزاق قسوم، رئيس التحرير محمد الهادي الحسني، سكرتير التحرير أ: ناصر قارة، الهيئة الاستشارية: أد الهاشمي التيجاني، د محمد حسين مقبول، د رضوان بن غربية، أ محمد بن بريكة، أ عائشة السليماني، أ محمد الدراجي، أ عباسي نور الدين، أ عمار جيدل، أ نصيرة دهينة، أ محمد عيسى.

[3] – نفس إدارة العدد السابق، وذات الهيئة الاستشارية.

[4] – كان أساتذة المعهد يستفسرون عن أخبارها منذ ايام صدورها، ومازلنا إلى يوم نصادف من يستفسر عنها، فإذا أخبر عن توقّفها، طلب الحصول على أعدادها. فقد استفسرنا عنها من قبل أغلب العرب والمسلمين الذي لقيناهم مشرقا ومغربا.

[5] – مجلة الموافقات، العدد3 ص 8.

وتعد المجلة بأعدادها الثلاث وثيقة معرفية ومنهجية وحضارية وتاريخية متميّزة، والذي يهمنا من المجلة مقدمات الأعداد التي دبّجها يراع الأستاذ الدكتور عبد الرزاق قسوم، إذ تستفيد منها جملة من المعطيات، نحاول تلخيصها في النقاط الآتية:

1- التأكيد على المرجعية المغاربية:

يؤكّد فكرة التواصل بالمرجعية الإسلامية المغاربية بالاسم الذي اختاره لمجلة المعهد، فقال: " أطلقنا عليه اسم" الموافقات" والموافقات عنوان إسلامي كبير ذو دلالة عظيمة، يضرب في أصولنا التاريخية"، ذلك أنّ السعي في المجلة "يستلهم كبرى معانيه من تيار الفكر الإسلامي، كالأمام الشاطبي"[1]

ويقرر الفكرة نفسها في سياق آخر بقوله:" استلهمت: الموافقات" من العالم الجليل إمام أبي إسحاق الشاطبي، صاحب نظرية المقاصد عنوانها المميز" الموافقات"- مبطلة بذلك- عمليا- هذه المعركة المزيّفة، المصطنعة بين الأصالة، وما يعرف بالحداثة.. فخصصت ملف عددها الأول لنظرية المقاصد، عند الشاطبي، مستعرضة...مختلف جوانب الفكر الشاطبي كما تراءى لأبناء الأمة الإسلامية في مشرقها ومغربها."[2]

2- مجلة الموافقات لأجل التوافقات:

وضع الموافقات عنوانا للمجلة ليس اختيارا للتبرك بأعلام ومصنفات الماضين من أمتنا، بل هو عنوان له رمزيته الظاهرة، فأكّد في سياقات مختلفة على هذه الرمزية الغنية بالإيحاءات، فقال:" ويرمز (هذا الاختيار) إلى معان عديدة أبرزها التوفيق بين مصالح الله ومصالح العباد في حياة الإنسان المؤمن"[3]، ولهذا الاختيار أبعاد معرفية ومنهجية، فكانت بذلك لمجلة الموافقات أهمية كبيرة "تنبع من كونها تعيد الخصوبة الفكرية إلى طلاب المعرفة ومدرسيها في معاهدنا الإسلامية الجامعية، والعطاء العلمي، إلى الباحثين الإسلاميين بربطهم بعلمائهم، وعقيدتهم، ومذهبهم." [4]

---

[1] – مجلة الموفقات العدد 1 ص9.

[2] – مجلة الموافقات، العدد 3 ص8.

[3] – مجلة الموافقات العدد1 ص9، ولو عبّر عنها الأستاذ بمصطلحات الأصوليين لكان أدق وأحسن، فكانوا يستعملون مصطلح الحقوق، حقوق الله وحقوق العباد.

[4] – مجلة الموافقات العدد 1 ص10.

وتتجلى رمزيتها في التأسيس "للتوفيق بين كل ما هو خيّر في فكرنا الإسلامي، وكلّ داعية خير يعمل لتثبيت وتعميق دعائم الإحياء بالوفاء للأصالة، وتجديد الفكر العربي الإسلامي، وبعثه نقيا، صافيا، لا يشوبه زيف ولا يعكر صفوه أي أثر للغزو." [1]

3- التأكيد على استئناف السعي العلمي والحضاري:

بناء الحضارة لا يتم بعقلية البداية الصفرية، يلغي فيه الجديد كلّ جهود أسلافه، ويبدأ تجربته بإلغاء كلّ المساعي السابقة، بل البناء الحضاري جهد استئنافي من حيث هو استثمار جملة الخبرة المعرفية والاجتماعية والحضارية، وقد رام الأستاذ قسوم من خلال إدارته للمعهد تحقيق هذا المقصد، وتبنى هذا الهدف فيما خطه في المجلة من خطط ومقالات، وبهذا الصدد يقرر فكرة الاستمرارية والاستئناف، بقوله:" نضيف لبنة نرجو أن تكون صلبة، قوة الأصالة وعظمة الانتماء."[2]، استمرارية لأجل التفكير الجدي في غد أفضل، نسجا على منوال أسلاف أمتنا، وخاصة الشاطبي الذي يعد سعيه الحلقة المضيئة في الفكر بما تمثّله من محاولة تجاوز الإشكالية المزمنة، والقديمة والمتجددة إلى اليوم، والمتمثّلة في محاولة الجمع بين أحكام الدين ومستجدات الحياة العصرية في منهجية ما يوصف بمنهجية الموافقات.[3]

4- التجديد المعرفي والحضاري:

يفرض التفكير في الاستئناف الحضاري للأمة الإسلامية التأسيس لمعاصرة أصيلة، وبعبارة أدق التحقق بأنّ المعاصرة لا تحقق المقصود ما لم تكن أصيلة، لهذا جعلت المجلة الحداثة المتأصلة من أهم أهدافها[4]، ويتحقق هذا القصد بغزارة العلم ونبل المقاصد، ووضع أسس وقواعد عملية تستعيد التوافقية[5] الأصلية بين جملة مكونات الكون والعلم والإنسان والحياة، ناسجين في كلّ ذلك وفق خبرة الإمام أبي إسحاق الشاطبي.

ومن متطلبات التجديد المعرفي والحضاري مقاومة جملة من البدع المتجددة، منها على سبيل المثال لا الحصر، التصدي لكل أنواع التزلّف من العلماء والمثقفين إزاء الحكام والسلاطين، مقتدين في ذلك بسلف الأمة من المغاربة، وخاصة الشاطبي، فقد كان مثالا للعالم المجاهد بفكره وقلمه، لا تأخذه في الحق لومة

---

[1] – مجلة الموافقات العدد 1 ص.10

[2] – مجلة الموافقات العدد 1 ص10.

[3] – راجع مجلة الموافقات العدد 1 ص 13.

[4] – راجع مجلة الموافقات العدد1 ص11.

[5] – راجع مجلة الموافقات العدد1 ص11.

لائم ولقد جلبت عليه هذه المواقف الشجاعة امتحانات قاسية عانى من لهيبها ما عاناه.[1]، ولا يتأتى الخلوص إلى المقصود إلا إذا تحوّل هذا المقصد إلى عزم، يتّخذه شبابنا الجامعي أنموذجا وقدوة، ولكن هذا مشروط بعمل العلماء والباحثين بما جادت به قرائح الأساطين، والنسج على منوالهم في إنتاج المعرفة واتّخاذ المواقف، لعلهم يستوحون من مناهجهم المعرفية ما يساعدهم على رسم الخط السليم في الحياة.، فقد كان الشاطبي متصديا لقضايا المجتمع، وهو في هذا مثال يحتذى في تحديد علاقة العالم بوطنه وأمته. [2]

ويتطلّب مسعى الاستئناف الإفادة من الخبرة النظرية لمهندسي الفكر الإسلامي، ودعاة تأصيل وتركيز ألوية الثقافة العربية الإسلامية الأوفياء لأصول الدين، وقد درجت مجلة الموافقات على الوفاء لمبدأ الارتقاء في مستواها، حتى تغدو مرجعا نافعا للباحثين للجامعيين من طلاب العلم والمعرفة.[3]

وتحقيقا لمسعى الاستئناف الحضاري خصصت المجلة كلّ عدد لعلم من أعلام التواصل الحضاري، فخصص العدد الأول للإمام أبي إسحاق الشاطبي، وحضي إمام دار الهجرة مالك بن أنس والمذهب والمالكي في المغرب الإسلامي بنصيب وافر في العدد الثاني، أما العدد الثالث، فقد رأت إدارة المجلة ممثلة في الدكتور قسوم، و" باسم الوفاء الذي هو مبدؤنا الثابت أن نخصص ملف هذا العدد(الثالث) لمهندس الحضارة مالك بن نبي."[4]

كان من الحكم التي رغبت إلى تحقيقها الإدارة أن يكون جيله وسيطا أمينا في نقل أمانة العلم والمعرفة والتربية والحضارة إلى جيلنا من الباحثين الناشئين في ذلك الوقت، وهو مقصد يسعف متبنيه على تحمّل المشاق، لهذا قال الأستاذ قسوم:" إنّ عزاءنا في كلّ ما نلقاه من نصب وتعب، وما نعانيه من محنة، أننا نسلم المشعل مضيئا لجيل من الباحثين من أبنائنا، وبناتنا، وكلنا أمل في أنهم سيحفظون العهد، ويواصلون الدرب ويرفعون المصباح مشعا أكثر...وتلك هي المعجزة الجزائرية، التي ندعو الله لها، أن تتجدد وأن تخلد."[5]

---

[1] – راجع مجلة الموافقات العدد 1 ص 13-14.

[2] – راجع مجلة الموافقات العدد 1 ص14-15.

[3] – راجع مجلة الموافقات العدد 3ص7-8.

[4] – مجلة الموافقات العدد3 ص9.

[5] – مجلة الموافقات العدد 3 ص10.

5- رصد الواقع الجزائري

عندما تكون أمام كاتب مرهف الحس الإنساني، يعيش في أعماقه آلام وآمال مجتمعه، فإنّ ما يكتبه سيكون طافحا بالمعاني التي يستف منها تاريخ وضع الكتابة وأحوال المتلقين، والأستاذ قسوم كان من هذا النوع من الأدباء واصحاب القلم، فكان يشف بقلمه عن أحوال مجتمعنا ويصفها، فتضمّنت مقدمات أعداد مجلة "الموافقات" وصفا صريحا لما آل إليه وضع البلد في القسم الأول من تسعينات القرن الماضي، وهو توصيف ليس مجانبا لما كان عليه الحال، وهذا بشهادة ما عايشته وكثير من أبناء جيلي، سنذكر في هذ العجالة بعضا من تلك الشهادات.

أ- وصف وضع البلد في افتتاحية العدد الأول بعد التذكير بصعوبة ولادة العدد، فذكر أنّه استهل صارخا" وسط الزغاريد الممزوجة بالألم والأمل"[1]، ويؤكّد في السياق نفس، أنّه ينتظر من المجلة أن تبدد " صمتا رهيبا طالما خيم على المكتبة الإسلامية الجزائرية، فكاد ينسج على رفوفها بعضا من خيوط العنكبوت، وننشئ بها جوانب من الفكر ظل يلفها الظلام، فيصيب العقول بسببها نوع من العقم نخشى أن يقترن بأساتذة المعهد وطلابه.."[2]، كل ذلك بقصد أن تكون " شمعة نريد لها أن تضيء في سماء الجزائر الملبدة بالغيوم المثقلة بالظلام الدامس".[3]

ويرسم في نص آخر حال البلاد والعباد في ظل ظروف بلغت فيها القلوب الحناجر، فأصبحت السمة العامة الخوف وترقب من المجهول، فكانت حالة البلاد بلا مواربة في وضعية يرثى لها العاقل، ويبكي لأجلها المحب، يشهد لهذه المعاني قوله:" إنّها تطل على الحياة من جديد، ولم يمض على ولادتها العسيرة سنة، نريد أن تحبو وأن تنمو كباقي المواليد، ولكنها تصطدم في حبوها بأرض مبللة بالدم والدموع والعرق، فهي تتنفس هواء ملوثا بنفايات الردة والتردي، هواء يزكم الأنوف، ويسمم الرئة برائحة البارود."[4]، ويقرب من هذا المعنى قوله:" وسط جو من الرعب والخوف والاضطراب النفسي يخرج العدد الثاني من مجلة" الموافقات" متحديا الظلام والغيوم، مستوحيا من جلال الموقف المحفوف بقيم العلم والعلماء ومن عظمة المشهد المزدان بطلاب المعرفة..." [5]، وهي الظروف نفسها أو ما يقرب منها التي رافقت ولادة العدد

---

[1] – مجلة الموافقات العدد 1 ص9.

[2] – ملجة الموافقات العدد1 ص 10.

[3] – مجلة الموافقات العدد 2، ص7.

[4] – مجلة الموافقات العدد 2، ص7.

[5] – مجلة الموافقات العدد2، ص 7.

الثالث، لهذا قال:" هاؤم العدد الثالث، وهو يستهل صارخا في وجه التحديات، ساخرا من أزيز المطابع، متجاوزا الطريق إلى العلم والمعرفة، وما أكثرها."[1]، ثم يردف في الفقرة نفسها تفصيل وصف واقعنا الجزائري في تلك الفترة، فيقول: " نعيق الغربان في ليالينا الحالكات، وبالرغم من نقنقة الضفادع، في مياهنا الآسنة، ومهما تعالت أصوات حداة اليأس في محيطنا الجزائري، ها هي "الموافقات" تأبى إلاّ أن تولد كبيرة قوية، منتصرة، شيمتها الوفاء، لعهد قطعته – على نفسها– أمام الله، للتاريخ."[2]

وإشارة منه إلى حالات الإسفاف التي صادفت الأوضاع المزرية التي عرفها المجتمع الجزائري، وفي سياق التأكيد على ثبات المجلة والمؤسسة في الالتزام بمقتضيات العلمية والأخلاقية، يلحّ على أنّنا لن ننزل إلى المستويات الهابطة التي تزامنت والظروف المأساوية التي عرفتها البلاد، فقال:" فقد التزمت مجلة المعهد الوطني العالي لأصول الدين، من أول حرف فيها، بأن يكون دستورها الأسمى هو دستور الله، وأن يظل مبدؤها التحلي بأخلاق العلماء في كل ما تكتبه "[3]، ويقرر الحقيقة نفسها في السياق ذاته، فقال:" وها نحن بفضل من الله، وتشجيع من علمائنا وباحثينا في أقطار الأمة الإسلامية، نصدر العدد الثالث من هذه المجلة، التي انتصبت واقفة، وأخذت سيرها، رغم ثقل الخطى، التي فرضتها ظروفنا الجزائرية المأساوية، التي تزكم الأنوف برائحة البارود، وتقطع الأنفاس والقلوب بأزيز المدافع والطائرات وطلقات البنادق والرشاشات." [4]، في ظل ظروف هذا شأنها يزيدنا تفصيلا عن الحالة النفسية التي عليها المجتمع والأفراد، فيقول: "**ما كان لقلم يرتعد خوفا وسط هذا العنف الدائر في وطننا، والذي أتى على" الأخضر واليابس" ما كان له أن يكتب حرفا واحدا لولا تثبيت من الله، وما كان لنفس راجفة، تتجافى جُنُوب أصحابها عن المضاجع، خوفا وطمعا، أن تجود بفكرة أو مقالة، وهي تدخل المدينة أو البادية، خائفة تتقرب لولا توفيق من الله.**"[5]

---

[1] – مجلة الموافقات العدد3، ص 7.

[2] – مجلة الموافقات العدد3، ص 7.

[3] – مجلة الموافقات العدد3، ص 7.

[4] – مجلة الموافقات العدد3، ص 8.

[5] – مجلة الموافقات العدد 3، ص8.

إنّها سنوات كما وصفها الأستاذ في تقديمه للعدد الثالث، بقوله:" والحقيقة أن من توفيق الله وعنايته، بل أكاد أقول من كراماته، أن يتوالى صدور المجلة، بأعدادها الثلاثة – خلال سنوات الجمر هذه التي تعيشها الجزائر دون كلل أو ملل من المشرفين عليها والباحثين الملتزمين بالكتابة فيها."[1]

ويأمل في مقام آخر بعد حمد الله على إنجاز العدد الثالث من مجلة "الموافقات" أن يجد فيه الباحثون وطلاب العلم والمعرفة، ما ينشدونه من منهجية وموضوعية ومن سمو في التفكير والتحليل، وقد كانت المجلة كذلك، وقد وجد فيها الباحثون ما رمى إلى تحقيقه القائمون على المجلة، فكانت نعم المعين على تحقيق المقاصد السابق ذكرها، ومازالت إلى يوم الناس هذا مصدرا صافيا للمعرفة ومسلكا تدريبيا جيّدا على الالتزام بالمنهجية العلمية الصارمة، ودربة على الكتابة العلمية الدقيقة، وينصح لنا بعدم الاهتمام بما قد يعترض طريقنا في الأيام الراهنة كتلك التي واجهها جيل التسعينات، فينصحنا بالسعي العلمي والمنهجي في إطار الرؤية الحضارية التي رسمت خطتها العامة المجلة وذكرت بها على مدار أعدادها الثلاث، انصرفوا إلى ما تنتظره الأمة منكم" غير عابئين بما قد يصدمهم بين السطور من أعراض الألم والدم والدموع، فذلك هو قدرنا، إذ كتب علينا أن نغمس ريشة القلب في دمائه لنكتب."[2]

***– خاتمة:**

بذل الأستاذ قسوم في المعهد الوطني العالي لأصول مع ثلة من الأساتذة جهده لأجل تحقيق جملة من المقاصد، رأسها استعادة النهضة الحضارية المنشودة المؤسسة على ثقافة الأمة وميراثها التربوي والمعرفي، فامتازت جهوده بسعي مستمر لتحقيق جملة من الأهداف:

1–جعل التعليم الجامعي وسيلة للاستئناف الحضاري المؤسس على أصالة الأمة، بناء على مقوله إمام دار الهجرة:" لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح بها أوّلها"

2–ويفرض هذا المسعى التأسيس لثقافة تواصلية بامتياز، تواصل يستغرق جملة من الميادين:

أ– التواصل مع الذات بكل مكوناتها وأبعادها، من خلال التواصل مع الدين والثقافة والمجتمع.

ب– التواصل الحضاري في إطار المرجعية مع الجوار الجغرافي.

ت– التواصل المعرفي مع أساتذة دول الجوار، تأسيسا لحراك علمي متساوق في دول المنطقة.

ث–التواصل الثقافي بتفعيل دور الثقافة والمعرفة في الشأن العام.

---

[1] – مجلة الموافقات العدد3، ص10.

[2] – مجلة الموافقات العدد3، ص 8.

ج- التواصل بين الأجيال باستيعاب أساتذة من مختلف الأجيال.

ح- تاريخ الأوضاع والزحام: كما يعدما دبّجه يراعه في مقدمات أعداد مجلة الموفقات، مصدرا مهما للتأريخ لأوضاع الجزائر خلال الفترة الممتدة ما بين 1991- 1995، بل وتضمنت استشراف المستقبل الفكري والثقافي للمجتمع، فضلا عما تضمنته من إشارات قوية إلى الصراع الفكري الذي عرفته الجزائر، ذلك الصراع الذي تدثّر بالتربية والثقافة وبالسياسة في أحيان كثيرة.

الاشتباه في مفهوم الزمان
دراسة نقدية لكتاب مفهوم الزمان لعبد الرزاق قسوم

أ.د/ عبد القادر بوعرفة*

***

*** – استهلال**

يسرنا في هذا المقام الاحتفائي والاحتفالي في الوقت نفسه، الاعتراف للسّيد عبد الرزاق قسوم بالخبرة الفلسفية في معالجة القضايا العميقة في الفلسفة ومباحثها. كما نشهد له بالتواضع الجم، فهو كالسنبلة التي تنحني تواضعا كلما زاد وزنها من حبات البُر الذّهبية، بينما الفارغات رؤوسهن شوامخ.

تمتاز أغلب كتابات عبد الرزاق قسوم بالتأصيل المفتوح على علوم العصر وتقنياته، فهو دوما يحاول ربط قضايا الفلسفة بالهُوية من حيث جميع أبعادها، وخاصة في بعدها الديني والتاريخي. ثم ربطها بالواقع المتغير، فأصالته أصالة تَفَتُّح ومواكبة لا أصالة تقليد وإتباع، فهو ضد **العتاقة** المتجذرة في كثير من الكتابات الفلسفية للتراث.

يعتبر كتاب **مفهوم الزمان في فلسفة أبو الوليد ابن رشد** من الكتب الرئيسة والهامة، سواء من حيث مادته المعرفية أو من حيث بنيته اللغوية وصرامته المنطقية، فهو كتاب متقن من حيث لغته وأفكاره ومنهجه، وغني بالمفاهيم والمصطلحات، وتم تبويبه تبوبا أكاديميا، زيادة على ذلك تم تشبعيه بأهم المفاهيم الفلسفية المعاصرة.

نحن في هذا المقام لا نريد تحليل متون الكتاب ولا تقريظه، بل نحاول قدر الإمكان ممارسة عملية النقد، لإزالة بعض أوجه الاشتباه والالتباس التي نعتقد بأن عبد الرزاق قسوم وقع فيها. وقبل أن نناقش مسألة الاشتباه في مفهوم الزّمان نعترف بأن موضوع **الزمان** في الفلسفة الإسلامية خطيرُ وصعبُ لأسباب الآتية:

1– ارتباطه بمسألة التوحيد التي تقتضي التنزيه والإيمان بأن الله لا يحويه مكان ولا يحده زمان.

2– استمرار الصراع بين الفرق والمذاهب الإسلامية حول طبيعته وماهيته وعلاقته بالذات الإلهية.

3– تنوع وتباين المصطلحات الدالة عليه، إذ لدينا أرمدة من المصطلحات المرادفة والمحايثة له،كالدهر، الحين، الوقت، اليوم، الساعة، والآن، والسنة، والعام، والحِجة، والأمد .....

---

*– أستاذ التعليم العالي بجامعة وهران، له عديد من المؤلفات أشهرها: المدينة والسياسة، الإنسان المستقبلي، الحضارة ومكر التاريخ، العرب وأسئلة الماضي والحاضر والمستقبل، .....

4- نتج عن حركة الترجمة التباسات شتى في المفاهيم والمصطلحات، حيث أن الترجمة في عصر العباسي لم تكن أمينة ومارست فعل الخيانة على النّص اليوناني وخاصة النص الأرسطي والأفلاطوني بالذات.

5- أعطت الدّراسات المعاصرة وخاصة الفيزيائية بعدا فلسفيا وعلميا لمسألة الزمان والزمن، وفرقت بين مدلولات ومرادفات الزمان.

كل هذه الأسباب وغيرها خلقت اشتباها لدى ابن رشد حول مفهوم الزمان، مما انعكس على كتابات السيد قسوم، حيث انساق وراء الرؤية الرشدية الأرسطية.

ما ذا نقصد بالاشتباه؟؟؟ الاشتباه لغة هو التباس أمرين أو أكثر، حيث يعتقد المرء أنهما شيء واحد. وقد ورد في القرآن الكريم ذكر الأمر في سياق قصة المسيح عليه السلام، حيث وقع لليهود والرومان اشتباه بين عيسى المطلوب للصلب وبين تلميذه الذي خانه **يهوذا الإسخريوطي**. وذلك الاشتباه لحد الساعة لم يُرفع من الديانتين المسيحية واليهودية.

نقصد بالاشتباه، هو اعتقاد حقيقة أمر على النّحو الذي نسوقه في سياق ما، ونحن نعتقد في هذا المقام النقدي بأن الأستاذ قسوم التبس عليه الأمر، ولم يُفرق بين مصطلح الزّمان والزمن، فطفق يُدون المصطلحين على أنهما من طينة واحدة، ويؤديان الغرض نفسه، بيد أن الأمر خلاف ذلك، فالزمان لا يعبر عن الزمن إلا بمقدار الحركة التي تجمعهما. ولتبيان ذلك الاشتباه سنقدم الدراسة على الوتيرة الأتية:

1- البداية

ينطلق قسوم من مسلمة لديه بأن الزّمان بالمد والزّمن بغير مد تفيد المعنى ذاته لكونهما مترادفتين ترادف تطابق وتزامن، وهو ما عبر عنه في قوله: " يقال **الزمان** بالمد، **والزمن** بغير المد، وقد اخترت الأولَ لكثرة استعماله مع ورودهما معا في العربية."[1]

بيد أن قسوم لم يكن وفيا لاختياره وفق النص أعلاه، فنجد في كثير من الجمل يستعمل المصطلح الثاني لا الأول، ومن جهة أخرى يبرر هذا الجنوح إلى ابن رشد ذاته، فهو يعتقد بأن ابن رشد ذاته لم يفرق بين الزمان والزمن في متونه (الشرح، التلخيص، الضروري)، وعليه اعتقد السيد قسوم أن مصطلح الزمان يتطابق مع مصطلح الزمن تطابقا ماهويا: " لما كان كل شيء في **زمان** ومكان قيل في كل ما وافقه في **الزمن** والمكان فقط أنه علة بالعرض على أنه علة."[2]

---

[1] – قسوم، عبد الرزاق، مفهوم الزمان في فلسفة أبي الوليد ابن رشد، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986ص 7.

[2] – المصدر نفسه، ص 41.

كلنا يعلم بأن ابن رشد يميل نحو الفلسفة الأرسطية، وكرس جل حياته لشرح كتبه وفلسفته، وتقريبها إلى الفكر الإسلامي، خاصة فلسفته المعرفية. ومنه يصبح ابن رشد وهو يتناول إشكالية الزمان يقترب أكثر من المعنى الأرسطي لمفهوم الزمان، والأمر ذاته حاول د. قسوم أن يطبقه على المتن الرشدي، أي دراسة مفهوم الزمان من حيث القول الرشدي والمرجعية الأرسطية، وهذا ما دفع بالدكتور قسوم القول بأن أرسطو تحدث عن الزمان وفق ما شرحه ابن رشد، وأن أرسطو بالفعل تحدث عن الزمان لكونه عالجه ضمن البعد الميتافزيقي ثم البعد الأنطولوجي وفق برهان الحركة والتقدير. ونحن في هذا السياق لا ننكر التطابق بين المتن الرشدي والمتن الأرسطي، فأرسطو عندما تحدث عن الزمان استعمل مصطلحا واحدا ظل وفيا له (χρόνος) أي **تومبيس** والذي يتجه نحو لفظة الوقت أكثر منها إلى لفظة الزمان أو الزمن، بينما ابن رشد كما يقول نايف بلوز وقع له اشتباه بين ما يفرضه النّص اليوناني من حمولة لغوية وأخرى معرفية وبين ما يفرضه النص الديني الإسلامي.

يتحدث أرسطو عن الزمان الفلسفي لا عن الزمن التاريخي، ونقصد بأن الفلاسفة يفرقون بين الزمان الفلسفي والزمن التاريخي، فالأول مرتبط بالعالمين الميتافيزيقي والواقعي، بينما الثاني مرتبط فقط بالعالم الواقعي المحسوس، فالأول غير قابل للتوقيت والتقدير نظرا لأزليته وماهيته المطلقة، والثاني قابل للتوقيت والتقدير.

2 - دلائل الاشتباه

نستطيع القول من خلال ما سبق، أن الالتباس والاشتباه يحضر بقوة عند تحرير العبارة وتأسيس القول الفلسفي، فعندما يتحدث الدكتور عبد الرزاق قسوم عن المقاسات الزمنية الممكنة يستعمل الزمن بغير مد، وعندما يتحدث عن المدلولات غير القابلة للقياس يستعمل الزمان، وهو بذلك نحا نحو أهل اللغة حين اعتبروا أن الزمان بالمد هو زمان الفلاسفة (الزمان الميتافيزقي) وأن الزمن بدون مد هو زمن العادة والواقع.

أ- الاشتباه على مستوى اللفظ

نسجل الاشتباه على مستوين، المستوى الأول هو النص من حيث قالبه اللفظي، فقسوم عندما يتحدث عن الزمن بمعنى الوقت المعلوم يستعمل لفظة **الزمن** لا **الزمان** وذلك في أقواله الآتية:

– " وبقي أن نعرف الآن ما ذا يعني اليوم، الليل، والسنة، والشهر، وكل **المقادير الزمنية**. التي وردت في الآيات."[1]

–" أما اليوم فأجل، معناه **مقدار من الزّمن** من شروق الشمس إلى غروبها." [2]

– " وفي كثير من الآيات جزء من **الزمن**"[3]

– " فاليوم في هذه الآيات وكثير غيرها ليس معناه 24 ساعة، بل معناه **مقدار من الزمن** قد يكون قليلا أو كثيرا."[4]

– "مثل نظام الكون وفساده **وارتباطه بالزمن**، ومثل دليل الحركة عند ابن رشد **وارتباطه بالزمن**، ومثل البرهنة على حدوث الجوهر والفرد **وارتباطه بالزمن**."[5]

2- الاشتباه على مستوى المعنى

حاول قسوم أن يقدم معنى الزمان على أنه هو ذاته الذي يعنيه الزمن، ثم طرح مقاربة تبدو غير منطقية بين مفهوم الآن في الفلسفة الغربية المعاصرة وبين مفهوم الزمان في الفلسفة اليونانية، إذ اعتقد بوجود تقارب بين المفهوم المعاصر لمفهوم **الآن** الزماني، وبين المفهوم اليوناني.

وعليه، حاول أن يقدم هنري برغسون كأنموذج يستدل به على التقارب سالف الذكر، يقول قسوم في هذا الصدد: "وفي هذا الاتجاه يبرز أيضا فيلسوف الديمومة الفرنسي برغسون الذي يُحلل فكرة **الزمان** تحليلا نفسيا."[6] بيد أن هنري برغسون لم يستعمل كلمة Tempe التي اعتبرها قسوم تعني الزمان بل استعمل برغسون لفظة Dure والتي تعني لغة **المدة**، واعتبرها معيارا لقياس الزمن النفسي والمتمثل في ما اصطلح عليه بالديمومة، وهي لا تعني الزمان على الإطلاق، فهي تقدير غير كمي للوقت بل هي تقدير نفسي لا تتحكم فيها الحركة التي ذكرها أرسطو، بل يتحكم فيه الشعور من خلال تفاعل الأنا السطحي والأنا العميق مع موضوع التوتر، فعندما يزورني شخص لا أطيقه مثلا، أشعر بأن ربع ساعة التي قضاها معي كأنها تعادل شهرا أو دهرا، بينما حين يزورني شخص محبوب فإني أشعر باليوم

---

[1] – المصدر نفسه، ص41.

[2] – المصدر والمكان نفسه.

[3] – نفسه.

[4] – نفسه.

[5] – قسوم، عبد الرزاق، الزمان في فلسفة أبي الوليد ابن رشد، ص 93.

[6] – المصدر نفسه، ص 10.

الذي قضاه معي كأنه دقائق معدودة. إذن برغسون لا يتحدث عن زمان الفلاسفة الموغل في المطلق والأزلية بل يتحدث عن المدة التي يحتسبها الشعور النفسي عند تعامله مع الأشياء والأشخاص والأفكار.

نسجل الاشتباه الثاني في توظيف قسوم للمرجعية الأشعرية في ضبط مفهوم الزمان، وهنا حدثت مشاكسة فلسفية بين الموقف الكلامي والموقف الفلسفي، فقسوم ينتصر للأشعرية على حساب القول الفلسفي الرشدي في قوله: " فليس **الزمان** إذن، إلا جزءا من الأزل نَفصِله منه لموافقة استعمالنا — لكن الأزل نفسه ليس بعدا من **الزمان**، لأن **الزمان** متحد معه في حين أن **الأزل** متحد بوجه ما، مع الله، ذلك في الحقيقة كما يقول نيوتن بأن الله ليس الأزل، كما أنه ليس اللانهاية، ولكنه أزلي ولامتناه. **فالزمان** بالنسبة له غير موجود، وليس **الزمان** موجودا إلا بالنسبة لنا."[1]

وهنا نلاحظ بأن قسوم وقع في أغلوطة الحد الرابع حسب لغة المناطقة، فعندما نطبق علاقة التعدي يصبح **الزمان** متحدا مع الله بوجه ما، وهذا يتعارض مع الطرح الرشدي الذي يجعل الله **لا زمان** له، من مقتضى أن **الزمان** يحيل على مقولة الحدوث والبدء. في المقابل نؤمن بأن الله أزلي سرمدي أبدي، وهذه الصفات لا تعني أبدا **الزمان** وإنما تعني الخلود الذي هو متعالي عن **الزمان** و**الزمن** والوقت.

ومن جهة أخرى، نلاحظ أن الدكتور قسوم أوغل في الاشتباه حتى التبس عليه الأمر، بين المقدمات السابقة وبين النتيجة التي توصل إليها أخر الأمر، حيث تصبح النتيجة التي توصل إليها في الوقت ذاته ضد المقدمة التي وضعها أصلا :"وعلى ضوء النتيجة يمكن الوصول إلى حقيقة هامة، وهي أن **الأزل إلهي**، وأن **الزمان** إنساني محض."[2] بيد أن قسوم وضع أول الأمر القاعدة الآتية: " حين أن **الأزل** متحد بوجه ما، مع الله، ذلك في الحقيقة كما يقول نيوتن بأن **الله ليس الأزل**."

تفطن الدكتور قسوم إلى صعوبة القضية، فهو ذاته في كثير من النصوص يعترف بأن هناك لبس في قضية **الزمان** لوجود تشابه بين كثير من الموضوعات المتداخلة: " تشابه المواضيع المتفرعة عن فلسفة **الزمان** التي بحثها المتكلمون والفلاسفة المسلمون، بل حتى اللاهوتيون المسيحيون كما سيتضح لنا."[3]

---

[1] – نفسه، ص 22.

[2] – نفسه، ص23.

[3] – نفسه، ص 35.

ويحيلنا قسوم إلى فيلسوف قرطبة ذاته، فهو نفسه يحذر المشتغل بموضوع **الزمان** إلى وجود خلط واشتباه بين **الزمان** وقضايا الأزل وغيرها من موضوعات الفلسفة وعلم الكلام، يقول قسوم: " تنبيه ابن رشد للدارس، بأن هذه التفرقة بين الخط **والزمان** وفي قضية أزلية **الزمان** بالذات، هي من الدقة واللبس بحيث يمكن أن يؤدي إلى ما اسماه بنوع من المغالطة."[1]

والغريب في الأمر أن قسوم وهو يحذر الدارس من الوقوع في المغالطة يقع هو نفسه فيها، فلقد وقع في الالتباس ولم يستطع أن يحرر مفهوم **الزمان** من تداعيات أسئلة الأزل ومغالطات علماء الكلام.

ويجدر بنا القول أن من يقرأ كتاب الأستاذ قسوم سيظلم فيلسوف قرطبة ابن رشد وفق الصيغة التي قدمه بها الأستاذ قسوم، وهنا نستحضر نصا لقسوم ذاته يقول فيه: " قد يظلم الدارس المعاصر ابن رشد، إن حاول تقييم تراث فيلسوف قرطبة، المتصل **بالزمان**، بوضعه ضمن قوالب المنهجية المعاصرة في فلسفة **الزمان**."[2]

3- الاشتباه على مستوى التأويل

يعتقد قسوم أن مفهوم الزمان شهد تطورا من حيث الحمولة المعرفية، حيث أخذ عدة أبعاد جديدة في الفلسفة الغربية المعاصرة خاصة: " فقد خط مفهوم – منذ عصر ابن رشد – خطوات كبرى- سواء من حيث المدلول اللفظي أو المعنوي، وأهم خاصية يمكن أن تحدد ملامح فلسفة **الزمان** اليوم، هو شدة ارتباطها بالإنسان ووجوده."[3]

أعتقد شخصيا بأن التطور لم يكن له علاقة بمفهوم **الزمان**، بل الفكر الغربي وظف مصطلحات لصيقة بتراثه واوقعه، فلفظة الآن، هناك، هنا، الديمومة ..... كلها مدلولات مستخلصة من الفلسفة اليونانية، وتعني في مجملها الوقت الذي أصبح لصيقا بالفلسفة الغربية المعاصرة. ولا يرتبط أيضا **بالزمان** الرشدي، ولا **زمان** المتكلمة، فالترجمة الحقيقية لمصطلح temps هي الوقت، والذي يعنى مقدار الحركة. ونلاحظ أن مارتن هيدجر ذاته تحدث عن الزمن بدون مد أي الوقت المرتبط بالكينونة (**هنا وهناك**).

ومن خلال ما سبق يجب أن نتوقف عند أبرز التأويلات التي قدمها قسوم:

---

[1] – نفسه، ص 90.

[2] – نفسه، ص 49.

[3] – نفسه، ص 49.

1- يري قسوم بأن **الزمان** يجب ربطه بالحركة، ونحن نعتقد أن ربط **الزمان** بالحركة في الفلسفة اليونانية والغربية المعاصرة هو ربط وظيفي طبيعي غير سليم من حيث البعد الميتافزقي والديني، فالمحرك الذي لا يتحرك له **زمان** مطلق غير مرتبط أصلا بالحركة، فلقد تناقض أرسطو مع نفسه حين اعتبر الوقت هو مقدار الحركة واعتبر في الوقت نفسه أن الإله غير متحرك بالرغم من أنه يُحرك.

ويمكن أن ننظر في الفلسفة الإسلامية بأن الله جعل **الزمان** مقدارا للحركة وليس الحركة نفسها، وهنا نختلف الفلفسة الإسلامية عن الفلسفة الغربية، إذا أن الوقت بالمفهوم الغربي لا يعني الزمان بالمفهوم الإسلامي، ذلك أن المقدار يخص الوقت باعتباره نسبة أما الزمان فهو كلي ينفر من المقدار.

2- يعتقد قسوم بأن **الزمان** ولو أنه مقدار من الحركة ومقياسها فإنه في الوقت نفسه يقاس هو ذاته بالحركة. وهذا يُبين التناقض في بنية النص، إذ يستحيل على آلة القياس أن تقاس بالمقياس أصلا.

3- يحاول قسوم القول بأن هذه الحركة التي يقاس بها الزمن هي الحركة العامة للكون، ولكن هذا يجعلنا نتساءل عن المقياس الذي يُقاس به العدم أو الهباء.؟

4- يُقرن قسوم **الزّمان** بالفساد، حيث اعتقد مثل ابن رشد بأن **الزمان** هو مصدر الكون والفساد وهو بالتالي قوة فاعلة وليس شيئا سلبيا.[1] وهذا يعني أن **الزمان** خالق فاعل أي أنه هو الله، من حيث هو علة أولى وعلة فاعلة، وهذا يعني من وجهة أخرى -إن رُفضت الفرضية الأولى- أن **الزمان** له حضور هيولى.

تفطن قسوم إلى الاشتباه الذي حدث للمتكلمة والفلاسفة: " الملاحظ إذن أن **الزمان** قد نظر إليه نظرة كمية أعني أنه مقدار راتب متصل ثابت المدة، وانه إلى جانب هذا يمر في دورات دورية كل منها يُكّون مدة هي ما يسميه أفلاطون السنن الكاملة."[2] غير أن الدكتور قسوم لم يثمن هذا الاكتشاف المهم، والذي فسر من خلاله بأن الفكر الإسلامي ذهب نحو النزعة الكمية لمفهوم **الزمان** لكونه تعامل معه وفق حمولة معرفية يونانية تعتبر **تيمبوس** وقتا أي مقدارا من الحركة في المكان، في حين أن الزمان مفهوم متعالي عن المقدار والوقت ... إنه مفهوم يتجاوز الوقت والمدة والسنة واليوم والساعة....

[1] - نفسه، ص 70.

[2] - نفسه، ص 72.

ويمكن القول أن أبا الحسن الأشعري كان أكثر ضبطا للمفهوم من غيره من علماء المسلمين ومفكريهم، فهو اعتبر **الزمان** مخالف للوقت، وأن الوقت يخص الواقع والحياة، لذا استعمل مصطلح الوقت باعتباره مصطلحا قرآنيا خالصا، وألف في ذلك رسالة وسمها ب:" قولهم في حقيقة الوقت " يقر قسوم أن ابن رشد اتجه نحو منطق التوفيق، وهذا يدل على صعوبة المسألة الزّمانية في متون القول الفلسفي، وهو نفسه اعتراف بالاشتباه:" لذلك نجد ابن رشد يميل إلى نظرة توفيقية بين موقفه الموجه للخاصة وبين موقفه الموجه للجمهور."[1]

ونقول في هذا المقام أن ابن رشد ذاته يفرق بدون وعي بين **الزمان** و**الزمن** حين اعتبر: "لما كان كل شيء في زمان ومكان قيل في كل ما وافقه في الزمن والمكان فقط أنه علة بالعرض على أنه علة بالحقيقة بل من قبل موافقتها إياه في الزمن أو في المكان."

لذا نلاحظ أن ابن رشد انتقد أفلاطون في مفهومه للوقت، فأفلاطون نظر إلى الوقت على أنه مجرد حركة الأجرام، فأفلاطون يعتقد لو حبس أشخاص منذ الصغر في مكان تحت الأرض فأنهم لا يشعرون بمرور **الزمان** لأنهم لا يشعرون بحركة الأجرام السماوية.

بينما يعترض ابن رشد على أفلاطون بأن الزمان موجود معهم ويتأثرون به لأنهم لهم حرية في الحركة، والزمان يكون عارض في الحركة، وأننا لا يمكن أن نتصور زمان خال بدون حركة، ولكن يمكن نتصور حركة بدون زمان.

غير أننا نلاحظ في القرآن الكريم بأن أصحاب الكهف انعدم لديهم الإحساس بالزمن والوقت معا، وإن بقي الزمان نسبيا في شعورهم، لكنه **زمان** مرتبط بالنّوم الاعتيادي وليس بالشّعور الواعي، أما الزمن والوقت فقد انعدم الإحساس بحركتيهما ولم يستطيعوا الفتية تحديد الوقت أو الزمن لحظة نشورهم.

لم يشعروا أهل الكهف بتغير المكان ولا **الزمان**، ودليلنا في ذلك أن الله بين في القرآن بأن تقديرهم لزمن مكوثهم بيوم أو بعض يوم، وهذا يدل على أن أفلاطون كان أبلغ في إدراكهم **للزمان** من أرسطو وابن رشد.

4- فك الاشتباه

[1] - نفسه، ص 166.

سنقتصر على الأدلة سالفة الذكر لتبيان مواطن الاشتباه التي طغت على القول الفلسفي لعبد الرزاق قسوم، وسنحاول في العتبة الآتية فك الاشتباه من خلال مساءلة مفهوم **الزمان** من حيث البعد الإيثمولوجي والفلسفي، والذي نرصده في النقاط الآتية:

استعمل أرسطو كلمة tempus = χρόνος تِيمبوس باللغة اليونانية والتي تعني الوقت ولا تعني الزمان. والأمر ذاته حدث في الفلسفة الغربية التي استعملت مصطلح "Temps" والذي يعني الوقت في صيغ متعددة حسب أليات التوظيف.*

كما أن الدراسات اللغوية العربية المعاصرة تفرق بين مفهوم **الزمان والزمن**، إذ فرق المحْدثون بين الزمن والزمان من خلال القول بأن: " **الزمن** تعبير لغوي **والزمان** مقياس فلسفي، أي أنهما ليسا بمترادفين، لأن الثاني لا علاقة له بالحدث والكلمات المستعملة لإفادة الزمان المجرد لا تحمل مدلولا على الحدث في صيغه وأمثلتها: أمس، اليوم، غداً، البارحة، الضحى، الليل، العصر، الصبح، المساء." ويحتجون على التّفرقة بالدليل الأتي: " إن كل اسمين يجريان على معنى من المعاني وعين من الأعيان في لغة واحدة فإن كل واحد منهما يقتضي خلاف ما يقتضيه الآخر، وإلا لكان الثاني فضلا لا يحتاج إليه."[1]

ومنه يمكن القول بأن **الزمان** مرتبط بسرعة حركة المكان لا بمقدار الحركة، والمثال على ذلك أن 30 دورة أرضية تساوي 30 يوما، بينما دورة القمر تساوي يوما واحدا. لكن حين نقيس حركة دوران القمر **بالزمن** دون مَد لا تساوي حركة دوران الأرض، وهذا ما تبينه الأية الكريمة: ﴿الشمس والقمر بحسبان﴾[2]

يعتقد عبد الرحمان بدوي بأن خطأ فلاسفة الإسلام يكمن في عدم معرفتهم باللغة اليونانية، واعتمادهم على الترجمات، فأرسطو على سبيل المثال استعمل لفظة "تِيمبوس" وعندما نستعمل المنهج الجينيالوجي في بعده الإيثمولوجي فإنه يوقفنا عند لفظة temps باللغة الفرنسية والتي تأخذ في كل لغات الأوروبية معنى الوقت أي التّزمن والتزامن (الدّايكروني والسّاكروني) وهذا ما وضحه مالك بن نبي حين فرق بين الزمان والوقت، واعتبر أن الإنسان مرتبط بالوقت لا الزمان.

اعتقد عبد الرحمان بدوي في كتابه "الزمان الوجودي" بأن " الزمان والمكان شيء واحد" وأن الزمان ليس هو الوقت. وظل في كل متون كتابه يستعمل الزمان بالمد مثل الأستاذ قسوم تماما إلا أنه عندما بدأ يحلل

---

*- (date, durée, époque, instant, minute, occasion, saison, seconde)

[1] – الفعلية في العربية للدكتور عبد الوهاب بن حمد.

[2] – سورة الرحمان، الآية: 05.

الزمان في الفيزياء وخاصة عند أنشتاين استعمل الزمن بغير مد: "وحددت **الزمن** في الإطار الأول بواسطة ساعات جعلت إشاراتها الزّمنية واحدة بواسطة إشارة."[1]

5- ما الفرق بين الزمان والزمان ؟؟؟

تدرس المفاهيم والمصطلحات في الحقبة المعاصرة وفق آليتين منهجيتين، الآلية الأولى تسمى بالجينيالوجية وهي البحث عن الجذر اللغوي للمصطلح في بعده الإيثمولوجي والاصطلاحي ثم الفلسفي. والآلية الثانية تسمى بالدراسة الكرنولوجية وهي رصد الثابت والمتغير في حركية المفهوم ضمن التاريخ.

وعليه نلاحظ أن الأستاذ قسوم لم يطبق أي منهجي لضبط مفهوم الزمان بل انطلق من مسلمات افترض صحتها وعليه لا تحتاج إلى برهان. وهذا المقام غير صائب لأن الدراسات اللغوية المعاصرة والدراسات الفزيائية والفلسفية أثبتت الفرق بين تلك المصطلحات، لأن الزمان من حيث البنية له حالة تسمى **بالساكرونية** (التزمن) وحالة تسمى **بالدّياكرونية** تسمى بالتزامن، وعليه يصبح كل لفظ يؤدي وظيفتين على الأقل.

- وعندما نطبق المنهج السالف فإننا نقر بما يأتي:

1- الزمان والزمن في التراث الجاهلي

لفظة الزمان والزمن لم تكن شائعة قبل الإسلام، ولم يستعملها العرب في كلامهم إلا في نصوص متناثرة، وأن اللّفظ شائع آنذاك هو الدّهر. والذي يدل على القوة الخارقة أي القدر والإله.

أ- الزمان والزمن في القرآن

لم يستعمل القرآن لفظة الزمن ولا الزمان، بل استعمل الوقت (الصلاة والحج) والدهر (الأمد الطويل) واليوم (ألف سنة مما تعدون) والسّاعة (البرزخ) والحين (الموت والبرزخ)، وهذا يدل أن الله يفرق بين مقاسات زمنية تبدو للإنسان واحدة لكنها في الحقيقة مختلفة ومتباينة. وهو الأمر الذي برهن عليه ألبرت أنشتاين سنة 1921.

يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿يُدَبِّرُ الأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ﴾[2] فالله في هذه الآية يتحدث عن الزمن لا الزمان لأن التدبير مرتبط بالسرعة والحركة. بينما في

[1] - بدوي، عبد الرحمان، الزمان الوجودي، دار الثقافة، بيروت، ط 3، 1973، ص 130.

[2] - السجدة ، الآية 5.

قوله تعالى: ﴿تَعْرُجُ الملائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾[1] يقصد الله في هذا السياق **الزمان** لأن العروج حالة سكونية شعورية غير مرتبطة بالمقدار الحركي بل مرتبطة بالسرعة المفارقة للمكان.
والأمر ذاته نكتشفه في قوله تعالى: ﴿وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ وَعْدَهُ وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ﴾[2]، حيث نجد الله في هذه الآية يشير إلى **الزمن** لأن استعجال العذاب يقاس بالمدة والحركة.

ب – **الزمان والزمن في الحديث النبوي**

ثبت في الصحاح استعمال الرسول عليه الصلاة والسلام لمصطلح الزمان، روي الترمذي الحديث الأتي: ﴿يخرج في آخر **الزمان** قوم أحداث الأسنان سفهاء الأحلام يقرءون القرآن لا يجاوز تراقيهم يقولون من قول خير البرية يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية.﴾
والحديث رواه البخاري عن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه: ﴿سيخرج قومٌ في آخرِ الزمانِ، أحداثُ الأسنانِ، سفهاءُ الأحلامِ، يقولون من خيرِ قولِ البريَّةِ، لا يجاوزُ إيمانُهم حناجرَهم، يمرُقون من الدينِ كما يمرقُ السهمُ من الرميَّةِ، فأينما لقِيتموهم فاقتلوهم، فإنَّ في قتلِهم أجرًا لمن قتلَهم يومَ القيامةِ﴾.
بيد أننا نعتقد بأن أغلب الأحاديث التي عالجت مسائل آخر الزمان هي أحاديث كُتبت في القرن الرابع الهجري، وعليه فإن الرسول إنما كان يستعمل المصطلحات القرآنية كالأزل، الدهر، والوقت، والحين، والدليل على ذلك أن الأحاديث آتية الذكر نجد الراوي يستعمل ألفاظا تتناسب مع عصر النبي:

– حدثنا محمد بن المثنَّى: حدثنا عبد الوهَّاب قال: سمعت يحيى بن سعيد قال: أخبرني محمد بن إبراهيم، عن أبي سلمة، وعطاء بن يسار:قال أبا سعيد الخدري:سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: {يخرج **في هذه الأمة** – ولم يقل منها – قوم تحقرون صلاتكم مع صلاتهم، يقرؤون القرآن لا يجاوز حلوقهم، أو حناجرهم، يمرقون من الدين مروق السهم من الرميَّة، فينظر الرامي إلى سهمه، إلى نصله، إلى رصافه، فيتمارى في الفوقة، هل علق بها من الدم شيء} من صحيح البخاري. ونلاحظ أن الحديث لم يذكر فيه لفظ آخر الزمان بل استعمل يخرج في هذه الأمة وهي دلالة على الزمن لا الزمان.
– حدثنا عبد بن حميد، حدثنا عبد الرزاق بن همام، حدثنا عبد الملك بن أبي سليمان حدثنا سلمة بن كهيل، حدثني زيد بن وهب الجهني قال علي رضي الله عنه: أيها الناس ! إني سمعت

[1] – المعارج، الآية 4.
[2] – سورة الحج، الآية 47.

رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول " يخرج قوم من أمتي يقرأون القرآن. ليس قراءتكم إلى قرائتهم بشيء. ولا صلاتكم إلى صلاتهم بشيء. ولا صيامكم إلى صيامهم بشيء .يقرأون القرآن. يحسبون أنه لهم وهو عليهم. لا تجاوز صلاتهم تراقيهم .يمرقون من الإسلام كما يمرق السهم من الرمية." صحيح مسلم.

– حدثنا شيبان بن فروخ، حدثنا سليمان بن المغيرة، حدثنا حميد بن هلال عن عبدالله بن الصامت، عن أبي ذر، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: {إن بعدي من أمتي (أو سيكون بعدي من أمتي) قوم يقرأون القرآن. لا يجاوز حلاقيمهم. يخرجون من الدين كما يخرج السهم من الرمية .ثم لا يعودون فيه. هم شر الخلق والخليقة.} فقال ابن الصامت :فالقيت رافع بن عمرو الغفاري، أخا الحكم الغفاري .قلت :ما حديث سمعته من أبي ذر: كذا وكذا؟ فذكرت له هذا الحديث. فقال: وأنا سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم. صحيح مسلم.

ج – الزمان والزمن في التراث الإسلامي

نحن نعتقد بأن علماء الكلام وفلاسفة الإسلام هم من أدخلوا في الثقافة الإسلامية مصطلحات الزمان والزمن، بل نذهب إلى القول بأن مصطلح الزّمان أفرزته الحركة الكلامية بقوة خاصة في العصر العباسي عند مناقشة مسألة الحدوث والقدم.

وقد نبه الطوسي في كتابه شرح الإشارات: " وأعلم أن الزمان ظاهر الآنية، خفي الماهية." وهذا معناه أن الزمان يتجلى من حيث الظاهر **كآن** أي ككينونة، لكنه من حيث الماهية فغير محدد أو خفي عن الإدراك البشري. ويعزز هذا القول أن مفهوم الزمان أفرزته حركة الترجمة أولا، ثن الثقافة الوافدة من اليونان وبلاد فارس. وخاصة الشروحات التي حاولت فهم فلسفة أفلاطون الذي أشار إلى معنى الزمان بالمد لكونه اعتقد أن أجزاء الزمان تدور حول نفسها. بينما الشروحات الأرسطية هي التي سوقت لمفهوم الزمن لأن أرسطو اعتقد بأن أجزاء الزمن تسير في خط مستقيم بناءً على قانون الحركة.

6- الدراسات الفيزيائية

يذهب علماء الفزياء النسبية عموما إلى القول بأن الزمان مرتبط بإحساسنا بسرعة حركة المكان، وهو قابل للتقدير المجازي لأن يرتبط بمحاولة الإنسان تقدير الحركة (الزمان الجميل، أيام زمان، كان يا مكان في سالف العصر والزمان) ولكنه غير قابل للتحديد، أما الزمن بغير مد فهو قابل للتحديد كقولنا الزّمن الذي يقتضيه وصول الضوء إلى الأرض 299,792,458 كلم في الثانية.

أما الزمان فنكتشفه من حيث المثال الآتي: لنفترض وجود توأمين جون ومارك، ينطلق جون في مركبته الفضائية بسرعة كبيرة لمدة قدرها سنة، فعند رجوعه يجد مارك قد تقدم به العمر 12 سنة.

أجرى علماء الفزياء اختبارا على جسيم صغير يسمى "ميوان" Muon ، وهو جُسيم أصغر من الذرة، يبلغ عمر الميوان بلحظات (2.2 ميكروثانية)، وبعدها يختفي الميوان، ويتكون الإلكترون. ومنه اكتشف العلماء بأن هذا العمر القصير يكون فقط إذا كان الميوان في حالة وقوف أي سكون.

قامت التجربة بإطلاق هذا الجسيم في الجهاز المسرّع للجسيمات الصغيرة، بحيث أوصلوا سرعته إلى ما يقارب سرعة الضوء (تقريبا 300000 كيلومتر في الثانية الواحدة)، فلوحظ أن عمر الميوان أصبح 30 مرة ضعف عمره الطبيعي.

ويُحسب ذلك بالآلية الأتية، عندما تدور الأرض ثلاثين دورة حول نفسها نسجل ثلاثين يوما، بينما القمر عندما يدور دورة واحدة نسجل يوما واحدا.

ولقد وجدت إشارة على ذلك في كتاب الدكتور قسوم:" وهو مقدار سرعة انتقال الصّوت في الثانية، والكلام هنا عن مقدار ثانية من الزمن لوصول إشارة."[1]، وهذا نص آخر يُبين الاشتباه الذي وقع فيه قسوم، فهو عندما استدل بالفيزياء لم يستعمل الزمان بل استعمل الزمن.

يمكن توضيح المثال الذي ذكرته أعلاه، بآيتين من القرآن الكريم، فقوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ * قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ *إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ.﴾[2] وهنا الله يشير إلى الزمن، فإبليس أخذ من الله عهدا أن يبقيه إلى غاية نهاية العالم، وهو وقت معلوم عند الله بالحساب وهو الذي يسميه العلماء بالزّمن.

أما في قوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا﴾[3] فالله يشير إلى زمان غير قابل للحساب الدقيق، بل قابل للتقدير النفسي أو الميتافيزيقي.

ونخلص في الأخير إلى القول، بأن الزمن الأرضي يساوي السرعة وليس الحركة، وهذا عكس ما قاله أرسطو، بينما الزمان الكوني يساوي السّكون، وهذا يدل على الفرق بين مصطلح الزّمن والزمان.

---

[1] – نفسه، ص 134.

[2] – سورة ص، الآيات: 79، 80، 81.

[3] – سورة الإنسان، الآية: 01.

7 – الدراسات الفلسفية

يجب التفرقة بين الزمن والزمان من خلال ثنائية **العاد** و**العدد**، ذلك أن السؤال الذي يُطرح عند انعدام النفس هل يوجد زمن أو زمان؟ ونستدل بظاهرة قرآنية فريدة من نوعه، فعزير لما أماته الله مئة سنة وحماره لم يشعر بالزمن الحقيقي (100 سنة) بل شعر بالزّمان النفسي فقط.

إن انعدام النفس باعتبارها تُمثل "العاد" أي المقدر للحركة والسرعة ينجر عنه غياب الزّمن الذي وجوده وجود مضايف للوجود الإنساني (حالة عزير) أما الزمان فلا ينخرم وجوده بانعدام العاد أي النفس لأن الله هو العاد والمقدر:﴿وَكَذَٰلِكَ بَعَثْنَاهُمْ لِيَتَسَاءَلُوا بَيْنَهُمْ ۚ قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ كَمْ لَبِثْتُمْ ۖ قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ ۚ قَالُوا رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَٰذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَىٰ طَعَامًا فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا﴾[1] والأمر ذاته نجده في قوله تعالى: ﴿ قَالَ كَمْ لَبِثْتُمْ فِي الْأَرْضِ عَدَدَ سِنِينَ * قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ فَاسْأَلْ الْعَادِّينَ * قَالَ إِن لَّبِثْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا لَّوْ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[2] (إشارة للزمان لأنه غير محدد وغير قابل للعد).

شكل موقف الكندي منعطفا فكريا هاما، فلقد كان أذكى من ابن رشد في مسألة الزمن، فلقد ألف رسالة سماها: "رسالة في مائية الزمان والحين والدهر والوقت." حيث فرق بين حقول الزمان، وبين الاختلافات الجوهرية بينهم. والأمر ذاته نجده عند أبي حيان التوحيد الذي بنى تصوره على فكرة أن الله لا يحده **مكان ولازمن**، ولكن له **زمان** يشبه حال الاستواء والعرش.

وقد قال ابن الفارض: " لا تسبوا الدّهر فإن الدّهر هو الله، فالإنسان لا يسب الوقت المقدر بالحركة والتغيير بل يسب الدّهر باعتباره حال."، ويلاحظ أن ابن الفارض يفرق بين الوقت الذي يدل على التقدير وبين الوقت الذي يدل على الحال.

وتوصل عبد الرحمان بدوي إلا أن كل الفلاسفة بدون استثناء لم يستطيعوا التميز بين الزمان وتجلياته، فالزمان بالمد غير الوقت ولا أنحاء الوجود، ولا هو بالطبيعة ولا الحركة .... وظل وفيا في كتابه لمصطلح واحد هو الزمان بالمد، ذلك أن عبد الرحمان بدوي من خلال تأثره بهيدجر في كتابه (الوجود والزمان) اقتنع بأن الفكر الفلسفي وقع في فشل عظيم حين لم يفرق بين الزمان كمقولة فلسفية وبين أجزاء الزمان:" وعدم تفسير الوجود على أساس الزمان هو العلة في إخفاق ما قال به الفلاسفة من مذاهب في الوجود

---

[1] – سورة الكهف، الآية 19.

[2] – سورة المؤمنون، الآيات: 112، 113، 114.

حتى الآن. والذين حاولوا منهم إدخال الزمان – إلى حد ما– في تفسيرهم لبعض انحاء الوجود، لم يفهموا الزمان بمعناه الحقيقي، بل كانت لديهم فكرة: إما مبتذلة زائفة، وإما ناقصة. ولذا لم يستطيعوا الإفادة منه، وذهبت جهودهم في إدراك معنى الوجود دون طائل. نقول هذا عنهم جميعا، ولانستثني أحدا، إبتداءً من أرسطو –أو ل من عني به في شيئ من التفصيل– حتى برغسون الذي سعى جهده لجعل مذهبه في الوجود يقوم عليه. ذلك أنهم فهموا الزمانية بمعنى الوجود في الزمان، ووفقا لهذا قسموه أقساما ....."[1]

قسم فلاسفة الغرب الوقت إلى أنواع، وكل نوع له مجاله الوقتي والتقديري، أولها **الزمان الذاتي** (Lived Time) هو الزمان المعيش الذي يدل على خصوصية فردية، ويتوقف بمجرد موت الفرد، ولا يدل على الوقت ولا على الزمن. ذلك أن الزمان الذاتي هو زمان يخضع للحساب النفسي والشعور المتولد من تداعيات الأزمنة الثلاثة (الماضي، الحاضر، الماضي الحاضر). والثاني هو **الزمن الموضوعي** (Objective Time) وهو الزمن الذي نسميه بالوقت يدخل في مجرى العادة والتعلم، ويضبط الحركة والتأريخ، وهو زمن ثابت الاطراد ماضي معلوم بالقرون والسنوات، وحاضر معلوم بالآن، ومستقبل متحول إلى ماضٍ باستمرار، وهو بذلك يختلف عن الزمان. أما الثالث فهو الزمان الكوني (Cosmic Time) وهو زمان ذاتي الحركة، له طبيعة خاصة مرتبطة بسنن الكون، يسير دوما نحو الأمام بشكل إنسيابي عبر لحظات كونية متتالية، وهو زمان لا زمن، لأنه غير قابل للتصور على ما هو عليه.

أما الزمان الرابع فهو الزمان المطلق (Absolute Time) الذي لا يمكن تصوره أو حسابه، فهو مفارق لمصطلحي الوقت والزمن، فالزمان هو ذلك التقدير الذي هو فوق إنساني، مفصول عن إدراكنا، متعالي عن تصوراتنا، يفوق الخبرة والعقل والذكاء، في المقابل يستدعي الإيمان به.

ولكن رغم التحديد السابق، فإن الزمان المطلق في الفلسفة الغربية أفرز الكثير من المشكلات الفلسفية، فالزمان يرتبط بالرب والإله من منطلق أن الزمان ضمنيا يقتضي القول باللاّزمان:" إنما الشغل الشاغل للقديس أن يدرك نقطة تلاقي اللازمان والزمان..."[2]

حاول المفكر ولتر ستيس أن يحل مسألة الزمان والذات الإلهية من خلال القول بأن هناك الوقت (Time) وهناك الأزل، فالرب ليس له زمن ولا وقت معلوم، بل له لحظة **أزلية من منطلق** أن الأزل أشمل من الزمن في ذاته: "ومعنى هذا أن اللحظة الأزلية – من الداخل– إنما هي الله نفسه. وذلك لأنها ليست

[1] – بدوي، عبد الرحمان، الزمان الوجودي، دار الثقافة، بيروت، ط 3، 1973، ص 45.

[2] – بيت شعري مشهور للشاعر إليوت من قصيدته الشهيرة (The Dry Salvages)

مجرد وعي ينصب على الله، أو مجرد وعي منقسم يكون الصوفي منه بمثابة ذات تقف في وجه الألوهية باعتبارها موضوعا، وإنما هي كمون (محايثة) لله نفسه في صميم النفس، وأما إذا نظرنا إليها من الخارج، فإن مضمونها لن يكون سوى مجرد حالة عابرة من الحالات التي تعرض لذهن الصوفي."[1]

والأزل هو الذي أصطلح المسلمون على تسميته بالزمان بالمد. ونشير إلى أن عبد الرزاق قسوم تفطن إلى تلك القضية التي أشار إليها ولتر ستيس، حيث يرى قسوم أن الزمان يجب أن يُفهم ضمن مقولة الأزل: " يمكن القول بأن جوهر مفهوم الزمان إنما يجب البحث عنه عبر فكرة الأزلية المترامية الأبعاد ...."[2]

يعتقد ستيس أن الإنسان العادي يعيش المستوين معا، مستوى الأزل ومستوى الزمن، بل هو ينتقل من الواحد منهما إلى الآخر مثلما يفعل الصوفي تماما.[3]

نصل آخر الأمر، إلى القول بأن مفهوم الزمان والزمن مفهومان إسلاميان بامتياز، ولا نظير لهما لا في الفلسفة اليونانية ولا الغربية. فالزمان بالمد هو الحالة غير قابلة للقياس والتكميم ككيفية الاستواء على العرش أو ليس كمثله شيء، أما الزمن بغير مد فهي الحالة القابلة للقياس والتكميم ﴿إِنَّ الصلاةَ كانت على المؤمنين كتابًا موقوتًا.﴾[4]

يرتبط الزمن بالمكان والحركة، أما الزمان فمتحرر منهما معا: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[5] أي لا مكان معلوم ولا زمان معدود، ومن خلال ما سبق يمكن القول بأنهما لفظان يشتركان في التقدير ولكنها يختلفان في موضوع التقدير وكيفيته. ومن ناحية أخرى، فالزمن للمخلوقات والكائنات، والزمان للخالق ليس كصفة بل كحال لقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾[6]

---

[1] – ستيس، ولتر، الزمان والأزل، ترجمة: زكريا إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، د (ط)، 2013، ص 176.

[2] – قسوم، عبد الرزاق، مفهوم الزّمان في فلسفة أبي الوليد، ص 69.

[3] – ستيس، ولتر، الزمان والأزل، ص ص: 178، 179.

[4] – سورة النساء، الآية 103.

[5] – سورة طه، الآية: 05.

[6] – سورة الرحمان، الآية: 29.

مفهوم الزمان الرشدي
عند " عبد الرزاق قسوم "

أ. حميدي لخضر*

****

إذا كان لمسألة الزمان عند ابن رشد الفيلسوف أهمية في فهم المعضلات التي تكون من جهة النظر، المتن الرشدي في بعديه. وأعني بالبعدين ما ألفه هو من أعمال تعكس أصالة الرجل وفضله في الطرح والإنشاء من جهة، وما قام به من شروح حيث لا يعدو أن يكون شارحا ليس إلا من جهة أخرى. قلت إذا كان لهذه المسألة أهمية، فذلك لا لشيء إلا لكون أن الحديث عن الزمان يجرنا إلى الحديث عن التاريخ، إذ أنه من المعلوم أن الكل يسير في ظل من التاريخ، فلا تاريخ بدون زمان، كما أنه لا زمان بدون تاريخ.

ولكن كيف ما كان الحال فإن فلسفة الزمان إذا ما تناولناها من زاوية النظر الطبيعي (الفيزيقي) أو تناولناها من زاوية نظر العلم الإلهي(الميتافيزيقي)، وإذا ما وصلناها، أو بالأحرى ربطناها بمسألة الحركة أو بمسألة الفعل المحض، كان النظر فيها يحيل إلى مفهوم اللامتناهي (ما لا نهاية له). وذلك من القضايا الكبرى التي ظل ابن رشد متمسكا بما قاله أستاذه المعلم الأول (أرسطو) فيها. بمعنى أن الزمان لا متناه من طرفيه، وهي التي لها علاقة وثيقة بفكرة قدم العالم وأبديته، وبتبنيه لأفكار أستاذه المعلم الأول (أرسطو) يكون ابن رشد حينئذ قد شق طريقا لنفسه وسلك مسلكا مختلفا تماما عن المتكلمين، بل وأكثر من ذلك كان يعمل على تفنيد أفكارهم ودحض آرائهم.

من هذا المنطلق نجد موضوع الزمان الرشدي من خلال الدراسة التي قام بها أستاذنا الفيلسوف الأديب "عبد الرزاق قسوم" قد اكتسب أهمية بالغة، فعقدت العزم على أن أتناول هذا الموضوع رغم صعوبته وحساسيته، ورغم الثقافة الواسعة، وسعة الاطلاع للأستاذ الدكتور "قسوم" لنتفحص سويا:

كيف نظر هذا الأخير إلى الزمان الرشدي؟ وما هي أبعاد هذا الزمان أنطولوجيا وميتافيزيقيا في نظره؟ وهل الأبدية والأزلية مختلفتان أم وجهان لعملة واحدة؟

*- جامعة "محمد بوضياف" المسيلة، أستاذ مساعد صنف (أ).

مبدئيا وحسب الفيلسوف الأديب (عبد الرزاق قسوم)، ليس من السهولة بمكان ضبط مفهوم الزمان للاختلافات العديدة أثناء الاستعمال. فقد استخدم بمفاهيم مختلفة كالآن، والأزل والأبد والدهر والوقت ... الخ. وإذا كان "ابن حزم الأندلسي" قد حصر الزمان في ثلاثة أقسام (ماض ثم حاضر ثم مستقبل)، فإن فهم الزمان الرشدي حسب قسوم لا مناص لنا إلا بالعودة إلى الزمان عند المعلم الأول (أرسطو).

إن الأثر الكبير الذي تركه أرسطو في الفكر الفلسفي الرشدي، تجعل المرء يعتقد أحيانا أنه انصهر كلية في بوتقة أستاذه.

كما لا يمكن أيضا فهم الزمان عند المعلم الأول حسب قسوم إلا بالعودة إلى مختلف المقولات خاصة (الكيف والمكان) لعلاقتهما الوثيقة بالزمان، حيث نجد أرسطو يستعمل مصطلحات ترتبط من جهة بالزمان، وترتبط من جهة خرى بالمكان. ومن هذه المصطلحات نجد ما يلي: هوذا – قبيل – بغتة.

فهوذا هو الجزء من الزمان والمستقبل القريب من الآن الحاضر غير المستقيم. قبيل هو قريب من الآن الحاضر إلا أنه جزء من الآن السالف. وأما آنفا وقديما فيدلان على الزمان البعيد. وأما بغتة فتدل على ما يكون في زمان غير محسوس.

ومن هنا فإن مسألة ربط الزمان بالحركة عند أرسطو وتلازمهما كتلازم العدد للمعدود.

فإذا كان ليس للزمان متعينا وليس له وضع، وكانت النهاية تتبع المكان من جهة العرض الذي يتعلق به وهو الجسم، فإن تعلق الزمان بالحركة هو من نوع تعلق العدد بالمعدود. ومن هنا تأتي صلة الزمان بالحركة. ولذلك لا بد علينا من توضيح العلاقة بينهما (بين الحركة والزمان)، والكشف عن الحركات التي يكون الزمان عددها، وعن أيهما شرط للآخر الزمان أم الحركة؟

في البداية لا يمكن ربط الزمان بالحركة إلا من خلال شعور الإنسان بالحركة، ذلك أن المرء لا يشعر بالزمان من لا يشعر بالحركة، وذلك محال لأن الإنسان حتى وإن لم يدرك الحركة، إلا لأنه يدرك الزمان. والدليل على ذلك " إننا لو توهمنا قوما حبسوا منذ الصبا في مغارة من الأرض، لكنا نقطع أن هؤلاء يدركون الزمان، وإن لم يدركوا شيئا من الحركات المحسوسات التي في العالم" [1].

وهذا يعني إمكانية إدراك الزمان بشكل مستقل عن الحركة.

لكن ألا يمكن فعلا ربط الزمان بالحركة، ومن ثمة يمكن الحديث عن تعدد الحركات، بل وحتى تعدد الزمان؟ في الحقيقة ومن الناحية الواقعية الزمان لا يتعدد بتعدد الحركات، وذلك لأنه: "كما لا يتعين العدد

[1] – ابن رشد، تهافت التهافت، تح موريس بويج، ط/2، (دار المشرق)، بيروت، 1986، ص 79.

بتعين المعدود، ولا يتكثر بتكثره، كذلك الأمر في الزمان مع الحركات. ولذلك كان الزمان واحد لكل حركة ومتحرك"[1].

وإذا قلنا إن الزمان عدد لحركة واحدة بعينها نتج عن ذلك أنه لا يمكن إدراكه إلا بادراك تلك الحركة ذاتها، وأنه لا يشعر بالزمان من لا يشعر بها. وذلك محال لأنه حتى وإن لم يدرك الإنسان حركة ما أدرك مع ذلك الزمان لأنه موجود في كل مكان.

ومن هنا فالزمان لا يتعدد بتعدد الحركة " إن وجود الحركة والزمان متناهيين من أحد طرفيهما وغير متناهيين من الطرف الآخر، ممتنع عند أرسطو. وان ظن قوم أن وجود ما لا نهاية له في الحركة والزمان ممكن بالقوة في المستقبل وممتنع في الماضي فقد تمسكوا في ذلك بحجج واهية."[2]

وإنما وجود الحركات في الزمان شبيه إذن بوجود المعدودات في العدد، وذلك هو رأي أرسطو. وكان ابن رشد قد أشار في كتابه (تهافت التهافت) العدد لا يتكثر بتكثر المعدودات. ويرى (أرسطو) أن لذلك خاصته تقدير الحركات وتقدير وجود الموجودات المتحركة من جهة ما هي متحركة، كما يقدر العدد أعيانها ولذلك يقول أرسطو في حد الزمان: " إنه عدد الحركة بالمتقدم والمتأخر الذي فيها "[3].

ولذلك إذا أخذنا الزمان من هذه الزاوية بإطلاق صار عددا لجميع الحركات، لأن والحالة هذه أي لما كان الزمان عدد الحركة وكان العدد لا يتكثر بتكثر معدوداته كان الزمان عددا للحركات من دون أن يطرأ عليه تكثر.

أما إذا أخذنا الزمان مقدرا وليس بإطلاق حينئذ يكون عددا لحركة مخصوصة قابلة لذلك التقدير. وهنا لا بد من الإشارة إلى أن ابن رشد ربط الزمان بحركة الجرم السماوي حيث يرى أن الزمان كان مقدارا ومقدرا بأجزاء تابعة لحركة هذا الجرم مثل اليوم والشهر والسنة.

كما ربط ابن رشد في تعريفه للزمان حسب الفيلسوف الأديب " عبد الرزاق قسوم " من خلال المقولات الأرسطية كمقولة الكم بشقيه الكم المتصل والكم المنفصل.

وقد يتساءل البعض عن طبيعة العلاقة بينهما، إذ كيف يمكن أن يندرج الزمان في مقولة الكم، وهي احدى المقولات الأرسطية العشرة، كما أنها طبيعة صرفة، بينما يبدو الزمان وكأنه مقولة ميتافيزيقية؟

---

[1] – المصدر نفسه، ص 79.

[2] – ابن رشد، رسالة السماع الطبيعي، تقديم وضبط وتعليق، رفيق العجم، ود/جيرار الجهامي، (دار الفكر اللبناني)، بيروت، 1994، ص55.

[3] – ابن رشد، تهافت التهافت، تح. م. بويج، ص 87 -80.

يوضح ابن رشد ذلك بقوله:" فمن المتصل لأن كل واحد منهما يمكن أن يوجد له حد مشترك، يصل بعض أجزائه ببعض، وهذا الحد اما في الخط فهو النقطة، واما في البسيط فالخط، واما في الجسم فالبسيط، واما في الزمان فالآن، وذلك أن بالنقطة تتصل أجزاء الخط وبالخط تتصل أجزاء السطح وبالسطح تتصل أجزاء الجسم، وبالآن يتصل جزآ الزمان اللذان هما الماضي والمستقبل " [1].

وبذلك أدرج ابن رشد الزمان ضمن المقولات الأرسطية العشرة. ولا يتوقف الأستاذ الفيلسوف (قسوم عبد الرزاق) عند هذا الحد بل يذهب بعيدا في توضيحه لفكرة الزمان الرشدي مبينا كيف أن الزمان هو عدد الحركة بالمتقدم والمتأخر الذي فيها. كما أن الآن تصبح هي أيضا ركيزة أساسية من أركان الزمان الرشدي والدليل على ذلك ما يقوله ابن رشد نفسه:

" لا يدخل في الوجود المتحرك من الزمان الماضي في الحقيقة إلا الآن، فالآن هو سيال، ليس بممكن أن يوجد لامع الزمان الماضي ولامع المستقبل فهو ضرورة بعد الماضي، وقبل المستقبل، الذي يجوز وجود آن ليس بحاضر أو حاضر قبله ماض، فهو وضع الزمان والآن."[2]

ثم يزيدنا الأستاذ الفيلسوف (قسوم) وضوحا بالنسبة للزمان الرشدي حيث يتناول مسألة الدهر والتي ذكرنا فيها من خلال قوله تعالى: " وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ"[3] موضحا بالاستناد إلى قول ابن رشد التالي:" فانا نحيل أن يكون العالم أزليا فيما مضى، ولسنا نحيل أن يكون أبديا فيما يستقبل، إلا أبو الهذيل العلاف فانه يرى ان كون العالم أزليا من الطرفين محال فليس كما قال لأنه إذا سلم لهم أن العالم لم يزل إمكانه، وأن إمكانه تلحقه حالة ممتدة معه يقدر بها ذلك الإمكان كما يلحق الوجود الممكن إذا خرج إلى الفعل ذلك الحال، وكان يظهر من هذا الامتداد أنه ليس له أول، صح لهم أن الزمان ليس له أول، إذ ليس هذا الامتداد شيئا إلا الزمان وتسمية من سماه دهرا لا معنى لها."[4]

---

[1] – ابن رشد، كتاب المقولات، تح الآب. م.بويج، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، 1932، ص 38.

[2] – ابن رشد، تهافت التهافت، المطبعة الإسلامية، القاهرة، 1903، ص 627.

[3] – سورة الجاثية، الآية 24.

[4] – ابن رشد، تهافت التهافت، تح سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف، 1964، ص 212.

ويقول ابن رشد أيضا:" ليس للزمان الماضي ابتداء. فإذا وضع أن الزمان الماضي ليس له مبدأ لم يصدق عليه أنه قد دخل في الوجود، فلزم ألا يكون له انقضاء. وذلك أن كل ما له انقضاء فله مبدأ، وما لا مبدأ له لا انقضاء له، وكذلك ما لا نهاية له فلا مبدأ له. "[1]

- وإذا كان البعض يعتقد أن ابن رشد لم يميز بشكل صريح واضح وصحيح بين الزمان والأبدية وهما مختلفتان، إلا أن أستاذنا الفيلسوف (قسوم) بين المسألة حينما قال بأنه لا يميل إلى هذا اللبس الذي اعتقده البعض في هذه النقطة وهي عدم التمييز بين الأبدية والزمان.

إن الزمان الرشدي حسب قسوم واسع المعنى فهو يحوي الظرفية ويحوي المعاش كزمان الفلاحين وحتى الزمان النفسي وغيره. وأخيرا الزمان الفلسفي إن جاز هذا التعبير حين يحاول أن يجمع بين القاعدة الفقهية والأداة المنطقية. وهذا من خلال حديثه عن قضاء الصلاة المؤخرة بالاستناد إلى حديث نبوي مفاده، " إذا نسي أحدكم الصلاة فليصلها إدا ذكرها". وفي مجال آخر، يرى الفيلسوف الأديب "قسوم" أن ابن رشد يجمع بين الفقه والفلسفة في فلسفة الزمان، والدليل على ذلك قول ابن رشد:" القول في (ميقات الزمان) ويشرحه بقوله، واما ميقات الزمان فهو محدود أيضا في أنواع الحجج الثلاث وهي شوال وذو القعدة وتسعة من ذي الحجة باتفاق وبعد أن يستعرض المؤلف (**1**) مختلف آراء أئمة الفقه في تحديد هذه المواقيت الزمانية الخاصة بالحج يدعم رأيه بالآية الكريمة: الحج أشهر معلومات "[2]. هكذا إذن يأخذنا الفيلسوف الأديب (قسوم) عبر هذه المحطات المختلفة والمتشعبة بل والمعقدة أحيانا إلى تحليل الزمان الرشدي وتبيين كيف أنه ورغم الفترة البعيدة التي عاش فيها ابن رشد، إلا أن نظرته تتصف بالعمق والبعد إلى درجة أن أصبح المفهوم الرشدي للزمان يقترب من المفهوم المعاصر إن لم يكن هوذاته.

إن الأستاذ الفيلسوف الأديب (قسوم) لا ينكر الأثر الأرسطي البارز في تفكير ابن رشد، لكن وعلاوة على ذلك كان يرى بأن للعامل الديني دورا أساسيا في الحد من انصهار ابن رشد كلية في بوتقة أرسطو. وهذا ما كان يراه أيضا "**ريمون لول** Raymond Lulle" بأن الذي حال دون أن يرتمي ابن رشد كلية في أحضان أرسطو هو العامل الديني.

ولتوضيح البعد الأنطولوجي والميتافيزيقي للزمان الرشدي. كما وضح الفيلسوف (عبد الرزاق قسوم) تمسك فيلسوف قرطبة بأصالته رغم طبيعة الموضوع الحساسة والشائكة، ألا وهو موضوع الزمان. ولعل المتأمل

---

[1] – المصدر نفسه، ص55.

[2] – ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، مطبعة الحلبي، القاهرة، 1970، ج/1، ص 325.

بعمق لهذا الموضوع يلمس المجهود الجبار الذي بذله أستاذنا الفيلسوف (قسوم) في تمييز شخصية ابن رشد عن أستاذه أرسطو على الرغم من التأثير الكبير والشديد الذي أحدثه هذا الأخير في ابن رشدكما ذكرت سابقا.

على أن أستاذنا (قسوم) لا يتوقف عند التعريف الرشدي للزمان الرشدي، بل يذهب إلى أبعد من ذلك لأن هناك قضايا منبثقة عن تعريف الزمان، ألا وهي الأزلية والأبدية.

فهل الأزلية والأبدية مختلفتان أم وجهان لعملة واحدة؟ وهل هما في حد ذاتهما فكرة فلسفية أم شرعية أم الإثنين معا؟

لا يمكن تناول موضوع الأزلية والأبدية حسب الفيلسوف (قسوم) إلا من خلال مسائل الوجود والعدم، والقدم والحدوث، والحركة وغيرها. وقد كان الأستاذ الفيلسوف (قسوم) في هذه المسألة المتعلقة بالأبدية والأزلية يبين أن فيلسوف قرطبة ابن رشد كان متمسكا أيضا بأصالته، إذ أكد على أن ربط الزمان بالحركة لا يعتبر وقفا على التفكير الفلسفي اليوناني، بل حتى العقيدة السمحاء نفسها أيضا تؤكد على ذلك انطلاقا من مدرسة المعتزلة التي تستند في ذلك على قوله تعالى: " لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ ۚ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ. " [1]

كما لا يمكن من جهة أخرى تناول موضوع الأبدية والأزلية في اعتقاد مفكرنا، إلا من خلال حصرهما في العناصر التالية:

1- ربط الزمان بالحركة وهو تعريف طبيعي صرف، ثم اقترانه بعد ذلك بالأزلية وهو تعريف ميتافيزيقي.

2- بروز الملامح الأولى للزمان الرياضي عند "كوبرنيكس" و"جاليلو" و"انشتاين" وغيرهم.

3- تطور فكرة الزمان إلى انات مع محاولة وضع تعريف للآن الزمني.

وهذه الملامح الثلاث هي التي تمثل المصدر الرئيسي الذي استقى منه ابن رشد معالم تفكيره في الزمان والأزلية.

إن تصور فكرة الزمان بالمفهوم الميتافيزيقي للمصطلح عند ابن رشد يقتضي منا تصور موضوع الأزلية تصورا شاملا، لأن فكرة الأزلية والتي تفضي بنا إلى الأبدية حتما تعتبر ولا شك النسق السليم الذي يجب وضع مسألة الزمان داخله، والتي لا يمكن فصلها أيضا عن مسألة قدم لعالم وحدوثه.

[1] – سورة يس، الآية 40.

لقد أرجع ابن رشد اختلاف الأشاعرة والحكماء المتقدمين في مسألة (قدم العالم وحدوثه) إلى الاختلاف في التسمية. فهم متفقون على وجود ثلاث أصناف من الموجودات، طرفان وواسطة بين الطرفين. فاتفقوا في تسمية الطرفين واختلفوا في تسمية الواسطة.

أما الطرف الأول فموجود، وجد من شيء غيره وعن شيء غيره، والزمان متقدم عليه. وتلك هي حال الأجسام التي يدرك تكونها وفسادها بالحس، واتفق الأشاعرة والقدماء على تسميتها محدثة، وأما الطرف الثاني فموجود لم يكن من شيء ولا عن شيء ولا تقدمه زمان، وهو مدرك بالبرهان، واتفق الجميع على تسميته قديما، وهو الله.

وأما الواسطة فموجود لم يكن من شيء ولا تقدمه زمان ولكنه موجود عن شيء أي عن فاعل، وهذا هو العالم بأسره. والكل متفق حول هذه الصفات الثلاث المنسوبة للعالم. وهي كونه لم يكن من شيء، وكون الزمان غير متقدم عليه، وكونه عن فاعل. والمتكلمون يسلمون أيضا بأن الزمان غير متقدم عليه وذلك لأن الزمان مقارن للحركة والأجسام. ويسلمون أيضا بأن الزمان غير متقدم غير متناه وكذلك الوجود المستقبل، وإنما الاختلاف في الزمان الماضي والوجود الماضي (فالمتكلمون يرون أنه متناه وهذا هو مذهب أفلاطون وشيعته، وأرسطو وفرقته يرون أنه غير متناه كالحال في المستقبل. " فهذا الموجود الآخر الأمر فيه بين أنه قد أخذ شبها من الوجود الكائن "[1]. وهنا وفي هذه المسألة (مسألة الأزلية والأبدية) وضح الأستاذ الفيلسوف (قسوم) كيفية وجوب العناية بالبعد الفيزيقي لكي يتسنى لنا إدراك البعد الميتافيزيقي لاحقا، مستعملا حججا أراها دامغة في اعتقادي:

1-دراسة ابن رشد للزمان اقتداء بأستاذه أرسطو من الناحية الطبيعية قبل الناحية الميتافيزيقية، وأنه في شرحه لكتاب (تفسير ما بعد الطبيعة) قد تناول الزمان من جانبه الفيزيقي والميتافيزيقي.

2-ان تسمية كتاب أرسطو بما بعد الطبيعة لا يعني اقتصاره على المسائل ذات الصبغة الميتافيزيقية وانما التسمية جاءت بحسب ترتيب كتب أرسطو وليس بحسب محتوى الكتاب.

3-إن الفلاسفة الأرسطي النزعة خصوصا ابن اسينا، قد بحثوا الزمان من جانبه الطبيعي قبل الجانب الإلهي بل واعتبروا الفلسفة الطبيعية مدخلا ضروريا للفلسفة الميتافيزيقية.

4-ان الزمان يمكن أن يعتبر عاملا أساسيا في تحديد مدلول كل من الأزلية والأبدية، ولكن لا يمكن دمجه كليا في كليهما إذ لا يمكن القول ميتافيزيقيا بأن الزمان أزلي أو أبدي وانما يمكن القول فقط أن الزمان

[1] – أي الوجود المادي المحدود بالمكان والزمان.

مقياس القدم، أو مقياس الخلود، بمعنى إيجاد الصلة التي تربط بين الوجودين، الوجود الأبدي والوجود في الزمان. وانطلاقا من هذه الملامح مال أستاذنا الفيلسوف (قسوم) إلى وجوب العناية بالبعد الفيزيقي للطبيعة ان أردنا فهم فكرة الازلية عند ابن رشد فعلا.

والدليل على ذلك ما كان يراه ابن رشد نفسه من أنه إذا كان هذا هكذا، وظهر ان الزمان متصل ازلي، فهو ضرورة تابع لحركة أزلية متصلة إذا كانت الحركة الواحدة بالحقيقة هي المتصلة وإذا كانت هناك حركة ازلية فهناك ضرورة محرك أزلي واحد. اذ لوكان كثيرا لم تكن الحركة واحدة متصلة فأما ان هذا المحرك غيرذي هيولي فقد يظهر ذلك من أن تحريكه في الزمان إلى غير نهاية، وكل محرك هيولي فهو ضرورة، وكل ذي جسم وكل قوة في أي كم فهي منقسمة بانقسام الكمية وتابعة لها في التناهي، وعدم التناهي على ما تبين في العلم الطبيعي سواء فرضت هذه القوة شائعة في الجسم ومتطبعة فيه كالحرارة في النار والبرودة في الماء، أو كان لها تعلق ما أي تعلق بالهيولي، أعني تعلقا ضروريا في وجودها كالحال في النفس، ولما كانت الصور الهيولانية لا يمكن أن توجد ذات كمية غير متناهية على ما تبين في العلم الطبيعي وجب أن لا توجد قوة هيولا نية غير متناهية التحرك .

هكذا إذن ومن خلال فكرتي اللاتناهي وفكرة الانتهاء نصل حسب ابن رشد إلى مبدأ أول، لأن العالم إذا كان من جهة ما هو ليس محدثا حقيقيا غير متناه من طرفيه، الماضي والمستقبل، وكان من جهة ما هو ليس قديما حقيقيا منتهيا إلى علة أولى، كيف يمكن التوفيق بين فكر اللاتناهي التي مفادها أن العالم ليس له بدء في الماضي، وأن سلسلة الحوادث في الماضي غير متناهية بحيث لا يمكن تصور حد يحدها، وبين فكرة العلية التي مفادها أن للعالم علة أولى؟

وبالتالي يكون الزمان المتعلق بهذا الضرب من اللاتناهي لا محدثا بالعرض لا بالذات. وهكذا يمكن القول إن صفة الأزل والأبد التي للزمان هي له بالعرض من جهة ما هو زمان اللامتناهي الموجود في التسلسل بالعرض الذي يجعل الحوادث في العالم بعضها قبل بعض أو بعد بعض. على أن الأمر عند التحقيق ليس كذلك. إذ لما كان لا مبدأ لفعل الأول، بل يصدرعنه الفعل بالضرورة وتلقائيا بمقتضى طبيعته الخاصة أي بمقتضى كونه أولا، لزم عن ذلك ضرورة ألا يكون واحد من أفعاله الأولى شرطا في وجود الثاني، بل تكون جميع أفعاله صادرة عنه ابتداء، فلا متقدم ولا تالي، ولا شرط ولا مشروط، بل تصدر عنه جميع أفعاله مباشرة. وذلك لأن كل فعل من أفعاله، أي كل موجود صادر عنه إنما هو غير فاعل بالذات، بل هو دائما مفعول بالذات، وهو يكتسب صفة الأزل والقدم من كونه مفعولا لفاعل قديم أزلي الفعل، ومن

زاوية النظر هذه يكون الزمان لا متناهيا بالذات لأنه زمان فاعل لا أول لفعله. ولهذا لزم أن يكون هذا النوع مما لا نهاية له أمرا ضروريا تابعا لوجود مبدأ أول أزلي[1] .

ويقول ابن رشد أيضا: " وليس ذلك في أمثال الحركات المتتابعة أو المتصلة، بل وفي الأشياء التي يظن بها أن المتقدم سبب للمتأخر مثل الإنسان الذي يلد إنسانا مثله. وذلك أن المحدث للإنسان المشار إليه بإنسان آخر أن يترقى إلى فاعل أول قديم لا أول لوجوده، ولا لإحداثه إنسانا عن انسان. فيكون كون انسان عن انسان آخر، إلى ما لا نهاية له. كونا بالعرض. والقبلية والبعدية بالذات. وذلك أن الفاعل الذي لا أول لوجوده، كما لا أول لأفعاله التي يفعلها بلا آلة، كذلك لا أول للآلة التي يفعل بها أفعاله التي لا أول لها التي من شأنها أن تكون بآلة."[2]

هكذا إذن يصل الأستاذ الفيلسوف الأديب (قسوم) إلى أن المفهوم الفيزيقي للزمان الرشدي يشترط أن تكون هناك حركة. والدليل على ذلك التقدم والتأخر، وبذلك لا يختلف ابن رشد عن أستاذه أرسطو كما يرى الفيلسوف قسوم. وهذا التقدم والتأخر بالنسبة للزمان، يوجد منه قبل شيء، وشيء منه بعد شيء. وعلى هذا الأساس فالزمان بعد للحركة لكونه عددا لها نفسها. كما يرى الأستاذ قسوم ضرورة الربط بين العلم والميتافيزيقا كمبدأ ضروري لفهم كليهما لأن هذه إحدى خصائص منهج ابن رشد في الحقيقة.

ومن المنطقي حينما نريد تحديد البعد الميتافيزيقي للزمان الرشدي حسب قسوم أن القول بالأزلية معناه التسليم بالأبدية. إلا أننا رأينا أن ابن رشد يحاول الوقوف طويلا عند مسألة الموجود والمعدوم. ولذلك رأيناه يتساءل: إن كانت الموجودات إنما تبقى بصفة باقية في نفسها – فهل عدمها انتقالها من جهة ما هي موجودة أو معدومة؟

ويجيب على ذلك (إنه من المحال أن يكون لها ذلك من جهة أنها معدومة فقد بقي أن يكون البقاء لها من جهة ما هي موجودة، إذ أن كل موجود يلزم أن يكون باقيا من جهة ما هو موجود والعدم أمر طارئ عليه (إن ذبول الشمس لا يعني أنها موجهة للعدم، وكذلك تبخر الماء تحت النار عند المتكلمين هو نوعا من الفناء، لكن عند الفلاسفة هو نوع من التحول من ماء إلى بخار إلى هواء إلى ماء مرة ثانية).

ولما كان هناك تعارض بين مفهوم الوجود والعدم، حاول ابن رشد حسب قسوم إيجاد مخرج توفيقي بين فلسفة أستاذه وبين عقيدته، فالزمان الذي هو لا متناه ليس هو موجودا بالفعل وإنما هو ماض قد انقضى

---

[1] – ابن رشد، تهافت التهافت، تح سليمان دنيا ص21.

[2] – المصدر نفسه، ص 21.

ومستقبل آت، وكلاهما له الوجود بالقوة، وأما الآن فهو حد لهما يصل بينهما، كما أنه لا يمك أن تكون الحركة أزلية إلا حركة نقلة دورا. وهي حركة الجرم السماوي. فحركة هذا الجرم دائرية وأزلية، ولما كانت هذه الحركة أزلية وكان الزمان لاحقا من لواحقها ثبت أنه أزلي.

وما يمكن قوله في الأخير في هذه المسألة أنه ليس للزمان وضع ولا هو موجود بالفعل. ولهذا لا يمكن أن يقال فيه ما يقال في الخط اللهم إلا الخط المستدير وعلى سبيل التشبيه فقط. ولقد اتفق المتكلمون والحكماء على أن وجود ما لا نهاية له في الحركة والزمان ممكن بالقوة في المستقبل واختلفوا في الماضي. فمنهم من يقول بتناهيه، وهم المتكلمون وشيعة أفلاطون، ومنهم من قال إنه غير متناه في الماضي أيضا وهم الفلاسفة من اتباع أرسطو. ويرد ابن رشد على موقف المتكلمين مبينا أنهم لم يلتزموا أصلا من أصول النظر، وهو ان ما لا نهاية له لا ابتداء له، ولم يفهموا معنى اللاتناهي في الماضي فاشتبه عليهم الأمر.

وفي ذلك يقول ابن رشد:" يرى المتكلمون أن وجود ما لا نهاية له في الماضي ممتنع وأوردوا على ذلك الحجج منها أنهم قالوا إن ما وقع في الزمان الماضي فقد وجد وخرج إلى الفعل وحكمه حكم ما بالفعل متناه. وهذه مغالطة بينة وذلك أن صاحب هذا الوضع ليس يضع انه وقع في الزمان الماضي أشياء لا نهاية لها. وإما يضع انه وقع في الزمان الماضي أشياء متناهية وقبل تلك الأشياء أنفسها أشياء. وذلك إلى غير نهاية. وفرق كبير أن يضع ما لا نهاية له في الأشياء أنفسها أو في كون بعضها قبل البعض، ونفهم من هذا القول معنى الدور، وذلك أن الأزلي متحرك حركة نقلة دورية ... وأيضا فاذا ما دخل في الوجود الماضي فقد انقضى وما انقضى فقد ابتدأ، فأما ما ليس له مبدأ فليس له انقضاء. فإذا وضع أن الزمان الماضي ليس له مبدأ لم يصدق عليه أنه قد دخل في الوجود فلزم ألا يكون له انقضاء. وذلك أنه كل ما له انقضاء فله مبدأ وما لا مبدأ له لا انقضاء له، وكذلك ما لا نهاية له فلا مبدأ له. ولذلك من يقول إن الزمان يمكن أن يكون غير متناه في المستقبل ولا يمكن أن يكون غير متناه في الماضي لم يلزم الأصل المعروف بنفسه في ذلك وهو أن ما له مبدأ فله نهاية، وما ليس له نهاية لا مبدأ له."[1]

وعلى الرغم من السجال الطويل الذي دار بين الفلاسفة فإنه يتعذر علينا التسليم بحقائق ثابتة يمكن إلزام فريق بها دون الآخر، وذلك لأن الفلاسفة ومنهم ابن رشد التزموا بقدم العالم وأزليته. إلا أنهم لم يستطيعوا الحسم في أبديته على نحو مطلق كما فعلوا بالنسبة للأزلية. ومهما يكن من أمر فإن المتأمل بعمق لفلسفة

[1] – ابن رشد، **رسالة ما بعد الطبيعة**، تقديم رفيق العجم، جيرار الجهامي (دار الفكر اللبناني)، بيروت، 1994، ص 55.

ابن رشد أكانت في موضوعنا هذا (موضوع الزمان) أو غيره من المواضيع يلاحظ وبشكل خاص في كتابي (فصل المقال ومناهج الأدلة) تمييزه بين ثلاثة أنواع من المحاجات:

المحاجات الخطابية أو الشعرية، والمحاجات الجدلية، والمحاجات البرهانية. ويتوافق مع هذه المحاجات الثلاث ثلاثة أصناف من البشر: العامة، أهل الكلام، الفلاسفة. هنا يكمن الحدس الفلسفي الأساسي (أو المركزي) لابن رشد، وهنا تكمن أيضا حداثته، وإن كانت المجتمعات العربية والإسلامية اليوم بعيدة كل البعد عن الأطروحات الفكرية التي بلورها قاضي قرطبة قبل ثمانمائة سنة. والدليل على ذلك بروز بعض الحركات غير العقلانية.

ومهما كان الأمر فان الشيء الذي لا يمكن تصوره في الزمان، سواء نظر فيه من زاوية نظر طبيعية، أو من زاوية نظر إلهية، هو أن يكون متناهيا. واتضح لنا هذا الامتناع في التمييز الذي أقامه ابن رشد بين الكم ذي الوضع والكم الذي لا وضع له، وكذلك في تحليله لصفة اقتران الزمان بالحركة، ولمعنى فعل النفس الذي يرد إليه الزمان والحركة.

أما عن تأثير فلسفة الزمان الرشدية في الفكر الإنساني، فإنه لا يختلف اثنان في أنه أكثر المفكرين العرب تأثيرا على الفكر العالمي حتى هذه اللحظة، إذ لم يتح لأي مفكر عربي أو مسلم أن يمارس مثل هذا التأثير على الفكر الأوروبي، بل لقد شكل تيارا متواصلا لمدة أربعة أو خمسة قرون إلى درجة أن اسمه تحول إلى مصطلح فلسفي هو، الفلسفة الرشدية ومنها (الرشدية اللاتينية).

صحيح إن ابن سينا هو الفيلسوف المسلم الآخر الذي أثر على الغرب. ولكن على الرغم مكن أنه ترجم إلى اللاتينية قبل ابن رشد، إلا أنه لم يشكل تيارا طويلا عريضا مثله.

وإذا كان من الغربيين (الحداثة الأوروبية الوضعية الصاعدة) منذ القرن التاسع عشر من يحاول الدوس على الفترة الممتدة منذ القرن الخامس الميلادي وحتى الخامس عشر (أي مدة ألف سنة)، واعتبروها فترة قاحلة وجافة، وبما أن العصر الذهبي للحضارة العربية الإسلامية يتموضع زمنيا في تلك الفترة. عندئذ راح بعض المنصفين من الباحثين الغربيين يتساءلون:

هل يمكن لحركة الفكر أن تتوقف كليا خلال ألف سنة؟

ألم يحصل أي شيء طيلة هذه العصور الوسطى المدعوة بالمظلمة والحالكة؟

فاكتشفوا عندئذ أن هذه العصور شهدت حركة عقلية لا يستهان بها لدى العرب والمسلمين أولا، ثم لدي المسيحيين الأوروبيين ثانيا، وثالثا عند اليهود، وبالتالي لم يعد ممكنا القفز عليها أو تجاهلها كما كان يفعل التاريخ الوضعي الذي يبتدئ من اليونان ثم يقفز إلى ديكارت مباشرة متجاهلا مدة ألف سنة.

وبالفعل كما ذكرت سابقا ظهر بعض المنصفين على غرار الفرنسي (آلان دوليبراAlain de Libera) . حيث نجده في كتابه المعنون: (التفكير في القرون الوسطى) يخصص فصلا كاملا بعنوان: (الإرث المنسي (المقصود الإرث المنسي للعرب) يقول فيه:" ابن رشد هو الذي دعاه المسيحيون في القرون الوسطى (بالشارح) أي شارح أرسطو. وقد خلف وراءه أعمالا ضخمة ظلت تمثل خميرة الفكر الفلسفي الغربي لمدة عدة قرون، وأحب أن أقول بهذا الصدد ما يلي: لا ينبغي أن نخفض من قيمة العرب ونعتبرهم مجرد وعاء ناقل للفلسفة اليونانية إلى أوروبا المسيحية اللاتينية. فبالأمس كانوا ناقلين للفلسفة الأرسطو طاليسية، واليوم ناقلين للبترول، لا. هذا عيب. إن العنصرية الفلسفية هي تلك التي تقول:

إن تاريخ العقل ابتدأ عند الإغريق، ثم استمر عند الأوروبيين بدءا من ديكارت، وتقفز على العصور الوسطى كلها، وبخاصة على العطاء العربي الإسلامي. هذه هي العنصرية الفلسفية التي نمارسها نحن الأوروبيون المتحضرون العرب – المسلمون ساهموا أيضا في صنع العقل، ولا ينبغي أن نمر على اسهامهم مرور الكرام. نعم إني أقولها بكل صراحة:

لقد لعب العرب دورا حاسما في تشكيل الهوية الفكرية لأوروبا، ولا يمكن أحد أن يعترض على هذا الكلام إلا إذا أراد أن ينكر الحقيقة. إن النزاهة الفكرية تفرض علينا القول إن علاقة الغرب مع الأمة العربية تمر أيضا من خلال الاعتراف بالإرث المنسي للعرب "[1].

وهناك نموذج ثاني من الأوروبيين أنفسهم وهو أحد كبار المستشرقين الفرنسيين المختصين بشؤون الفكر الإسلامي، والذي ألف عدة كتب وعدة دراسات عن (الفكر الديني لابن رشد)، ثم أصدر كتابا سماه (ابن رشد المتعدد)، وهو يرد على بعض الباحثين الغربيين الذين يشككون في اسلام ابن رشد ويعتقدون أنه كان عقلانيا / ألا وهو (روجيه أرنالديز Roger Aranaldez)، والذي نجد قد أكد أثر ابن رشد على العالم الأوروبي المسيحي من خلال قوله: " وسوف يكون من الممتع أن يقوم أحدهم بدراسة معمقة لكشف العلاقة بين تصوراته الدينية، وبين عقيدة الموحدين الحاكمين الذين كان يستظل بظلهم. وإذا ما تم ذلك فإن الصورة الشائعة عنه كمفكر عقلاني صرف، أو حتى كمفكر مادي وحر تماما، سوف تتغير إلى حد كبير، ولن تصمد أمام الامتحان. فابن رشد على عكس ما توهم المسيحيون في القرون الوسطى، لم يحاول تحرير الروح البشرية من هيمنة الايمان، وإنما حاول تحرير الفكر الإسلامي من هيمنة مزدوجة: هيمنة النزعة الفقهية الضيقة جدا والموروثة عن المذهب المالكي بعد أن تصلب وتشدد. وهيمنة علم الكلام

[1]– Penser au moyen âge seuil Paris 1991 pp 103 -104.

التأملي بشكل خاطئ، والذي لم تكن محاجاته في نظره أكثر من جدلية أو خطابية (أي لم ترق إلى مستوى المحاجات الفلسفية أو البرهانية اليقينية."[1]

ودون الذهاب بعيدا في هذه المسألة، وطالما أن موضوعنا الزمان الرشدي وأثره فلنعد إلى ما كنا فيه كما يقول ابن رشد، وهو: ماهي مختلف التأثيرات التي تركها الزمان الرشدي لدى الفكر المسيحي؟

فبالنسبة للفكر الفلسفي المسيحي نجد أستاذنا الفيلسوف الأديب (قسوم) يأخذ العينة التالية وهي التي تتمثل في: القديس أوغسطين" والذي يجعله أبرز الممثلين لمفهوم الزمان في الفكر المسيحي القديم لكونه حاول أن يعالج نفس المسائل التي عالجتها الفلسفة الرشدية، ولكن من زاوية يغلب عليها الطابع الديني.

وهذا عكس ابن رشد الذي يذهب إلى القول بأزلية الكون، وأزلية الزمان معا (فالعالم عنده أزلي، وان العدم ليس سوى حد للكائن، حد داخلي، وليس حدا خارجيا ما دام لا شيء يمكن أن يوجد خارج الذات).

ويصل في نهاية المطاف فيلسوفنا (عبد الرزاق قسوم) إلى أن هذه الفلسفة يمكن أن تنحصر فيما يلي:

- خروج ابن رشد بمسائل بالغة الأهمية والخطورة من خلال تحليله لأفكار مختلف الفرق الإسلامية من المتكلمين.
- بحث مختلف المسائل بحيث لم يترك مسألة لكونها خطيرة وحساسة بما في ذلك براهين وجود الله، ووحدته وصفاته، والتسلسل اللانهائي للعلل. وتأويله للنصوص المقدسة. وهذا لم يكن بالأمر الهين واليسير في وقت طغيان التفكير اللاهوتي آنذاك على الساحة الاجتماعية والسياسية، والثقافية.

كما يأخذنا الأستاذ الفيلسوف قسوم في رحلته الزمانية الرشدية إلى الأثر الكبير على مسيحي آخر ألا وهو (توما الأكويني). هذا الأخير الذي نجد قد تبنى الكثير الكثير من أفكار ابن رشد، وان كان أحيانا لا يعترف بذلك ولا يقر بها، إلى درجة أنه يدعي بأن ابن رشد قد شوه فلسفة المعلم الأول (أرسطو).

ولكن إذا ما عدنا إلى أثر ابن رشد على الأكويني في مسألة الزمان نجده يتبنى تقريبا نفس مواقف ابن رشد كعلاقة الزمان بالحركة، والتغير، ومسألة قدم وحدوثه، وعلاقة الله بالكون وغيرها الخ ...

ودون الذهاب بعيدا أيضا في هذه المسألة نقول: إن توما الأكويني ذهب إلى القول بالفيض في أول تفكيره، غير أنه يكون قد عدل عن موقفه الفيض في الزمان فيما بعد وتبنى إلى حد ما النظرة الأرسطية الرشدية) أما بالنسبة لأثر فلسفة الزمان الرشدية على الفكر الفلسفي اليهودي، وإذا ما صح ما قاله ماجد

[1]- Roger Analdez Multuple Averroès Paris les belles lettres 1978 pp 13-14.

فخري: " إن الإقبال على فلسفة ابن رشد وتسربها إلى المدرسيين لم يكن إلا بعد أن مرت بالوسط العبراني." [1]

سنلاحظ فعلا كيف أقبل اليهود في القرن الثالث عشر على ترجمة مختلف كتب ابن رشد، وهناك عائلة يهودية قامت بعمل كبير تمثل في ترجمتها لكتب ابن رشد، ومن أفراد هذه الأسرة نجد "صمويل بن تيبون" والذي له كتاب بعنوان " أراء الفلاسفة" خصصه لابن رشد، وكذلك هناك سليمان ابن يوسف بن يعقوب Slemon ben joseph benjaccob **الذي عمل على ترجمة شروح ابن رشد على "السماء والعالم. وعن طريق هذه الترجمات انتقلت فلسفة ابن رشد إلى العبرية علما أن المترجمين كانوا تحت رعاية " فريدريك الثاني" الذي كان يساعدهم ويمنحهم رواتب لقاء جهدهم**[2] .

وعلى العموم لم يقم اليهود بعملية الترجمة فحسب لمؤلفات ابن رشد، بل تأثروا به تأثرا شديدا في فلسفتهم، ومن أبرز فلاسفتهم الرشديين " شيم توب بن يوسف بن فالاكيرا Schem toop ben joseph ben flaquera" وكذلك " جرسون بن سليمان Gerson ben salamon"، صاحب كتاب "باب السموات ". [3]

من جهة أخرى يكاد ينعقد رأي جمهرة الباحثون على أن "موسى ابن ميمون " هو من أكبر تلامذة ابن رشد لكونه عالج نفس المسائل التي عالجها ابن رشد. والدليل على ذلك أيضا ما أكده الفرنسي "آرنست رينان" من خلال رسالة "موسى ابن ميمون " لتلميذه "يوسف بن يهودا" حيث نجده يقول فيها:

" لقد تناولت في هذه الأزمنة جميع ما ألف ابن رشد عن كتب أرسطو عدا كتاب " الحس والمحسوس" وقد رأيت أنه وفق في إصابة وجه الحق"[4].

وبالمفيد المختصر يمكن القول (إن أثر ابن رشد على الفلسفة اليهودية من المسائل البديهية التي لا يختلف فيه اثنان. والدليل على ذلك ما أكده "بركات محمد مراد" أيضا بقوله: " فكان اليهود واسطة بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة المسيحية في القرون الوسطى، وعصر النهضة، بعد أن اصطبغت فلسفتهم فأصبحت رشدية خاصة. " [5]

---

[1] – محمود قاسم، ابن رشد وفلسفته، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ص 163.

[2] – ماجد فخري، قادة الفكر (ابن رشد فيلسوف قرطبة)، منشورات دار المشرق، ط/2، لبنان، 1982، ص 138.

[3] – آرنست رينان، ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، 1957، ص 196.

[4] – المرجع نفسه، ص 188.

[5] – بركات محمد مراد، تأملات في فلسفة ابن رشد، ط/1، مصر، شركة دار الاطلاع، د–ت، ص 168.

أما أستاذنا الفيلسوف قسوم فقد ذكر في هذه النقطة المتعلقة بأثر ابن رشد على الفكر الفلسفي اليهودي الفيلسوف اليهودي "إسحاق البلاغ" موضحا كيف أن هذا الأخير عالج مسألة العلة والمعلول من خلال تفسير الغزالي لها غير أنه سرعان ما يعود فيتخلى عن وجهة نظر الغزالي ليتبنى كعادته وجهة نظر أستاذه ابن رشد، ليخلص في ذلك إلى تعريف الزمان انطلاقا من القبلية والبعدية، والرشدية.

والدليل على ذلك ما يقوله إسحاق البلاغ نفسه:

يمكن تلخيص القبلية والبعدية في الزمان الذي هو أكثر المدلولات تضمنا لها، وهكذا يصبح لزاما علينا – بالقياس إلى الزمان –النظر في العلة بوصفها المعلول وهو ما يفسر التلازم الزمني لعلاقة العلة. ثم يعالج المفكر اليهودي الرشدي مسألة نشأة الكون ميتافيزيقيا وبعد أن يعرض لمختلف الآراء التي سبقته في هذه المسألة يخلص هو إلى اتخاذ موقف بشأن الحركة والزمان وهو القول بأزلية الزمان والحركة، **وهو** نفس ما ذهب إليه ابن رشد وحتى قبله ارسطو.

أما في تحليله لمدلول الزمان بالذات فيذهب إلى القول بأن الله سمى النور نهارا وسمى الظلمة ليلا ومن هنا يجب أن يستنتج بأن النهار معناه الوجود. ومن جهة أخرى فان المساء هو نهاية اليوم وفساده. اما الصباح معناه بداية الخلق والظهور إلى الوجود من اليوم الذي سبقه. ولقد علمتنا الطبيعة أن كل موجود مادي انما يصدر عن فساده شيء آخر. ومن هذا التحديد يصل اسحق البلاغ إلى نشأة الكون والخلق في ستة أيام ويفلسف هذه المدة الزمنية بقوله:

(نحن نعرف أن النهار يعني كل موجود سواء كان ابديا أو غير أبدى ومن جهة أخرى هناك سبع درجات للكائنات منها ست خاضعة للنشوء وهي العناصر والبخار والمعادن والنباتات والحيوانات البكماء والإنسان في الأخير الذي هو آخر المخلوقات تركيبا).

ويضيف اسحق البلاغ أنه لفهم سر الخلق في سبعة أيام يجب إدراك المسألة على هذا النحو (وزاد المسألة وضوحا حينما يقول بأن الله حينما خلق سبعة أيام أراد أن يبني هناك شتى أيام صالحة للخلق ويوما للعطلة بدون عمل)[1] .

وهكذا وكما نلاحظ حسب قسوم ومن خلال هذه الأفكار لإسحق البلاغ فإنه يلتقي فيها مع فيلسوف قرطبة ابن رشد، حتى لا نقل هي عينها. وبذلك يصبح اسحق البلاغ واحدا من تلامذة المدرسة الرشدية.

[1] – عبد الرزاق قسوم، مفهوم الزمان في فلسفة ابن رشد، المؤسسة الوطنية للكتاب، 3شارع زيروت يوسف، الجزائر 1986، ص 178.

هكذا إذن نجد أستاذنا الفيلسوف الأديب (عبد الرزاق قسوم) يوضح لنا الأثر الشديد بل والبالغ الأهمية الذي تركه ابن رشد على غيره من اليهود أو النصارى.

وفي الأخير، وكعادته وعلى غرار مختلف المسائل الأخرى كان ابن رشد حسب الفيلسوف الأديب (قسوم) يؤثر الوسطية والاعتدال في معالجة مختلف المسائل ومنها كما رأينا مسألة السببية، ولم يتخلى أبدا عن عقيدته كما ادعى خصومه.

وهل يمكن أن يتحقق على نحو مناسب لعصرنا ما يشبه سيناريو الانتقال من فلسفة ابن رشد إلى الرشدية اللاتينية؟ وهل سيكون بوسعنا الاقتداء باعتدال ابن رشد؟ لأن (الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له). أم سنلجأ إلى ترديد ما كان يراه "ابن عربي" (الاعتدال وبال ولا يكون مع الاعتدال إلا دوام الحال).

ردّ الاعتبار لقراءة المساحة لمفهوم الزمن
بين الفيزيقي والميتافزيقي وقضايا الإشكالية.

د. رايس زواوي*

****

بدايةً، لابدّ أن نُنوِّه بتراث الفيلسوف والكاتب عبد الرّزاق قسوم، من خلال أعماله الثقافية والفلسفية والفكرية في الفكر العربي المعاصر، واستحداثه لقضايا الإشكالية لمفهوم الزمن أو قراءة التصوُّف للثعالبي.. وغيرها من الانشغالات التي شكّلت الرَحِم لعمل الفيلسوف على مرّ اهتماماته بقضايا المجتمع من خلال كتاباته وانتقاداته التي برزت في أعماله منها: عبد الرحمن الثعالبي والتصُوف، ومفهوم الزمن في فلسفة أبي الوليد ابن رشد، مدارس الفكر العربي الإسلامي.. وغيرها كمفهوم الزمن في الفكر العربي المعاصر.

ففي سنة 2006، بادرت جامعة منتوري قسنطينة لمخبر الدراسات *التاريخية والفلسفية تحت إشراف بوصفصاف* إلى تكريم عبد الرّزاق قسوم من خلال السيرة الذاتية والمسيرة العلمية للفيلسوف، وها هو الآن مخبر مشكلات الحضارة والتاريخ في الجزائر– جامعة الجزائر2 تحت إشراف الأستاذ/ الدكتور حميدي خميسي لردّ الاعتبار لأحد أعمدة الفكر الفلسفي في الجزائر والوطن العربي والتعريف بالسيرة الذاتية للفيلسوف(Auto- biographie) وأهم إنجازاته الجمعية– الاجتماعية لقراءة الراهن المجتمعي بإبراز مساهمته في الفلسفة والترجمة والأدب وعلم الكلام والتصوُّف ليكون مرجَعاً مهمًّا لإبراز أهمية الزمن في الحضارة العربية الإسلامية:" **ولأجل ذلك يُعد هذا الكتاب محاولةً جادة لإبراز أهمية الزمن في حياة الإنسان الفكرية والواقعية من خلال اهتمام مختلف التيارات الفكرية في الفكر العربي والإسلامي المعاصر** "[1] بضرورة الإنكفاء على دراسة موضوع الزمن بموضوعية، وروح علمية بعيدةٌ:" **عن التعاطف– الناتج– عن التلازم لأطول مدّة...**"[2] أو عن عاطفة مذهبية، ليؤسِّس الفيلسوف في بداية اهتمامه بالمنهج الفلسفي بعيداً عن السرد التاريخي، لعل الكشف عن اللحظة الفلسفية التي تُكوِّن الخطاب هي الشغل الشاغل في ربطها أي اللحظة الفكرية والإبداعية بمفهوم مستغرق وهو الزمن.

---

*– أستاذ محاضر صنف– أ – قسم العلوم الاجتماعية جامعة الجيلالي ليابس. سيدي بلعباس.

[1] – عبد الوهاب خالد، دراسة نقدية لكتاب" مفهوم الزمن في الفكر العربي الإسلامي المعاصر" لمؤلفه الدكتور عبد الرّزاق قسوم، مجلة الحوار الفكري، مطبوعات جامعة منتوري– قسنطينة، السنة الخامسة / العدد السابع، ديسمبر 2005، ص159– 161.

[2] – عبد الرّزاق قسوم، مفهوم الزمان في فلسفة أبي الوليد بن رشد، المؤسسة الوطنية للكتاب– الجزائر، د:ط، 1986، ص 06.

يستعرض الأستاذ قسوم في بدايته للكتاب إلى مدلولات لفظة الزمان عند الفلاسفة كابن حزم الذي فرّق بين الزمان وبين الله، كون الزمان دليلٌ على الجَرم سواء كان ساكناً أو متحرِّكاً، وبالتالي ينفي ابن حزم أن يكون الله جَرَماً ولا محمولاً في جرم، إذن فلا زمان له.

ويواصل الباحث قسوم تقديم ابن رشد كأحد التيارات الفلسفية الهامة عالمياً لقوله:" **ولعل الرأي السليم هو أنّ شمولية الاتجاه الفلسفي الرُشدي، قد قامت على أنقاض الإضطهاد العربي، الاتجاه الفلسفي ولتجاهل الفكر العربي لهذا الاتجاه..**"[1] من خلال التأصيل المرجعي لفكره بالرجوع إلى الفكر الهيليني لفهم بعمق فلسفة الزمان رشدياً، ما جعل لفكرة الزمان جانباً طبيعياً، يتمثل في الحركة والتغيير والمكان واللامتناهي كما يذكر ذلك الأستاذ قسوم لقوله:" **الزمان لا يُفهم إلاّ مع الحركة، الزمان هو شيءٌ يفعله الذهن في الحركة، والزمان ليس هو شيئاً غير ما يُدركه الذهن من هذا الامتداد المُقدّر للحركة..**"[2] في تحليلٍ يُرجعه قسوم أنّ فكرة الزمان عند الفيلسوف تعود إلى أرسطو بربطه للزمان بالحركة والتغيير لقوله:" **إلاّ أنّه ليس يكون (أي الإنسان) أيضاً خلوا من تغيُّر، وذلك أنّه متى لم نتغيّر نحن في فهمنا أصلاً، أو تغيرنا ونحن لا نشعُر لم نظن أنّه كان زمان** "[3] حيث التغيّر مرتبط بالموجود، وما كان من غير الموجود، لا يُحصِرُه الزمان، أي علاقة الزمان بالموجود تحدّدت بالتغيُّر، وإلاّ لما كان الزمان متحرِّكاً ومتغيّراً..

ويكشف الأستاذ قسوم عن الجانب الفيزيقي والميتافزيقي للزمان، عندما تحدّث عن التأصيل المرجعي لفكرة الزمان، حيث التغيُّر في ارتباطه بالزمان هو في أساسه يعود إلى هيروقليطس وبرمنيدس، وليفسّر الأول الزمان على التشاؤم بعكس ابن رشد..

جاء تفكير العلاّمة عبد الرزاق قسوم/ لمفهوم الزمن في الفكر العربي المعاصر/ بداية دراسة إستقرائه للأبعاد المختلفة للمفاهيم الفلسفية منها مفهوم الزمن ومختلف المؤثرات التي شكّلت الخارج في تكوين الرابط بين الماضي وحضور المستقبل، حيث فكرة الوقت في الفكر العربي المعاصر تُعد من الموضوعات الشاسعة والعميقة من الوقت نفسه.. عند كل الشعوب، الوقت لعب ويلعب دوراً هاماً في تنظيم حياتهم الدّينية والسياسية والاقتصادية.

جاء فكره ليجمع بين التكوين الفلسفي والإدراك التاريخي في تناوله لمفهوم الزمن ودوره في الحضارة العربية الإسلامية، فيضفي قراءة واقعية تُعبِّر عن منتوج اجتماعي- عقلاني يُشكِّل استثمار للفعل والحركة،

---

[1] – عبد الرّزاق قسوم، المرجع السابق، ص 11.

[2] – المرجع نفسه، ص 19.

[3] – المرجع نفسه، ص 20.

فالعيش في الزمن هو معايشة لحضور الماضي ومستقبل الحاضر، ما يضمن لنا استمرارية ومسايرة بوتيرة العصر الذي ننتمي إليه، في مواجهة مع سرعة تطوُّر العلم والتقنية والمناهج والنقد التاريخي والإبستمولوجي والمعرفي..لقوله:" **إذا أردنا ضمان حضور الماضي، ومستقبل الحاضر، ينبغي أن نُجنِّب الإنسان العربي من عدم العيش على هامش الزمن، بل يجب أن يُسايِّر وتيرة عصره**"[1].

وبالرغم من إمكانية فهم فكرة الزمان من خلال ربطها بالآنات إلاّ أنّ هذا الفهم يُصبح أقل من ذلك كلما ربطنا هذه الآن في ماضيها ومستقبلها، حيث الآن قد تكون خارج الوجود وقد تكون هي الوجود ذاته*، ليكون التردُّد فلسفة على عدم الوضوح إزاء مفهوم الزمان، لكنه يُحدِّد لنا الديمومة المستمرّة في فهم علاقة الزمان بالإنسان في وجوده الحقيقي..

ويظلّ ابن رشد يفكّر الزمان انطلاقا من جعله في تماثُل مع الآن، بل هذا الأخير هو شرطٌ لحركية دخول الزمان في موجود، كما يذكر ذلك أبو البركات البغدادي، وأنّ ابن رشد إذا كان قد حدّد الزمان بالآنات، فإنّها لا تُماثِل بين آناتها من ماضٍ، وحاضر، ومستقبل.

إنّ اهتمام ابن رشد بالفكر الأرسطي لم يتنه هن الإستغناء بعقيدته الدّينيّة وبمنهجه الفلسفي اللذان قاداه إلى تحرّي صدق المقدمات وصدق النتائج كما يذكر ذلك الأستاذ عبد الرّزاق قسوم لقوله:" .. **وكان ذلك في نظري سُمًّا بالمنهج الدّيني عن الأسلوب التقليدي والقديم القائم على الخطابة والجدل، إلى منهج علمي سليم، يقوم على القياس المنطقي والبرهنة العقلية، على أساس المقدمات، والنتائج الصحيحة**"[2]، وبعد الضربات التي تعرضت لها الفلسفة مع الغزالي، أبان ابن رشد بمنهجه التجديدي لتجاوز الأزمة وحصرها، فكانت اهتماماته في صميم البحث العقلي الفلسفي، بارتباطها بالدّين، والأزلية، والكون والله، والحركة والتغيُّر، والمقولات، ما يُبيِّن عملية التوفيق بين الفلسفة والدّين هي أنّ ابن رشد تحدّث عن الإبداع، والخلق والأحداث في عمليةٍ دقيقة للمصطلحات كما يذكر الأستاذ قسوم بأنّ ابن رشد كان ظاهرياً في تأويله لبعض الآيات لقول قسوم:" **قد يُفهم من ظاهرة هذا القول أنّ ابن رشد ربّما تناقض في تأويل الآيات، ولكنني أميلُ إلى أنّه قصد بهذا إرضاء الشعور العام السائد لدى الجمهور في**

---

[1] – عبد الوهاب خالد، المرجع السابق، ص 160.

أنظر أكثر. عبد الرّزاق قسوم، مفهوم الزمن في فلسفة أبي الوليد ابن رشد، دار البصائر– الجزائر العاصمة، د: ط، 2005، ص 49.

*– للإستزادة أنظر: عبد ارحمن بدوي، الزمان الوجودي، ص 64 وما بعدها.

[2] – المرجع نفسه، ص 30.

وقتٍ كان فيه إمتهان الفلسفة والخروج بها عن طابعها المألوف، جريمةٌ كبيرة.."[1]، وفي عمليةٍ تشريحية يقف الأستاذ قسوم في الدفاع عن الروح الإسلامية وعن الفلسفة التي مثلها ابن رشد، إلاّ أنّ وقوف هذا الأخير عند ظاهر النّص، أتاح لخصومه بأنّ الروح الإسلامية عجزت عن إنتاج فكر فلسفي أو حتى حياة فلسفية، وفعلياً بالنسبة للأستاذ قسوم لم يُوظّف غبن رشد منهجه العقلي التحليلي للنفاذ أكثر لتشريح النّص الدّيني..

لقد استطاع الأستاذ قسوم أن يكشف عن الارتجاج في الفعل الفلسفي للمنهج الممارس رُشدياً أثناء نقل موضوع الزمان من المجال الفلسفي إلى المجال الدّيني:".. **لكن ذلك كله قد استطاع– في نظري– أن يُحدث ردّ فعل معاكس"**[2] تمثل في جعل قاعدة العلم أساس المنهج العقلاني لخلخلة الدّين وتشريحه، وهو ما ذهب إليه الأستاذ قسوم حينما أعاد لابن رشد مكانته كمجدِّد للتفكير الدّيني، وهذا بتكريمه بإحياء منهجه التوفيقي كما فعل محمود قاسم، محمّد عاطف العراقي..، وتواصل هذا التيار مع عبد الرّزاق قسوم خصوصاً بتبرئته.

ويسوق لنا الأستاذ قسوم تحليلات ابن رشد للزمان في صورةٍ ممتعة بمنهج عقلي متدرّج من البسيط إلى الأكثر بساطة مثلاً: الحين، هو الآن القريب من الحاضر، وهو جزءٌ من السالف، وأنّ الزمان هو الحركة بالمتقدِّم والمتأخِّر الذي فيه لقول أرسطو:" **ولما كان المُتحرِّك فإنّما يتحرّك من شيء إلى شيء"**[3] وهو ما يُعيّن الزمان في نتاجه عن الحركة..

لم نجد لمفهوم – غرّةٍ – من ارتباط بالزمان عند ابن رشد أو الفيلسوف قسوم، مثلما نقول: فقاتله على حين غرّةٍ أي جُزءٍ من الزمان الحاضر، كما هي لفظة بغتةً أي الزمن المحسوس من الشيء، فيعطي لمعنى الزمان تفسيراً للمقدار الذي هو اكتساب متعلِّق بالزمان النفسي..

نعود لنسحب كلمتنا، أنّ قسوم برّأ ابن رشد من تهمة الزندقة والإلحاد والخروج عن الدّين بمنهج دّيني عقلاني، لكنه لم يُبيّن استقلاله بمفاهيم الزمان كما هي أرسطياً، أي قدّمه كأنّه أرسطياً، في حين أنّ ابن رشد يُفلسف حرف جرّ– في – في مدلوليها الزماني والمكاني لقوله:" .. **أما المسافة التي يمشي فيها فهو يطأُها، وأما الزمان الذي يمشي فيه فليس يطأه .."**[4] كما نلمس بقوّة اهتمام ابن رشد بالزمان المعاش في

---

[1] – المرجع السابق، ص 31.

[2] – المرجع نفسه، ص 32.

[3] – المرجع نفسه، ص 54.

[4] – المرجع السابق، ص 57.

علاقة واقع الإنسان المسلِم بواجباته الدّينية والدنيوية من خلال الزمان لقوله تعالى:" **الحجُ أشهرٌ معلومات** "[1] فهو يُقرّب المسافة ويختزلها أمام المسلِم لتوظيف الزمان في حياته التي كلها عبادةٌ من خلال المنهج الفلسفي المتجدّد، فيظهر ابن رشد بالمثقف وبمجدّد لهذه الأمة فكرها ودّينها أثناء جعلها تُدرِك أنّ الإقبال على الدنيا هو الزمان بعينه كما قدّمه الأستاذ قسوم.

يعرض الأستاذ مختلف الآراء الفلسفية حول تفكير الزمان، فيقارن بينها ويستنتج ويُضِّح ليصل بالقارئ إلى خصوصيات يكتشفها المثقف بنفسه بالموازنة والاستدلال، ومدى أهمية الزمان بالنسبة لفلاسفة المشرق كالكندي والفارابي وابن سينا.. والمغرب ممثلةً في ابن رشد، ابن باجة وابن طفيل.. وهذه مسؤولية يعتقدها الأستاذ قسوم أثناء عرضه وكتاباته، ليقدها للقارئ والباحث على السواء والحكم عليها والاستفادة منها طبعاً.

ويستطرد الأستاذ قسوم قوله:" **فكرنا العربي المعاصر مستمّر في تلقي مؤثرات الفكر الإنساني بصورةٍ خاصة المؤثرات الغربية فيما يخص الزمن، لكن ذلك يمثل علامة تطوُّر نزيه ينبغي المحافظة عليه** "[2] وهذا بعرضه لمختلف التيارات والفلسفات التي أصّلت للفكر الرُشدي والمنهج الذي صِرنا نستقي منه فكرتنا عن الزمن- إشارةً إلى المؤثرات الغربية- وهذه دعوةٌ إلى الاهتمام بالزمن حياتياً في مجتمعنا العربي، فحتى إذا عُدنا إلى التيارات الفكرية الفلسفية ومختلف المدارس كالشخصانية والروحانية والمادية والعقلانية والجوانية... نجدها تعكس هذه الخبرة الغنية والمتنوعة لمفهوم الزمن وهذا بيانٌ على تفتُّح الفكر العربي المعاصر والإسلامي منه، على دلالة الزمن اقتصاديا واجتماعيا وفكرياً وتنموياً..

ويواصل ابن رشد توضيح قراءته للعلوم الجزئية والعلوم الكلية، أنّه إذا كانت الأولى تدرس العم الطبيعي من خلال التغيُّر والحركة فإنّ العلم الكلي هو الفلسفة الحقيقية التي تهتم بالموجود بإطلاق وهو الله.. لقوله:" **أنّ العلم الطبيعي هو علمٌ جزئي يدرس الموجود الواقع في الحركة والتغيُّر بينما نجد أنّ هناك علماً أعمُ منه يدرس الموجود بإطلاق كما يدرس أعراضه الذاتية له، وهذا العلم هو العلم الكلي (الفلسفة الأولى)** "[3] ونتيجة لاختلاف مبادئ وموضوعات العلم الجزئي، بات على العلم الكلي حلّ الإشكال الذي وقعت فيه هذه العلوم، ويُحمّل العلم الكلي مسؤولية هذا الإشكال ووظيفته حلّ هذه

---

[1] – سورة البقرة، الآية 197.

[2] – عبد الوهاب خالد، المرجع السابق، ص 160.

[3] – حسن مجيد العبيدي، العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد، دار الطليعة- بيروت، ط1، 1995، ص 19.

الشكوك ..قوله:" **العلم الطبيعي، إنّما هو علمٌ للأمور المتحركة الساكنة بالطبع، وهو بهذا المعنى بحسب ابن رشد ليس علماً صناعياً ولا علماً عملياً** "[1] وإنّما علمٌ نظري لكونه يستمدُ قوته من الأشياء الطبيعية أي المادة، فلا تختلف العلوم الحقيقية (الإلهية) عن العلم الجزئي، إلاّ لأنّ الأولى هي العلوم بشرف كونها تنظر إلى أشرف الموضوعات وهو الله، بالرغم من وجودها في المرتبة بعد العلم الطبيعي والرياضي (علومٌ ساكنة..)، فيحاول الأستاذ قسوم لفت انتباه الدارس والباحث إلى الاهتمام بالعلم الكلي في علاقته بالعلوم الجزئية، وليس فقط النظر إليه على أنّه مطلق، بل ضرورة ربط الله (العلم الكلي) بالزمان، نن لعل العثور على هوية العلم الكلي يحُلُّ مسألة الزمن حلاًّ على الأقل علمياً وخطابياً، يكون سبباً في تطوُّر العلم الدنيوي ومسانداً له في الفكر العربي المعاصر.

***– الزمان والبعدين الفيزيقي والميتافيزيقي.**

لفهم فكرة الأزلية عند ابن رشد، يجب الاهتمام بالبعد الفيزيقي أكثر بالنسبة للأستاذ قسوم ولا يمكن اعتبار أنّ الزمان هو أبدي أو أزلي (علاقة الإنسان بالطبيعة)، بحيث عُدَّ الزمان في علاقته للاهتمام:" **بالبعد الفيزيقي بدايةً للوصول إلى البعد الحقيقي للزمان وهو البعد الميتافيزيقي** "[2] حيث الزمان مُحدَّد بآنات تُمثِل النقطة بالنسبة للخط أو المكان:" **فإنّه كما أنّ النقطة مبدأ ونهاية لجزئي الخط كذلك الآن بَدْؤُهُ نهاية لجزئي الزمان والماضي والمستقبل إذ كان الآن كما تقدم ليس شيئاً سوى النهاية المفروضة بين الحركة المتقدمة والمتأخرة** "[3].

ومن حجج الأزلية:

يربط ابن رشد حسب قسوم الزمان بالمكان من خلال الحركة، حيث الزمان من لواحق الحركة وتابعاً لها..

- ما يجعل الزمان أزلياً، هو اعتبار القبلي والبعدي (A priori / A postriori) ثنائية لأجزاء الزمان.
- اعتبار الخط متناهي:" **ولأنّه موجود بالفعل، إلاّ إذا أردنا إتقاء التسلسُل، أما الزمان، فإنّه يمتنع عليه عدم التناهي** "[4] فيضفي الكم المتصل والكم المنفصل لتفسير الزمان فيزيقياً من خلال ترييضه.

---

[1] – المرجع نفسه، ن ص 21.

[2] – عبد الرزاق قسوم، مفهوم الزمان في فلسفة أبي الوليد ابن رشد، المرجع السابق، ص 88.

[3] – أبو الوليد بن رشد، رسائل ابن رشد: كتاب السمالع الطبيعي، حيد أباد– الدكن، 1947، ص 51.

[4] – أبو الوليد بن رشد، رسائل ابن رشد: كتاب السمالع الطبيعي، المصدر السابق، ص 90.

ربما جاء عملنا التحليلي على ضوء قراءات قسوم لفكر ابن رشد بالمختصر، وهذا تجاوُزاً للوقوع في التكرار المِمِّل فكر ابن رشد، أو حتى كتاب- ابن رشد- سيرة وفكر الصادر عن مركز الدراسات العربية، علماً أنّها نفس المعلومات تتكرّر في نفس الكتابات، وتناسُباً منا تعمدنا تجاوُز كل هذه الأطاريح لنعطي قراءة خاصة على ضوء كتابات الأستاذ قسوم..

وفعلاً وأنت تقرأ للأستاذ قسوم، تتمتع بالقدرة على التواصل مع نوعية الخطاب التحليلي الذي عرضه الأستاذ قسوم، فأنت ضمن هذا التسلسُل الزماني في حركةٍ دائمة بين الأوّل (المتقدِّم) والثاني (المتأخِّر)، حيث تجد نفسك تعيش إنهمام بموضوع الزمان، ولا تكاد تشعُر بشيء سوى القراءة والتعمُّق.

***- خاتمة.**

وفي هذه العُجالى من تحليل لفكر قسوم حول قراءاته لمفهوم الزمن انطلاقا من التراث لأعمال ابن رشد، نرى تحليلاته تُعدُّ مرجعاً أساسياً في تاريخ الفكر العربي المعاصر، لكونه وثيقةٌ أصلية يُؤطرها المضمون الفلسفي والفكري، وكذلك جديّة كتاباته المتجليّة في تشريح البيبلوغرافيا، وربما أنّ القارئ قد يتساءل لماذا نحن مشدودون للعودة إلى موضوع كلاسيكي لابن رشد؟ علماً أنّ ما يُحسبُ عليه في نظر القرَّاء أنّ الفيلسوف لم يُضف جديداً إلاّ ما قرأه من أستاذه أرسطو.

لذا، جاءت كتابات الأستاذ قسوم لتكشف عن القناع التاريخي والفلسفي من خلال مفهوم الزمن، ولإزالة الغموض حول جديّة إعادة قراءة القراءة للنص التراثي لابن رشد نموذجاً وكيفية توظيف الزمان في حياة المسلم..

فيلسوف أديب أم أديب فيلسوف؟
من خلال نزيف قلم جزائري ومفهوم الزمن في الفكر العربي المعاصر

الدكتور عطية بن عطية*

****

هل نقرأ الأستاذ من خلال اللغة أم اللغة من خلاله ؟

الناظر إلى الألفاظ على أنها حمالة للمعاني، يجزم أن ألفاظه طافحة بأعمقها، وكأن القائل قد عناه بقوله: أما جرير فيغرف من بحر. والفيض المنهمر من نزيف قلم جزائري، بهدير أمواجه لهو فيض لا ينبعث إلا عن أقيانوس هدار. ومع ذلك فأنت تلمس من خلال تناغم جرسٍ موسيقي يتدفق عذوبة وسلاسة، ملكة لغوية جبارة، تأسر القارئ بما تحمل بين طياتها في رصانة أسلوب، وجزالة لفظ، " مِنَ الْكُنُوزِ مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءُ بِالْعُصْبَةِ أُولِي الْقُوَّةِ " من البيان. ومتمعِّنُ هذا النزيف يجزم أن ما يقرأ، نصٌّ مفعمٌ دررًا تتخفَّى برمزية توحي بالتفكير فتجدك أمام فيلسوفٍ أديبٍ، يملك أن يقحمك في زمن رشدي مطلق لينَجِّيكَ من غثائية زمن تفكيكي عربي معاصر، يلفُّهُ لفظ غربي طوع رسمه ليقول لك: أنت تقرأ أديبا فيلسوفا باديسيَّ النشأة.

أولا: قراءة في نزيف قلم جزائري أودُّ بداية، تقصي منابع الشواهد الشعرية التي ضمنها الأستاذ نزيف القلم الجزائري، من مراتع الشعر العربي، وليس ذلك للتدليل على طول باع الأستاذ بين أدباء العرب فحسب، وإنما لسحب الحكم في حقه على كل المدرسة الباديسية التي اغترف منها حد الإرتواء، فقد أبدى الشيخ علي الطنطاوي في معرض حديثه عن الشيخ البشير الإبراهيمي، شدة إعجابه بأدبيات الشيخ وأثنى ثناء المنبهر بما ضمت المدرسة الباديسية من بحار حافظة أدبائها والمنتمين إليها. وليس الحديث من باب الطرافة عندما نتكلم عن قامة من قامات هذه المدرسة، فالأستاذ من خلال عينات مما ضمنه نزيف القلم، من عيون الشعر العربي، ومن أمثال وحكم، يحيلنا إلى المعين الذي اغترف منه، والبحر الذي يحسن الغوص فيه مستجليا دره.

1. في المقال الأول الموسوم: بدماء القلوب النازفة، تتبدى لنا شخصية الأديب الذي تتفطر ذاته ألما على ما آلت إليه أوضاع أمته، هذا الألم الذي يصل حد التشاؤم الذي يعكس لنا ذاتية الأديب الذي ينطق بلسان مجتمعه، غير أنه يتبدى لك من خلال سحب الظلام التي تلف أفق المثقف، موضوعية الفيلسوف، الناظر بعين التفرس المدركة سنن التاريخ التي لا تستقر على حال مؤلم إلا لتعدوه إلى حال أفضل، وفي

* – جامعة الجزائر 02.

معرض هذا السرد لما آلت إليه الأوضاع المأساوية التي تعرض لها الشعب الجزائري خلال عشرية النكبة، على الصعيد الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، ينعى على الأشقاء الذين كانوا . وبحسن ظن منا . يقفون موقف الذي لا يعنيه من أمر الجزائر إلا سماع خبر عاجل تعرضه صحف وقنوات فضائية مثل ما تعرض أخبار ما يحدث في أقاصي الفضاء الخارجي، إذ يستشهد الأستاذ بقول الشاعر:

وإخوانٍ حسبتهم دروعـــاً فكانوها ولكن للأعـــادي

وخلتهم سهاماً صائبـــاتٍ فكانوها ولكن في فـــؤادي

وقالوا: قد صغت منا قلوب لقد صدقوا ولكن من ودادي

والأبيات لعلي بن فضالٍ المجاشعي، رواهما الزمخشري في كتاب ربيع الأبرار ونصوص الأخبار(ص: 428). وهذه الأبيات تنم عن ثقافة ضاربة في أعماق الآداب العربية، شعرها ونثرها. هذه الثقافة التي كما قال عنها مالك بن نبي:" إنما هي الجو العام الذي يطبع أسلوب الحياة وسلوك الفرد فيه بطابع خاص، يتميز به عن الطابع الذي في غيره " [مالك بن نبي: حديث في البناء الجديد]. وهي الثقافة التي أشار الأستاذ إلى أنها تهتز بفعل رياح التشكيك السامة التي تلفح العيون وتصم الآذان حتى لكأنها تحرم على نفسها سماع الآذان كيما لا يقال عنها أنها آذان إسلامية أو عربية.

2. في خضم المبنى والمعنى، وبنظرة الفيلسوف الناقد، يبدوا الأستاذ في هذا المقال متفحصا مدققا، يبني نظرته إلى الجهاد والإرهاب بلغة الأديب المحافظ، الذي يرى في اللغة وليجة إلى التحليل الفلسفي الدقيق، ممنهجا على الطريقة الغزالية تدقيقه للبناء اللغوي للمصطلح المتداول في الثقافة العامة التي شاع استخدامها خلال عشرية النكبة، مشيرا إلى الاستخدام المغلوط للمفاهيم في التداول السياسي الذي كانت وللأسف تنفثه أقلام للإعلام تكتب باللفظ العربي لغة الآخر لتنقل أفكاره وتبث بين أوساط عامة الأمة من المعاني ما لا يتناسب وطبيعة اللسان العربي المبين، أقلام قوم من جلدتنا يتكلمون بلساننا " وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا" غير أن تعابيرهم تحمل بين طياتها أفكار من قد كان لهم بطريق أو بآخر حظ فيما تحملت الجزائر بأبنائها تبعاته، فدفعت ثمنه من دمائها وأمنها، بله ما تحملته من هدر لثرواتها.

ثم، وببراعة الأديب المتفرس يستشهد الأستاذ، معبرا عن التداخل التام بين الأدب والفلسفة بحكمة شعرية لشاعر العرب الأكبر أبي الطيب المتنبي إذ يقول:

وَإِذا أَتَتكَ مَذَمَّتي مِن ناقِصٍ فَهِيَ الشَهادَةُ لي بِأَنِّيَ كامِلُ

ليخلص من تحليله اللغوي، للفظي الإرهاب والجهاد إلى نتيجة مؤداها أن الجمع بين النقيضين ـ وهما في المنطق السليم لا يجتمعان ـ جمع لا يتم إلا في عقول دأبت على التضليل والتدليس، " وجبلت على الخلط

والتخليط " وهذا كما قال: مرض في هذه العقول المنحرفة، وهو من قبيل العمى العقلي ـ كما اصطلح عليه روني غينون ـ العمى الذي لا يدرك كنه بلاغة العرب، جناسها وطباقها، ولا يعي التمييز الكائن بين ألفاظ اللغة العربية، فيخلط عن قصد بين ما يربط بينهما خيط لفظي رفيع ويفصل بينهما أفق شاسع من المعنى، كما هو الحال بين لفظي الأصولي والوصولي.

3. وبين شعاع الشمس وظلام اليأس، يصف الأستاذ سفينة الجزائر التي خاضت خلال عشرية النكبات، بحارا متلاطمة من الدماء والدموع، معاناة الذات الجزائرية بين الخيبة والأمل، والتي ليس لها من عزاء تفزع إليه في هذا الخضم المجهول غير الدعاء، حال هذه الذات حال الذين قال الله تعالى فيهم: ((هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّى إِذَا كُنتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُواْ بِهَا جَاءتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءهُمُ الْمَوْجُ مِن كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّواْ أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُاْ اللّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِنْ أَنجَيْتَنَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنِّ مِنَ الشَّاكِرِينَ)) . " سورة يونس: الآية 22 " إنك من خلال هذا المقال تلمس التضمين البلاغي الذي قال فيه ابن الأثير الأديب في كتاب: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر في معرض حديثه عن أركان الكتابة: "...وإذا استكملت معرفة هذه الأركان الخمسة [التي هي ـ جدة المطلع والمقطع ـ الإشتقاق في المعاني ـ حسن التخلص والاقتضاب ـ سبك الألفاظ ـ التضمين] وأتيت بها في كل كتاب بلاغي ذي شأن فقد استحققت حينئذ فضيلة التقدم، ووجب لك أن تسمي نفسك كاتباً. وهكذا ينبغي لك إذا أردت أن تسلك هذه الطريق، وقدرت على سلوكها، وهي من محاسن الصناعة البلاغية، وليس فوقها من الكلام ما هو أعلى درجة منها، لأنها ممزوجة بالقرآن لا على وجه التضمين فحسب، بل على وجه الانتظام به، والله يختص بها من يشاء من عباده " . (ص: 235) .

في هذا المقال نجد أستاذنا يشير ببلاغة الأدباء المتمرسين، إلى المشروعين المتصارعين الذين عرفتها الساحة السياسية في الجزائر، المشروع الديمقراطي اللائكي، والمشروع الجزائري الإسلامي. الأول يريد مجتمعا على النمط الفرنسي وإسلاما على الشاكلة المسيحية، وهو المشروع المدعوم من ديمقراطية الغوغاء التي صاغت مبادئه الثورة الفرنسية، غير أن الأستاذ يرى أن هذا المشروع لا يعبر عن هوية الأمة الجزائرية لأنه معزول عن إرادة الجماهير. أما المشروع الثاني، فرغم استمداد قوته من إرادة الشعب، إلا أنه ضعيف من زاوية التموقع السياسي والاقتصادي والإعلامي. ومع عمق الهوة بين المشروعين يضيء شعاع الشمس أملا في قلوب الجزائريين، ويعكس على صفحاتها خط هلال يرسل بصيص الأمل إلى طريق الخلاص والنجاة، وكعادته يضفي الأستاذ من أدبياته استشهادا شعريا لأبي تمام، أورده أبو منصور الثعالبي في كتاب: التمثيل والمحاضرة (ص: 303):

إن الهلال إذا رأيت نموّه أيقنت أن سيصير بدراً كاملاً

4. في مقال واو العطف: السيف والعصا...الوطنية والخيانة... الإيمان والإلحاد... الثقافة والجهل... هكذا يعدد الأستاذ تكرار واو العطف التي تجمع النقيضين، ويتكرر معها حضور المأساة الدامية بشكل تبدَّى معه نزيف القلم الدامي في صورة تبعث على الجزم أن حجم المعاناة التي تعتصر قلب المثقف الجزائري يطغى على حجم ما يعتمل في عقل هذا المثقف من آلام، فيأتي التعبير عما يجيش في النفس ويختلج في الوجدان، أدبا رفيع المستوى بلغة سلسة بسيطة، تحمل معها عبارة ـ هذا هو السهل الممتنع ـ ولا أدل على أن هذا النزيف يوحي بعاطفة متأججة، طافحة بما يبعثه الألم في صور استشهاداته الشعرية التي يضمنها من حين إلى حين، دون أن يضيع التفلسف في خضم أدبياته، فملامح المفكر منبثة باستمرار عبر هذا النزيف المفعم حسرة وألما. هذا التفلسف الذي نستشفه من خلال لُمَعٍ من الإشكالات التي يثيرها، إذ التساؤل الفلسفي المقترن بالدهشة والحيرة المعرفية التي تبعث على التأمل الجاد، يثير في ذهن المتلقي رغبة في البحث عن الأسباب والعلل، كما يثير التساؤل عن واقع الثقافة رغبة في تحديد الهوية والانتماء. إن واو العطف التي تقرن بين العصا والسيف لتساوي بين المعطوف والمعطوف عليه، أصبحت في ثقافتنا واو إجحاف فقد عاب الشاعر ـ أبو درهم البندنيجي ـ على نفسه هذا الإجحاف في حق ممدوحه فقال:

متى ما أقل مولاي أفضل منهـــــم أكـن للذي فضلته منتقــصا

الم ترى أن السيف يزري به الفتى إذا قال هذا السيف أمضى من العصا

إذ المنطقي أن لا مجال للعطف أو المفاضلة بين النقيضين أو المتقابلين، فإذا لم تجز المفاضلة أو العطف بين السيف والعصا، فكيف يجوز العطف بين لغة الوطن ولغة المستعمر، أو بين شرع الله وبين قانون البشر. هذا العطف كما يرى الأستاذ، إقرار بأفضلية ما يأتي به الغير عما هو خصيصة من خصائص الذات، هذه الذات التي يرى البعض أنه لا يجوز لها البروز أو حتى التفكير فيه، إلا بواو العطف أو ختم الولاية التي تؤشر به فرنسا لمن تريد وترضى. أما حملة الثقافة العربية، وإن كتب عليهم الدخول في صراع هم براء منه، فمالهم إلا التغني والقول كما قال عمر بن أبي ربيعة:

إن من أعجب العجائب عندي قتل بيضاء حرةٍ عطبــول

قتلت حرةٌ على غير جـــرمٍ إن لله درهـــــا من قتيل

كتب القتل والقتال عليـــــنا وعلى الغانيات جر الذيول

5. ولا ينزف القلم ألما على الجزائر فحسب، إنما يبدي حسرة وألما على ما حوله من أقاليم، ففي مقال أفريقيا السمراء، يذكرنا الأستاذ بتطلعات المفكر الجزائري مالك بن نبي، غير أن الأستاذ يتناول في هذا المقال طبيعة الغليان الذي تعج به الساحة الإفريقية، الآفات الاجتماعية والصراعات السياسية، الاقتصادية والعسكرية، التي تفكك أوصال القارة العجوز التي لم تلق من أبنائها سوى العقوق والعصيان، وكأن الحطيئة قد عناها بقوله: .....ولقاك العقوق من البنين ... والأستاذ في هذا المقال السياسي لا يغيب عن قلمه مهماز الأدب والشعر وبلاغة المجاز في أسلوبه البسيط الممتنع، مع التضمين الشعري الذي يغرف منه كما يغرف من بحر، ولا عجب فالأستاذ في استرسالاته خير خلف لسلفه الإبراهيمي، إذ لم يغب عن مهماز قلمه رصيد الشعر العربي القديم، يذكرنا باستمرار أنه يعاصر حركة الشعر العربي الحديث، فيضمن جمله ألفاظا ومعاني من شعر نزار قباني، مردفا إياها بقول الشاعر قريط بن أنيف العنبري:

قومٌ إذا الشر أبدى ناجذيه لهم طاروا إليه زرافاتٍ ووحدانا

يخلص الأستاذ من عرض أوضاع القارة المتردية إلى نتيجة مؤداها أن ما حلَّ بإفريقيا التي أغلب سكانها من المسلمين، لم يقدح في أذهان قادتها أن ما حل بشعوبهم وبلدانهم تحيل إليه القراءة المتفرسة لقول الله " فكلا أخذنا بذنبه " . والأستاذ يختم مقاله بالتساؤل المصحوب بالحيرة، عن غد إفريقيا، وإن غدا لناظره قريب.

6. تأخذ الجامعة والشباب حيزا كبيرا في مقالات الأستاذ وتنزف من قلمه طبيعة العلاقة بين الجامعة والسياسة، وينعى على هذا الطلاق البائن بين الجامعة وبين الممارسات السياسية في بلادنا، ما وصفه بالبدعة السياسية التي تنفث سموما إيديولوجية ونعرات قبلية وجهوية وتذكية النزعات العصبية الضيقة. فالبعد العقائدي والقومي والوطني والاجتماعي والإنساني كلها أبعاد مغيبة في السياسة التي انحرفت بالمسار الجامعي عن هدفه المعرفي والأكاديمي. إن الجامعة كما يقول الأستاذ: " لم تستطع أن تبقى وفية لقواعدها العلمية وضوابطها الأخلاقية " ومن هنا يجدد الدعوة للقائمين على الجامعة ـ ومن ثمة، الدعوة للدارسين الجامعيين ـ بالنأي عما وصفه بتأثير المحيط الملوث، للقضاء على المظاهر السلبية التي تكبح جماع النهضة المعرفية والعلمية.

وفي مقالات هي من سورة نزيف قلم يألم لما آلت إليه البلاد، فيتكلم تارة عن الصلح بين المتنازعين في هذا البلد، ويحذر الاغتراب منبها بتوجيه المصلح جيلا من الشباب المغترب في بلاد الغرب، ليعود إلى اغتراب المواطن الجزائري في بلده تحت تأثير الدعوة إلى ربيع البربرية، الذي يرى بعين الفيلسوف الناقد البصير أنه

دعوة لدخول خريف الثقافة في الجزائر. ثم نجد الأستاذ يخوض بضمير المهتم بانتمائه القومي والإنساني قضايا الأمة الكبرى، فلا ينسى العراق وتتعرض له الأمة العربية من محن متتالية.

ثم يستعرض الأستاذ بقلم المحلل النازف، أهم ما تداوله المثقفون من أفكار سماها ـ فكر الغضب الجزائري، فاستعرض أهم الصرخات التي أطلقها الشيخ البشير الإبراهيمي من خلال كتاب في قلب المعركة، ومحي الدين عميمور من خلال كتاب لله والوطن، ومن خلال كتاب حزب البعث الفرنسي للدكتور أحمد بن نعمان فيلسوف الشخصية الحضارية كما يسميه، فيرى أن صرخاتهم وتنبؤاتهم تسمو إلى مستوى رسالة المثقف النبيلة.

ثانيا: قراءة موجزة في كتاب مفهوم الزمن في الفكر العربي المعاصر

من كتاب مفهوم الزمن في الفكر العربي المعاصر، نكتفي بقراءة موجزة نجعل محورها الفكرة الفلسفية بتأثيراتها ومقارناتها مع تقصي بعض أصولها وانبثاثها في الفكر العربي. فبعد أن يتتبع المصطلح في أبعاده اللغوية. فقد ورد في لسان العرب ما يلي: « الزمن اسم لقليل الوقت وكثيره..والدهر والزمان واحد. وقال أبو منصور: الدهر عند العرب يقع على وقت الزمان من الأزمنة، وعلى مدة الدنيا كلها، والزمان يقع على الفصل من فصول السنة وعلى مدة ولاية الرجل وما أشبهه... والزمان يقع على جميع الدهر وبعضه[1]». وفي اللسان العربي ألفاظ أخرى تتماثل في دلالاتها مع لفظ الزمان، كما جاء في دائرة المعارف الإسلامية، مثل الوقت، الدهر، الحين، المدة، السرمدية، الأزلية...، وهذه الكلمات المستعملة في اللغة العربية للدلالة على الزمان موجودة في اللغات السامية الأخرى، ما عدا كلمة زمان فهي في العربية فقط[2].

وتعددت تعاريف الزمان في المعاجم العربية الحديثة وكتب التراث المختلفة المشارب، غير أن ما يمكن أن يلامس من قريب أو بعيد موضوع كتاب الأستاذ، هو التعريف الذي أورده الخوارزمي في مفاتيح العلوم: قال« الزمان مدة تعدها الحركة مثل حركة الأفلاك وغيرها. والمدة عند بعضهم الزمان المطلق الذي لا تعده حركة، وعند أكثرهم أنه لا توجد مدة خالية عن حركة إلا بالوهم[3]»، إذ في هذا التعريف يشير الخوارزمي إلى ارتباطات الزمان بثلاث مقولات هي: الكم (أو العدد) ـ الحركة ـ والمكان.

يحدد الأستاذ جملة قراءات للزمن في ارتباطاتها المختلفة منها: الزمن عند النحويين أمثال سيبويه وابن جني، كما يعرض في الآن نفسه بعض آراء المحدثين أمثال عباس محمود العقاد. الزمن النحوي زمن يتحدد فيه

---

[1] . ابن منظور: لسان العرب، بيروت، 1956. ج. 13. مادة زمن، ص، 199.

[2] . دائرة المعارف الإسلامية: مادة زمان.

[3] . الخوارزمي: مفاتيح العلوم، فان فلوتن، برل 1895، ص، 138.

الارتباط بالفعل، فالفعل في اللغة العربية لا يقوم على ما قامت عليه نظرية الفعل في الفلسفة اليونانية، ذلك لأن اللغة العربية كما قال العقاد: هي لغة الزمن[1]. ولا يخفى ارتباط الزمن بالحركة، وهي الفكرة التي أشار إليها الخوارزمي في كتاب مفاتيح العلوم. كما يعرض الأستاذ فكرة الزمن عند فلاسفة اللغة، والمؤرخين والشعراء، والفنانين والمسرحيين ويخلص من هذا كله إلى طبيعة التمفصل الوثيق بين الزمن والفعل.

في الفصل الثاني من الكتاب يحدد ملامح التأثيرات الغربية على الفكر العربي الإسلامي المعاصر، فيرى أن ملامح التأثير الفلسفي اليوناني ما زال يطبع الإطار العام لمفهوم الزمن في الفكر الغربي، كما يشير إلى التأثيرات الفلسفية المسيحية والغربية الحديثة والمعاصرة والذي انعكست تأثيراتها على الفكر العربي المعاصر عموما. وفي سرد تاريخي متسلسل يستعرض ملامح التأثيرات الفكرية العربية بداية من العقلانية التي كانت بداياتها مع الإصلاحيين والتي تجسدت خاصة في فكر محمد عبده ورشيد رضا والتي كانت ترى في العلاقة بين العقل والدين علاقة تكامل، كما اتخذ لها نموذجا في فكر يوسف كرم من خلال كتاب العقل والوجود[2]. ومن خلال محمد عاطف العراقي في كتاب ثورة العقل في الفلسفة العربية[3]. كما يعرض في إطار العقلانية العربية لفؤاد زكريا وجلال صادق العظم ومحمود قاسم.

يعرض الأستاذ في الفصل الثالث لمفهوم الزمن عند أبرز ممثلي التيار الروحي، قديما وحديثا، فيتناول بالتحليل الفكرة عند التوحيدي والرازي والغزالي، ويعرض لارتباطات الزمن بالعقل والنفس والروح، ثم يمفصل تموقع الفكرة في الفكر المعاصر، بالإشارة إلى قيمة الزمن في فكر مالك بن نبي. وفي فكر مصطفى محمود، خاصة في كتاب لغز الموت.

نجد أيضا، في الدراسة اهتماما كبيرا بالتيار الذي مثله عبد الرحمن بدوي في فلسفته الوجودية التي منحت للزمن حيزا واسعا من البحث، وعلى خلاف ما أعطاه مصطفى محمود من بعد روحي للغز الموت، فإن بدوي يرى أن الموت يجب أن يكون مصحوبا بدرجة أكبر من التطور الروحي، والزمانية تتعين وفق ثلاث محاور أساسية، الاستقلالية، الاستمرارية والحضور. وهذه الفكرة تعكس أثر المدرسة الوجودية الغربية في الفكر العربي المعاصر. كما يعرض الأستاذ لأثر المدرسة الشخصانية في تطور هذا الفكر خاصة عند محمد عزيز لحبابي ومطاع صفدي.

---

[1]. عباس محمود العقاد: اللغة الشعرية، مطبع الأنجلو مصرية، القاهرة، 1960. ص83.

[2]. مفهوم الزمن: ص131. 133.

[3]. مفهوم الزمن: ص، 135.

وكخلاصة للبحث العميق يحدد الأستاذ ثلاث اتجاهات في الفكر العربي المعاصر تناولت مفهوم الزمن وتمفصلاته:

- تيار يتشبث بحنينه للماضي ويمثله التيار السلفي والروحي.
- تيار يعتبر الزمن هما وجوديا وقلقا مستمرا تجسد في فكر الثوريين.
- تيار متطلع إلى المستقبل يرى إمكانية رمي الماضي في مستقبل واعد يتجاوز عناء الحاضر.

***– خلاصة**

نخلص من هذا السرد التحليلي لكتاب الأستاذ . نزيف قلم جزائري وكتاب مفهوم الزمن في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، على تحديد بعض ملامح شخصية الأستاذ والتي تعكسها جملة الأفكار التي تناولها من خلال الكتابين المذكورين:

_ انهمام المؤلف براهن القضايا التي يعايشها المجتمع العربي الإسلامي والتي يلعب الزمن فيها الدور الرئيس في تحديد الهوية.

- قداسة اللغة العربية التي يدافع عنها بأسلوب الأديب البارع وبحجة الفيلسوف الناقد.
- براعة المزج بين الفلسفي والأدبي، فالنظرة الناقدة المتفحصة باللغة السليمة الراقية تجعلنا نقف عاجزين عن تحديد الهوية الطاغية على شخصية الأستاذ: أ فيلسوف أديب هو على شاكلة ابن رشد؟ أم أديب فيلسوف على غرار أبي العلاء المعري؟
- لا شك أننا نعدم المفاضلة بين الشخصيتين إذ ليس من قبيل التناقض أن يجمع الصفتين باديسي تربي ونشأ بين أحضان جمعية العلماء المسلمين، وبين رشدي أخذ بحظ وافر من الفلسفة العربية الإسلامية وتخرج من أعرق الجامعات الغربية، مثله مثل طه حسين، وعبد الحليم محمود، وهما أزهريان سوربونيان. ولا عجب أن نقول بأن الفيلسوف والأديب كلاهما وجهان لشخصية نادرة هي مفخرة الجزائر. وكما قال جميل صدقي الزهاوي:

ماذا عليك وأنت اليوم مقتدرٌ إذا افتخرت بما أولوك من لقب.

قراءة عبد الرزاق قسوم لفلسفة ابن رشد

د.فاطمي فتيحة*

****

***- توطئة**

نظر عبد الرزاق قسوم إلى ابن رشد في كتابه الموسوم بـ "مفهوم الزمان في فلسفة ابن رشد" على أنه فيلسوف بأتم معنى الكلمة، فهو وإن كان يلقب بالشارح الأكبر لأرسطو إلا أن هذا لم يقلّل من قيمته كفيلسوف أبدا، لأن شرحه للنص الأرسطي كان وفق منهج فلسفي مؤسس على البرهان مكنه من توضيح ما غمض فيه أو إتمامه كأن يضع له المقدمات أو يستخلص له النتائج أو العمل على تصحيحه خاصة إذا تعارض مع الشريعة الإسلامية.

غير أن اهتمامه بالنص الأرسطي لم يجعله هذا يغفل عن الاهتمام بالنص الديني والعمل على تصحيحه من تأويلات المتكلمين التي حرفت الشرع الإسلامي عن مقصده وفق المنهج البرهاني ذاته، هذا فضلا عن توضيح الشرع الإسلامي بمقدمات دقيقة مردها إلى ظاهر الشرع أو إلى العقل أو على الحس.

كما تمكن من التوفيق بين الفلسفة والشريعة وفق رؤية فلسفية دقيقة من حيث أن كل منهما يعتمد البرهان فلا خلاف بينهما. فإلى أي مدى وفق ابن رشد في كل ذلك في نظر عبد الرزاق قسوم؟

حاول عبد الرزاق قسوم في كتابه " مفهوم الزمان في فلسفة ابن رشد"، إبراز عظمة ابن رشد الفلسفية والدينية على السواء من خلال رده على بعض أراء المفكرين، الذين عمدوا إلى تغييبه عن الساحتين الفلسفية والإسلامية، فإلى أي مدى وفق قسوم في رد الاعتبار لابن رشد كفيلسوف مسلم؟.

استقرأ قسوم آراء بعض اللاتين، الذين سعوا إلى إخراج ابن رشد من دائرة الفلاسفة المسلمين، بحجة أنه فيلسوف يوناني مشائي بتبنيه للفلسفة الأرسطية، ومن ثم فهو لا يعدو أن يكون صورة مصغرة للمعلم الأول أرسطو، وبهذا التوجه لم يعد ابن رشد فيلسوفا مسلما، لأن الفلسفة الأرسطية فلسفة وثنية، وأبرز

* - كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية. قسم الفلسفة جامعة قسنطينة 02.الرتبة الأكاديمية: أستاذة محاضرة (أ).

من يمثل هذا الموقف في نظر قسوم يوحنا قمر[1] حين قال: "إن ابن رشد هو أبعد فلاسفة العرب – بعد المعري– عن الإسلام"[2].

هذا إلى جانب، أن هناك من قسا على ابن رشد، باسم التعصب الديني" فلم يروا فيه أية سمة من سمات الفلسفة التي هي رمز التعقل والحكمة والتعايش مع مختلف الاتجاهات ومناقشة الآراء المعارضة بالحكمة والموعظة الحسنة، واكتفوا منه بالجانب الإسلامي العقائدي، وكان ذلك كافيا في نظرهم للحقد عليه"[3] وخير من يعبر عن هذا الاتجاه في رأي قسوم "رايموند لول R.Lulle" الذي يقول عنه رينان: "مما لاشك فيه أن بطل هذه الحملة الصليبية ضد الاتجاه الرشدي قد كان رايموند لول. فالاتجاه الرشدي، في نظر هذا الرجل كان يعني الاتجاه الإسلامي في الفلسفة –وتحطيم الاتجاه الإسلامي كان–كما هو معلوم حلمه طول حياته خصوصا فيما بين 1310م 1312م"[4]، فهذا الموقف على خلاف الموقف السابق، أقر بإسلام ابن رشد، لأن هذا الإقرار –في رأيه– سيفقده لا محالة القدرة على التفلسف، أو حتى القدرة على التفكير المنطقي السليم، لأن الإسلام في نظره يعني التخلف والفوضى الفكرية.

لكن ما يستغرب له أكثر قسوم، هو أن موقف رايموند لول هذا نلمسه بكل وضوح عند عبد الرحمان بدوي –باعتباره مفكرا عربيا مسلما معاصرا– حين حلّل خصائص الحياة الروحية الإسلامية[5]، إذ قال: "إن الفلسفة منافية لطبيعة الروح الإسلامية، لهذا لم يقدَّر لهذه الروح أن تنتج فلسفة، بل ولم تستطع أن تفهم روح الفلسفة اليونانية وأن تنفذ إلى لبابها، وإنما تعلقت بظواهرها، ولم يعد عند أحد من مشتغلين بالفلسفة اليونانية من المسلمين روح فلسفية بالمعنى الصحيح وإلا لهضموا هذه الفلسفة وتمثلوها، واندفعوا إلى الإنتاج الحقيقي منها وأوجدوا فلسفة جديدة..."[6] إن موقف عبد الرحمان بدوي هذا وغيره، يتهافت تماما في نظر قسوم ويفقد معناه، إذا استحضرنا فلسفة ابن رشد[7]، لأن هذا الأخير في رأيه قد أبدع في قراءة النص الأرسطي من جهة، وفي تصحيح الشريعة الإسلامية من الشوائب التي علقت بها جرّاء تأويلات المتكلمين وخاصة الأشاعرة مما مكنه من إنتاج فهم جديد للعقيدة الإسلامية.

---

[1] – عبد الرزاق قسوم: مفهوم الزمان في فلسفة أبي الوليد بن رشد، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986، ص28.

[2] – يوحنا قمر: ابن رشد، ج2،المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1949، ص31.

[3] – عبد الرزاق قسوم: المصدر السابق، ص28

[4]– Renan: Averroès et l'averroïsme, éd. Gaimann Lévy, Paris, 1959, P256.

[5] – عبد الرزاق قسوم: المصدر السابق، ص32.

[6] – عبد الرحمان بدوي: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1946، المقدمة ص(ز).

[7] – عبد الرزاق قسوم: المصدر السابق، ص 32.

في البداية يرفض قسوم الرأي القائل، بأن ابن رشد في شروحه على أرسطو، لا يعدو أن يكون مفكرا في إطار آراء أرسطو وحدها[1]، ذلك أن بعض الدراسات كشفت لنا، أن شروح ابن رشد على أرسطو بصفة خاصة، تبرز لنا فلسفته، فهو يحلّل وينقد ويناقض أحيانا آراء بدت عنده خاطئة، بل يدخل في شروحه جانبا ايجابيا من مذهبه لا يقتصر على متابعة أرسطو[2]، وهذا فعلا نلمسه في شروحات ابن رشد للنص الأرسطي، ففعل التفسير مكّنه من شرح وبيان ما غمض من المعاني واكتشاف ما خفي منها، وحل ما استُشْكل فهمه على القارئ، فغرض كل من التفسير والشرح هو "تمثل الوافد، واحتوائه قبل إعادة عرضه والإبداع فيه وتجاوزه"[3]، وخير مثال على ذلك، تفسير ابن رشد لنص النّفس لأرسطو، فهو في تعريفه للنفس، لم يتوقف عند تعريف أرسطو لها من حيث أنها صورة البدن، لأن هذا التعريف قد يعني أن النفس تفنى بفناء البدن، وهذا الطرح يتعارض تماما مع عقيدته الإسلامية القائمة على الخلود الروحي، ولذلك يقول: "إن هذه النفوس الحالّة في تلك المادة اللطيفة أو تلك الحرارة النارية، وإن كانت مجردة عن المادة ولواحقها، فإن لها علاقة بالأبدان (...) حيث إذا فسدت الأبدان عادت إلى مادتها الروحانية وأجسامها اللطيفة التي لا تُحس"[4]، هذا يعني أن ابن رشد يرى أن النفس جوهر روحاني أزلي، وهو بهذا تجاوز تعريف أرسطو لها، حتى يتفلسف بما يخدم الشريعة الإسلامية لا بما يحطمها.

كما أن أرسطو في تعريفه للعقل الفعّال، لم يكن واضحا إلى درجة أن بعض الشُّراح قبل ابن رشد لم يفهموا مقصده بدقة مثل الاسكندر إذ اعتبروا العقل الفعّال خارج النّفس لا داخلها، هذا لأنه عرّف العقل الفعّال على أنه "عقل مفارق لجوهر الهيولى، وهو غير معروف ولا مفارق لشيء، والفاعل أبدا أشرف من المفعول به والأخيلة والألوان أكرم من الهيولى، وكذلك حال العقل الفعّال، فأما العقل الذي حاله حال قوة فإنه في الواحد أقدم بالزمان، وأما في الجملة فلازمان، ولست أقول إنه مرة يفعل ومرة لا يفعل، بل هو بعدما فارقه على حال ما كان وبذلك صار روحيا غير ميت"[5]، إن أرسطو في هذا القول

---

[1] – المصدر نفسه، ص 12.

[2] – حسن حنفي: من النقل إلى الإبداع، م1(الشرح)، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000، ص9.

[3] – ابن رشد: تهافت التهافت، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، آب أغسطس، 1998، ص285.

[4] – ابن رشد: كتاب النفس، ضمن رسائل ابن رشد، ط1،مطبعة دار المعارف العثمانية حيدر أباد الدكن، 1366هـ-1947م، ص85-86.

[5] – أرسطو: في النفس، أرجعها إلى أصولها اليونانية وشرحها وحققها وقدم لها: عبد الرحمن بدوي، دار العلم، بيروت، لبنان، 1953، ص75.

حاول توضيح حقيقة العقل الفعّال وبيان طبيعته من حيث أنه مفارق للهيولى، وأشرف منها غير أنه يدخلنا في متاهة حينما يجعل العقل الهيولاني خالدا أزليا إذ يصبح هو والعقل الفعّال شيئا واحدا وإن العلاقة بينهما شبيهة بعلاقة العلّة بالمعلول.

عمد ابن رشد إلى إزالة هذا الغموض والالتباس بين العقل المنفعل والعقل الفعّال بمقدمات يقينية، حيث يقول: "وقد تبيّن (...) أن هذه المعقولات فيها جزء هيولاني وجزء غير هيولاني، وتبيّن مع هذا ما هذه الهيولى وما ترتيبها فلننظر ما المحرك لهذه القوة، فنقول إنه لما كانت هذه المعقولات كما تبيّن من أمرها توجد أولا بالقوّة ثم ثانيا بالفعل، وكان كل ما هذا شأنه مما قوامه بالطبيعة فله محرك يخرجه من القوّة إلى الفعل وجب ضرورة أن يكون الأمر على هذا في هذه المعقولات فإن القوة ليس يمكنها أن تصير إلى الفعل بذاتها إذْ كانت إنما هي عدم الفعل بجهة ما على ما تلخص قبل (...) وذلك أن العقل الهيولاني يحتاج ضرورة في وجوده إلى أن يكون ها هنا عقل موجود بالفعل دائما وإلا لم يوجد الهيولاني"[1]، هكذا تمكن ابن رشد من تحديد طبيعة العقل الفعّال، بمقدمات يقينية واضحة، من حيث إنه المحرك الوحيد لمختلف المعقولات الموجودة بالقوة لتصبح موجودة بالفعل، وإن هذا المحرك من طبيعة نفسية محضة ولا علاقة له بالمادة تماما، إلا أن وجود العقل الهيولاني مرتبط بوجود العقل الفعال، فلولا هذا الأخير لما وجد تماما، أي أن العلاقة بينهما هي علاقة السبب بالمسبب، فالعقل الفعّال أشرف من الهيولاني لأن الأول فعّال والثاني منفعل، وإلا فهما غير منفصلين تماما.

ولنتبيّن قيمة هذا التفسير لابن رشد حول حقيقة العقل الفعّال نستعرض قول "رينان" حوله، إذ يقول: "... حُمل (ابن رشد) على تفسير (...) في رسالة بارعة عُرضت على كلية الآداب بباريس، فرئي فيها بأن العقل الفعّال عند أرسطو ليس سوى ملكة في النّفس ولذا لا يكون العقل المنفعل غير تقبُّل الصور والخيالات ولا يكون العقل الفعّال غير استقراء حول الصور والخيالات واستخراج أفكار عامة عنه"[2].

هذا يعني أن ابن رشد هو الشّارح الأوحد الذي تمكن من فك رموز النص الأرسطي، والنفوذ إلى عمقه لامتلاك معانيه، ومن ثم تحديد ماهية العقل الفعّال، رغم المحاولات العديدة التي سبقته من طرف الاسكندر وثامسطيوس.

---

[1] – ابن رشد: كتاب النفس، ص86.

[2] – رينان: ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر، القاهرة، 1959، ص38.

وعليه يمكننا القول-كما قال قسوم سابقا- أن شروح ابن رشد على أرسطو خاصة، تبرز لنا فلسفته القائمة على الشّرح والنّقد والإبداع.

وهذا لا يعني أبدا في نظر قسوم-أن ابن رشد فيلسوف أرسطي خالص- فالحب والإكبار الذي قدّمه لأرسطو لم يكن لينسيه عقيدته الدّينية أو يطغى على طابعه الإسلامي[1]، وهذا ما يتجلى بوضوح في مؤلفاته الخاصة المتمثلة في "فصل المقال"، "مناهج الأدلة"، "تهافت التهافت"، في هذه المؤلفات، لعب العامل الدّيني دورا هاما في تفكير ابن الرشد الفلسفي، بحيث غدا تيارا مؤثرا يحول دون زعزعة تفكيره الدّيني أمام أقوى التيارات الفلسفية التي عرفتها الإنسانية، وهو التفكير الأرسطي.[2]

هذا يعني أن لابن رشد فلسفة عميقة وأعمق من الفلسفة الأرسطية، لأنها قائمة على عاملين أساسيين لبلوغ الحقيقة هما العامل الدّيني من جهة والمنهج الأرسطي من جهة أخرى.[3] وبفضل هذين العاملين، تمكّن من معالجة مختلف القضايا التي أثارت جدلا كبيرا بين الفلاسفة والمتكلّمين، من هذه القضايا علاقة الفلسفة بالدّين، إذ تمكّن من تقويض التعارض بينهما من خلال التمييز بين المقدمات والنتائج لمعرفة متى تُحمل ظاهرها، ومتى تؤوَّل؟ وإذا أُوّلت هل تؤوَّل المقدمات أم النتائج؟ ولماذا؟ ولمن؟.

والمؤوّل في تأويله هذا غير حر، وإنما مقيد بتحقيق مقصد الشرع أولا وذلك بالتقيد بقوانين القياس المنطقي وشروط صحته، والخضوع ثانيا إلى القواعد التي تحكم أساليب التعبير في اللغة العربية التي هي لغة القرآن، إذ يقول ابن رشد في تعريفه للتأويل على أنه: "إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عُدّدت في تعريف أصناف الكلام المجازي"[4]، وبهذا يتمكن ابن رشد من ضبط عملية التأويل وتقنينها، حتى لا ينحرف المؤوّل عن مقصد الشرع ويحافظ على وحدة الأمة وتماسكها بالحفاظ على وحدة الحقيقة الدّينية.

كذلك يشيد قسوم باستخدام ابن رشد، منهجه الفلسفي "في تحليله للقضايا الدّينية وخصوصا في نقاشه للفلاسفة والمتكلمين، إذ يعتبر ذلك -في نظره- سموا بالمنهج الدّيني عن الأسلوب التقليدي القديم القائم

---

[1] – عبد الرزاق قسوم: المصدر السابق، ص 29.

[2] – المصدر نفسه، ص29.

[3] – المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[4] – ابن رشد: الكشف عن المناهج الأدلة في عقائد الملة مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، آذار مارس 1998، ص117.

على الخطابة والجدل، إلى منهج علمي سليم يقوم على القياس المنطقي، والبرهنة العقلية على أساس المقدمات والنتائج"[1]، فاتضحت تلك القضايا وزال الخلاف بينهم، ومن بين القضايا التي احتدم فيها النقاش بين الفلاسفة والمتكلمين إلى درجة أن أحدهما كفّر الآخر مسألة طبيعة العلم الإلهي، إذ يرى الغزالي أنه "يجب تكفيرهم في ثلاثة منها، وتبديعهم في ستة عشر"[2]، والمسائل الواجب تكفيرهم فيها، على اعتبار أنهم خالفوا فيها كل المسلمين، وذلك في قولهم: إن الأجساد لا تحشر، ومن ذلك قولهم إن الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات ومن ذلك قولهم بقدم العالم وأزليته، غير أن ابن رشد يبين لنا عند مناقشته لهذه المسائل ونقد موقف الغزالي منها، أن الاختلاف بينهم ليس بعيدا مما يوجب تكفير أحدهما للآخر، وخاصة أن غاية الجميع (الفلاسفة والمتكلمون) واحدة، وهي تنزيه الذات الإلهية عن الحوادث ووصفها بما يليق بها، غير أن الاختلاف بينهم يكمن في اختلاف المناهج المتبعة من طرف كل واحد منهم، لبلوغ تلك الغاية، ومن ثمة لا يوجد ما يبرر تكفير أحد منهم في تلك المسائل العقدية.

وهذا ما نلمسه، عند مناقشة ابن رشد للغزالي في مسألة العلم الإلهي، أي مناقشة موقفه من الفارابي وابن سينا، إذ يرى ابن رشد: "أن أبا حامد قد غلط على الحكماء المشائين فيما نسب إليهم من أنهم يقولون إنه تقدس وتعالى لا يعلم الجزئيات أصلا"[3]، أي أنه يعلمها على نحو كلي، فمثلا "زيدا لو أطاع الله أو عصاه لم يكن الله عالما بما يتجدد من أحواله لأنه لا يعرف زيدا بعينه، فإنه شخص وأفعاله حادثة بعد أن لم تكن، وإذا لم يعرف الشخص، لم يعرف أحواله وأفعاله، بل لا يعلم كفر زيد ولا إسلام هو إنما يعلم كفر الإنسان وإسلامه مطلقا كليا لا مخصوصا بالأشخاص..."[4] هذا يعني أن الله تعالى، لا يعلم الإنسان الجزئي المحسوس ولا كل ما يلحقه من عوارض، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، لكن هل ابن سينا ينفي فعلا علم الله تعالى بالجزئيات؟

إن علم الله تعالى عند ابن سينا يصدق على الجزئي والكلي معا دون تفصيل وهذا ما يتجلى في قوله: "الأشياء الجزئية، قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث تجب بأسبابها منسوبة إلى مبدأ نوعه في شخصه متخصص

---

[1] – عبد الرزاق قسوم: المصدر السابق، ص30.

[2] – الغزالي (أبو حامد): المنقذ من الضلال، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، راجعها وحققها: إبراهيم أمين محمد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، مصر، ص42.

[3] – ابن رشد: فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، ط1،مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، نوفمبر 1997، ص102.

[4]– المصدر نفسه، ص102.

به، كالكسوف الجزئي، فإنه قد يعقل وقوعه بسبب تواني أسبابه الجزئية، وإحاطة العقل بها، وتعقلها كما تعقل الكليات. وذلك غير الإدراك الجزئي الزماني الذي يحكم أنه وقع الآن أو قبله، أو يقع بعده"[1].

ندرك من خلال هذا النص، أن ابن سينا، لا يقول أن الله تعالى لا يعلم الجزئيات، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، وإنما ينزه علمه بالجزئيات عن الزمان المحسوس المنقسم إلى ماض وحاضر ومستقبل، وهذا يخص فعلا علم الإنسان فقط لا علم الذات الإلهية، فعلمها متعالٍ عن الزمان المحسوس تماما. فواجب الوجود "يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا، حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل. فيعرض لصفة ذاته أن تتغير، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر"[2].

وهذا لا يعني أبدا، أنه يقر أن الله تعالى، لا يعلم الجزئيات، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، بل إنه يؤكد بأن الله تعالى يعلم كل شيء ولا يعزب عنه أي شيء فهو يقول: "ويجب أن يكون عالما بكل شيء، لأن كل شيء لازم له، بوسط أو بغير وسط، يتأدى إليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الأول تأديا واجبا إذا كان ما لا يجب لا يكون كما علمت"[3]، وبذلك يكون ابن رشد محقا في قوله إن ابن سينا لم ينكر علم الله تعالى بالجزئيات، وإنما الأمر الذي دفعه إلى القول بأن الله تعالى يعلم الجزئيات على نحو كلي، هو التمييز بين العلم الإنساني والعلم الكلي، أي "يعلمها تعالى بعلم غير مجانس لعلمنا بها"[4]، ذلك أن علم الإنسان ناتج عن الموجود، أما علم الله تعالى فهو سبب وجود الموجودات، ومن ثم يكون علمنا بها معلول للمعلوم به، فهو محدث بحدوثه ومتغير بتغيره، وعلم الله سبحانه [بالوجود] على مقابل هذا، فإنه علة للمعلوم الذي هو الموجود[5].

وعليه فهناك فرق شاسع بين علم الله تعالى وعلم الإنسان، ذلك أنه لولا علم الله تعالى ورحمته، لما كان للإنسان أي علم، وعلمه مقرون بالحوادث التي تحدث في زمان محدد، على عكس علم الله تعالى الذي هو علم مطلق لا علاقة له بالزمان المحسوس، ولذلك فمن شبه "العلمين أحدهما بالآخر، فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصها واحدة وذلك غاية الجهل، فاسم العلم إذا قيل على العلم المحدث والقديم، فهو مقول

---

[1] – ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، القسم الثالث، ط2، شرح نصر الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، ص286-287.

[2] – المرجع نفسه، القسم الثالث، ص295-296.

[3] – المرجع نفسه، القسم الثالث، ص297.

[4] – ابن رشد: فصل المقال، ص102.

[5] – المصدر نفسه، ص103.

باشتراك الاسم المحض: كما يقال في كثير من الأسماء المتقابلات، مثل الجلل المقُول على العظيم والصغير، والصديم المقول على الضوء والظلمة، ولهذا ليس (هاهنا) حد يشتمل العلمين جميعا كما توهمه المتكلمون من أهل زماننا"[1].

فابن رشد، من خلال هذا النص، يوضح أن المشكلة القائمة بين الفلاسفة (الفارابي وابن سينا) والغزالي مردها فقط إلى الاشتراك في الاسم بين العلم القديم والمحدث، ولذلك حاول ابن سينا إثبات حقيقة العلم الإلهي، بتنزيهه عن كل ما يلحق العلم الإنساني من تغير وتحول، مما جعل الغزالي يتوهم أن الفلاسفة أنكروا علم الله تعالى بالجزئيات، بل كيف له أن "يتوهم على المشائين أنهم يقولون، إنه سبحانه لا يعلم العلم القديم الجزئيات، وهم يرون أن الرؤيا الصادقة تتضمن الإنذارات بالجزئيات الحادثة في الزمان المستقبل، وأن ذلك العلم المنذر يحصل للإنسان في النوم من قبل العلم الأزلي المدبر للكل والمستولي عليه، وليس يرون أنه لا يعلم بالجزئيات قط على النحو الذي نعلمه نحن، بل ولا الكليات المعلومة عندنا [معلولة] أيضا عن طبيعة الموجود، والأمر في ذلك العلم بالعكس"[2].

ومنه يرى ابن رشد، أنه لا يمكن القول أبدا، بأن الفلاسفة ينكرون علم الله تعالى بالجزئيات، لأن علم الله تعالى الأزلي، هو السبب في حدوث الجزئيات للإنسان وكذلك الكليات، أما علم الله تعالى فهو علم أزلي مطلق لا يمكن وصفه بأنه كلي أو جزئي، وعليه فلا معنى "للاختلاف في هذه المسألة أعني تكفيرهم أو لا تكفيرهم"[3] أي أن تكفيرهم من طرف الغزالي في هذه المسألة لا معنى له.

والأمر نفسه يجده ابن رشد، يصدق على مشكلة قدم العالم وحدوثه بمعنى أن الاختلاف بين المتكلمين والفلاسفة في هذه المسألة، يرجع فقط إلى الاختلاف في التسمية[4]، وذلك أنهم "اتفقوا على أن هاهنا ثلاثة أصناف من الموجودات: طرفان وواسطة بين الطرفين، فاتفقوا في [تسمية] الطرفين واختلفوا في الواسطة"[5]، ذلك أن ابن سينا قسم الوجود إلى واجب وممكن وواجب الوجود، الوجود عنده "هو الوجود الذي متى فرض

---

[1] – المصدر نفسه، ص203.

[2] – المصدر نفسه، ص203.

[3] – المصدر نفسه، ص104.

[4] – المصدر نفسه، ص104.

[5] – المصدر نفسه، ص104.

غير موجود، عرض منه محال، وأن الممكن الوجود، هو الذي متى فرض غير موجود أو موجودا لم يعرض منه محال، والواجب الوجود هو الضروري الوجود..."[1].

فأحد هذه "الأطراف" موجود وجد من شيء غيره وعن شيء؛ أعني عن سبب فاعل ومن مادة، والزمان متقدم عليه، "أعني على وجوده، وهذه في حال الأجسام التي يدرك تكونها بالحس، مثل تكون الماء والهواء والأرض والحيوان والنبات وغير ذلك، فهذا الصنف من الموجودات اتفق الجميع من القدماء والأشعريين على تسميتها محدثة"[2].وهذا الصنف يسميه ابن سينا واجب الوجود لا بذاته، بمعنى أنه ليس هو السبب في وجوده، وإنما وجوده يحتاج إلى قوى أخرى تتمثل في القوة الفاعلة بالطبع وبالقوة المنفعلة بالطبع، أعني المحرقة والمحترقة[3] ومن ثم فهو محدث، وهذا ما يقر به الأشاعرة كذلك.

وأما الطرف المقابل "لهذا فهو موجود لم يكن من شيء ولا عن شيء، ولا تقدمه زمان، وهذا أيضا اتفق الجميع من الفرقتين على تسميته قديما، وهذا الموجود مدرك بالبرهان، وهو الله تبارك وتعالى الذي هو فاعل الكل وموجده، والحافظ له سبحانه وتعالى قدره"[4]. فالله تعالى قديم باعتراف الأشاعرة والفلاسفة (الفارابي وابن سينا) وهو خالق كل شيء والحافظ له، والزمان لم يتقدمه أبدا، فهو "واجبا بذاته لا لشيء آخر أي شيء كان، يلزم محال من فرض عدمه"[5]، فالله تعالى واجب بذاته، لا يحتاج إلى شيء آخر في وجوده، ولا يمكن تصور العدم، بل الكل في حاجة إلى رعايته وحفظه.

والصنف الآخر من الموجود "الذي بين هذين الطرفين فهو موجود لم يكن من شيء ولا تقدمه زمان، ولكنه موجود عن شيء: أعني عن فاعل، وهذا هو العالم بأسره"[6]، فالعالم بهذا عند الفلاسفة (الفارابي وابن سينا) أوجده الله تعالى، غير أنه لم يتقدمه زمان، لأنه موجود من مادة أزلية، وهذا ما يؤكده ابن سينا بقوله: "...وليس حدوثه إنما هو في آن من الزمان فقط، بل هو محدث في جميع الزمان والدهر، فلا يمكن أن يكون حادثا بعد ما لم يكن بالزمان إلا وقد تقدمته المادة التي منها حدث"[7]، وبالتالي فالزمان قديم عند الفلاسفة وكذلك العالم.

---

[1] – ابن سينا: النجاة في المنطق والإلهيات، ج2، نشره محي الدين صبري الكردي، القاهرة، 1958م، ص77.

[2] – ابن رشد: فصل المقال، ص 104.

[3] – ابن سينا: النجاة في المنطق والإلهيات، ج2، ص77.

[4] – ابن رشد: فصل المقال، ص104.

[5] – ابن سينا: النجاة في المنطق والإلهيات، ج2، ص77.

[6] – ابن رشد: فصل المقال، ص105.

[7] – ابن سينا: النجاة في المنطق والإلهيات، ج2، ص80.

غير أن الأشاعرة لا يتفقون في هذه النقطة مع الفلاسفة، إذ لا يقرون بقدم الزمان وإنما بحدوثه، ذلك أن "الزمان حادث مخلوق وليس قبله زمان أصلا، ومعنى قولنا: إن الله متقدم على العالم والزمان إنه كان ولا عالم ولا زمان، ثم كان ومعه عالم وزمان"[1]، وبذلك فالزمان غير متقدم على العالم، على خلاف ما يعتقده الفلاسفة، من أنه متقدم عليه.

ورغم هذا الاختلاف بينهم، إلا أن ابن رشد، يرى أن "الكل منهم متفق على وجود هذه الصفات الثلاث للعالم"[2] وأولى هذه الصفات التي يتفق فيها المتكلمون مع الفلاسفة أن هناك "علاقة بين الزمان والعالم" فإذا كان الفلاسفة يرون أن العالم متقدم على الزمان – باعتراف ابن سينا سابقا – فإن "المتكلمين يسلمون أن الزمان غير متقدم عليه أو يلزمهم ذلك، إذ الزمان عندهم شيء مقارن للحركات والأجسام"[3] وهذا يدل دلالة واضحة على أن الزمان مقارن للحوادث، وما هو مقارن للحوادث، فهو حادث لا محالة على خلاف ما يعتقده الفلاسفة، ولكنهم يتفقون في صفة أساسية تتعلق بالعالم وهي علاقته بالزمان.

أما فيما يخص الصفة الثانية، فإن ابن رشد يقر كذلك بأنهم "متفقون مع القدماء على أن الزمان المستقبل غير متناه، وكذلك الوجود المستقبل"[4]، وهذا فعلا ما يقره الأشاعرة إلى جانب الفلاسفة، حيث يقول الجويني في ذلك: "...وليس من حقيقة الحادث أن يكون له آخر "[5]، وهذا ما يؤكد عليه الغزالي بقوله: "إذ ليس من ضرورة الحادث أن يكون له آخر (...) إنا لا نبعد بقاء العالم أبدا من حيث العقل بل إبقاءه وإفناءه"[6]، هذا يعني أن الأشاعرة يعتقدون بدوام الوجود في المستقبل فكذلك الزمن لأنه مقترن به (وإن كان على مستوى العقل).

والصفة الأخيرة المتعلقة بالعالم، التي لا يتفق فيها الأشاعرة مع الفلاسفة تتمثل في "الزمان الماضي والوجود الماضي، فالمتكلمون يرون أنه متناه، وهذا هو مذهب أفلاطون وشيعته، وأرسطو وفرقته يرون أنه غير متناه كالحال في المستقبل"[7] ومنه فالمتكلمون يرون أنه مادام للعالم أول فهو متناه ضرورة إذ يستحيل أن يكون له دورات لا نهاية لها في الماضي، وهذا ما يتضح من قول الغزالي في رده على ابن الهذيل العلاف حيث يقول:

---

[1] – الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ط4، دار المشرق، بيروت، لبنان، 1990، ص66.

[2] – ابن رشد: فصل المقال، ص105.

[3] – المصدر نفسه، ص105.

[4] – المصدر نفسه، ص105.

[5] – الجويني: كتاب الإرشاد، علق عليه وخرج آياته وأحاديثه، الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص16.

[6] – الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، دار المشرق، ط4،بيروت، لبنان، 1990، ص82.

[7] – ابن رشد: فصل المقال، ص105.

"ولم يوجب أن يكون للعالم لا محالة آخر إلا أبو الهذيل العلاف، فإنه قال: كما يستحيل في الماضي دورات لا نهاية لها فكذلك في المستقبل، وهو فاسد لأن كل المستقبل قط لا يدخل في الوجود لا متلاحقا ولا متساوقا، والماضي قد دخل كله في الوجود متلاحقا وإن لم يكن متساوقا"[1] وعليه فمادام العالم له أول عند المتكلمين، فلا دورات لا نهائية له في الماضي لأنه دخل في الوجود، أما في المستقبل فإن العالم لم يدخل في الوجود تماما، ومن ثم لا يمكن الجزم بأنه متناه كما أقر ذلك أبو الهذيل العلاف وإنما قد تكون له دورات لا نهائية أي غير متناه. وفي هذا يتفق الأشاعرة مع أفلاطون، ويختلفون عن أرسطو وتابعيه من المشائين.

وبهذا يكون هذا الوجود، قد أخذ من صفات الوجود الحقيقي ومن صفات الوجود القديم، فمن " غلّب عليه ما فيه من شبه [القديم] سماه قديما، ومن غلّب عليه ما فيه من شبه المحدث سماه محدثا، وهو في الحقيقة ليس محدثا حقيقيا ولا قديما حقيقيا، فإن المحدث الحقيقي فاسد ضرورة، والقديم الحقيقي ليس له علة، ومنهم من سماه محدثا أزليا وهو أفلاطون وشيعته لكون الزمان متناهيا عندهم من الماضي"[2].

ومن ثم فنحن لا نجده(ابن رشد) مضطربا في إبداء الرأي بالنسبة لقدم العالم وحدوثه، كما اعتقد قسوم، مما جعل بعض الناس يميلون إلى قوله بالحدوث، باستنادهم على قول ابن رشد بأن الله يحدث العلم إحداثا أزليا"[3]. فموقف ابن رشد من هذه المسألة واضح كل الوضوح سواء في كتابه فصل المقال أو مناهج الأدلة أو تهافت التهافت وهو القول بالقدم.

وعليه يمكننا القول إن قراءة قسوم لفلسفة ابن رشد كانت قراءة فلسفية دقيقة، إذ وقف على براعة ابن رشد وإبداعه في قراءة النص الأرسطي، كما تمكن من البرهنة على أن العامل الديني هو العامل الحاسم في تأسيس فلسفته المتميزة عن فلسفة أرسطو، وأنه بفضل المنهج الفلسفي تمكن من تجاوز الجدالات الفلسفية الكلامية، بوضع المقدمات والنتائج اليقينية.

---

[1] – الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص81-82.

[2] – ابن رشد: فصل المقال، ص105.

[3] – عبد الرزاق قسوم: المصدر السابق، ص30.

فلسفة الزمان عند ابن رشد
من منظور الأستاذ قسوم

أ. **لصفر محمد***

****

***– تمهيد**

قد نتساءل ونحن بصدد دراسة وتحليل مفهوم الزمان في فلسفة ابن رشد من منظور" الأستاذ قسوم" –ما الهدف من دراسة تراثه وتحليله، ونحن في القرن الواحد والعشرون على اعتبار أن فكر ابن رشد هو ابن العصر الوسيط يحمل خصوصياته ويهتم باشكالياته ويقف عند حدود إرهاصاته المتباينة. لكن وان تمت الدراسة أو وجدت دراسات –فما تأثير ذلك على الواقع العربي الإسلامي الراهن ؟ خاصة إذا سلمنا بهشاشة هذا الوضع والعجز عن إدراك الذات أو اللحاق بالأخر ؟–وهل تكفي دراسة فكر ابن رشد لتغيير هذا الواقع؟–أم أن انتماء ابن رشد إلى فترة العصور الوسطى يعني موت فكره ؟ لعلنا نجافي الحقائق الموضوعية في السياق التاريخي إذا دعينا أننا نمتلك إجابة كافية عن التساؤلات السابقة، ولهذا سوف نحاول أن نستقصي الإجابة اوان نلتمس جزءا منها من خلال تناول موضوع الزمان عند ابن رشد كما فهمه الأستاذ عبد الرزاق قسوم.

المحور الاول: ابن رشد الفيلسوف عند عبد الرزاق قسوم:

كثيرة هي الدراسات المعاصرة التي اهتمت بفلسفة وفكر ابن رشد، لكن وان تعددت التفسيرات والتأويلات من خلال دراسة فكره إلا أن هدفها يبقى واحد، يتمثل في الاعتراف الصريح بعراقة هذا الفكر، وعليه فان الإجابة عن السؤال السابق – ما الهدف من دراسة فكر ابن رشد في الفترة الراهنة؟ تبقى بلا شك واحدة عند جميع المفكرين حتى وان اختلفوا في تفاصيلها وطريقة معالجتها، وهو الإقرار بدور ابن رشد في صنع التاريخ الإسلامي والإنساني، على اعتبار أن حلقات الفكر الإنساني مترابطة يكمل اللاحق فيها السابق، كما يعد ذلك ردا صريحا على من يختزل فكره تحت عنوان الشارح لا غير، فلقد غدت المفاهيم الغريبة عن مفهوم الحضارة والتمدن تيارات فكرية ومذاهب في المعرفة ينخرط فيها وتمذهب لها أولئك الذين ينكرون حق المسلمين في الإبداع، وقد وقف الأستاذ قسوم من خلال مؤلفاته

*– جامعة الجزائر02 .

المتعلقة بابن رشد، أو مختلف المقالات موقف الرافض لهذه الحملة الشعواء، رافعا قلمه يوضح أصالة الفكر الرشدي من خلال تبيان مآثره مستنسخا ذلك كله من أعماله الجليلة، فتجده في مقال له تحت عنوان "سلطة التأويل في الخطاب الرشدي –فلسفيا وفقهيا"، يوضح فيه دور الخطاب التأويلي الرشدي على حد تعبيره في تحقيق الانسجام بين الخطاب الفلسفي والخطاب الديني، معلنا بذلك شمولية فكره، يقول الأستاذ قسوم في ذلك: "من خلال استعراضنا لمختلف الصور العاكسة لهذا الخطاب، كيف أن العقل الرشدي قد بلغ من الشمولية في الطرح، ومن التنوع في مجالات المعالجة، ومن السمو في درجة الإبداع، ما يجعله فريدا من نوعه، ليصبح مثلا يحتدى به في الفكر والفقه معا"[1]، ويحمل هذا النص معاني ودلالات تضع ابن رشد في مقام الفقيه والمفكر على السواء على اعتبار ان ابن رشد قد عالج العديد من المسائل الفقهية"[2] وهو ما يتضح بجلاء في كتابه "مناهج الادلة في عقائد الملة". كما تجد الاستاذ قسوم في كتابه :" مفهوم الزمان في فلسفة آبي الوليد " يحاول ان يبين مآثر ابن رشد وإسهاماته في الفكر الغربي، مستخلصا ذلك كله من نظرة ابن رشد لموضوع الزمان، وكيف استطاع ابن رشد الجمع بين الفلسفة والشريعة، وخلاصة القول فان الهدف من دراسة ابن رشد الفيلسوف تتلخص فيما قاله فيه الاستاذ قسوم:" ...هو تخليص ابن رشد من القراءة الاختزالية التجزيئية التفكيكية والتي تجعل منه فيلسوفا ناقلا لأرسطو او عقلانيا منكرا للدين او فيلسوفا مبتدعا في الملة. "[3]

المحور الثاني: مفهوم الزمان:

اولا–المفهوم الاشتقاقي للزمن: الزمن والزمان اسم لقليل الوقت وكثيره، وفي المحكم الزمن والزمان العصر والجمع أزمن وأزمان وأزمنة وزمن زامن شديد أزمن الشيء طال عليه الزمان والاسم من ذلك الزمن والزمنة عند ابن الأعرابي أزمن بالمكان أقام به زمانا وعاما[4] والحقيقة أن مفهوم الزمن يقابله في اللغة العربية وفق التعريف السابق عدة معاني: حقبة، مدة عصر، عهد، مدة...،أما كلمة TEMPS في اللغة الفرنسية

---

[1] – عبد الرزاق قسوم، سلطة التأويل في الخطاب الرشدي فلسفيا وفقهيا، مجلة دراسات فلسفية، السنة الثالثة، العدد الخامس، السداسي الاول جامعة الجزائر، 1998ص203-204.

[2] – محمد عابد الجابري: فيلسوف يخرج من بيت فقه، مجلة (فكر ونقد)العدد5، س1998/1. ص5.

[3] – مقتبس من حوار الاستاذ قسوم، مجلة النور للدراسات الحضارية والفكرية، هيئة التحرير ا.د ثروت ارماغان.ا.د محمد خليل، تصدر عن مؤسسة استنبول للثقافة والعلوم.

[4] – ابن منظور، لسان العرب،ط1،الجزء13،دار صادر، بيروت،ص199.

فهي ذات أصول هندو أوروبية أي مشتقة من كلمة"TEM " والتي تعني القطع، مما يجعل مفهوم الزمن يعني قطع علاقة فرد بفرد، أو علاقة فرد بالكل.

وبعد تقديم المعنى الاشتقاقي للزمن يتضح أن مفهوم الزمان من أعقد المفاهيم والمصطلحات الفلسفية ذلك أن الإنسان يستعمل في حديثه عن الزمان مصطلحات عديدة تدل عليه مثل: "وقت" – "قديم" – "حادث" – "دهر" – "أزلي" – "حين" ولعل هذا الثراء اللغوي يؤكد على صعوبة الخروج بمفهوم واضح دقيق وشامل من الناحية الاصطلاحية، على اعتبار أن إدراك مفهوم الزمان من خلال التعريج على المصطلحات السابقة يعكس الدلالة التنوعية لمفهوم الزمان، ويضاف الى ذلك كله الاختلاف حول مشروعية استعمال مصطلح الزمان، مادام ان بعض المراجع تستعمل مصطلح الزمن بدل الزمان، ويبدو ان الاستاذ المحترم قسوم لم يولي اهمية بالغة لذلك على اعتبار انه استعمل كلمة "الزمن "و "الزمان" على حد السواء في معالجة موضوع " الزمان في فلسفة ابي الوليد".

ومن جانب آخر فإن تحديد معاني الكلمات السابقة المرتبطة بالزمان فلسفيا يعكس لنا دلالة هذا المذهب أو ذاك خاصة إذا سلمنا بأن لكل مذهب مصطلحاته الخاصة، ولهذا كان من الأجدر في تعريف الزمن تتبع معناه في الفكر الفلسفي ذاته من الفترة اليونانية إلى غاية ابن رشد ذلك لأن الدراسة التاريخية وحدها هي الكفيلة بتحديد معناه، فدراسة أي علم أو مصطلح يرتبط بالعلم كما يؤكد على ذلك أوغست كونت لا تتم إلا من خلال دراسة تاريخه.

ثانيا–تطور مفهوم الزمان:

1 –الزمن في الفكر اليوناني: إذا ما رجعنا إلى الفكر اليوناني نجد أول فكرة ظهرت حول الزمن متعلقة بمبدأ الحركة والتغير والتطور لا سيما عند الفلاسفة الطبيعيين "هيرقليدس" ويرجع هذا الاهتمام كون الزمن يرتبط في إطار هذه الفلسفة بالوجود، اذ استعمل هرقليدس كلمة "AION" ايون والتي تعني الموجود دائما، وبالعودة إلى فلسفة أفلاطون وبالضبط في "محاورة طيماوس" يتضح بجلاء الانتقال من التفسير الطبيعي إلى التفسير الميتافيزيقي، فإذا كان جوهر الفلسفة الميتافيزيقية هو مبني على فكرة الأزلية التي تبحث في قضايا العلم الالاهي والزمان فإن تحديد مدلولها متعلق بالأبدية والقدم والخلود .

وخلاصة القول فإن الزمان عند أفلاطون له بداية مع العالم المكون ويبقى معه "ويفسدان إن فسدا معا والزمان صنع على مثال النموذج وجهد الإمكان والنموذج موجود في كل الأبدية بينما الصورة أي الزمان كان وكائن وسيكون خلال الزمان باستمرار".[1]

وقد حاول أرسطو من بعد أفلاطون تحديد مفهوم الزمن من خلال أبعاده الطبيعية "الحركة – التطور"، ويتضح مذهبه بشكل أساس في الزمان في المقالة الرابعة من "**السماع الطبيعي**". إذ ينطلق أرسطو بدراسة نقدية للزمان في عرض المذاهب السابقة معتبرا أن ذلك لا يعبر عن فكرة الزمان. بل يعد تشويها لها، وينطبق ذلك على المذاهب الثلاث: الزمان هو الكرة نفسها 2- دورة فلك الكل 3- الحركة بإطلاق، وقد علق أرسطو على القول الأول معتبرا إياه الأسخف، وينتقد القول بأن الزمان هو حركة الكل على اعتبار أنه جزء الدورة زمان وليس دورة الدورة. وواضح من خلال ما سبق أن مفهوم الزمان عند أرسطو يرتبط بالمقولات: الجوهر، الكم، الكيف والمكان والوضع والملك والعقل والانفعال والمقولات المتداخلة، ولعل أبرز مقولة أقرب للزمان هي مقولة المكان والآن، ولتوضيح العلاقة بين الزمان والمكان يضع أرسطو المصطلحات التالية:

هوذا: هو الجزء من الزمان والمستقبل القريب. من الآن الحاضر غير المنقسم.

قبيل: هو قريب من الآن الحاضر إلا أنه جزء من الآن السالف وأما آنفا وقديما فيدلان على الزمان البعيد عنه.

بغتة: وإما بغتة فتدل على ما يكون في زمان غير محسوس.[2] وبعد تحديد علاقة الزمان بالمكان ونقده للمذاهب السابقة في الزمان يتوقف أرسطو عند ذكر أهم خصائص الزمان ليستنتج في النهاية مفهوم الزمن من خلال أبعاده الطبيعية: التغير والحركة والتطور ... على اعتبار أن الجهل بالحركة وأنواعها يؤدي حتما إلى الجهل بالطبيعة كلها.[3]

وحاول أرسطو أن يجعل من الزمن تابع للحركة. بل وعدد لها من قبل المتقدم والمتأخر وعليه، إذا كانت الحركة أزلية وأبدية فإن الزمان باعتباره تابعا لها "أزلي – أبدي"، واستطاع أرسطو بمقتضى ذلك: تقديم

---

[1] – حسام الدين الالوسي، الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2005، ص68.

[2] – عبد الرزاق قسوم، مفهوم الزمان في فلسفة ابي الوليد، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986 ص53.

[3] – ارسطو طاليس، كتاب الطبيعة، ت:اسحاق بن حنين، ت: عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1964 ص418.

نظرة جديدة لمفهوم الزمن من خلال فهم علاقته بالإنسان بمحيطه وبنفسه، وبالاعتماد على الجوانب الطبيعية "التغير – الحركة" وقد أدى تعريف أرسطو للزمان على هذا النحو إلى التأثير في الفلاسفة من بعد، وبالأخص الفلاسفة المسلمين "ابن رشد – ابن سينا".

في الفكر المسيحي: ارتبط مفهوم الزمن عند رجال الدين في أوربا الوسيطية بمعقولية محكومة بمبدأ السقوط والانحدار، وارتبطت معالجة الزمان عند المسيحيين تاريخيا بمحاولة القديس أوغسطين على اعتبار أنها أول محاولة حاولت إيجاد أسلوب واضح لحل المشاكل المتعلقة بالزمان اللازماني "الله"[1].ففي كتابه "مدينة الله" عكف أوغسطين على إبراز الصلة بين الله الأزلي ووجود العالم اللاحق ؟ ولماذا اختار الله زمنا بعينه ؟ وللإجابة عن ذلك: يقترح أوغسطين أن وجود الله يقوم على الاعتقاد والوحي، ولهذا فإن القول بأن العالم ليس له موحد فهو ظلال، ويرفض أوغسطين التسليم بزمن محدد أثناء خلق العالم واستمر هذا الاعتقاد فيما بعد إلى غاية نهاية الحقبة الوسطى.

وفي العصر الحديث فقد أحدثت أبحاث ديكارت –هيقل– برغسون تغييرا جذريا لمفهوم الزمن وأصبح التعبير عنه وفق مصطلحات جديدة :الزمان المثالي المطلق – الزمان الاجتماعي والزمكان ...إلخ.

2 -الزمن في الفكر الاسلامي:

يقوم مفهوم الزمن في الفكر الاسلامي بالجمع ما بين جميع التصورات على اختلافها وتنوعها المذهبي وبين العقيدة الاسلامية، لإحداث التوازن بين حياة الدنيا والآخرة، ويرتبط مفهوم الزمان في الفكر الفلسفي الاسلامي كما أكدنا ذلك من قبل بالاتجاهات الفلسفية السابقة، سواء تعلق الأمر "مذهب أفلاطون – أرسطو– أفلوطين" مما جعل مفهومه يمزج بين البعد الفلسفي الديني .فإذا كان الكندي مثلا متأثر بالتصور الأفلاطوني، فإن ابن سينا جمع بين أفكار أرسطو والفارابي من جهة والتصور الديني في كثير من الجوانب. مثل مفهوم الأجسام التي تشكل المادة والصورة، واعتبر أن الحركة والسكون والزمان والمكان لواحق للجسم "إن الزمان متعلق بالحركة وهو عدد الحركة بحساب المتقدم والمتأخر فلا وجود للزمان بدون الحركة". [2]

وبالرغم من انتقاد أبو حامد الغزالي للفلاسفة من بعد مستلهما حديثه عن الزمان من التجربة الصوفية والتذوق الصوفي، إلا أن تصوره للزمان ظل قريبا من الفكر الفلسفي ومبادئه، على اعتبار أن البعد الزمني عنده تابع للحركة بل هو امتداد للحركة ذاتها، وقد اتخذ مفهوم الزمن من بعد عند ابن رشد تصورا جديدا

[1] – انظر: حسام الدين الالوسي، الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم، مرجع سابق ص131

[2] – محمد الحر، ابن سينا، دار الكتب، بيروت،1991 ص63.

يجمع فيه بين التصور الشرعي والبرهان العقلي متخذا من أبحاث أرسطو في الطبيعة وما بعد الطبيعة تصورا جديدا في الفكر الإسلامي، ولعل هذه النظرة الشاملة هي التي جعلت الأستاذ عبد الرزاق قسوم يهتم بفكرة الزمان عند ابن رشد –فما طبيعة الزمن الرشدي—كما فهمه الأستاذ عبد الرزاق قسوم ؟

3– مفهوم الزمان عند بن رشد:

تعد مشكلة الزمان مشكلة موغلة في الفكر الفلسفي منذ القدم، فقد كشفت المعالجة التاريخية لفكرة الزمان منذ العصر اليوناني "الفلسفة اليونانية" إلى يومنا هذا عن تيارات ارتبطت بطبيعة المبدأ الذي تأسست عليه. ولهذا أصبح من المشروع الحديث عن مذهب أفلاطون في الزمن مذهب أرسطو. وقد أسهم ابن رشد كغيره من الفلاسفة المسلمين في موضوع الزمان مستلهما أبحاثه من الشريعة ومن المصطلحات الخاصة بأرسطو، ويتجلى ذلك بالأساس "في الشروحات"، لكن وبالرغم من إسهام ابن رشد في إثراء الفكر الإنساني وتأثيره في الفلاسفة اللاحقين باعتباره همزة وصل بين التفكير القديم والحديث، إلا أنه من اللازم تصنيف فلسفة أبي الوليد من خلال العصر الذي نشأت فيه ما دام أن لكل عصر خصوصياته[1] وقد أدى تتبع مسار البحث في مشكلة الزمن عند الأستاذ قسوم إلى طرح التساؤلات التالية:–ما مدى أصالة فكرة الزمن في الطرح الرشدي كما فهم ذلك الأستاذ قسوم؟ وما هي انعكاسات ذلك على الفلسفة الرشدية ؟ – وهل ساهمت محاولة ابن رشد من منظور "الأستاذ قسوم" في التأثير في الفكر الغربي ؟

تتضح إسهامات عبد الرزاق قسوم في التعريف بفكرة الزمان على وجه العموم، وعند ابن رشد على وجه الخصوص في كتابيه "مفهوم الزمان في فلسفة أبي الوليد" وكتاب "تأثير الزمان في الفكر العربي الإسلامي"[2] وإزاء معالجته للموضوع في الكتاب الأول يعترف الأستاذ قسوم بصعوبة تحديد موضوع الزمان وهذا نتيجة للاعتبارات التالية :

1- اتساع وثراء المنتوج الفكري لابن رشد حيث أصبح من المتعذر الإلمام بجميع جوانب الموضوع.

2- تناثر مصطلحات عديدة على حد تعبير الأستاذ عبد الرزاق قسوم ترتبط بالموضوع:" الزمان – الدهر – الوقت – الحين – الآن والأبد "، وباعتبار أن معالجة مشكلة الزمان عند ابن رشد ترتبط مباشرة بشرح

[1] – عبد الرزاق قسوم، مفهوم الزمان في فلسفة ابي الوليد، مرجع سابق ص49.

[2] – مفهوم الزمان في فلسفة ابن رشد" موضوع رسالة الماجستير للاستاذ قسوم من جامعة القاهرة، 1975، اما كتاب: تاثير الزمان في الفكر العربي: موضوع رسالة الدكتوراه من جامعة السربون.

المقولات الأرسطية على اعتبار أنها تمثل الثبت الرئيسي لحصر العبارات المتعلقة بالزمان[1] فإن الأستاذ قسوم ينطلق في معالجة الموضوع بالعودة إلى المصدر ذاته "أرسطو"، ثم يعكف على إجراء مقارنة بينه وبين ابن رشد، وبالعودة إلى كتاب تهافت التهافت يستنتج أن الزمان هو عدد الحركة بالمتقدم والمتأخر الذي فيه، ولعل تقديم مفهوم الزمان بإدراجه ضمن المقولات الأرسطية على النحو السابق يعبر عن مستوى التطور الذي بلغه ابن رشد .ولأن معالجة فكرة الزمان عند ابن رشد قد اتسعت باتساع مؤلفاته الفلسفية كما أكدنا ذلك من قبل فإن ذلك يدل على أن ابن رشد لم يكتف بمعالجة موضوع الزمان كما هو بل المتعمق لـ: كتابه "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" يدرك أشد الإدراك أصالة الطرح الرشدي. بل ويسقط فرضية الناقل كما يؤكد أنصار "المركزية الأوربية" ولكن إذا كان الهدف من طرح "فكرة الزمان" هو التوفيق بين العقيدة الإسلامية والمنهج العقلي – فكيف تم ذلك؟.

المحور الثالث: أبعاد الزمان

يقول الأستاذ قسوم في الفصل الثاني من كتاب "مفهوم الزمان في فلسفة أبي الوليد" ما يلي: " يمكن القول بأن جوهر مفهوم الزمان إنما يجب البحث عنه عبر فكرة الأزلية المترامية الأبعاد ...."[2] –لكن ماذا نعني بالأزلية ؟ – وهل هي وليدة الطرح الرشدي أم لها امتدادات في الفكر القديم ؟

يعتبر الأستاذ عبد الرزاق قسوم أن الأزلية عند ابن رشد يجب البحث عنها من خلال الرجوع إلى مصدرها الأول :"الإسلامي – الكلامي – اليوناني"، ذلك لأن الفكرة في حد ذاتها موغلة في القدم وبالأخص الفكر اليوناني (أرسطو)، لأنه يمثل المنهل الأساسي لفكرة الزمان عند ابن رشد، وبعد الانتهاء من عرض الخصائص التي تشكل العنصر الأساسي في فكر ابن رشد والمتعلقة بالزمان "ربط الزمان بالحركة – مقدار الحركة – يقاس بالحركة "يستعرض طبيعة الفكرة في الفكر الإسلامي والكلامي القديم على حد سواء وقد أدى ذلك كله إلى استخلاص الأبعاد الفيزيقية والميتافيزيقية للزمان .

أولا: البعد الفيزيقي للزمان

ينطلق الأستاذ عبد الرزاق قسوم في تحليله لمفهوم الأزلية وذلك من خلال التساؤل عن مشروعية النظر إليها من زاوية فيزيقية (طبيعية)، فعلى الرغم من أن فكرة الأزلية هي فكرة ميتافيزيقية الطرح إلا أن البعد الفيزيقي للزمان يعتبر أيضا الممهد الطبيعي لدراسة الأزلية وذلك للاعتبارات التالية:

---

[1] – عبد الرزاق قسوم، مفهوم الزمان في فلسفة ابي الوليد، مرجع سابق ص51.

[2] – المرجع نفسه ص69.

1- اقتفاء ابن رشد لأثر أرسطو في شرحه لكتاب "تفسير ما وراء الطبيعة ".

2- تناول الفلاسفة المسلمين من قبل وبالأخص ابن سينا للزمان من الجانب الفيزيقي والجانب الميتافيزيقي.

3- إن الزمان يمكن أن يعد عاملا أساسيا في تحديد مدلول الزمن ولا يمكن اعتباره أساسيا في تحديد مدلول كل من الأزلية والأبدية.[1]

ويتحدد المفهوم الفيزيقي عند ابن رشد من خلال علاقة الإنسان بالطبيعة، وما يدل على ذلك كعبارة :الخلق – الإيجاد – الأحداث – التغيير – الجوهر – العرض، أي "ربط الكون ثم التعبير عنه طبيعيا لما يعرف في مجال الفلسفة الطبيعية بمسألة الجوهر والعرض في إطار المقولات" [2]، كما يتحدد مفهوم الزمان عند ابن رشد من الناحية الفيزيقية في تحديد الأجسام الممتدة وتقسيمها إلى أجسام بسيطة ومتناهية ثم التناهي إلى متناهي بالقوة وهو ممكن بالوجود -لكن إذا كان الهدف من تحديد البعد الفيزيقي عند ابن رشد توضيح معنى البعد الميتافيزيقي –كيف تم تحديد مفهوم الأزلية بناءا على بعدها الميتافيزيقي؟ – وهل يعد ذلك إحياء لمذهب أرسطو؟

ثانيا: البعد الميتافيزيقي للزمن :

لقد لقيت فكرة الأزلية من أهم الموضوعات أصالة في الفلسفة الاسلامية وذلك لارتباطها المباشر بالالاهيات وبحكم ضرورة هذه الفكرة في أي بناء فلسفي وجب على الدارس لفلسفة أبي الوليد الوقوف عند مفهومها وذلك للاعتبارات التالية:

1- محاولة ابن رشد التوفيق بين العقيدة والاتجاه العقلاني.

2- خطورة استعمال المفهوم في المجتمع الإسلامي.

3- اختلاف الآراء حول مفهومها .

ونتيجة لتأثر ابن رشد بالاتجاهات السابقة فإن دراسة هذا البعد تتم بالمقارنة مع المذاهب الفلسفية الكبرى (أفلاطون – أرسطو) والاتجاهات الكلامية (الأشاعرة) والفلاسفة المسلمين الذين سبقوه (الكندي – ابن سينا)، ولأن الدراسة النقدية لمثل هذه الموضوعات ضرورية في البحث استوجب الأمر الوقوف عند "وجهة نظر الغزالي" .وبعد تحليل المواقف السابقة ومقارنتها بموقف ابن رشد كان من الضروري الوقوف الى جانب

[1] – المرجع نفسه والصفحة.

[2] – المرجع نفسه ص87.

ابن رشد ومبرر ذلك هو الجمع بين "العقل والشريعة" في فهم فكرة الأزلية، "ولعل ما يرجح كفة ابن رشد على كفة الغزالي هو اعتماد ابن رشد على العقل والشريعة"[1].

وبالرغم من ميله إلى صف ابن رشد والفلاسفة إلا أن النقاش حول هذه المسألة زاد الموقف ثراءا وهو ما ساهم في الحفاظ على الروح الفلسفية.- لكن إذا كان البحث عن الأزلية رجح الكفة لابن رشد والفلاسفة على موقف المتكلمين فكيف كانت نظرته إلى فكرة الأبدية ؟

ينطلق الأستاذ عبد الرزاق قسوم في معالجة فكرة الأبدية من خلال ربطها بفكرة الأزلية، وبحكم أن فكرة الأبدية قد عولجت في الفكر الإسلامي الفلسفي منه والكلامي، فلا يمكن على الإطلاق ربطها بمجال محدد. وقبل تحديد موقف ابن رشد من فكرة الأبدية تقديم نماذج محددة من الفكر الفلسفي والكلامي الذي اهتم بالفكرة، باعتبار أنها احد الموضوعات المتعلقة بالوجود. وإزاء هذا الاختلاف الواضح من خلال معالجة فكرة الأبدية، فان الأستاذ عبد الرزاق قسوم يعترف بصعوبة الفصل في المسالة على النحو الذي حدث مع فكرة الأزلية. لكن ومن منطلق التسليم بفكرة الأزلية، فان التسليم بالأبدية هو أمر ضروري، ويستنبط ذلك من خلال إجابة ابن رشد عن سؤال يتعلق بأصل الموجودات: "فإذا كان كل موجود يلزم ان يكون باقيا من جهة ما هو موجود فان العدم أمر طارئ عليه"[2].-لكن إذا كان التسليم بحدوث العالم والزمان وفنائه يدخل ضمن التنزيه —فما هو تعليق بن رشد على ذلك؟

ان لابن رشد نظرة معتدلة توازن بين موقفه الموجه إلى العامة وموقفه الموجه إلى الخاصة من العلماء، إذ يرى بان عبارات: الخلق الحدوث وغيرها لا تعني الحدوث الذي هو في الشاهد، على اعتبار أنها تصلح لتصور الحدوث الذي هو في الشاهد، لان تصور الحدوث أو القدم بدعة في الشرع، ويوقع صاحبه في شبه عظيمة تفسد عقائد الجمهور وخاصة الجدليين منهم[3].

المحور الرابع: تأثير ابن رشد في الفكر الغربي: "الرشدية اللاتينية"

أفرزت الثورة المكتسبة عن طريقة الترجمة ظهور حركة فكرية وفلسفية داخل المجتمع الأوربي، حين أدرك مفكروا العصور الوسطى أهمية وقيمة آراء الحكيم الأندلسي وشروحه على أرسطو .فنشأ مذهب الرشدية اللاتينية القائم في أساسه على الأخذ بالآراء العقلية والترفع عن كل الاعتقادات اللاهوتية ونقض المعاملات الكنسية المتطرفة، إذن "فالرشدية هي ذلك التراث الكامل لأرسطو كما شرحه إبن رشد وكما

---

[1] – المرجع نفسه ص136.

[2] – المرجع نفسه ص 165.

[3] – انظر في ذلك: ابو الوليد ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق: محمود قاسم، القاهرة، 1955ص206.

قبله بعض الفلاسفة اللاتين الذين يطلق عليهم اسم الرشديين" [1]، ولأن تأثير ابن رشد لا يتعلق بمسائل محددة: الخلود – النفس فقد حاول الأستاذ قسوم تناول مشكلة الزمان عند ابن رشد وتأثيرها في الفكر الغربي.

اولا :الرشدية المسيحية: لقد وجدت الأفكار الرشدية منذ بدأت عقول ممتازة بقراءة ودراسة التراث العربي الإسلامي المترجم إلى اللاتينية سعت بكل ما لديها إلى فحص الآراء الفلسفية ومقارنتها بالعقيدة الإسلامية، فبالرغم من وجود معارضين للفلسفة الرشدية داخل الفكر المسيحي، فنشأت تيارات فلسفية اتخذت من الفلسفة سندا لها لمعرفة الله وخلود النفس وبعض المعارف الميتافيزيقية الغائبة عن الفكر، ومن هنا اختلفت الآراء الفلسفية حول حقيقتها من مؤيد ومعارض.- لكن فيما يتجلى تأثير ابن رشد في الفكر المسيحي من خلال مسالة الزمان ؟

توما الاكويني: "1225 – 1284"

كان القديس توما الاكويني من أشهر معارضي فلسفة ابن رشد ونقادها فلقد وقف على جوانب هذه الفلسفة ونقد ما احتوته من أفكار بسبب اصطدام أفكار أبي الوليد ببعض الحقائق الايمانية وانطلق توما في نقد هذه الفلسفة من المبادئ الأرسطو طالسية :"فأول شيء وضعه أن أرسطو أخطأ في شيء والعرب الذين جاؤوا من بعده زادوا على فلسفته أشياء فازداد الخطأ بذلك ولكن لباب فلسفة أرسطو صحيح"[2] .

ولكن لم يقف توما في نقده عند حدود نظريات ابن رشد الدينية والفلسفية، وإنما وجه انتقادات الى أتباعه من الرشديين الذين تبنوا آراءه من بعده، فالفلسفة التي لا ينبعث الحق من ورائها غير مجدية لا سبيل لدراستها فهي مضيعة للوقت ومقبرة للنفس، لكن رغم التعارض والنقد الشديد إلا أننا نجد آثار الفلسفة الرشدية أعمق وأنضج وإن كانت أخفى في الظاهر في المسار الفكري لتوما، على الرغم أنه لا يذكر المصادر التي استقى منها تفكيره وفي ذلك يقول رينان "يعد القديس توما في وقت واحد أخطر خصم للمذهب الرشدي والتلميذ الأول للشارح العظيم بلا منازع .. فإن القديس توما مدين لابن رشد في كل شيء تقريبا ولا مراء في أن أهم اقتباساته منه هو في شكل مؤلفاته الفلسفية "[3]، والحجة التي نوردها حول تأثر توما بابن رشد .التقريب الذي أراده المستشرق أربين بلاسيوس واضعا كتابا خاصا يبين مدى التأثير فلقد ذكر أن هناك طريقين اتفق فيه كل الفيلسوفيين:

---

[1] – زينب محمود الخذيري، تأثير ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة،1993ص84.

[2] – فرح انطون، ابن رشد وفلسفته، ط2، دار الفرابي، الجزائر،2005ص147.

[3] – ارنست رنان، ابن رشد والرشدية، ترجمة: عادل زعيتر، دار احياء الكتب العربية،القاهرة،1957ص250.

أ- طريق المعارف التي تلقاها توما ووصلت إليه عن طريق موسى بن ميمون ولما كان ابن ميمون من التلاميذ المخلصين كان من المحتمل تأثير ابن رشد على توما .[1]

ب –طريق الالتقاء ونشر مؤلفات ابن رشد بتوكل من ريموندو مارتان أحد جماعة الدومينيكان. ومن المعروف أن توما كان أحد عناصر هاته الجماعة[2]

ولعل المتفحص لفكرة الزمن في كتابه "الردود على الخارجين على المسيحية "في فصله الخامس عشر يدرك أن توما في طرحه لفكرة الزمان لم يستطع التحرر من الأثر الرشدي وبخاصة "المقدمات – النتائج – المصطلحات " وهو ما يمكن توضيحه من خلال النصوص الأخرى.[3] وقد استطاع توما الاكويني بحسب أغلب الدارسين وتحت تأثير ابن رشد العدول عن بعض أفكاره القديمة، فبعدما كان يعتقد أن "فكرة الخلق" مرتبطة بنظرية الفيض التي نادى بها أفلوطين تبنى فيما بعد افكار ابن رشد وارسطو :"فعبارة القديس توما المعروفة وهي أن علم الله هو علم الموجودات وقد استطاع توما الاكويني من خلال ارتباطه بنظرية ابن رشد الوصول إلى نتائج جديدة تؤكد العلاقة بين الزمان والجوهر ولعل هذا التأثر يتضح بجلاء من خلال "فكرة الأزلية والأبدية"[4].

وبالرغم من أن مسألة الخلق تميزت بالبحث المستفيض عند توما الاكويني، إلا أن الفلاسفة الرشديين من بعد يرفضون الفكرة، وبالأخص فيما يتعلق بأزلية الحركة والزمان "فالصلة الأولة التي تنتج بذاتها مباشرة وبكيفية ضرورية العقل الأول الذي هو مشترك معها في الأزلية ما دام هو الفعل المباشر للعلة الأولى[5].

ثانيا :الرشدية اليهودية:

إسحاق البلاغ: يمثل اسحاق البلاغ في الفكر اليهودي ما يمثله سيجرالبرباني في الفكر المسيحي، ذلك أن البلاغ تعمق في الفكر الرشدي، وتبنى خطوطه الكبرى ودافع عنها فلقد أصبح ممثلا بحق عن النزعة العقلية ومن أهم المشاكل الرشدية التي اهتم بها اسحاق البلاغ بالإضافة إلى مشكلة الحقيقتين وجود الله

---

[1] – يعتقد الاستاذ قسوم ان مسالة تتلمذ موسى بن ميمون على ابن رشد هي مسالة خلافية يصعب من الناحية التاريخية التسليم بها .راجع: عبد الرزاق قسوم، مفهوم الزمان في فلسفة ابي الوليد، مرجع سابق ص174.

[2] – ميخائيل ضومط، توما الاكويني، المطبعة الكاثوليكية، بيروت،1956ص39.

[3] – للتوضيح اكثر انظر كذلك: محمد البيضار، في فلسفة ابن رشد: الوجود والخلود،ط3،دار الكتاب اللبناني، بيروت،1983ص215.

[4] – عبد الرزاق قسوم، مفهوم الزمان في فلسفة ابي الوليد،،مرجع سابق ص194.

[5] – Mondammet (poire) siger de brabat et l'averroismelatine .tone I p 229 نقلا عن:) عبد الرزاق قسوم، مفهوم الزمان في فلسفة ابي الوليد، مرجع سابق ص196.

وأهميتها بالنسبة للفلسفة، وعلى ضوء تلك المشاكل يتساءل الأستاذ قسوم عن كيفية معالجة موضوع الزمان، الاجابة من خلال قول اسحاق البلاغ: "يمكن تلخيص القبلية والبعدية في الزمان الذي هو أكثر المدلولات تضمنا لها وهكذا يصبح لزاما علينا بالقياس إلى الزمان النظر في العلة بوصف المعلول وهو ما يسيد التلازم الزمني لعلاقة العلة "[1]

تطور مفهوم الرشدية اليهودية خلال القرن الرابع عشر بانضمام مفكرين جدد أشهرهم ليفي بن جرشون فلقد تصدى لأفكار ابن رشد بل حاول ايقاف انتشارها، ولكن المتأمل في أعماله الفكرية يجد أن معظمها مطابق لآراء ابن رشد، إذ حاول التعليق على مؤلفات ابن رشد والمراجع التي وردت بخصوص أعماله الفلسفية وأقام شرحا كاملا على هذه الفلسفة حتى صار شرحه هذا قريبا من فلسفة أرسطو "اذ استنتج من خلال هذه الشروط امكانية جعل تركيبا منسجما بين الفلسفة والتنزيل "[2]

ولكن مع نهاية القرن الخامس عشر بدأت الرشدية اليهودية تضمحل وتفقد أنصارها وصار البابا يستعيد سلطته شيئا فشيئا ومع بداية القرن السادس عشر اختفى مذهب الرشدية اليهودية وانتصرت الكنيسة التي كانت تؤمن بالحقائق الموحاة.

تأثير ابن رشد في الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر:

لعل السؤال الذي نطرحه ونحن بصدد الحديث عن تأثير الرشدية في الفكر الغربي الحديث والمعاصر هو من أي زاوية فكرية وصلت أفكار ابن رشد في مسألة الزمان إلى عقول الفلاسفة المحدثين ؟ – وإذا كان هذا التساؤل هو الذي شغل الأستاذ قسوم والباحثين في الفكر العربي من قبل، فإن المطلع على الفكر الغربي الحديث والثورة التي أحدثها رواده في الفلسفة والدين ضد المعارف التي ورثوها من مرحلة العصور الوسطى، يدرك أتم الإدراك أن التفكير الفلسفي في هذه المرحلة نشأ وترعرع من أصول مختلفة، ويرجع أسباب هذا التطور إلى مصادر يونانية بحتة، وبهذا الحكم القاسي لا نجد أثرا لفلسفة ابن رشد في التفكير الحديث والمعاصر وذلك للأسباب التي تميزت بها الفلسفة ما بعد المدرسية ومن أبرزها :

- تقلص دائرة المعارف الرشدية بعد العاصفة الهوجاء التي شنتها الكنيسة.
- ظهورشروح على الفلسفة اليونانية غير الشروح التي صدرت عن ابن رشد من خلال تمكنهم من اللغة اليونانية. [3] إلا أن أبطال عصر النهضة لم ينطلقوا من العدم بل كان ورائهم تاريخ مرير، وهذا التاريخ هو

---

[1] – المرجع نفسه ص178.

[2] – علي سامي النشار، **الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية**، منشأة المعارف، الإسكندرية(مصر)،1972 ص 245.

[3] – عبد الرزاق قسوم، **مفهوم الزمان في فلسفة ابي الوليد**،مرجع سابق، ص165.

تاريخ الفلاسفة العرب والمسلمين. ولقد أشاد إنجلز بدور الفلاسفة المسلمين حينما أكد أن المفكرون الغربيون ورثوا حرية الفكر المشرق عن المفكرين العرب، وإذا سلمنا بهذه الفرضية فإن تأثير ابن رشد في الفكر النهضوي الأوربي لا مجال لإنكاره ما دام أن ابن رشد من أبرز أولئك الفلاسفة المسلمين وأكثرهم حجة .

ويذهب الأستاذ "عبد الرزاق قسوم " إلا أن تأثير الرشدية من خلال فكرة الزمان في الفلسفة الحديثة والمعاصرة غير معدوم، وإن كان تأثير غير مباشر، فإذا كان اهتمام الفلاسفة المحدثين والمعاصرين من ديكارت إلى ج. بول سارتر مرتبط بخاصية الوجود بالرغم من تعدد التفسيرات للزمان ذاته، فان الباحث والمدقق لفلسفة ابن رشد يجد أن ابن رشد ربط مسألة الزمان بالوجود[1]، كما درس الزمان في جانبه العلمي (الفيزيقي) مما يخلق لدينا أرضية واسعة لبحث موضوع الزمان في الفلسفة الحديثة والمعاصرة بالزمان عند ابن رشد (الهوية). ومن جملة الأمثلة التي تدل على تأثير فكرة الزمان الرشدية مثال عن الكوجيتو الديكارتي حيث استطاع ديكارت جعل الزمان قاعدة أساسية لفهم الكائن وهو نفس الاتجاه الذي تبنته الفلسفة الوجودية.

وكخلاصة نستطيع القول بأن مفهوم الزمان الرشدي من منظور قسوم تتضح معالمه من خلال إجراء مقارنات مع المذاهب الفلسفية الكبرى، سواء السابقة أم اللاحقة وقد استطاع عبد الرزاق قسوم بدقة تحليله لمفهوم الزمان وسعة فهمه التعريف بفلسفة ابن رشد في الزمان وجعلها أساسا لوحدة التفكير الديني والفلسفي.

[1] – المرجع نفسه ص203.

منطلقات "عبد الرزاق قسوم"
قراءة في كتاب "مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر:
تأملات في المنطلق ... والمصب"

د. عياد أحمد*

****

أولا: عبد الرزاق قسوم: المفكر والشخص:

ولد الدكتور "عبد الرزاق قسوم" سنة 1933 ب"المغير" بولاية الوادي، في عائلة دينية تشتغل بالفلاحة والتجارة، انتقل في دراسته الابتدائية من زاوية "الصايم سيدي امبارك" إلى المدرسة الفرنسية ثم إلى المدرسة العربية الحرة التي كانت تشرف عليها جمعية العلماء المسلمين، فانتهى تعليمه الابتدائي بتمكنه من حفظ القرآن ونيل شهادة التعليم الابتدائي باللغة الفرنسية.

ثم سنة 1949 انتقل الدكتور إلى قسنطينة فدرس عند مجموعة من الأساتذة أمثال "أحمد حماني" و"عبد الرحمان شيبان" و"أحمد رضا حوحو" وغيرهم، فنال بعدها شهادة اهلية، ثم انتقل إلى جامع الزيتونة، وبعد اندلاع ثورة التحرير تعذر في حقه الانتقال للدراسة في المشرق، فعاد إلى الجزائر.

بعد عودته من تونس رجع إلى " المغير" –مسقط رأسه– للتعليم بها، ثم انتقل إلى الجزائر العاصمة أين تحصل على منصب معلم بالمدرسة السنية، ثم واصل نشاطه الثوري تحت غطاء جمعية العلماء المسلمين.

بعد الاستقلال استأنف دراسته فتحصل على شهادة اللسانس في الترجمة سنة 1966، ثم تحصل على شهادة اللسانس في الفلسفة وكذا دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة، لينتقل بعدها إلى مصر ليتحصل على شهادة ماجستير في الفلسفة من جامعة القاهرة وذلك سنة 1975، لينتقل أخيرا إلى فرنسا وبالضبط إلى جامعة السوربون ليتحصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة.

بعد عودته إلى الجزائر وانهاء دراسته، اشتغل كأستاذ بقسم الفلسفة، كما كان أمينا عاما للمترجمين الجزائريين، ونائب عميد المعهد الإسلامي بمسجد باريس سنة 1986، بعدها عين كمدير للمعهد الوطني لأصول الدين بالجزائر العاصمة ومديرا للبحث العلمي في العلوم الاجتماعية بجامعة الجزائر. وبعد اعادة

* – جامعة تلمسان.

تأسيس جمعية العلماء المسلمين اصبح عضوا فيها، وبعد وفاة الشيخ "عبد الرحمان شيبان" استلم رئاسة الجمعية.

ويعتبر الدكتور "عبد الرزاق قسوم" مفكر جزائري غزير الانتاج كثير العطاء الفكري، بحيث له الكثير من الأعمال الفكرية والمقالات المنشورة في الكثير من المجلات الوطنية والدولية، كما ان له الكثير من التقديمات للكثير من الكتب، ينضاف إلى ذلك قيامه للعديد من الترجمات من العربية إلى الفرنسية، وله العديد من المؤلفات لعل الرائد منها ما يلي:

- مفهوم الزمن في فلسفة ابي الوليد ابن رشد.
- مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر: تأملات في المنطلق... والمصب.
- مفهوم الزمن في الفكر العربي المعاصر. (باللغة الفرنسية).
- فلسفة التاريخ من منظور إسلامي. (قراءة إسلامية معاصرة).
- تأملات في معاناة الذات.

ثانيا: تعريف أولي لكتاب: "مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر":

الكتاب من خلال عنوانه: " مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر" يحيل على درجة عالية من الالمام بالمادة لدى صاحبه، إذ يبيت الجاهل بالفكر العربي والإسلامي المعاصر بشتى تياراته، أو المقصر في معرفته، عاجزا عن تصنيف هذا الفكر إلى مدارس وتوجهات، فعبارة "مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر" توحي بالمعرفة الواسعة والشاملة للدكتور "قسوم" بكل ما كتب فيما يسمى بالفكر العربي المعاصر، ينضاف إلى ذلك أن عبارة "تأملات في المنطلق والمصب" – وهي ملحق العنوان- تحيل ليس إلى المعرفة الواسعة والشاملة بالموضوع فحسب، بل كذلك تحيل إلى المعرفة العميقة والدقيقة، والقراءة المؤسسة على مرجعيات فكرية وفلسفية تمكن من استنطاق النصوص تارة ومحاكمتها تارة أخرى.

فالكتاب من خلال واجهته السطحية يعكس نصوص الفكر العربي المعاصر ومادته، لكن من حيث عمقه وباطنه إنما يعكس فكر الدكتور "عبد الرزاق قسوم" ومؤهلاته الفلسفية: مؤهلات تمكن صاحبها من محاصرة الموضوع، محاصرة تمكن من تقليبه على شتى الأوجه حتى تتبين مداليله ومحامله، وهي تلك علاقة القارئ بنصه، لا يأتي معنى النص وإنما يكون معنى عن النص.

فالكتاب وإن كان في ظاهره حديث عن أفكار ومعاني "خالد محمد خالد" أو د. "محمد عمارة"، عن د. "حسن حنفي" أو د. "محمد عابد الجابري" أو "محمود المسعدي"، عن د. "فؤاد زكرياء" أو د. "محمد أركون" أو " هشام جعيط" – وناهيك عما في هذه السجلات الفكرية من أفكار ومعالجات فلسفية لآن

الأمة العربية وتراثها وغدها- فهو – الكتاب- في باطنه تعبير عن كيف تهيأ هذا الذهن – ذهن الدكتور قسوم- لاستقبال هذه النصوص، وانشغاله بمتابعة المسار الفكري والاستدلالي لكل فكر وما انتهى إليه من أحكام ومعالجات، وما انطلق منه من مقدمات ومنطلقات، وما استخدم من مفاهيم ومداليل، ثم بعد ذلك وبعد الفهم الدقيق والعميق لها، يحاول أن يصنفها إلى جبهات فكرية، قارئا لها بمنطق ما هو كفاحي فيها، حيث يعمد إلى تحديد ما لم يصرح فيها مباشرة، وهو بداياتها وخلفياتها أو ما أسماه " المنطلق"، وإلى تحديد ما كانت ترافع عنه وتهدف إليه وهو ما أسماه "المصب".

كتاب "مدارس الفكر العربي الاسلامي المعاصر" يقع فيما ينيف عن 280 صفحة، طبع في " دار عالم الكتب" للطباعة والنشر والتوزيع بالرياض، لأول مرة سنة 1997 ميلادية الموافق لسنة 1418 بالتاريخ الهجري.

كما يضم مقدمة يثير فيها التساؤل المحوري للكتاب، وأربعة أبواب وخاتمة وقائمة للمراجع وملحق لتثبيت وكشف المصطلحات. فأما الباب الأول فكان بعنوان " منهجية البحث في الفكر العربي الاسلامي المعاصر"، وكانت له أربعة فصول: الفصل الأول حول إشكالية المحتوى والمنهج والمفاهيم، والفصل الثاني حول مصادر الفكر العربي الاسلامي بين المرجعية والنموذجية، والفصل الثالث حول مراحل الفكر العربي الاسلامي أو إشكالية الزمن، أما الفصل الرابع فهو حول المدارس الفكرية العربية الاسلامية بين الخطاب الديني والمفهوم العقلي.

أما الباب الثاني فكان بعنوان " مدرسة المنطلق العقلي والمصب الدين" بدءا بالحديث عن " خالد محمد خالد" في الفصل الأول، والدكتور "محمد عمارة " في الفصل الثاني، و"مصطفى محمود" في الفصل الثالث، أما الفصل الرابع فخصصه للحديث عن الخصائص العامة والمشتركة لهذه المدرسة.

أما الباب الثالث فكان حديثا عن ما أسماه "مدرسة المنطلق الديني والمصب العقلي"، بدءا بالحديث عن الخصائص العامة لهذه المدرسة في الفصل الأول، والحديث عن الدكتور "حسن حنفي" في الفصل الثاني، والحديث عن الدكتور "محمد عابد الجابري" في الفصل الثالث، وعن "محمود المسعدي" في الفصل الرابع.

أما الباب الرابع والأخير من الكتاب فكان حديثا عن ما أسماه "مدرسة المنطلق العقلي والمصب اللاديني"، بالحديث أولا عن "فؤاد زكرياء" في الفصل الأول، والدكتور "محمد أركون" في الفصل الثاني، وعن "هشام جعيط" في الفصل الرابع.

فكتاب "مدارس الفكر العربي الإسلامي" يحاول الإجابة عن سؤال" فكرنا كيف نقرأه؟ أي أن الفكر العربي الإسلامي المعاصر كيف يمكن قراءته؟ وكإجابة عن هذا السؤال نجد في الفصل الرابع من الباب

الأول لهذا الكتاب دعوة من الدكتور "قسوم" إلى ضرورة قراءة الفكر العربي الإسلامي المعاصر على ضوء اشكالية الديني والعقلي، وكأن الأمس أشبه باليوم، إشكالية الديني والعقلي في شكلها الماضي هي إشكالية العقل والنقل، فهل الفكر العربي الإسلامي المعاصر هو مجرد علم كلام معاصر؟ أما ما تبقى من أبواب وفصول للكتاب فإنما امتحان لهذه الرؤية وتطبيقات لها.

ثالثا: الكتاب من حيث أنه درس فلسفي:

كتاب " مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر" بعد تلقي مادته يمكن تعاطيه على أنه درس فلسفي يؤتي قارئه الكثير من العمليات التي يستقيم بها الفعل الفلسفي، ولعل من أمهات هذه العمليات والتي نجد لها حضورا قويا في هذا الكتاب وتتسلل إلينا كدرس فلسفي هي عملية التصنيف، والتي هي في الأصل عملية فلسفية منطقية عقلية، على أساسها نتعامل مع الوقائع العينية والأخرى الذهنية، حتى وكأنه يستعصى في حقنا التعامل مع المعطى إلا بعد تصنيفه، أي وضعه ضمن صنف معين حتى يتميز وضعه بين سائر المعطيات.

وهذا ما يؤكد الضرورة العقلية والمنطقية لعملية "التصنيف" فهي فعالية أساسية في حياتنا العلمية والعملية، بيد أن أي اعوجاج على مستوى هذه العملية يشفع باعوجاج مماثل على مستوى من يطلبها من علم أو عمل، وأي استقامة واستواء لهذه العملية ينعكس بنفس الدرجة على مستوى العلم والعمل، ولما كان الكتاب تنظير وتطبيق لعملية التصنيف، فإنما تتأتاه أهميته من هذا.

وقد قام الدرس الفلسفي لعملية التصنيف في كتاب "مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر" على أربعة دروس فرعية وهي:

أولا: تحديد وضبط المعطيات.

ثانيا: مسألة التصنيف وما يلحق بها من أسس وصعوبات.

ثالثا: عملية التصنيف وتحديد الفئات.

رابعا: تطبيقات لعملية التصنيف.

وهذه الدروس الفرعية تحضر في هذا الكتاب كمراحل وأركان لعملية التصنيف.

ا- تحديد وضبط المعطيات:

عمل يحمل عنوان " مدارس الفكر العربي الاسلامي المعاصر" لا محالة عندما يغيب دروسه يبدأ مباشرة في سرد ما اعتقده أصنافا ومدارس لهذا الفكر فيكون عن اثر ذلك متسلطا على القارئ ومقدما له معالجات وقعت في ذهن الكاتب كنتائج لم يتحمل عناء نقل طريقة الاستنتاج للقارئ، لكن على النقيض من ذلك،

نجد الدكتور " قسوم" ينقل ما اعتقده مدارس وأصناف للفكر العربي والاسلامي المعاصر، لكن ليس بشكل مباشر يستخف فيه بالقارئ، بل قبل ذلك يرجع إلى الوراء محاولا تحديد وضبط هذا المعطى "الفكر العربي الاسلامي المعاصر" وكأن لسان حاله يقول أنه قبل الحديث عن مدارس هذا الفكر وجعلها في ثلاثة قد يضيف إليه البعض رابعا وخامسا، أو قد ينقص منها بعض آخر، قبل ذلك كله لابد من طرح السؤال: ما هو " الفكر العربي الاسلامي المعاصر"؟ فلا تصنيف إلا بتحديد ما يراد تصنيفه.

فجاءت فصول الباب الأول تقريبا كلها منشغلة بتحديد وضبط موضوع التصنيف "الفكر العربي الاسلامي المعاصر"، ضبطا وتحديدا تم عند الدكتور "قسوم" على المستويات التالية:

- ما معنى أنه عربي؟ أنه إسلامي؟ وأنه معاصر؟
- ماهي مناهجه ومحتوياته ومفاهيمه؟
- ماهي مصادره وخلفياته؟
- ما هي مراحل تكوينه؟

وبهذه الأسئلة يضعنا الكتاب أمام أربع مستويات للحديث عن هوية الفكر العربي الاسلامي المعاصر:

المستوى الأول: ما يمكن أن نسميه بالهوية الخارجية والتي تتحدد من خلال الأسماء وما تحمل من صفيات وتميزات للمسمى: عربي/ إسلامي/ معاصر، إذ يقول: " ما هو التعريف الدقيق للفكر الاسلامي المعاصر من حيث المنهج ومن حيث المحتوى؟ هل يمكن اعتبار ما يصدر في فكرنا العربي الاسلامي بالإنتاج الإبداعي الذي يرقى إلى مستوى الفكر المنهجي المنظم الذي يؤهله إلى التنافس الفلسفي مقارنة بالفلسفات الأخرى؟"[1].

المستوى الثاني: وهو ما نسميه الهوية الداخلية وفيها تجاوز الظاهر أو الاسم أو الصفة إلى العمق والبنية والمحتوى: ماذا يحتوي؟ ماهي مناهجه؟ ماهي مفاهيمه؟ إذ يقول: " نحن إذن نختلف في المنهج والمفهوم والمحتوى، ولسنا ندري إن كان المحتوى المتضمن إنتاجنا الاسلامي يصح أن يعكس مدلوله مصطلح فكر عربي أم فكر إسلامي، أم هما معا، فكر عربي إسلامي مع اضافة المعاصرة كمعطى زمني"[2].

المستوى الثالث: وهو ما نسميه بالهوية التاريخية، أي ضبط المعطى بالرجوع إلى ماضيه وكيف تشكل وتطور، وإمكانية قراءته على أنه شكل متطور لما كان عليه في ماضيه، إذ نجد في الكتاب حديث عن

---

[1] – عبد الرزاق قسوم. مدارس الفكر العربي الاسلامي المعاصر: تأملات في المنطلق..والمصب. ط1؛ دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، 1997. ص05

[2] – المرجع نفسه. ص16.

مصادر ومرجعيات الفكر العربي الاسلامي المعاصر، إذ يقول: " ينبغي التنبيه في البداية إلى أن المقصود بالمصادر هنا ليس المصادر التي يعتمد عليها مفكر ما لشرح الاسلام، وإنما المقصود – تدقيقا- المصادر التي انتجت مختلف الاتجاهات "الاسلامية"، فالفكر العربي الاسلامي بهذا الاعتبار يمكن إرجاعه إلى مصدرين أساسيين أخذ منهما أهم خصائصه ومقوماته وهما: المرجعية النظرية والنموذجية التطبيقية"[1].

المستوى الرابع: وهو ما نسميه بالهوية التكوينية، فيها احتكام لعامل الزمن والتاريخ وحديث عن مراحل الفكر العربي الاسلامي المعاصر، إذ يقول: " ما يزال الفكر العربي الاسلامي يصطدم في دراسته بعقبة منهجية أخرى هي عقبة تحديد الفواصل الزمنية، والمفكرون المسلمون في هذا المجال اختلفوا ولا يزالون مختلفين فهم لم يجمعوا بعد على لحظات زمنية تتخذ منطلقا لمراحل حياتهم الفكرية "[2].

ب- مسألة التصنيف: الصعوبات والأسس:

لعل الدرس الفلسفي في هذا الكتاب فيما يخص عملية "التصنيف" يمر بهذا الشكل: متى وجدنا صعوبة في تحديد وضبط المعطيات صعب في حقنا تصنيفها، فالأمر كذلك بالنسبة للفكر العربي الاسلامي المعاصر، إذ كل ما طرحناه من أسئلة تتعلق بهويته تحملنا على الاختلاف والتشيع في الإجابات أكثر من الاتفاق والاتحاد فيها، فنحن نختلف فيما يتعلق بتسميته هذا الفكر ما إذا كان عربيا أو إسلاميا، ولعل من أكبر تجليات هذا الاختلاف "نقد العقل الاسلامي"[3]، و"نقد العقل العربي"[4]، نختلف فيما يتعلق بمداخله ومنهجيته: فهؤلاء البنيويون، وأولئك الماركسون، وطرف ثالث وجودي ورابع ظواهري وخامس شخصاني وغيرها، نختلف كذلك فيما يتعلق بأصوله وخلفياته: أصول أشعرية تارة وأخرى اعتزالية تارة أخرى.

فهذا الاختلاف والصعوبة في تحديد هوية الفكر العربي الاسلامي المعاصر هي ما تجعل عملية القراءة عملية عصية، وعملية التصنيف أكثر صعوبة، والأسلم – حسب هذا الدرس الفلسفي- هو أنه مع هذا الحذر وهذه الصعوبة ينبغي أن نرصد أساسا نضعه كمسطرة وأساس للتصنيف، شرط أن يستقيم هذا الأساس بحيث نجده في جميع جزئيات المعطى: إما حضورا أو خلوا، وأنه متى استقام هذا الأساس استقامت عملية التصنيف، فكان هذا الأساس هو الديني والعقلي في هذه السجلات الفكرية، أي

---

[1] – المرجع نفسه. ص23.

[2] – المرجع نفسه. ص30.

[3] – نقد العقل الاسلامي لمحمد أركون.

[4] – نقد العقل العربي لمحمد عابد الجابري.

الخطاب الديني والخطاب العقلي ومدى وكيفية حضورهما في المشروع الفكري، فينتظم الفكر العربي الاسلامي المعاصر عل شكل مجموعتين أو صنفين أساسيين: ما وظف الخطاب الدني كصنف أول، وما وظف الخطاب العقلي كصنف ثاني.

ج– التصنيف وتحديد الفئات:

على أساس حضور الخطاب الديني أو الخطاب العقلي في المشروع الفكري العربي الاسلامي المعاصر، يتم رصد صنفين: ما هو ديني وما هو عقلاني.

غير أن اساس التصنيف ليس حضور هذا أو حضور ذاك، وانما الشكل الذي يحضر به الخطاب الديني: كخلفية ومنطلق أم كمرفأ ومصب؟ وكذلك بالنسبة للخطاب العقلي كيف يحضر في المشروع الفكري؟ كمنطلق ام كمصب، فكانت الفئات ثلاثة: ما انطلق من العقل متخذا الدين كمصب، وما انطلق من الدين متخذا العقل كمصب، وما انطلق من العقل متخذا من اللادين كمصب، " ومن هنا جاءت محاولتنا في شكل معادلة فكرية نقترحها عساها تحظى لموافقة القارئ، وتتمثل في الشكل التالي:

1– مدرسة المنطلق العقلي والمصب الديني.

2– مدرسة المنطلق الديني والمصب العقلي.

3– مدرسة المنطلق العقلي والمصب اللاديني أو العلماني"[1].

د– تطبيقات عملية التصنيف:

بعد تحديد أساس التصنيف وتحديد الفئات: المنطلق العقلي والمصب الديني، المنطلق الديني والمصب العقلي، المنطلق العقلي والمصب العلماني، يستدعي بعضا من مشاريع الفكر العربي الاسلامي المعاصر ويتخذها كنماذج لمحاكمة عملية التصنيف التي قام بها.

*– فمع مدرسة "المنطلق العقلي والمصب الديني" يأخذ مشروع "خالد محمد خالد" كنموذج فيجعل منطلقاته عقلية ومصباته أو إرساءاته دينية، "فإن خالد محمد خالد مفكر نذر نفسه من أول يوم لتقديم الخطاب الاسلامي العقلاني الواضح المعالم، الموضوعي المحتوى، المنطقي المنهج، المقنع الأحكام" [2].

[1] – عبد الرزاق قسوم. مرجع سابق. ص40.

[2] – المرجع نفسه.ص47.

وكنموذج ثاني عن هذه المدرسة يأخذ الدكتور "محمد عمارة" حيث يقول عنه مشيرا إلى منطلقاته العقلية ومصباته الدينية: "فيلسوف في تكوينه ومنهجه، عقلاني حيث يكتب ويفكر، وحيث يتحدث إلى الناس، يخضع كل ما يصادفه للمنهج العقلي، فما استقام وهذا المنهج قبله، وما تعارض معه رفضه"[1].

وكنموذج ثالث عن هذه المدرسة يستحضر المشروع الفكري للدكتور "مصطفى محمود" الذي اعتبره لغزا فكريا جمع بين الطب والأدب والفلسفة والدين، فهو إما "طبيب عقلنه الدين" أو "متدين علمنه الطب"[2]، ولعل أساس الحاقه بهذه المدرسة عند المؤلف هو "أنه حاول أن يتحرر في بداية بحثه من كل فكر مسبق، فتبنى منهجا يسوي بين العقل والدين"[3].

*- أما مع مدرسة "المنطلق الديني والمصب العقلي"، ما يفتأ المؤلف أن يهرع إلى المشروع الفكري للدكتور "حسن حنفي" آخذا اياه كنموذج عن هذه المدرسة، وهو صاحب مشروع "التراث والتجديد"، فقد صنفه المؤلف ضمن "مدرسة المنطلق الديني والمصب العقلي وحجتنا أن أصحاب هذه المدرسة إنما ينطلقون من الدين ونصوصه وقضاياه في منطلقهم المنهجي، ليرسوا أخيرا في مرفأ عقلي فلسفي خالص"[4].

وكنموذج ثاني عن هذه المدرسة يدرج المؤلف مشروع المفكر المغربي "محمد عابد الجابري" صاحب مشروع "نقد العقل العربي" الذي "يدعو إلى تجديد التراث العربي، حينما يؤكد على أن تحديد عبارة العقل العربي تتم وفق المنظور العلمي الذي تتبناه النظرية العلمية المعاصرة للعقل"[5].

وكنموذج ثالث عن هذه المدرسة يستحضر المؤلف مشروع الأديب التونسي "محمود المسعدي" الذي هو "مع المنطلق الديني الذي يبعث فينا روحية مبدعة وطاقات معنوية خلاقة، تنعكس على إرادتنا في البناء والابداع، ولكنه يختار المصب العقلي الذي يحرننا من أن نتحول إلى تحف في متحف الماضي مهما كان جميلا"[6].

*- أما مع مدرسة "المنطلق العقلي والمصب العلماني" فأول نموذج فكري يشير إليه هو مشروع الدكتور "فؤاد زكرياء" الذي يقول عنه: "مؤمن بالعقل إيمانا لا حدود له يثق في مقدماته، ويسلم بكل نتائجه، وهو

---

[1] - المرجع نفسه. ص 56.

[2] - المرجع نفسه. ص70.

[3] - المرجع نفسه. ص71.

[4] - المرجع نفسه. ص112.

[5] - المرجع نفسه. ص130.

[6] - المرجع نفسه. ص151.

كافر بسوى العقل مهما كانت درجة نصيته .... فالطريقة العقلية عنده هي الأساس والأصل، والمنهج العلمي الناتج عن الطريقة العقلية هو وحده الموصل إلى اليقين"[1].

ثم كنموذج ثاني يأخذ بالمشروع الفكري للدكتور "محمد أركون" والذي يقول عنه: "تكون في الفكر الاسلامي المعاصر اليوم، ما أصبح يعرف بالظاهرة الفكرية الأركونية، هذه الظاهرة التي صارت – بما تحتله من حيز في فضاء ثقافتنا- تفرض نفسها كحقيقة فلسفية، لا يمكن لأي دارس تجاوزها أو القفز عليها، ومصدر أهميتها كفلسفة تكمن في كونها معقدة العناصر، متعددة الفصول، واسعة الانتشار، وهو ما يضاعف من صعوبة مهمة الدارس في محاولة الاحاطة بها، أو ملاحقة سيرورتها، ورصد محدداتها"[2].

أما النموذج الثالث عن هذه المدرسة فيخصصه للمفكر التونسي "هشام جعيط" الذي يقول عنه أنه "المهندس الحضاري والمفكر العقلاني، والفيلسوف المحلل، والمؤرخ الناقد، والاجتماعي السيكولوجي، أنه صانع المدرسة الفكرية ذات المنطلق العقلاني والمصير أو المصب العلماني اللاديني"[3].

رابعا: منطلقات "قسوم":

لا يستطيع التميز بين المعادن النفيسة، إلا العارف بها أدق المعرفة، فلا يمكن لأحد أن يضع يده على موطن العقل وموطن الدين في المشاريع الفكرية العربية الاسلامية المعاصرة، إلا العارف بالعقل ومفاهيمه واستنتاجاته وكيفية اشتغاله، والعارف بالدين ونصوصه واستنطاقاته، هو كذلك شأن الدكتور "عبد الرزاق قسوم" ما كان يتسنى له أن يعرف الجوانب العقلية والأخرى الدينية في هذه السجلات الفكرية، ما لم يكن على دراية تامة بالعقل ومناهجه وأسسه الفلسفية، وبالدين نصا وفهما، والمعرفة بالعقل وبالدين هي المنطلقات الأساسية للدكتور "قسوم" ومادته في عملية تصنيف وقراءة هذه المشاريع.

ا– المنطلق الديني:

يحضر الدكتور "قسوم" في كتابه "مدارس الفكر العربي الاسلامي المعاصر" كقارئ وناقد لهذه المشاريع الفكرية، بيد أن هذا العقل لما يقرأ يتسلح بمسطرة دينية كمركب ذهني أساسي، على أساسها فيئ ما قرأ، بطريقة تميز الديني من هذه المشاريع الفكرية عن غير الديني فيها، تميز في هذه المشاريع الفكرية متى يكون الديني بداية ومتى يكون هدفا ونهاية.

---

[1] – المرجع نفسه. ص158.

[2] – المرجع نفسه. ص177.

[3] – المرجع نفسه. ص204.

لكن الخلفية الدينية كمركب ذهني ومسطرة للقراءة والتصنيف تمت بشكل معتدل، اعتدالا لا يمنع من معرفة النقيض على أمل الاستفادة منه، فهو العقل الديني الاسلامي المعتدل الذي يحطم الأسوار والأسيجة، ويقتحم جميع الحمى، هو العقل الديني الاسلامي كما تمثل عند جمعية العلماء المسلمين.

ولعل المنطلق الديني عند الدكتور "قسوم" يأتي بشكل صريح في كتابه عندما يجعل من احداث الفهم الجديد للنص الاسلامي هدفا اجرائيا لهذا الكتاب، إذ يقول: "فقد اشتمل الكتاب على عينات من النصوص الاسلامية، وعلى نماذج من المفكرين الاسلاميين، وكلها تفتح أمام الدارسين آفاقا جديدة لتصور المناهج المستخدمة والكفيلة بإحداث فهم جديد للنص الاسلامي، وذلك بتخليص الخطاب الديني من الأحكام المسبقة ومن المحاكمات الجاهزة"[1].

ب- المنطلق العقلي والفلسفي:

ويتمثل هذا المنطلق في العودة إلى العقل وتحكيمه عند الدكتور "قسوم"، فهو في قراءته لهذه المشاريع الفكرية يعود إلى العقل ويحضره كأداة لفهم هذه النصوص والتعامل معها، تلك النصوص الفكرية الفلسفية التي يغلب عليها طابع العقل: توظف يقينيات عقلية وتبني منها، مفاهيم فلسفية وتستلزم منها، تجريدات عقلية وتناقشها تارة وتحاكمها تارة أخرى وتبني عليها تارة ثالثة، إن لم تهدمها تارة رابعة، وذلك هو شأن الفلسفة كمبحث عقلي قائم أصلا على التعقل.

بيد أن صاحب المنطلقات الدينية الراكدة، لا يكون بوسعه معرفة خصوصيات العقل، ولا كيف تتم عملية التعقل، ولا مما تتركب الأبنية العقلية، وإنما سلس ذلك للدكتور "قسوم" فقط من حيث أنه بالإضافة إلى المنطلق الديني الموجود لديه، يمتلك الناصية الفلسفية، وذلك عائد أصلا إلى تكوينه الفلسفي، فهو على دراية بالفكر الفلسفي قديمه وحديثه، على دراية بالأنساق الفلسفية العقلية الكبرى: كالنسق الأفلاطوني والرشدي والديكارتي والكانطي ... ولعل النص التالي يبين بوضوح ذلك الترسب الفلسفي في ذهن الدكتور "قسوم" والذي ظل يلاحقه في تعبيره عن قراءته لمشاريع الفكر العربي الاسلامي المعاصر، إذ يقول: "ففي هذا السياق انصبت جهود البحث على احداث ثورة داخل المحتوى والمنهج والمفهوم، فنتج عن ذلك تجديد في النظرية التحليلية النقدية لفكرنا بتسليط الضوء على عملية تحرير العقل

[1] – المرجع نفسه. ص249.

من مخاطر تبني ذهنية "القطيع" التي تكرس التبعية المطلقة والعمياء، ومن لعنة تقليد الفكر الإنساني المغزو الفضيع والذي يجسد أزمة في الوجود وأزمة في الإبداع معا"[1].

ج- المنطلق الذرائعي:

الدكتور "قسوم" في قراءته لمشاريع الفكر العربي الاسلامي المعاصر، ظل ينتقل من منهج إلى آخر: من الوصف إلى التأريخ، من التحليل إلى النقد، من التفكيك إلى محاكمة المفاهيم ...، لكن يظل كل ذلك مجرد تقنيات بحثية فرعية أملتها ضرورات القراءة والتقديم وطبيعة النصوص، لكن المنهج الأشمل الذي يطفو فوق ذلك كله، هو ذلك الذي يتحدد من خلال التساؤل: كيف يمكن لهذ المشاريع الفكرية أن تعيد تشكيل الواقع العربي الاسلامي المعاصر، دينا وكسبا؟ كيف يمكن قراءة وتقديم هذه المشاريع الفكرية بشكل اجرائي أداتي؟ بحيث نجعلها تسهم في تغير الواقع العربي؟

اجرائية على المستوى الفكري، بحيث عمد الدكتور "قسوم" في كتابه إلى تأكيد خاصية التنوع والاختلاف وضرورتها في اي نهضة فكرية، أي كأداة نهضوية نستفيد بها من هذه المشاريع، إذ يقول: "وما حرص منهج الكتاب على ابرازه بالخصوص والتأكيد عليه في التطبيق هو تجسيد مبدأ التنوع الفكري، ضمن أداب الاختلاف، في موضوعية وعملية ومنهجية، بعيدا عن أي انفعال أو عاطفة أو ذاتية ظلت لصيقة بأسلوب فكرنا"[2].

واجرائية على المستوى الفعلي العملي، أن لا يكون هذا الفكر مجرد تنظيرات لا تطبيقات لها، بل ينبغي في هذا الفكر أن يجسد الطموح النهضوي ويبني الغد العربي، فكر ينقد المجتمع من "كبوة السقوط الحضاري".

خاتمة:

كتاب "مدارس الفكر العربي الاسلامي المعاصر" للدكتور "عبد الرزاق قسوم" هو قراءة لأعمال متنوعة وكثيرة، وهذه القراءة علاوة عن كونها توفر مادة ومحتوى فكري: شرح وتلخيص ونقد وتحليل الكثير من النصوص الفكرية العربية الاسلامية المعاصرة، -علاوة عن ذلك- هي طريقة للقراءة، تقدم بشكل عملي تطبيقي للشاكلة السوية لفعل القراءة، فهي تقدم الشروط والأركان الواجب توفرها في صحة القراءة: من شمولية وتريث وموضوعية وتعمق ومحاكمة....، وعدم التسرع في القراءة والقيام بعملية لي الأعناق وملئ

[1] - المرجع نفسه. ص249.

[2] - المرجع نفسه. ص250.

الثغرات والقيام بالإسقاطات، ولو كان الكتاب حديثا فقط عن أركان وشروط القراءة الصحيحة لكان مغنيا كافيا، فكيف وهو يقدم ذلك بشكل عملي تطبيقي؟

هذا وتغدو عملية تقديمنا لهذا الكتاب، مجرد قراءة لقراءة، بل هو تطبيق للدرس بعد وعيه واستيعابه، أي أن قراءتنا لهذا العمل هي مجرد تطبيق لما وعيناه من درس كيفية القراءة من خلال هذا الكتاب، وطبعا قد لا يرتسم الدرس بجميع أجزائه في عقل من تلقاه، فقد يقصر في التطبيق.

هذا وناهيك عن أن هذا الكتاب "مدارس الفكر العربي الاسلامي المعاصر" يقدم لنا أساسا جديدا ومختلفا لتصنيف وقراءة مشاريع الفكر العربي المعاصر، اساسا ينضاف إلى الأساس الجغرافي الذي قدمه "أحمد أمين" في كتابه" زعماء الاصلاح"، والأساس التاريخي الذي قدمه الدكتور "حسن حنفي في كتابه "حصار الزمن" عندما قدم المفكرين العرب المعاصرين على شكل أجيال.

موقف عبد الرزاق قسوم من إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي المعاصر

أ/ **أسماء بلهادي** *

****

***– تمهيـد**

إن الدارس للفلسفة العربية المعاصرة سيلاحظ غيابا شبه تام للفكر الجزائري وأعلامه، فحصة الأسد لما يدرّس ويتدارس فيها هي من نصيب المشارقة المصريين منهم على وجه الخصوص والمغاربة(المغرب الأقصى) حتى ليساورنا انطباع لا يحمل على الرضى بأن هؤلاء هم وحدهم ممثلوا الفكر العربي المعاصر دون سواهم. وكأن الجزائر لم تنجب مفكرين تهمّهم هم كذلك قضايا الأمة المصيرية. بلى هناك مفكرون جزائريون لهم إسهاماتهم في إطار الفكر العربي الإسلامي عامة والجزائري خاصة نأخذ منهم عبد الرزاق قسوم الذي له أعماله القيمة التي تحتاج هي الأخرى إلى تدارس من قبل الآخرين لتحضى هي الأخرى بالمكانة نفسها التي حضي بها أعلام من أقطار عربية أخرى. لذلك نضع بين أيدي القارئ الكريم هذه الدراسة التي تناقش جزءا من فكر المفكر الجزائري المرموق وهي دراسة تتناول موقفه من إشكالية الأصالة والمعاصرة حسب ما جاء في العنوان.

فرضت قضية الأصالة والمعاصرة، التراث والتجديد، القديم والجديد، الإبداع والإتباع... نفسها بقوة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وهو القرن الذي اعتبر منعطفا حاسما في تاريخ الشعوب العربية الإسلامية في إطار التحولات التي أفرزتها صدمة الحداثة في مختلف جوانب الوجود التاريخي العربي الإسلامي، تلك الصدمة التي كشفت عن تخلف تاريخي عميق للفكر والواقع العربيين الإسلاميين بالمقارنة مع ما وصل إليه الأخر الغربي من تقدم علمي وتقني وما افرزه حضوره القوي من إعادة طرح لأسئلة الهوية والتاريخ والمصير.

إن مجمل النقاشات التي دارت حول هذه الإشكالية قد أفرزت مواقف متباينة بتباين القناعات والخلفيات الإيديولوجية لأصحابها، وكإجراء منهجي تم تصنيف كل هذه القناعات لإدراجها ضمن تيارات أو توجهات محددة لا تخرج عن احد القناعات الثلاث:

– إما دعوة لإحياء تراث الأجداد والأسلاف والتحذير من قيم الأخر الغربي.

---

*– جامعة الجزائر2.

– وإما دعوة للقطيعة مع التراث ودعوة للانفتاح الثقافي على الأخر واقتباس فكره ومناهجه.

– أو محاولة للتوفيق بين الاختيارين السابقين وهي محاولة مضطرة في النهاية لتنحاز إلى احد الموقفين السابقين.

تصنيف الفكر القسّومي ومبرّراته.

السؤال المطروح الآن: أين نصنّف الفكر القسّومي ؟

في رأينا إن الفكر القسومي يجد مكانه الطبيعي ضمن التيار الإصلاحي السلفي وذلك لعدة اعتبارات ومبررات نوجزها فيما يلي:

أولا: طبيعة الفكر القسومي كما تظهر من خلال مقالاته وكتبه، فهذه الأعمال يربطها هاجس واحد هو التصدي للغزو الثقافي الغربي من خلال تطعيم الذات المسلمة وتحصينها بالقيم الأخلاقية الإسلامية وهذا التطعيم وهذا التحصين ينبغي في نظر عبد الرزاق قسوم أن يصاحب النشء منذ الصغر لذلك انتقد مفكرنا المدرسة الجزائرية والإصلاح الذي يزعمه القائمون عليها كما يظهر ذلك في مقال له بعنوان: **"المدرسة الجزائرية: من الإصلاح إلى إصلاح الإصلاح"** إذ يقول:" **أولى متطلبات الإصلاح التربوي الحقيقي لتجاوز الإصلاح المزيف هي أن نعيد غرس القيم الوطنية والأخلاقية والدينية في نفوس أبنائنا منذ بداية تمدرسهم فنعمق فيهم الاعتزاز بالذات ...ففي ذلك تحصين لهم من الغزو الفكري والثقافي والأيديولوجي وتلك هي القاعدة الصلبة التي يجب أن ينطلق منها كل إصلاح صحيح."**[1]

إن موقفه هذا يعكس لديه قناعة أساسية بخصوص علاقة الفرد بالمجتمع الذي يعيش فيه، فعبد الرزاق قسوم وكأنه يسلّم بأن بناء الفرد المسلم يكفي في حد ذاته لإصلاح المجتمع والخروج به من أزمات التخلف والاستغلال والتبعية التي يتخبط فيها، وكأن هذا المجتمع ما هو إلا تجميع آلي لمجموعة من الأفراد متى تمّت تربيتهم أخلاقيا ودينيا فسوف يكون ذلك كافي، يعتقد قسوم، لاستقرار وأمن هذا المجتمع.

إن هذه القناعة، في اعتقادنا، تصطدم بالواقع الفعلي، فالمجتمع ليس مجرّد مجموع أفراده بل هو حقيقة قائمة بذاتها تتجاوز نطاق الأفراد المكونين لها فالمجتمع له قوانينه ومطالبه ومقتضياته الخاصة التي تزيد عن كونها حاصل جمع آلي للأفراد المكونين له، مما يستوجب وضع برنامج مدروس يواجه به المجتمع كل التحديات الداخلية والخارجية التي تواجهه. هذا من جهة .أما من ناحية أخرى فحتى لو افترضنا أننا قد

[1] – قسوم عبد الرزاق، المدرسة الجزائرية :من الإصلاح إلى إصلاح الإصلاح، مقال منشور على الموقع الالكتروني echoroukonline.com:

نجحنا في تحصين ذوات الأفراد أخلاقيا ودينيا فأن الفرد المسلم هو في النهاية بشر وليس ملاك لقوله تعالى: " **وخلق الإنسان ضعيفا**"[1]. فما الضامن الذي يضمن أن أخلاقه لازالت على الصراط المستقيم؟. هذا بالإضافة إلى طبيعة الجيل الحالي المنفتح على العولمة والفايسبوك والذي أصبحت تتشكل لديه بنية فكرية ورؤية إلى الواقع والحياة تختلف نوعا ما عن جيل الأستاذ قسوم مما يستوجب النظر في طبيعة التحولات ومدى عمقها.

ثانيا:علاقة عبد الرزاق قسوم بجمعية العلماء المسلمين: عبد الرزاق قسوم هو حاليا رئيس الجمعية وملتزم بمبادئها وثوابتها كما نص عليها المؤسسون الأوائل .هذه الثوابت يلخصها شعار الجمعية "الإسلام ديننا والعربية لغتنا والجزائر وطننا" ويحدد قسوم بدقة ثوابت الجمعية وقناعاتها في مقال له بعنوان" **ويسألونك عن السلفية وما قد سلف** "و بعدما يعرف السلفية بقوله :" **هي رمزية الانتماء ونموذجية الاقتداء أي اقتداء المسلم الصالح ممن خلف بالرمز العالم العامل ممن سلف**" [2] قلنا بعد ما يضع قسوم هذا التعريف لينتقد به السلفيين الغلاة المتعصبين الذين شوهوا ونكبوا بالسلفية يقول:" **السلفية بمفهومها الصافي التقي ذات التوجه السني الوسطي المعتدل المستمدة من الفهم الصحيح للكتاب والسنة تستقبلها الجمعية بالأحضان وستحميها بالقلب والعقل واللسان**"[3].

تستوقفنا في هذا التعريف قضية هامة نجدها قد أثارت العديد من الجدل تتعلق بالفهم الصحيح للكتاب والسنة وبما أن الأستاذ قسوم يشير إلى أن جمعية العلماء المسلمين تملك الفهم الصحيح للكتاب والسنة وهي تحتضن السلفيين الذين لهم فهم صحيح للكتاب والسنة فان السؤال المطروح هو ما هو معيار الفهم الصحيح للكتاب والسنة ؟ خصوصا إذا علمنا أن الصراع حول هذه القضية لا يطال العلمانيين ضد السلفيين فقط وإنما حتى السلفيين أنفسهم ينقد بعضهم بعضا وكل منهم يدعي لنفسه انه يملك الفهم الصحيح للكتاب والسنة.

ثالثا:" كتاب مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر: تأملات في المنطلق والمصب".

يشتمل هذا الكتاب على 283 صفحة تتضمن مقدمة وأربعة أبواب وخاتمة.

---

[1] – قرآن كريم، سورة النساء، الاية28.

[2] – قسوم عبد الرزاق، ويسألونك عن السلفية وما قد سلف، مقال منشور على الموقع الالكتروني: assala_dz.net

[3] – المصدر نفسه.

يعالج الباب الأول منه المسألة المنهجية الخاصة بالفكر العربي الإسلامي ومصادر هذا الفكر ومراحله وأهم المدارس الممثلة له والمختلفة في منطلقاتها ومصباتها وهي ثلاث أساسية:

1-مدرسة المنطلق العقلي والمصب الديني.

2-مدرسة المنطلق الديني والمصب العقلي.

3-مدرسة المنطلق العقلي والمصب اللاديني.

ويُخصّص عبد الرزاق قسوم الأبواب الثلاثة المتبقية لتحليل بعض أعمال أبرز الرّواد الذين اختارهم كنماذج لهذه المدارس الثلاث.

من خلال قراءتنا المتواضعة لمحتوى الكتاب قمنا بتسجيل النقاط الآتية:

– على الرغم من أن الأستاذ قسوم يشيد بالعقل والعقلانية إلا أنه يضع سقفا محددا لدور العقل لذلك يرفض المبدأ القائل "لا سلطة تعلوا فوق سلطة العقل "من ثم فأن موقف الأستاذ قسوم من أولوية العقل أم النقل هو موقف واضح إذ أنه يسبق النقل الذي يعلو ولا يعلى عليه.

– نلاحظ من خلال الفقرات التي يقابل فيها الأستاذ قسوم الفلسفة بالفكر عموما أنه وعلى الرغم من كونه أستاذ فلسفة إلا أنه يُهوّن من قيمة الفلسفة، يظهر ذلك في محاولته إبطال المقولة التي تزعم" **إن الفلسفة تمثل الفكر الإنساني في أعلى مستوياته"**[1].

يقول :" مهما سلمنا بجانب من هذه المقولة في الإعلاء من قيمة التأمل الفلسفي إلا أننا نسمح لأنفسنا بأن نبطلها من أساسها لأنها تحمل عوامل تهافتها فيها " لينتهي إلى الإقرار بان " **الفكر اعم من الفلسفة**"[2] وطبعا هذا أمر وارد فالفكر بالفعل له إطلالات معرفية واسعة تشمل الفن والدين والاقتصاد والطبيعة ...الخ إلا أنه يمكن القول والتأكيد على إن الفلسفة وإن كانت جزءا من الفكر فان موضوعها هو الفكر في النهاية وأن أغنى ما يميزها عن غيرها هي روحها النقدية الاستفزازية الأمر الذي يجعل منها حقا أعلى تمظهرات الفكر بما هو كذلك.

– يحملنا ما سبق للحديث عن لغة وأسلوب الأستاذ قسوم في التّعبير عن أفكاره والتي هي لغة اقرب إلى الأدب منها إلى الفلسفة إذ نجدها لا تخلو من السجع الذي يجعلها تقرا بنغمة موسيقية. هذا من جهة أما الذي لاحظناه من جهة أخرى هو حرس مفكرنا وإلزام نفسه بان يظل وفيا للمفردات العربية الأصيلة إلى

[1] – قسوم عبد الرزاق، مدارس الفكر العربي الإسلامي، ص8.

[2] – قسوم عبد الرزاق، مدارس الفكر العربي الإسلامي، ص9.

درجة أنه ينفر من توظيف الكلمات المعربة والمترجمة عن لغة أخرى ويفضل انتقاء كلمات عربية أصيلة تكون اقدر من غيرها على حمل ما يريده أن تحمله من معنى وكمثال على ذلك نسجل تعليقه على المصطلحات التي وظفها فهمي جدعان في توصيفه لمراحل التطور الفكري والحضاري الإسلامي.والتي هي، في رأيه، أربع مراحل هي :

- مرحلة التنوير الديني.
- مرحلة التوقف الحضاري.
- مرحلة اختلال التوازن والانحطاط.
- مرحلة اليقظة والنهوض.

يعلّق عبد الرزاق قسوم، كما ذكرنا، على هذا التقسيم وعلى المصطلحات الموظفة فيه فيسجل أولى الملاحظات فيقول:" **إن أولى الملاحظات على هذا التقسيم ...يتمثل في استخدام المصطلح الغربي لتصحيح مفهوم عربي إسلامي...وما مصطلح التنوير الديني، والتوقف الحضاري، والانحطاط والنهوض إلا أمثلة للمصطلح التغريبي الذي يحس المرء مدى نشازه في تعامله مع الفكر العربي الإسلامي**"[1] ويقترح قسوم بدل تلك المصطلحات أخرى بديلة وأكثر أصالة من الأولى، فيقترح كلمة الفتح بدل التنوير والتفاعل الحضاري وبناء الدولة الإسلامية بدل مصطلح بناء الحضارة .

إن هذا الالتزام بالمصطلح العربي الأصيل يجعلنا، في رأي قسوم " **أوفياء أكثر لمفاهيمنا ...واقرب لما اتفق عليه بعض الفتح الإسلامي ليكون المصطلح ذا دلالة أكثر عمقا** "[2].

إن هذا الموقف القسومي من اختيار الألفاظ التي تعبر عن مواقفنا يجعلنا نستشعر حساسيته تجاه ما هو غربي هجين غير أن السؤال الذي يفرض نفسه في هذه الحالة هو: ما السبيل الذي يجعل اللغة العربية تغتني بالألفاظ والمصطلحات الجديدة إذا كنا ننفر من الألفاظ المعربة والمترجمة بحجة أنها لا تحمل المضمون الغني كما تحمله اللفظة العربية الأصيلة ؟

- ما شد انتباهنا في هذا الكتاب هو أنه ساورنا انطباع قوي بمدى تعاطف الأستاذ قسوم مع مدرسة المنطلق العقلي والمصب الديني في المقابل نجده يطلق أحكاما قاسية نوعا ما على أقطاب مدرسة المنطلق العقلي والمصب اللاديني(محمد أركون، فؤاد زكرياء، هشام جعيط) أي العلماني خصوصا عندما وصفهم

---

[1] – المصدر نفسه، ص31-32.

[2] – قسوم عبد الرزاق، مدارس الفكر العربي الإسلامي، ص32.

جميعهم بأنهم "**يتغذون من ثدي فكري واحد هو ثدي الحليب الغربي الأحمر بدماء ضحايانا ويستلهمون منهجهم من العقل الغربي الملوث بسموم عدائه لكل ما هو عربي إسلامي.**"[1]

إن في هذه الفقرة إيحاء واضح لاعتبار هؤلاء أعداء الأمة ماداموا متأثرين بعدو الأمة "الغرب" وكما تقول القاعدة الرياضية:" صديق عدو الأمة هو عدوها".

– على الرغم من عدم انخراط الجمعية في العملية السياسية والتزامها بالفعل الدعوي الإصلاحي إلا انه يمكن الكشف عن توجهها السياسي من خلال ما ورد في الكتاب المذكور لرئيسها الأستاذ عبد الرزاق قسوم ففي معرض حديثه عن التيار الإصلاحي التغييري الثوري الذي يعتبر جهوده، أي جهود التيار المذكور، **تتويجا لعملية التطور الذي بدأه تيار الجامعة الإسلامية بقيادة جمال الدين الأفغاني**[2] نجده يدرج تحت راية هذا التيار كل من جماعة الإخوان المسلمين وجناح الجماعة الإسلامية في شبه القارة الهندية وجناح جمعية العلماء المسلمين. وهذا التيار بأجنحته المنضوية تحته له أهداف يلخصها عبد الرزاق قسوم في النقاط الآتية:

– القيام بعملية التنظير الإسلامي للمجتمع.

– تجسيد شعار التكاملية بين الإسلام والوطنية والقومية.

– الدفاع عن الخلافة الإسلامية.

– رفع شعار الحاكمية لله في مقابل الديمقراطية الوافدة.[3]

الخاتمـة

كانت هذه أهم الملاحظات النقدية التي استوقفتنا ونحن نحاول تصنيف الفكر القسومي والذي تبيّن أنه يجد مكانه ضمن التيار الإصلاحي السلفي المهموم بقضايا الأمة والغيور على ثوابتها ومظاهر أصالتها التي أصبحت مهددة في الصميم في وقتنا الراهن خصوصا مع تقاعس وتخلف الذات العربية الإسلامية التي أصبحت مستهدفة ومستباحة أمام جبروت الآخر الغربي وغطرسته.

إن المفكر الجزائري عبد الرزاق قسوم وعلى الرغم مما سجلناه من تساؤلات وانتقادات هو مفكر أصيل يجتهد لأداء واجبه كمسلم يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر يربي الأجيال على الأخلاق الإسلامية وقيمها وهو كذلك يجتهد ليؤدي رسالته باعتباره أستاذا وباعتباره مسؤولا عن إدارة جمعية عريقة اسمها مكتوب في

---

[1] – المصدر نفسه، ص156.

[2] – انظر المصدر نفسه، ص27-28.

[3] – قسوم عبد الرزاق، مدارس الفكر العربي الإسلامي، ص29.

سجل التراث الثقافي الجزائري العريق ألا وهي جمعية العلماء المسلمين .يبقى أن نضيف أنه إذا كان الأستاذ قسوم في إحدى مداخلاته قد قال: "**أنا أؤمن إذن أنا موجود**"[1] فإننا نضيف إلى الكوجيتو القسومي تحويرا آخر فنقول :"أنا أفكر إذن أنا مسلم" والإسلام يكافئ على الاجتهاد حتى وان كان خطأ كما يكافئ على الصواب.

[1] – قسوم عبد الرزاق، **إشكالية النهوض في امتنا**، مقال منشور في مجلة مشكلات الحضارة، العدد01 السنة2013"عدد خاص"، ص11.

عقلانية الفكر القسومـــــي

أ. العربي عبدالقادر*

****

يعد عبدالرزاق قسوم رائدا في الفكر الإسلامي والإنساني ووجه للثقافة الجزائرية المعاصرة والمتتبع لكتاباته الصحفية وعلى وجه التحديد في كتابه " نزيف قلم جزائري "يلمس المنهج الرباني الثابت وقيمه وموازينه، والبشر يبتعدون أو يقتربون من هذا المنهج، ويخطئون ويصيبون في قواعد التصور وقواعد التطبيق والسلوك، ولكن ليس شيئا من أخطائهم محسوباً على المنهج، ولا مغيراً لقيمه وموازينه الثابتة وحين يخطئ البشر في التصور أو السلوك، فإنه يصفهم بالخطأ، وحين ينحرفون عنه فإنه يصفهم بالانحراف، ولا يتغاضى عن خطئهم مهما تكن منازلهم ولا ينحرف هو ليجاري انحرافهم. ونتعلم نحن من مقالاته، أن تبرئة الأشخاص تساوي تشويه المنهج، وأنه من الخير للأمة الإسلامية أن تبقى مبادئ منهجها سليمة وتعرف من مقالاته كيف تتحمل تبعات الرأي والتصرفات، فهي لا تعلم الصواب إلا إذا زاولت الخطأ، والخسائر لا تهم إذا كانت الحصيلة هي إنشاء الأمة المدربة.

1/ فكرة الاستقراء في مقالات نزيف قلم

معنى الاستقراء:

الاستقراء لغة من قرأ الأمر أي تتبعه. ونظر في حاله، وهناك من يرى أنه بمعنى جمعته وضممت بعضه إلى بعض ليرى توافقه واختلافه، وكلا الأمرين يعني التتبع لمعرفة أحوال شيء ما.

اصطلاحا:

الاستقراء عند المنطقيين :هو الحكم على كلي بما يوجد في جزئياته الكثيرة . ويعرفه الإمام الغزالي بقوله «هو أنه تتصفح جزئيات كثيرة داخلة تحت معنى كلي، حتى إذا وجدت حكما في تلك الجزئيات حكم على ذلك الكلي به »، ويعرفه الدكتور عبد الرحمن بدوي بقوله:« تعميم من حالات جزئية تتصف بصفة مشتركة».

وينقسم الاستقراء إلى ناقص وتام:

* – جامعة محمد بوضياف المسيلة.

أما الأول فهو انتقال الذهن من الحكم على الجزئيات إلى الحكم على الكلي. وهو استدلال معرض للاختلال لاحتمال سقوطه بعدم استقراء جزئية واحدة. وأما التام فهو انتقال الذهن من الحكم على جميع الجزئيات إلى الحكم على كلها.

طبيعة المنهج الاستقرائي :

يعتبر المنهج الاستقرائي من المناهج المشتركة بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية. وإن كان في الغالب يوظف في مجال دراسة العلوم الطبيعية.

ويعتمد منهج الاستقراء العلمي في مجال دراسة العلوم الطبيعية على «الملاحظة العلمية» في مجال الطبيعة والانتقال من ملاحظة قضايا جزئية تشير إلى ما نلاحظه إلى نتائج كلية تتضمن وقائع أو ظواهر أخرى سوف تحدث في المستقبل ولم تلاحظ بعد، وهذا يعني أن مقدماته تمثل الجزئيات التي تم استقراؤها في الواقع عن طريق الملاحظة والتجربة. أما نتيجته فتعبر عن القانون العام الذي تندرج تحته الجزئيات التي شاهدناها، بحيث يمكن القول أننا نصل إلى تعميم ما جاءت به النتيجة من خلال الاستدلال الاستقرائي ولكنه لا يمثل ما شاهدناه فحسب، وإنما يعبر أيضا عن الوقائع التي سترد علينا في المستقبل.

ويمر الباحث في إعماله للمنهج الاستقرائي على ثلاث:

مراحل البحث :

الملاحظة للوقوف على ما بين الأشياء من أوجه شبه واختلاف.

مرحلة الاختراع والاكتشاف: وهي مرحلة وضع الفروض التفسيرية التي توضح العلاقة بين الظواهر المشاهدة أو التي أُجري عليها التجارب..

ثم مرحلة البرهان وهي مرحلة تحقيق الفروض من خلال الرجوع للواقع.

والملاحظ لدينا من هذا أنّ ما يبتني عليه الاستقراء العلمي هو الارجاع من الجزئي إلى القوانين العامة ب بامتلاك استنباطي أو بمعونة الارجاع إلى السببية العقلية أو العلمية كما هو الحال بالنسبة للظواهر.

ابتداء من الحركة العلمية للاستقراء ولكن ما يتوصل به إلى الغير عن طريق الضابطة الكلية العلمية أو العقلية أو الدخول تحت تشكيل قياس استنباطي، وبعد ذلك يتوصل الفكر إلى أنّ ما بين هذه الأمور تندرج بها إلى علاقات مفهوم ومقتضى تلك العلاقات المفهومية فنحن نؤمن بالنتيجة على الاستنباط العلمي العام وإن كان بداية حركته من الاستقراء في التوصل إلى الجزئيات التي تقرر قانونا عاما إلاّ أنّ ما يرتكز عليه علاقات مفهوم يؤخذ بواسطة المحتملات المرددة ليكتسب كل فرد، وفرد، حالة من الاستجابة تحت اثباته بواسطة ذلك المفهوم من خلال حركة وجود تلك العلاقة وتسمى بين الفرد والفرد الآخر

المحتمل بما أنه ممكن الادخال أو الإخراج. أن توجه في صلتة مع المفهوم والمفرد فيحقق حالة من الترابط الخاص فتجرى عليه عملية الاختبار والتجربة وبذلك يقع مطاوعا للإستجابة فيضفي عليه علاقة المفهوم العلمي بأنّ كل حديد يتمدد بالحرارة ويكون بحسب التصور المنطقي، أنّ الكلي الطبيعي حقيقته بوجود أفراده أو أنه بنفس تشخيص يوجب تحقق المفهوم الكلي من غير الارجاع إلى الفرد ويكون نظر "رسل "أنه بوجود الفرد يحقق علاقة مفهومية مع الكلي ولا ينظر إلى الكون الطبيعي بوجود أفراده حتى يكون من نوع اندراج الأفراد تحت المفهوم وبالجملة أنّ ما يقع في تصور رسل أنّ الفرد بالنظر إلى المفهوم أخذ فيه على نحو العلاقة بين العنوان والمعنون وليس النظر إلى انطواء العنوان على المعنون الّذي اصطلح عليه باندراج الفرد تحت المفهوم.

إلاّ أنّ ما يناسب أفق الاستقراء العلمي هو الإرجاع إلى العناوين المشيرة إلى المقومات فإنّ أخذ فيها محض الكاشفية المجردة فلا يكون أثرا علميا وإن أخذت العناوين بما أنها في مقام حركة الاستنباط فينظر إليها تارة بنحو الطرائقية وأخرى بنحو الموضوعية عندما تؤخذ منضمة إلى المقومات فتوجب بذلك حركة استنتاجية، وبذلك يتوصل بالاستقراء إلى الضابطة الكلية العامة وينتج منها قوانين علمية.

المنهج الاستقرائي عند عبدالرزاق قسوم:

تعودنا أن نقرأ في كتب" مناهج البحث العلمي" أن بداية استخدام المنهج الاستقرائي في البحث كانت على يد فرنسيس بيكون وكلود برنار وجون ستيوارت ميل وغيرهم من المفكرين الغربيين مع إغفال تام لإسهامات علماء المسلمين في وضع لبنات هذا المنهج وفي تطوير آلياته ومفاهيمه. رغم ما لإسهاماتهم من اثر عميق في تطور العلوم الطبيعية والإنسانية يشهد بها القاصي والداني، إلا أن غفلة بعض الباحثين في" مناهج البحث العلمية "عن تراثنا العلمي حالت دون جلاء الإسهامات المنهجية لعلمائنا المسلمين في حقل المناهج العلمية ويكفي الرجوع إلى دراسات ابن الهيثم في علم البصريات وابن النفيس في علم الطب والطوسي في علم الفلك وابن حيان في علم الكيمياء وابن خلدون في علم العمران... للوقوف على عمق توظيف وإعمال علمائنا المسلمين للمنهج الاستقرائي.

ولنقف في هذا المقام مع نموذج يظهر حضور المنهج الاستقرائي في الإنتاج العلمي الإسلامي.

يقول ابن الهيثم:

ونبتدئ في البحث، باستقراء الموجودات، وتصفح أحوال المبصرات، وتمييز خواص الجزئيات؛ ونلتقط باستقراء ما يخص البصر في حال الإبصار، وما مطرد لا يتغير. وظاهر لا يشتبه من كيفية الإحساس. ثم نترقى في البحث والمقاييس على التدرج مع انتقاد المقدمات والتحفظ من الغلط في النتائج. ونجعل غرضنا

في جميع ما نستقريه ونتصفحه استعمال العدل لا اتباع الهوى، ونتحرى في سائر ما نميزه وننقده طلب الحق لا الميل مع الأهواء»، وفي هذا القول الموجز كما يظهر جمع ابن الهيثم بين الاستقراء والقياس وقدم فيه الاستقراء على القياس وحدد فيه الشرط الأساسي في البحوث العلمية الصحيحة، وهو أن يكون الغرض طلب الحقيقة، دون أن يكون لرأي سابق أو نزعة من عاطفة أيا كانت داخل في الأمر، ثم إقرار تلك الحقيقة على ما هي عليه.

وها هو أستاذنا قسوم، يستخدم المنهج الاستقرائي في براعة نادرة لتفسير الظواهر العرضية التي قابلها، تفسيرا يستند على التحليل والتركيب ومستخدما قياس الغائب على الشاهد من ناحية، واستقراء الحوادث العارضة في المشاهدة، للتوصل إلى أحكام، فكان عمله باهرا في نطاق التاريخ ومتابعة أحداث فترة التسعينيات التي مرت بها البلاد، والمتتبع لمقالاته يظهر له بجلاء التزام الكاتب بالمنهج الاستقرائي حتى إننا لا نكاد نجد قاعدة من القواعد العامة أو كلية من الكليات التي بحثها في كتابه هذا إلا وقد دلل لها — من جملة أدلتها -بالاستقراء. سواء اكتفى في ذلك بالقول بأن تلك القاعدة أو الكلية محل الاستدلال قد ثبتت باستقراء

عقلي وقد صرح بذلك في مواطن، منها في قوله: "في زمن إشراقة شمس الحرية والوحدة على الشعوب، بزغت عندنا خيوط شمس باهتة تعاني من الكسوف ..."

يث أكد على نتيجة الاستقراء في مضمونها في مواضع كثيرة وذلك بعدم استثناء موضع أو حال مما يشمله الموقف .

وفي مقاله" الظاهر ... والمستتر ...في إشكالية الفعل الجزائري "ص 37 إن الضمير المستتر في إشكالية الفعل الجزائري إنما تصنعه هذه الدعوات النشاز التي تنعق في الجزائر بكل حرية ..."ص 39 وهو تصديق عام لوضع عام تناوله بكل موضوعية وعقلانية عانى منه المجتمع الجزائري طيلة العشرية السوداء آو آخر القرن الماضي.

/ الانسجام الذاتي وفكرة المبدأ:

الأنا متعدد عندنا و(الآخر) كذلك فيه آخرون، أصوات متعددة متناحرة، فالموقف من الغرب عندنا يتحدد بنوع (الأنا) المتكلم، فيكون هناك من يقبل وهناك من يرفض، وعندما أقول أن المسألة معقدة، لا يعني هذا أنها غير قابلة للفهم، ولكن هناك عدة معطيات كإشكالية ضرورية تتكون من عدة عناصر ومشاكل مترابطة، فلا ينبغي تبسيطها فقط إلى (نحن) و(الغرب). فالغرب متعدد ونحن متعددون، والعلاقة فيما بيننا ليست على مستوى واحد. واشكال الحداثة يقع بين هذه المعطيات المتقاطعة المتداخلة ضمن

دائرة الحضارة الحديثة التي نحن فيها موضوعاً، أي خضوعاً للاستغلال، وأيضاً كذات تسعى إلى التطلع والمواكبة ومع كل هذا فنحن ملزمون تاريخياً بتحقيق الحداثة، لأننا في عصر تعدى الحداثة بمعناها القديم إلى عصر التقنيات الرقمة .هكذا يقدم لنا الباحث قسوم فهم الذات فيضع لنا مقولة لـ "جاك بيرك ":"إن مفتاح كل تحليل يكمن في فتح نقاش من داخل واقع ما يحدث على الساحة. فدائما، ينبغي أن نحكم على الكائن من داخله ..."/ مظاهر من العقيدة الاسلامية، بروكسل 1985 :ص16 / مقال/ الاسلام في الغرب بين الاغتراب والمغترب / الطبعة الاولى 1996 ص: 107

ويقول: " ينبغي التأكيد على اننا فشلنا حتى الان في وضع تصور سليم لمشروع ثقافي وطني ..."ص :141 من حيث دلالة العقلانية وعلاقتها بالعقل كأداة ومرجع معرفي, نلمس لدى مفكرنا رؤيته الوجودية الحسية والواقعية وهي موقف فلسفي يقوم على ما يمكن أن نسميه بثنائية «العقل العارف، والعقل المحايث». فالعقل المحايث هو العقل الكامن في الوجود، بمعنى أن الفرضية الأساس في العقلانية وهي أن الوجود منتظم، نحو معقول فمعقولية الوجود أساس إذن في الفكر العقلاني كما في الفكر العلمي. وبهذا رغم نقده لبعض المواقف فلا يزعم بتحديد نهائي لطبيعة المعقولية. فمثل هذا هو موقف واضح في الوثوقية النابعة من ذات تعي الأهداف وفق النسقية المعاصرة بعيدا عن التوهم الناتج عن التعميم المخل.

الموضوعي وفق أنواع الاستنتاج العقلاني

في عصرنا الحاضر وأمام ما انتاب الحقيقة عموماً والفكر وتياراته على وجه الخصوص من ضياع وتهميش وتداخل تحت ظل النظام العالمي الجديد، وأهمها ذاك التداخل الذي حصل لتيارات الحداثة بكل تجلياته والفلسفة العقلانية من ضمنها، مع تيارات ما بعد الحداثة، ممثلة بموت ونهاية كل شيء (الفن، الأدب، الفلسفة، الأخلاق، الدين وغير ذلك من مفردات الحياة)، ليتشكل تياراً فكرياً هجيناً (ما بعد الحداثوي)، غابت فيه ملامح العقلانية، لتسود فيه رؤى فكرية غلب عليها طابع الفوضى الفكرية، والعبث، واللا معقول، والتجزيئية، واللا أدرية، وعدم الإيمان بجدوى القيم الأخلاقية الجوهرية، والتمسك بالشكلي، والذي يحاول أن يجعل من الظاهرة، وفي مقدمتها الإنسان، ذرة معزولة عن غيرها من الظواهر ليس لها لون أو طعم أو رائحة، إلا لون وطعم ورائحة ما يخدم مصالح قادة هذا النظام الكوني الجديد.. الخ.

من هنا وأمام مواجهة هذه الحالة من اللا معقول، وبخاصة ما يمارس اليوم تجسيداً عملياً لكل هذا اللا معقول في الجزائر من قبل قوى الظلام ومن يساندهم على الساحة العربية والعالمية، يفرض علينا المنطق والواجب تجاه إنسانيتنا، ضرورة التمسك بما هو إيجابي وعقلاني، وإعادة إنتاج ما من شأنه أن يعيد إنتاج إنسانيتنا، وبخاصة الفكر المعتدل في أطر فكرية لا حزبية بعد تنقيته من جراثيم ما بعد الحداثة، ونفض

غبار الجهل عنه، وكل ما اعتراه من تفاهات فكرية هدامة وتخريبية تريد النيل من جوهر الإنسان، والعودة به للوراء مع حواملها الاجتماعية إلى حياة العصور الوسطى، عصور الظلام والجهل، هذا ويأتي في مقدمة الجهود الايجابية التي بذلها أستاذنا قسوم إعادة الإنسان إلى جوهر إنسانيته، هي رد الاعتبار للفلسفة العقلانية أو الفكر الإيجابي، ومحاولة إغنائه برؤى فكرية جديدة تضفي عليه طابعاً أكثر عقلانية وعلمية تتناسب وتحديات المرحلة الراهنة، منطلق من إعادة التأسيس لمبادئ وقواعد أكثر علمية وعقلانية واقعية معاصرة تتناسب وطبيعة التحديات المعاصرة.

نظرية المعرفة عند المفكر عبدالرزاق قسوم

العقل في جوهره عالمي الهوية، إنساني الملامح والآفاق، فإن العقلانية غير ذلك، إذا هي تتعدد بتعدد الثقافات، ومن ثم فإن العقلانيات العربية اليوم هي حقيقة وجود يحمل في ذاته تناقضات. الشيء الذي يجعل الفكر العربي منذ نهاية القرن الماضي امام محاولات عدة. وذلك باستلهامه مفاهيم من الفكر الأوروبي ليتمكن من التوفيق وإقامة التوازن بين واقعه وواقع مغاير له، انطلاقا من أنهما لحظتان فكريتان مختلفتان، حيث الفكر الطبيعي والتقني هو نتاج غيرنا، والأفكار الروحية هي تراثه، ومن ثم أجريت عملية تكييف، لكي يتوافق مع الأفكار الروحانية، كما أجريت عملية مماثلة للأفكار الروحية لكي تقبل الآخر وأصبح بالتالي جوهر المشكلة هي ما الذي نأخذه من الآخر باعتباره "متقدّما" وما الذي نتمسك به في تراثنا؟. فلاشك من أن الصّدمة قد أفضت بالضرورة إلى دخول ثقافة الآخر على مجتمع يحوي ثقافة واحدة وهي الثقافة العربية الإسلامية، فكان من نتائج تلك (الصدمة) دخول النزعة العقلانية إلى المجتمعات العربية الإسلامية دون مجابهة تضمن استبدال التوازن القديم إلى المجتمع بتوازن جديد أكثر فعالية وإنسانية، إذ في هذا الإطار نعتقد بأن ثنائية الأنا/ الآخر أصبح لها مغزى أعمق مما هو ظاهر للعيان وعليه لم تكتسب العقلانية شرعيتها كمفهوم على المستوى الفلسفي والفكري. في الفكر الإسلامي وفي محيطنا المعرفي الجزائري لدى النخبة، ولم تكن امتدادا واستمرارا للفكر العربي، وإنما هي إحدى المحاولات المعرفية التي فرضت نفسها في ثنايا الفكر الراهن على يد مفكرينا وعلى رأسهم الشيخ الدكتور عبدالرزاق قسوم. هذه العقلانية كممارسة قائمة على الإيمان بقدرة العقل وعلى تفسير المعقول واللامعقول...

رغم الأزمات الحادة للفكر العربي فهو لا يزال يعاني صدمة التحولات الكبرى التي تقع أمام عينيه بدون أن يساهم فيها مباشرة، كما لا يزال يأخذ منها مواقف تحددها مرجعية تقليدية مطلقة عوض أن تكون مرجعية ذات معقولية واضحة مبنية على الاستدلال والتجريب...في حين الرجوع إلى معقولية التفكير يفيد

تحرر الفكر من المرجعية الماضوية الضيقة، فالعقل هو مفتاح الحداثة والمعقولية هي سبيل التحديث، لذا نجد الفكر العربي تميز بثلاث مستويات من العقلانية :

- المستوى الأول: تواجد لا عقلانية متخلفة وسابقة زمنيا تمثلت في الموروث القديم الذي كان سائدا.
- المستوى الثاني: حضور عقلانية (فوقية) كونها مكتسبة عن الآخر أي انفعالية اتجاه آليات الحضارة الحديثة، وذلك ما مثله الفكر النهضوي في القرنين الأخيرين.
- المستوى الثالث :هناك عقلانية تأسيسية من خلال استيعاب المناهج المعاصرة والأطروحات المختلفة التي وأن اتفقت على منطلق "النهوض" فإنها تختلف في الرؤية والتعامل في تحقيق هذا النهوض فمن هذا المستوى الأخير كرّس الكثير من المثقفين العرب جهودهم ومحاولاتهم للبرهنة على ضعف الأسس المنطقية والاستقرائية لهذا الجانب أو ذاك من الثقافة العربية والاسلامية.

ضمن هذه المستويات الثلاثة نجد المفكر والباحث عبد الرزاق قسوم قد أعاد الفكر الرشدي إلى الواجهة وأخضعه إلى المساءلة من جديد وفق نظرية خاصة به "عقلانية قسومية بإ متياز " فهي محاولة احداث نقلة نوعية في بنية فكرنا وذهنيتنا، من العقل الناقد الى توجيه العقل بذاته، المنتج للمنتوجات المعرفية والسياسية والاجتماعية، اذ بدون ممارسة هذا النقد سيبقى كل حديث عن التقدم والوحدة، حديث اماني واحلام. لكن قسوم لا يتحدث عن نقد العقل العربي الا من داخل التراث نفسه وبوسائله الخاصة وامكاناته الذاتية، ومن خلال عمليتي امتلاك وتجاوز الراهن، بما يمد جسور التواصل مع الآخر الكوني، من دون الانقطاع عن جذور الامة والجماعة والتاريخ العربي والاسلامي .فهو يتوجه الى المستقبل بقدر كبير من النظام والحكمة والفاعلية والجدوى والاتقان والنزاهة والرؤية الواضحة. وهكذا اضحى من رواد التيار الاسلامي الانساني الحضاري، بعنايته الكبيرة بمشكلات الاسلام التاريخية والحضارية ومحاولة وضع الاسلام في معرض الحداثة التي اضحت جزءاً من وجودنا. ولعل تلك النزعة الانسانية لديه، هي الدافع الاساسي في استئناف النظر المفاهيمي للفكرة الاسلامية والارتقاء بها الى مستوى الواقع ولعل مجهودات استاذنا الفكرية من اهم الحلقات في الكتابة الجزائرية المعاصرة التي ساهمت في ترسيخ مبادئ القراءة النقدية البناءة والمراجعة للتراث العربي والاسلامي بجميع اشكاله الدينية والنهضوية والقومية. واكثر ما تمثل ذلك في مراجعة الكاتب/ نزيف قلم جزائري /لقضايا الوحدة ن بين الجزائريين والعقلانية والخصوصية، وفي حضور الأسلوب النقدي الاصيل في هذه المراجعة، في اطار رؤية منهجية ذات طابع تركيبي جدلي يؤسس تراكماً معرفياً يُخرج الوعي الجزائري من ثنائياته النهضوية الموروثة. وقد اسهم بمراجعاته للفكر العربي في اعادة بناء مفاهيم الثورة والدولة الوطنية والاسلام والحداثة والعلاقات الشائكة في ما بينها، وكذلك في ابراز نقاط

الضعف والقوة في التفكير والحدود الفاصلة بين المعرفي والايديولوجي فيها. كل ذلك من خلال رؤية مفتوحة على النصوص المواكبة له، من دون مركب نقص تجاه الغرب.

من القراءات التأويلية للفكر القسومي قراءته التي تبحث في نظرية المعرفة بدلاً من المقاربة الايديولوجية التي اسهمت في تغييب دور الفكر النهضوي والاصلاحي العربي في نهضة الامة وتنمية المجتمع. وفي هذا يتوافق مع الجابري في استثمار التطور الحاصل في المناهج الغربية الحديثة وفي التقليل من الهم الايديولوجي، ما يجعله ينتمي الى التيار العقلاني العربي لكن لكل استراتيجيته الخاصة. على اساس هذا النقد المنهجي نقرأ الشيخ قسوم من الداخل بالتبسيطي والتصنيفي.

فوظيفة التفكير هي اكتشاف العلاقات بين الحقائق والاستدلال بها على حقائق أخرى وليس ذلك أن الشيخ قسوم سلك منهجا صوريا محضا لأنه بين لنا في مواضع كثيرة أن الحس أصل من أصول المعرفة وأداة من أدواتها أيضا لكنه لم يقتصر على المحسوسات والظواهر بل دعا الى تجاوزها والى جعل الحواس خادمة للعقول وواضعة للمعطيات الحسية أمامها قال في ص 131: "نحن على أعقاب القرن الواحد والعشرين المليء بالأسرار والألغاز نأمل أن تبدأ أجيالنا فيه عهدا جديدا مع الغرب يتسم بالاحترام " هنا يحذرنا من السطحية دون بحث عن الحقائق أو أن نلحق شيئا بشيء دون أن نتحقق من ذلك فقد انتشرت السطحية بعدم الحذر من ارتكاب ضلالات. وذلك لأننا نجد الظواهر كثيرا ما تخالف البواطن وخاصة فيما يتعلق بالعلوم الإنسانية ومن ثم فانه دعا الى أن نبني أمورنا على الاختيار فلا نقرر حكما ولا علما الا بعد الاختبار. وخصوصا في معرفة الناس والحكم عليهم وتوجيههم. وقد اهتم بالعقلانية المعتدلة التي نجد فيها من الفكر الباديسي. وعليه فسلوك الإنسان في الحياة مرتبط بتفكيره ارتباطا وثيقا ويستقيم باستقامته ويعوج باعوجاجه ويعقم بعقمه لأن، أفعاله ناشئة عن اعتقاداته وأقواله

وليس معنى ذلك أنه أعطى للعقل القدرة المطلقة على الإدراك أو أنه جعله لا متناهيا في هذا الإدراك أو استغنى به عما عداه بل أنه اعتبره نسبيا محدودا على نحو ما تصوره ابن خلدون والغزالي وابن رشد أيضا إذ ليس العقل محيطا بالحقائق كلها أو أن جميع ما يصل اليه من مدركات فهو يقيني لا مجال للشك فيه لأنه قرر أنه لا ينبغي للإنسان أن يعجب بعقله أو يغتر به إذ كثيرا ما يقع فريسة للظنون والأوهام أو مجرد الفروض التي لا دليل عليها ولا برهان فكان من لطف الله بالإنسان أن جعل لعقله حدا يقف عنده وينتهي اليه ففي آيات الله الكونية حقائق كثيرة تقف العقول حيارى أمامها وقد شهدت أثارها ولا تستطيع أن تعرف كنهها كحقيقة الروح والعقل في الإنسان.

خاتمة :

ظاهرة الربط بين الفكر الفلسفي العقلاني والمشكلات الفكرية التي يعيشها الانسان عامة والجزائري خاصة، مع توظيف المبادئ الأساسية لمفكر يرتبط بدينه ومقومات أمته، وهي مقاربات قلما نجدها في الفكر الإصلاحي في الحركة الفكرية بالعالم العربي والإسلامي .أما الأسئلة الاشكالية فهي بارزة في مقدمة الطرح نحو قوله: الجزائر: هل هي نهاية الامتحان .. وبداية الدرس ؟ وفي فكر الغضب الجزائري ... والظاهر والمستتر في اشكالية الفعل الجزائري.

ان العقلانية تقتضي التسامح مع الجميع فهي ترى أنه ليس لدى أي طرف مهما بلغ ذكاؤه وعبقريته وعلمه وصدقه ما يبرر له أن يتوهَّم بأنه الوحيد الذي يملك الحقيقة الناصعة، وبأن غيره دائماً مخطئين فالعقلانية هي في جوهرها دعوة صارخة إلى التواضع وتأكيد صارم على حق الاختلاف وهي تؤدي تلقائياً عند الملتزم بها إلى التسامح ليس فقط مع الباحثين المجتهدين وإنما حتى مع الجاهلين المتعصبين فالذي يعرف السبب يبطل عنده العجب.

هنا تبرز المفارقة الصارخة التي تعتمد على العقلاني الذي يثق ثقة تلقائية بعقله وإنما لا بد أن يعتمد في رؤاه وأحكامه ومواقفه على حقائق واضحة ووقائع ثابتة ومع استخدامه لكل وسائل التحقق فإنه يبقى في دائرة الظن الراجح والاحتمال الغالب ويرحب بأي كشف يزيده معرفة أو يُعدِّل رؤاه فهو ليس محكوماً بالتعصب لاتجاه معين وإنما يميل مع الحقائق حيث مالت..

أما أعداء العقل والمحاربون للعقلانية فإنهم يدَّعون بأن عقولهم قادرة وبكل بساطة على الوثوق التام والجزم القاطع فعقولهم كما يتوهمون تملك الحقيقة المطلقة فلا يخامرهم أي شك فيما استقر في أذهانهم وهذا يعني ضمناً وبشكل تلقائي ادعاء قدرات خارقة لعقولهم فلو كانوا يؤمنون بأولوية الخطأ والجهل والتباسات الوهم وصعوبة استخلاص الحقائق وسط ركام التناقضات لما كانوا بهذا الوثوق الأعمى فادعاء الصواب المطلق والدائم لأحكامهم وتصوراتهم وآرائهم ومواقفهم هو ادعاء للكمال وتوهُّم لقدرات عقلية خارقة تعصمهم من الزلل وهو ما لا يمكن أن يدعيه العقلانيون وهذا يبرز في مقالات الشيخ قسوم ....

الفسيفساء الفلسفية داخل البيئة الإسلامية

محاولة في التصحيح من خلال كتاب مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر

أ. خالد محجوب*

****

***– مقدمة**

الواقع أن الفسيفساء الفلسفية التي نريد كشف الغطاء عنها في هذه المداخلة لا تعبر عن حالة جمالية كما تعبر عنها منمنمات الفن التشكيلي، وإنما هي فسيفساء فوضوية تمخضت عن مرحلة استعمارية شملت العالم الإسلامي والعربي بشكل أخص، وبثت فيه ما سمي "أفكارا وفلسفات إصلاحية" وهي الأفكار التي تلقاها بعض المفكرين على أنها أمصال علاجية تُعِينُ العقل المسلم على تجاوز إشكالية التخلف الحضاري الذي تعاني منه الأمة الإسلامية، كما تلقاها البعض الآخر على أنها مولدات ضد أو مكروبات فكرية تهدد مناعة الأمة ومقاومتها الذاتية، وبالتالي لابد لها من أجسام فكرية مضادة تعمل على محاربتها والقضاء عليها، لتُخلِّص وعي الأمة منها، ومن هنا رأى هذا الفريق أن دور المفكر في هذه الحرب الفكرية والممانعة الفلسفية، تكمن في مدى معرفته بتلك الجراثيم الفكرية المهدِّدة لمناعة الأمة، وفي مدى قدرته على نشر الوعي وإيصال التناقضات الموجودة في المجتمع إلى ضمائر الناس وأذهانهم، وتصحيح ما أستقر فيها من أفكار وتوجهات خاطئة ومزيفة، ومن ثَمَّ دفعهم إلى محاربتها والقضاء عليها، والعمل على إثبات الوجود وتحقيق الذات وسط هذه السيطرة الغربية والاستلاب الثقافي الذي انتشر في مجتمعاتنا العربية الإسلامية على كل المستويات.

الغرض من هذه التوطئة هو بيان أن المفكرين والفلاسفة الذين نادوا بفكرة الإصلاح والدفع الحضاري في المجتمع الإسلامي، كانوا ذوي منطلقات واهتمامات وتوجهات وأهداف مختلفة، وقد أدى اختلافهم إلى وجود ما سميناه فسيفساء فكرية فلسفية وما سماه الأستاذ قسوم " منطلقات ومصبات مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر" وهي تأملات صادرة من شخصية فكرية فلسفية جزائرية أبدت اهتمامها المبكر بإشكالية العلاقة بين العقل والدين من حيث الاتصال والانفصال ومن حيث الحضور والغياب ومن حيث

* – أستاذ مساعد "أ" بكلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر 1.

الحاكمية والمحكومية لدى طبقة المفكرين الإصلاحيين ذوي المنطلقات الدينية باختلاف مدارسهم ومصبات فكرهم، أو ذوي المنطلقات اللادينية باختلاف مدارسهم ومصبات فكرهم أيضا.

ولأجل الانتهاء إلى تشخيص علمي أكاديمي لهذه الإشكالية فقد قام الدكتور قسوم بقراءة تأملية استكشافية لمدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر ممثلة في بعض شخصياتها، من خلال الدروس والمحاضرات التي قدمها لطلاب معهد الفلسفة والمعهد العالي لأصول الدين "كلية العلوم الإسلامية حاليا" بالجزائر، وهي المدارس التي رأى الأستاذ أنها لا تخرج في نهاية المطاف عن ثلاث مدارس بارزة: الأولى ذات منطلق عقلي ومصب ديني، وأشهر نماذجها: خالد محمد خالد، ومحمد عمارة ومصطفى محمود.

والثانية ذات منطلق ديني ومصب عقلي وأشهر نماذجها حسن حنفي ومحمد عابد الجابري ومحمود المسعدي

والثالثة ذات منطلق عقلي ومصب لاديني وأشهر نماذجها فؤاد زكريا ومحمد أركون وهشام جعيط .

وإذا كانت هذه المداخلة أضيق من أن تحتوي تلخيصا لهذا الجهد المعرفي الذي قدمه الأستاذ للمكتبة الجزائرية، فإن قراءتنا ستكون محاولة في معرفة موقعه وموقفه بين التحليل والتصحيح والتهيئة لصناعة المشهد الفلسفي البديل الذي يثمن ويبني، وينتقد ويصحح مسارات التلقي الفلسفية عبر استغلال منتجه من المصطلحات والمفاهيم في هذا المضمار، ولهذا جاءت خطة البحث على النحو الآتي:

أولا: الإشكاليات:

أهم الإشكاليات حضورا لدى الأستاذ هي تلك المتعلقة بنقطة الارتكاز التي يتم الاعتماد عليها في بناء فصول ومباحث هذا الموضوع الشائك، والسبب في كون نقطة الارتكاز إشكالية في حد ذاتها هو نسبية المفاهيم المتعلقة بهذا النوع من المعارف الإنسانية، حيث نرى تفاوتا واختلافا في تحديد المفاهيم بين المؤلفين والمثقفين المهتمين بهذا النوع من الإنتاج الفكري، وقد عبر الأستاذ عن هذا الواقع بعبارة "إشكالية المحتوى والمنهج والمفاهيم" هذه الإشكالية التي دبجها الأستاذ بحكم قاسٍ تمثل في وجوب التسليم بأزمة المنهج في دراسة الفكر الإسلامي، حيث لا يدري الدارس لهذا الفكر إن كان من الأجدر به تبني المنهج الأفقي المسطح القائم على الجغرافيا والتاريخ، من أجل استعراض مقومات ومعطيات العقل العربي الإسلامي، أم أن عليه اتباع المنهج العمودي النافذ إلى أعماق العقل وخبايا النفس لاستبطان خلجات وهواجس التأملات العقلية المطعمة بأسس العقيدة، وخصائص المجتمع، أم أنه يأخذ بالمنهج الديني كما صاغه الخطاب الأصولي الذي التزم بما كان عليه علماء السلف الصالح من مفسرين ومحدثين وفقهاء، أم يأخذ بالمنهج التوفيقي التلفيقي الذي يحاول الاغتراف من ينبوعين، ينبوع المنهج السلفي الأصولي المتفتح على

ينبوع مناهج الفلسفة والاستدلال المنطقي من منطلق أن هذا التوفيق (التلفيق) يوسع المدارك العقلية ويحصن القناعات العقدية.

إذن نحن أمام إشكالية حقيقية وعويصة في نفس الوقت، وقد ظهرت آثارها في طغيان الضبابية وعدم الوضوح على مستوى المفاهيم، وعدم الدقة في المصطلحات المتداولة، وقد تمخض عن هذا الواقع المعرفي الإشكال المتعلق بهُوية وحقيقة هذا الضرب من الإنتاج المعرفي: هل هو فكر عربي، أم فكر إسلامي، أم هما معا، ثم ما موقع الزمن أو المعاصرة في جغرافيا هذا الإشكال؟

رأى الأستاذ أن الإجابة على هذا السؤال تكمن في تفصيل القول في مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر باختلاف منطلقاتها ومصباتها، ولكن قبل ذلك لابد من وقفة مع أهم المصطلحات الواردة في هذه الدراسة.

ثانيا: المصطلحات

1- الفكر: هو الإنتاج المعرفي الذي يفرزه مجتمع ما بذاته، في فترة زمنية معينة[1].

2- الفكر الإسلامي: يتمثل في المحاولات العقلية الصادرة من علماء المسلمين لشرح الإسلام من مصادره الأصلية القرآن والسنة الصحيحة[2].

3- الفكر العربي الإسلامي: هو الفكر الإسلامي المكتوب بلغة عربية فيدخل فيه كل فكر ذي صبغة إسلامية مكتوب بالعربية، ولو كان كاتبه غير عربي، ويخرج منه كل فكر ذي صبغة إسلامية مكتوب بغير العربية ولو كان كاتبه عربيا[3].

4- علاقة الفكر بالفلسفة: الفكر أعم من الفلسفة وهو كشجرة تمثل الفلسفة فيها غصنا من الأغصان.[4]

5- المعاصرة: تعني أن يعيش الفكر الفلسفي لمجتمع ما متطلبات عصره، دون قطيعة مع جذوره التاريخية[5].

6- التفتح الفكري والثقافي: هو ذلك الجو من التواصل المتبادل بين الباحثين (المفكرين والفلاسفة) عندنا وعند الغرب في إطار العمل الجامعي العلمي المنظم بعيدا عن عقدة النقص أو عقدة الاستعلاء[6].

---

[1]- مدارس الفكر ص16، 17

[2] -المرجع السابق ص 17

[3] – ملاحظة: هذا الاصطلاح متعلق بحدود الدراسة التي سعى الأستاذ إلى إنجازها، وإلا فإن الفكر الإسلامي يشمل كل جهد معنون بالإسلام ولو كان الوعاء الذي قُدم فيه غير وعاء اللغة العربية، فيدخل فيه الفكر الإسلامي المكتوب بأي لغة من لغات العالم.

[4] – مدارس الفكر ص9.

[5] – المرجع السابق ص10.

[6]- المرجع السابق ص 12.

7- التحصين الثقافي والفكري: هو إحاطة ثقافتنا الإسلامية بالأسوار الكفيلة بحمايتها أو إنقاذها من شر الذوبان في المجتمع الآخر ذي المفاهيم والقيم المباينة لقيمنا ومفاهيمنا[1].

8- المنهج الأفقي في دراسة الفكر العربي الإسلامي: هو المنهج الذي يعتمد الجغرافيا والتاريخ في استعراض ودراسة مقومات ومعطيات العقل العربي الإسلامي[2].

9- المنهج العمودي في دراسة الفكر العربي الإسلامي: هو المنهج الذي يسبر أعماق وأغوار الفكر بالتأمل في منطلقاته العقلية والعقدية[3].

10- التحدي العلمي: جملة القضايا العلمية المطروحة على الفكر الإسلامي كإشكالات معرفية تبحث على إجابات مقنعة للعقل وغير متصادمة مع الدين كقضايا التلقيح الاصطناعي، والبنوك المنوية واكتراء الأرحام، والاستنساخ البشري..

11- التحدي الديني: يتمثل في وجود أديان سماوية ووضعية تقوم بعرض مبادئها وعقائدها على الناس بالوسائل التي عرفها التطور التكنولوجي الإعلامي، أو تطور وسائل النقل والمواصلات، مستغلة –هذه الأديان- الحرمان والجوع والبؤس الذي تعاني منه البشرية في كل زمان ومكان، لتقدم أفكارها تحت أغطية المساعدات الإنسانية والعلاج والقضاء على الفقر...[4]

12- المرجعية النظرية: هي المصدر الإلهامي للعقل بما يقدم له من محتوى ومن منهج ومن مفهوم للاعتماد عليه في الصياغة والبناء لوضع القوالب والصيغ الفكرية المقبولة، وهذه المرجعية تكون في الغالب ذات طابع ديني أو سياسي في قالب فكري، ويكون الوصف اللائق بها تابعا للوصف الجزئي الغالب، فإن كان الطابع الديني هو الغالب سميت مرجعية مذهبية أو طائفية، وإن كان الطابع السياسي هو الغالب سميت مرجعية سياسية[5].

13- النموذجية التطبيقية: هي تجسيد المبادئ النظرية التي أفرزتها المرجعية النظرية على أرض الواقع في شكل نماذج تطبيقية، وقد تبين بالاستقراء أن هذه النموذجية قد تجسدت واقعا في جملة من الاتجاهات الاصلاحية أبرزها:

---

[1]- المرجع السابق الموضع نفسه.

[2]- المرجع السابق ص 15.

[3] - المرجع السابق الموضع نفسه.

[4]- المرجع السابق ص 21.

[5]- المرجع السابق الموضع نفسه.

أ- تيار اليقظة أو النهضة الإسلامية وأبرز نماذجه: الوهابية في شبه الجزيرة العربية، والسنوسية في ليبيا، والمهدوية في السودان.

ب- تيار الجامعة الإسلامية: وأبرز الشخصيات الداعية إليه جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده.

ت- التيار الاصلاحي التغييري الثوري: وأبرز الألوية المنظوية تحت هذا التيار: جماعة الإخوان المسلمين في مصر، والجماعة الإسلامية في شبه القارة الهندية، وجمعية العلماء المسلمين الجزائريين في الجزائر[1] .

14- الثقافة: هي ذلك الكل المعقد الذي يشمل المعرفة والاعتقاد والفن والقانون والأخلاق والعُرف.

15- عصر الفتح: مصطلح استعاض به الأستاذ عن مصطلح "التنوير الديني" وسبب الاستعاضة أن الحمولة الفكرية التي يحملها مصطلح "التنوير الديني" لا تتناسب ومعطيات الواقع الاجتماعي والديني للمسلمين، ولا أدل على ذلك أن مصطلح "التنوير الديني" ارتبط بمصطلح " الإصلاح الديني" في الغرب والذي يعد أكثر راديكالية إذا ما قورن بمصطلح " التجديد الديني" الذي عرفه المجتمع الإسلامي، ويبدو أن عبارة "الإصلاح الديني" أو "التجديد الديني" قد ارتبطت في عرضها بفترات الضعف والانحطاط التي تعتري حياة المجتمعات الدينية، وهي المجتمعات التي تجعل من الدين بنية تحتية يقوم عليها بناء المجتمع كله، كما هو الشأن في الديانتين المسيحية والإسلامية، ولا شك أن هذا الاتفاق في طبيعة وظروف الظهور لا يعني بحال الاتفاق في حقيقته وجوهره، ذلك أن مفهوم الإصلاح الديني في المسيحية أو اليهودية مغاير تماما حينما يتعلق بالإسلام، لأن الأول يرتبط بديانة محرفة، تخضع لأهواء ونزوات رجال الدين فيها، وأما الثاني فهو مرتبط بالإسلام، وهو الرسالة الخالدة المحفوظة من قِبل الله عز جل من أي تحريف أو تزييف قال تعالى:« إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون» [الحجر 9] .

وللتوضيح أكثر يمكن القول بأن الإصلاح بالمعنى الأول يمس جوهر الديانة المحرفة، ويحاول إصلاح الدين من حيث هو دين لا يخدم مصالح الشعوب التي تدين به ولا يتناسب معها، كما هو الحال في الإصلاح اللوثري[2]، الذي سبق النهضة الأوروبية في العصر الحديث، والذي وصل إلى درجة نفي الدين جملة، كما حدث لدى الشيوعيين الذين حملوا شعارا ماديا ينفي وجود إله على الإطلاق.

---

[1] - المرجع السابق ص25،28.

[2]- نسبة إلى مارتن لوثر (1483- 1546)م زعيم الإصلاح البروتيستانتي، الذي ثار على فساد الكنسية البابوية ودعا إلى ضرب هيمنتها وتأسيس مسيحية قومية مستقلة عن الكنيسة الرومانية من مؤلفاته: كتاب الوفاق، الأسر البابلي للكنيسية، رسالة في جبرية الاختيار، (موسوعة السياسة- عبد الوهاب الكيالي ج 5 ص 497-497).

وأما الإصلاح الديني الذي نادى به المصلحون والمفكرون من رواد النهضة الإسلامية في القرن التاسع عشر الميلادي، فالإصلاح الديني لدى هؤلاء قد تناول المفاهيم السلبية عن الإسلام، التي شاعت بين الناس، وأصبحوا يمارسون أعمالهم في ضوئها على أساس أنها من الإسلام وما هي كذلك، بغرض تقويمها وتصويبها، وبالتالي فالإصلاح الديني عند هؤلاء المفكرين، لم يمس جوهر الدين ولم يدع إلى إبعاده من ساحة الممارسة الاجتماعية بكل مضامينها.

ثالثا: الأفكار والمفاهيم

في كتاب " مدارس الفكر العربي الإسلامي" يأخذنا الأستاذ في رحلة فكرية نتجول خلالها بين الأفكار التي أبدعتها قريحته وخطتها أنامله، وعبرت عن تفاعل داخلي بين عقله وروحه، وبين آماله وآلامه، وبين واقعه ومأموله، وهو تفاعل فرضته طبيعة التكوين والتخصص العلمي وطبيعة الواقع الفكري الذي عاش في كنفه، والذي تشكل من فسيفساء فوضوية ظهرت في صورة أفكار متشاكسة، وإشكالات متعاندة، ومواقف معرفية متباينة.

1/ فكرة التوقف الحضاري:

إن أول ما يستوقفنا في هذه الرحلة الفكرية موقف الأستاذ من فكرة "التوقف الحضاري" كفكرة معبرة عن حالة "اللافعل" على مستوى حركية الأمة وحيويتها، والأستاذ يرفض إمكانية وجود توقف حضاري تام أي على كل المستويات، ويرى أننا وإن سلمنا به منهجيا بتحفظ، إلا أننا لا نسلم بالعوامل التي تم تشخيصها من قِبل بعض الباحثين كأسباب له كالزهد والتصوف.

وبغض النظر عن التسميات التي أطلقت على حالة الضعف الحضاري التي اعترت الأمة الإسلامية منذ قرون عديدة، فقد اعتبر الأستاذ أن ابن خلدون هو أول عالم تأمل بموضوعية ظاهرة السقوط العربي الإسلامي حضاريا وكشف عن أسباب هذا السقوط، وقام ببعث الوعي من أجل النهوض وتلافي السقوط مرة أخرى.

وفي ضوء هذه المعطيات فقد كان بودِّ الأستاذ أن تكون مراحل الفكر العربي الإسلامي على النحو الآتي:

1/ **مرحلة الفتح والفتوحات:** وهي المرحلة التي ظهر فيها الإسلام، فأحدث انقلابا في الذهنية الإنسانية، وفتح أمام القلب والعقل آفاقا رحبة، مكنت من إحداث تغييرات جوهرية في المجتمع الإنساني على مدى القرون الأولى.

2/ **مرحلة التحرير العقلي:** وقصده بذلك إسهام العقل العربي في تخليص العقول من قبضة اليونان المعرفية، فالفضل يعود إلى هذا العقل في تمكين السريانيين الذين اتصلوا بالفكر اليوناني قبل المسلمين،

ولكنهم عجزوا عن فهمه حتى جاء المسلمون وساعدوهم على ذلك بما قدموه من ترجمات وتفسيرات وتعديلات.

3/ **مرحلة الإبداع العلمي**: وهي المرحلة التي ميزت الفكر العربي الإسلامي بالاستقلالية الفكرية القائمة على الروح النقدية، وقد قدمت هذه المرحلة خدمات جليلة للإنسانية، بما تركه علماؤها من آثار علمية محكمة في مجالات الطب والكيمياء وعلم النبات والرياضيات والهندسة والاجتماع وفلسفة التاريخ...

4/ مرحلة المد والجزر الحضاريين التي تمثلت في بداية الانحطاط بإقفال باب الاجتهاد.

5/ مرحلة النهوض والصحوة.

6/ مرحلة التحدي وهي المرحلة المعاصرة.

2/ صلة العقل بالتراث والنص:

يرى الأستاذ أن إشكالية هذه الصلة قد تمخضت على ثلاثة اتجاهات متباينة في مواقفها من التراث وهي:

1. الاتجاه الفكري المقدس للماضي باعتباره الثابت الذي لا يمكن تغييره، وبحكم هذه القداسة فإن أصحاب هذا الاتجاه راحوا يربطون بين الماضي كعامل زمني وبين الدين كنص مقدس، ومن ثم فهم يدعون إلى صب الحاضر والمستقبل في قوالب الماضي التي صاغها السلف، على اعتبار أن هذه القوالب هي الدين الثابت المنزل من عند الله. ويمكن وصف أصحاب هذا الاتجاه بالنصيين أو السلفيين بشيء من التجاوز.

2. الاتجاه الفكري الذي يرى أن عزة هذه الأمة وتحضرها لا يتحققان إلا بعطاء عقلها دون تنكر للنص، ولكن يرى أصحاب هذا الاتجاه أن العقل هو الحاكم على النص حين ورود إشكالات التعارض، وسموا هذه الحاكمية " التأويل العقلي" ولذلك أمكن تسمية أصحاب هذا الاتجاه بالتوفيقيين.

3. الاتجاه الفكري الذي أعلن مواجهة العقل للنص وأعلن القطيعة معه باعتبار أن كل خارج عن العقل ظلام لا يمكن للإنسان أن يعيش في كنفه، واتخذ أصحاب هذا الاتجاه النموذج الغربي الذي قدس العقل وأقصى الدين، نموذجا يحتذى، ومن هنا أمكن تسمية أصحاب هذا الاتجاه بالحداثيين[1].

يرى الأستاذ أن وجود هذه الاتجاهات في المجتمع الإسلامي يعبر عن غياب التحديد العلمي الدقيق، لمدلول ومجال العقل في الفكر العربي الإسلامي، حيث ترك هذا الغياب المجال مفتوحا للاجتهاد في موضعة

[1] – ينظر: مدارس الفكر العربي...مرجع سابق ص 35، 36.

العقل بالنسبة للنص، فكانت النتيجة مدارس فكرية إسلامية تتراوح بين الخطاب الديني المهيمن، والخطاب العقلي المهيمن، والخطاب التلفيقي الذي يسعى إلى الموازنة بين الدين والعقل.

3/ اختلاف المنطلقات واتفاق المصبات:

يرى الأستاذ أن مصطلح المنطلق والمصب يثير في ذهن الدارس نوعا من الغموض على مستوى المنهج والمضمون، فكيف يمكن القول بتعدد المنطلقات في الفكر العربي الإسلامي، والحال أننا نسلم بأن النصوص الدينية وطريقة فهمها ومحاولة الكشف عن مضمونها هي المنطلق بالنسبة للجميع، كما أن جهود المفكرين الإسلاميين تشترك في المصب وهو خدمة الفكر الإسلامي بترقية العقل فيه والسمو به ليصبح مرآة عاكسة لنقاوة الجوهر الإسلامي بقيمه المعرفية والأخلاقية.

ومن ناحية ثانية فإن من الأسباب التي أضفت الغموض على قضية المنطلق والمصب، ذلك الموقف الذي يضع كلا من الدين والعقل في خطين متعارضين، ومن ثمة العمل على الانتصار لأحدهما على حساب الآخر، وهو ما ولد إشكالية التطرف في استعمال العقل، أو التطرف في استعمال النقل، وهي إشكالية قديمة في الفكر الإسلامي العقدي خاصة ولها امتداد في الفكر الإصلاحي المعاصر، وقد ظهرت آثارها في صورة مدارس إصلاحية ذات منطلقات ومصبات متوافقة في بعض جزئياتها أحيانا ومختلفة أخرى.

خلاصة القول: باعتبار المجتمع كقافلة بشرية تسير عبر التاريخ، فإنه يستطيع جراح هذه القافلة أو طبيبها أو فنيها القيام بعمله دون أن يعلم إلى أي مكان تتجه أو ينبغي لها أن تتجه، لكن وضع المفكر يختلف لأنه الآخذ بزمامها، والمهمة الملقاة على عاتقه هي معرفة الطريق والمخاطر التي يمكن أن تعتري مسيرتها، والحفاظ على الوحدة والتناسق والتنظيم فيها[1]

وفي ظل هذا الواقع فإن القافلة التي تنطلق في سفر معين، تتكون من ضربين من الناس، أحدهما يتعهد القافلة بصيانتها وحمايتها، والثاني يختار لها الطريق السهل والموصل إلى الهدف، ولهذا فالغاية من تشبيه المجتمع بالقافلة البشرية الإشارة إلى وجود نوعين من الناس في المجتمع، أحدهما يعمل عمل المتعهد والخادم للقافلة والثاني يعمل عمل الدليل فيها.

النوع الأول: يعمل هذا الصنف من الناس مع القافلة على أساس ما هي عليه ووفق الطريق الذي تسير فيه، حتى ولو كان هذا الطريق غير موصل إلى الغاية الحقيقية للقافلة، لأن معرفة الطريق ليست من شأنه، ومهمته تنحصر في الحفاظ على مسيرة القافلة ومواصلة الحركة، وهذا هو عمل الطبيب والفلاح والصانع

[1] – العودة إلى الذات، علي شريعتي ص 155 – 156 .

والتاجر... وغيرهم، ممن يؤدي عملهم إلى تحريك القافلة وسيرها، لكن دون أن يكون مشروطا عليهم معرفة الطريق والوجهة.

النوع الثاني: يتعامل هذا النوع من الناس مع القافلة البشرية على أساس ما ينبغي أن تكون عليه لأن عمله اختيار الطريق المناسب والصحيح، الذي يوصل القافلة إلى هدفها دون انحراف أو دون حدوث تناقض بين الوسائل والغايات، وفي هذا المستوى تعددت وجهات النظر الإصلاحية لدى المفكرين الإسلاميين فمن منتصر للعقل على حساب الدين، ومن منتصر للدين على حساب العقل، ومن محاول للموازنة بين العقل والدين.

وهنا تطرح قدرة وكفاءة المفكر وقائد القافلة على اختيار البديل، عند حدوث الطوارئ والأزمات، التي تشكل عوائق مادية ومعنوية في المسيرة الحضارية لقافلة المجتمع الإسلامي، فهو يقوم بإصلاح القافلة وإصلاح خط سيرها " لأنه يقوم بعمل يسعف به الآخرين حسب ما ينبغي أن يريده، ووفق ما يجب أن يُحِسُّوه وما يبلغ بهم الكمال "[1] وعليه فإن قدرة المفكر على اختيار البديل، تكمن في درجة مقدرته على نشر الوعي وإيصال التناقضات الموجودة في المجتمع إلى ضمائر الناس وذهانهم وتصحيح ما أستقر فيها من أفكار وتوجهات خاطئة ومزيفة، وهذا يعني دفعهم إلى القضاء على هذه التناقضات والأفكار الخاطئة، والعمل على إثبات الوجود وتحقيق الذات التي يراها المفكر المصلح الأنسب لواقع المجتمع وخصوصياته التاريخية والجغرافية والاجتماعية، وفي ظل هذا التنوع الفكري تشكلت الفسيفساء الفلسفية الإصلاحية داخل البيئة الإسلامية، والتي لم تكن صحية بسبب التشاكس الذي أبداه كل فريق إزاء المخالفين له في المنطلقات أو المصبات أو فيهما معا، وقد أعطى هذا الوضع دفعا وتحفيزا للأستاذ الفيلسوف عبد الرزاق قسوم، نحو الكتابة التصحيحية النقدية في مسارات الفكر الفلسفي الإصلاحي في البيئة الإسلامية العربية.

[1] -المصدر السابق، ص 39.

الحضور الصوفي في فكر
الدكتور عبد الرزاق قسوم

د. الأخضر قويدري*

****

إن الذي يقترب من المفكر **عبد الرزاق قسوم** يكتشف رجلا يحمل بين جنبيه قلبا متواضعا، وعقلا حصيفا يبشر بفلسفة حكيمة معتدلة تتخذ من سعة الإسلام ورحمته هدفا استراتيجيا في زمن كثر فيه الصراع وانغلقت فيه قنوات الحوار.

عرفْتُه عن كثب حينما أشرف على رسالة الدكتوراه التي أنجزتها حول الفكر التربوي الصوفي، وكنت أعتقد خطأ أن الرجل يختزن في عقله ذكريات الصراع المرير بين جمعية العلماء المسلمين والطرق الصوفية، فتأكّد لي انفتاحه سلامة صدره، وتواضعه وحبه للحق، بل تبين لي من خلال المناقشات التي كنت أفتحها معه أنه روحاني التفكير إلى أبعد الحدود وإن لم يبح بذلك.

كل ذلك ترك فيّ انطباعات بأن هذا المفكر رجل إجماع بحق، إذ أنه يسعى من خلال ما يكتب وما يقول وما يفعل، إلى بناء **فكر إسلامي تواصلي تراحمي** يقدّر الخصوصيات والقناعات والمشارب ولا يقصي أحدا من أهل الملة المحمدية.

ومن هنا تأتي مداخلتي للإجابة عن بعض الأسئلة هي:

. ما موقف المفكر عبد الرزاق قسوم من الطرق الصوفية في الجزائر؟

. وهل استطاع حقا التقريب بين جمعية العلماء والزوايا في الآونة الأخيرة ؟

. وإذا كان كذلك فما هي الآليات النظرية والعملية التي اتخذها لتحقيق ذلك الغرض ؟

1. القبول بالآخر سلوك حضاري:

نحتاج في عصرنا هذا إلى الإعلان عن "**حق الاختلاف**" الذي هو حق من حقوق الإنسان إنّ لم يكن أبرزها، وذلك حتّى يكون اختلاف الآخر عن الآخر أمر لا جدال فيه، أي حتّى يتم قبول كلّ فريق بالفريق الآخر، كما هو عليه في معتقده وتوجهاته.

*– أستاذ محاضر بفرع الفلسفة قسم العلوم الإنسانية، ورئيس المجلس العلمي لكلية العلوم الإنسانية الاجتماعية، جامعة عمار الثلجي الأغواط.

وما دمنا لم نصل إلى عدم اعترافنا بحق الغير في الاختلاف عنا، فإننا بعيدون عن الفكر الإنساني المتحضر لأن الفكر الذي يهدف إلى قهر الآخر، أو إقصائه، سرعان ما يتصدع بناؤه، ويأفل نجمه .

هكذا ينبغي لجميع المتنوّرين أنّ يكتبوا بيان الاختلاف، معترفين ببعضهم، مقرّين بأن الواحد هو شطر الآخر وبأن العقائد والمذاهب ما هي إلا وجوه لحقيقة واحدة، وأن الاعتراف بحق الغير يعني اعتراف بحقه في الوجود.

ولا يخفى أننا إذا نجحنا في الإقرار بالاختلاف وأنه ضرورة من ضرورات الحياة، استطعنا أنّ نبدأ الطريق نحو التحضر.

وحسبنا كمسلمين أنّ تستثمر أصول الإسلام التي لا يكون المسلم مسلماً إلاّ بها، ثم نعي بعد ذلك دور العقل الإسلامي في تفعيل لاختلاف وترشيده كضرورة حياتية وحضارية[1].

إن من آداب الاختلاف بين المسلمين أنّ يتحدوا على أصول الإسلام، وأن ينظر الجميع فيما وراء ذلك نظرة من لا يبتغي الغلبة على غيره، بل يبتغي الحق والمعرفة الصحيحة " فنحن جميعاً نؤمن بالله رباً، وبسيدنا محمد – صلى الله عليه وآله وصحبه - نبياً ورسولاً، وبالقرآن كتاباً، وبالكعبة قبلة، ونؤمن بأن الإسلام مبني على الخمس المعروفة، وبأنه ليس بعده دين، ولا بعد رسوله نبي ولا رسول، وبأن كلّ ما جاء به سيدنا محمّد – صلى الله عليه وآله – حق، وأن ما اختلفنا فيه فحكمه إلى الله ورسوله، أي أننا متفقون على أسلوب الخلاف."[2] فالأمة الإسلاميّة – وإن اختلفت فيها المدارس الفكرية – فإنها تملك أسساً مشتركة تستطيع من خلالها أن تجمع شتاتها وتوحد كلمتها. فهي أمة واحدة ذات دين واحد، وكتاب واحد، ورسولٍ واحدٍ. فإذا هي أدركت هذه الأصول الثابتة جيداً والتزمت بمقتضياتها، استطاعت أن تلتقي على: وحدة الغاية، ووحدة القيادة، ووحدة العقيدة.

ولا بأس من تناول هذه الأسس بإيجازٍ لتتضح المعالم المضيئة في الطريق:

أ. وحدة الغاية: حيث إنّ المسلمين جميعاً يدركون غاية وجودهم في هذه الحياة، وهي: الطاعة الكاملة لله عز وجل الذي قال: (وما خلقت الجن والإنس إلاّ ليعبدون) [الذاريات: 56].

ب . وحدة المنهج: وهو ما أشارت إليه الآية الكريمة:(واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا) [آل عمران: 103]. وليس لهذا المنهج إلاّ مصدر واحد، وهو الله سبحانه وتعالى.

---

[1] – راجع علي حرب، في الاختلاف، مجلة منبر الحوار، بيروت 1409 هـ، عدد 12: ص 25 بتصرف.

[2] – المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميّة بالقاهرة دعوة التقريب، تاريخ ووثائق للعلامة الشيخ محمّد تقي القمي، طبعة 1991م.

ج . **وحدة القيادة:** لقد شاء الله أنّ يكون الإسلام آخر الرسالات السماوية في الأرض، وأن يكون سيدنا محمّد - صلى الله عليه وآله وسلم – آخر الرسل، وهذه الحقيقة يجب أنّ تتضح في أذهان المسلمين، إذ بقدر التزامهم بها بقدر ما يتيسر لهم التوحد، ونبذ العداوة والفُرقة.

د . وحدة العقيدة: فالعقيدة هي الأساس الذي يرتفع عليها بناء الدين، فإذا قوي الأساس سهل على الأمة تصحيح أوضاعها، وأمكن لها الاجتماع واللقاء. وحين تكون العقيدة واضحة في الأذهان مشرقة في القلوب تزول الحواجز التي تفرق بين أفراد الأمة.

ومما سبق ذكره يتضح لنا أنه لا ضرر على المسلمين في أنّ يختلفوا، لأن الاختلاف سنة من سنن الاجتماع، ولكن الضرر كل الضرر في أنّ يفضي بهم الخلاف إلى القطيعة والخروج على مقتضى الأخوة التي أثبتها الله في كتابه العزيز[1].

وكلنا يعلم أننا في زمن كثر فيه الحديث عن حوار الثقافات والأديان، وإنه لن يتأتى لنا كنخب مثقفة أن نحاور الآخر المختلف عنا دينا وعقيدة وثقافة، دون أن نبدأ أولا بحوار مع الذات، أعني فتح الحوار ما أهل ملتنا ممن لا يختلفوا عنا إلا في بعض القضايا الفرعية.

وهذا الحوار مع الذات هو المؤهّل للحوار مع (الآخر)، والذي سوف لن يتحقق على أرض الواقع إلا إذا استوفى شروطه كاملة، وأولها الاعتراف (بالآخر) سواء كان المقصود (بالآخر) على مستوى الذات بتنوعاتها، أو كان المقصود (بالآخر) المختلف عنا فكرا وعقيدة.

وفي ما يخص التقريب بين المدرسة الصوفية وبين المدارس الإسلامية الأخرى، **والذي أرسى دعائمه أستاذنا المفكر عبد الرزاق قسوم** الجزائر، فإنه يعدّ سببا لجمع الشمل، ورأب الصدع، وتبادل حسن الظن والتقدير بين أبناء الملة الإسلامية الواحدة، "من أجل صيانة وحدتها، والحفاظ على مقاصد الشريعة التي تقر وتحفظ مصالح الجميع" [2].

وإذا كانت المدرسة الصوفية قد تعرضت لحملات قاسية من الانتقاد شنتها بعض التيارات عليها، فإن ذلك لا يقلل من أهميتها في أن تكون مصدرا للتربية الإسلامية، ورافدا هاما من روافد الفكر الإسلامي. لأن الباحث المنصف يدرك جليا أن التصوف استطاع بالفعل أن يلعب دورا كبيرا في تكوين العقل الإسلامي، وتوجيه بعض مظاهر الحياة على مر التاريخ. كما يدرك أن تلك الانتقادات التي وجهت إليه لم

---

[1] – أحمد علي الملا ومحمد بشير الرز، العقيدة الإسلاميّة، دراسة وتطبيق: دمشق 1404هـ، ص 11 بتصرف.

[2] منظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، إستراتيجية التقريب بين المذاهب الإسلامية، الرباط، 2004م، ص6 وص 38.

تعق انتشاره، ولا استمرار حضوره في المجتمعات الإسلامية بل إنها كانت عوامل إيجابية ساهمت في تخصيبه، وإثرائه، وتقويم مساراته.

والحقيقة أن ذلك الصراع الفكري لم يكن سائدا بين الصوفية وغيرهم فحسب، بل كان سائدا أيضا بين الفقهاء والفلاسفة وبين علماء الكلام والفقهاء، وبين الفلاسفة وعلماء الكلام. هذا دون أن ننسى تلك الصراعات الفرعية التي كانت تحدث من حين لآخر حتى داخل المدرسة الواحدة، مما يدل على خصوبة الحياة الفكرية الإسلامية، وحيوية العقل الإسلامي بجميع أطيافه واتجاهاته.

وعلى هذا الأساس فإن الموضوعية العلمية تقتضي منا أن نقتنع بوجود ذلك الاختلاف الذي كان سائدا بين سائر الاتجاهات داخل الإسلام، وأن نحترم خصوصية جميع المدارس التي عبرت – رغم تمايز رؤاها وتباين آرائها – عن عظمة الإسلام الذي وسع كل أبنائه– وسيسعهم إن شاء الله– مهما اختلفت مشاربهم واتجاهاتهم، دون أن يضيق بأحد منهم[1].

2. إستراتيجية التقريب بين جمعية العلماء المسلمين والطرق الصوفية:

إن الحكيم الحق هو الذي يسعى لتكثير الأصدقاء والمحبين رغم ما يوجد بينه وبينهم من تباينات، وهو الذي يسعى لأن يجعل من قناعاته وتصوراته الشخصية، مطية للحوار الإيجابي بين العقول التي تخالفه.

فإذا استطاع أن يردم هوة سحيقة باعدت بين تيار ينتسب إليه وتيار آخر يغايره، يكون قد جمع حقا بين الحكمة والذكاء وسلامة الصدر.

تلك هي الخلال التي أراها قد تحققت بالفعل في أستاذنا المفكر **عبد الرزاق قسوم** حفظه الله، حيث استطاع – منذ توليه رئاسة جمعية العلماء المسلمين – أن يُوصِد باب الصراع الذي دار طيلة عقود بين هذه جمعية العلماء المسلمين والطرق الصوفية، متمثّلا قوله سبحانه وتعالى: (إنّما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم واتقوا الله لعلكم ترحمون)

[الحجرات:10] حيث جاء في تصريح له: "... أول ما انتُخبتُ أنا، أو قبل أيام من انتخابي، كنت في زاوية الدروس المحمدية بتلمسان وألقيت محاضرة أمام الشيخ بلقايد متّعه الله بالصحة إن شاء الله، وكانت محل ثناء، فجاءني مسؤول الخبر وهو موجود وأجرى معي حديثا فقلت له: **أن الخلاف التاريخي الذي كان بيننا وبين الزوايا انتهى، وأُعْلنُ منذ الآن أنه انتهى**" [2]

---

[1] – قويدري الأخضر، الفكر التربوي الصوفي، دار نينوى، دمشق،2010 م، ص ص 408 و409 .

[2] – حوار أجراه رشيد ولد بوسيافة يوم الخميس، 04 أبريل 2013 http://www.binbadis.net .

ولا شك أن هذا التصريح الحضاري من المسؤول الأول لجمعية العلماء المسلمين، قد بني من طرفه على جملة من المعطيات هي:

أولا: أن أسباب الصراع التي كانت سائدة بين الطرفين ـ والمتمثلة في وجود عدو استعماري قديم ـ قد زالت نهائيا.

ثانيا: إن تقدم المستوى العلمي في مجال العقيدة والتفقه، سمح للزوايا، وللمصلحين ولكل المؤسسات الدينية، بأن يلتقوا جميعا في عمل مشترك يهدف أساسا إلى إصلاح الإنسان، وإصلاح المجتمع، وإصلاح القلب، وإصلاح العقل[1].

وقد حقق هذا التصريح في اعتقادنا هدفين استراتيجيين هما:

1. انفتاح أفراد كُثر من الجمعية ومن الزوايا على بعضهما.
2. تجفيف كل منابع الفتن التي كانت يمكن أن تعصف بأمن الشعب الجزائري في ما لو ظل الصراع قائما بين الطرفين.

لقد فقه أستاذنا الكريم أن مجابهة المأساة الوطنية التي مر بها الوطن جزائري في التسعينات، يتطلب نبذ كل ما يمكنه أن يؤجج نيران الفتن، كما يتطلب البحث عن سبل التقارب والتواصل بين كافة الخيّرين في هذا الوطن. ولذلك جاء تصريحه إشراقة من نور أثلجت صدور كل الباحثين عن المحبة والألفة من الطرفين، الجمعية والزوايا على السواء.

ولم يكن تصريحه ذلك مناورة سياسية، قوامها القول المجرّد عن الفعل، بل إنه جسّد كلامه بأفعال يشهد له بها كل من تتبع نشاطاته العلمية. حيث أنه ما من ملتقى علمي نُظّم حول التصوف من طرف الزوايا أو من طرف الجامعات والهيئات العلمية، ودعي إليه، إلا واستجاب له بصدر رحب بحسب ما تسمح به ظروفه، وأبدى فيه وجهة نظره التي لا تحارب التصوف ولا تبدّع أهله على الإطلاق، وإنما تعادي جملة الانحرافات الأخلاقية والعقدية التي ألصقها به الجهلة، وهو في هذا يتفق تماما مع كل الصوفية المعتدلين.

إن توازن أستاذنا الفاضل في معالجة قضايا التصوف، فتح قنوات من التواصل بينه وبين مختلف الزوايا المتواجدة في القطر الجزائري، بل وحتى الدوائر الصوفية الموجودة في الخارج، وقد تجلى هذا الأمر في التواصل المستمر بينه وبين تلك المؤسسات كلما سنحت الفرص لذلك.

---

[1] – حاوره: عبد الرحمن أبو رومي يوم الخميس 23 فبراير 2012 20:25 .إسلام أون لاين.

وقد شهدتُ أنا شخصيا زيارتين قام بهما إلى الزاوية الحبيبية الشاذلية بالأغواط إحداهما سنة 2004م، والأخرى في شهر رمضان من سنة 2006م. وقد تركتْ تينك الزيارتان أثرا طيبا في قلوب المريدين ما تزال ثمارها باقية إلى يومنا هذا إلى حد أنه وقعت في قلب شيخ هذه الزاوية محبة عميقة لهذا المفكر الذي أظهر من التوقير والتواضع ما بهر الجميع. وما تزال هذه العلاقة الطيبة بين الزاوية الحبيبية وبينه متجددة إلى يومنا هذا .

ولْندعْه يحدّثنا بنفسه عن علاقاته الودية مع شيوخ الزوايا، حيث يقول: " ...عندما كوّنَا صحيفة الشيخ **مأمون القاسمي**[1] متّعه الله بالصحة، كان يرسل لنا بياناته للاطلاع عليها، وعندما تكون هناك قضية معينة كنا نتصل به ويتصل بنا. ونحن نتصل بالشيخ **عثماني**[2] بطولقة، وبالشيخ **الطاهر آيت علجت**[3]. فبالنسبة إلينا هؤلاء علماء بغض النظر إن كانوا صوفيين أو غير ذلك".[4]

ولا جدال في أن هذه المودة التي أرساها أستاذنا الفاضل مع شيوخ الزوايا، قد أدخلت جمعية العلماء المسلمين في مرحلة تسامحية تواصلية مباركة لم تعهدها من قبل. ويحق لنا أن نستنتج أن تاريخ جمعية العلماء في علاقتها بالزوايا يمكن أن تُقسم إلى مرحلتين:

أ. **المرحلة الأولى:** ما قبل رئاسة الدكتور عبد الرزاق قسوم للجمعية. وقد شهدت هذه المرحلة صراعا مريرا بين الطرفين خصوصا في الفترة الاستعمارية، وما بعد الاستقلال.

ب . **المرحلة الثانية:** فترة رئاسته للجمعية، وقد تميزت بالمصالحة بين الطرفين.

وبهذا تكون **فترة رئاسة أستاذنا الكريم للجمعية هي اللحظة الفارقة في تاريخ العلاقات بين الجمعية والطرق الصوفية**، والتي تميزت بالتعاون والتوصل، ونبذ الأحقاد، وهو ما قرره في هذا التصريح:

" إن هناك تعاونا بيننا وبين إخواننا في الزوايا في كل الأنشطة الثقافية، نحن ندعوهم إلى أنشطتنا، وهم كذلك ويكفي أننا خلال الندوات التي عُقدت كنا ندعو شيوخ الزوايا، وكل الشيوخ تربطنا بهم علاقة طيبة، وهم أيضا يوجهون لنا الدعوات لحضور مختلف نشاطاتهم العلمية والدينية والثقافية، وهذا عامل من عوامل إزالة كل أنواع الصراع.

---

[1]– شيخ الزاوية الرحمانية الهامل ببوسعادة.

[2] – شيخ زاوية طولقة بولاية بسكرة .

[3]– شيخ أحد الزوايا بمنطقة القبائل.

[4]– حوار أجراه رشيد ولد بوسيافة يوم الخميس، 04 أبريل 2013 http://www.binbadis.net .

كما أن المصلحة الوطنية اليوم تقتضي توحيد الجهود، وهذه الغاية لا تتأتّى إلا بتعاون كل المخلصين الصادقين في هذا الوطن، وهذا نأمل أنه قد انطلق، وهو موجود في الساحة من حيث هو واقع ملموس. لذلك وبناء على هذه المعطيات كلّها أسمح لنفسي أن أقول: **إن ما يسمى بالصراع بين الزوايا وجمعية العلماء، انتهى بصفة نهائية، إن شاء الله""**[1]

إنه ومن خلال هذا التصريح يمكننا أن نستشف أن **الأستاذ محمد الأكحل شرفاء** قد جانب الصواب عندما ذكر أن الصراع بين الطرفين قد انتهى في عهد في عهد **الشيخ البشير الإبراهيمي رحمه الله** [2]. فالشيخ المذكور كان من أكثر الناس عداء للزوايا، ولم يحدث في عهده أن تقارب الطرفان، ولم يوجد في كتاباته ما يشهد بذلك، وليس أدل على موقفه المناهض للصوفية في الجزائر من هذا النص الذي بين أيدينا والذي جاء فيه:

" ...وعلمنا أنها (أي الطرق الصوفية) هي السبب الأكبر في ضلالهم في الدين والدنيا، ونعلم أن آثارها تختلف في القوّة والضعف اختلافًا يسيرًا باختلاف الأقطار، ونعلم أنها أظهر آثارًا وأعراضًا وأشنع صورًا ومظاهر في هذا القطر الجزائري والأقطار المرتبطة به ارتباط الجوار القريب منها في غيره، لأنها في هذه الأقطار فروع بعضها من بعض، **ونعلم أننا حين نقاومها نقاوم كل شر، وأننا حين نقضي عليها– إن شاء الله– نقضي على كل باطل ومنكر وضلال، ونعلم زيادة على ذلك أنه لا يتم في الأمة الجزائرية إصلاح في أي فرع من فروع الحياة مع وجود هذه الطرقية المشئومة، ومع ما لها من سلطان على الأرواح والأبدان، ومع ما فيها من إفساد للعقول وقتل للمواهب".**[3]

وعلى هذا فإنه بمقارنة بسيطة بين ما ذكره المفكر قسوم وما جاء في نص المرحوم الشيخ الإبراهيمي، نصل إلى أن الجمعية قد شهدت تطورا إيجابيا واضحا في علاقتها بالزوايا منذ نشأتها إلى فترة مفكرنا موضوع هذه المداخلة.

لكن من الإنصاف القول أن بوادر الانفراج بين الطرق الصوفية والجمعية قد لاحت في الأفق **مع الشيخ عبد الرحمن شيبان رحمه الله**، وذلك ما نلمسه في خطاب ألقاه رحمه الله في افتتاح أشغال الجمعية العامة الثالثة لمؤتمر جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، سنة 2008م، بالعاصمة الجزائرية، حيث أكد على هذا

[1]– حوار مع أ د عبد الرزاق قسوم أجراه معه عبد الرحمن أبو رومي يوم الخميس 23 فبراير 2012 20:25 .إسلام أون لاين .

[2] –الشروق أولاين السبت 29 مارس 2014 ميلادي الموافق لـ 27 جمادى الأولى 1435 هـ.

[3] – أحمد طالب الإبراهيمي، آثار الإمَام مُحَمَّد البَشِير الإبراهيمي، دار الغرب الإسلامي.ط1، 1997 . ج1/ص ص 191-189 .

بقوله: " ... إنه كان بين الجمعية والطرق الصوفية اختلاف، وذلك لأسباب تاريخية سياسية ودينية، ولكننا نرى أن التصوف الحق الملتزم بالكتاب والسنة - باعتباره حياة روحية، واستقامة ومجاهدة للنفس وأهوائها- لا تعاديه الجمعية ولا الإصلاح، **ونحن في عصر يتحدى الإسلام والمسلمين جميعا، فلابد من جمع الجهود وتوحيد المساعي، لخير ديننا ووطننا**" [1].

نعم يمكن القول أن المرحوم الشيخ عبد الرحمن شيبان قد أعطى إشارة بدء مشروع التصالح، فجاء الدكتور عبد الرزاق ليكمل تفاصيله، ويحققه على أرض الواقع.

3. في مواجهة التصوف المنحرف:

إن انفتاح **المفكر عبد الرزاق قسوم** على الطرق الصوفية، لا يعني أنه قد تخلى عن أفكاره التي تربى عليها في رحاب جمعية العلماء المسلمين والتي تقضي بمحاربة البدع والخرافات التي لصقت بالدين سواء من طرف بعض الطرق الصوفية أو غيرها، فهو لم يغير فكره الإصلاحي **بل ظل يحارب كل انحراف عقدي أو أخلاقي مهما كان مصدرهما.**

لكني أعتقد جازما أنه – وبحكم تكوينه الفلسفي العميق – يدرك جيدا أن التصوف حقل معرفي هام لا يمكن الاستغناء عنه لمن يريد دراسة الفكر الإسلامي عبر تاريخه الطويل، وأن معاداته تعني تشويه هذا التاريخ والتعتيم على أحد مكوناته الأساسية. هذا من جهة، ومن جهة ثانية، فإنه ومن خلال توجهاته الدينية المعتدلة يعي تماما أن الصوفية ساهموا وما يزالون في تزكية النفس البشرية وترقيتها عبر مدارج العرفان بمناهج تفننوا فيها دون غيرهم، ولم يباريهم فيها أحد من علماء المسلمين. فإذا اجتمعت هذه المعطيات في عقل متزن حصيف كعقل الأستاذ قسوم فإنه لا يمكنه إلا أن يقبل بالتصوف فكرا وسلوكا.

لكن هذا لا يعني أن الرجل متسامح في ما يمس قداسة الدين ونقاءه، فقد ظل يندد بالخرافات وأنواع الشعوذة التي تسبب في ظهورها الجهل بالدين، والتي كان لبعض الطرق الصوفية في مرحلة من مراحلها، اليد الطولى في ترسيخها في عقول الناس. فيقول في هذا الشأن: " **نحن ضد الصوفية التي تشطح، ونحن ضد السلفية التي تنطح، نحن مع الوسطية والاعتدال، في كل ما يمكن أن يكون**" [2]

---

[1] – انظر خطاب عبد الرحمن شيبان، خلال افتتاح أشغال الجمعية العامة الثالثة للمؤتمر جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، صبيحة يوم 2 جمادى الأولى 1429هـ الموافق لـ 7ماي 2008م، بالعاصمة الجزائرية.

[2] – أنظر نص الكلمة في مجلة أقطاب، إلكترونية. http://www.aktab.ma/forms/

غير أن النقد الذي وُجه للطرق الصوفية أيام الجمعية في العهد الاستعماري يختلف تماما عن النقد الذي يوجهه المفكر عبد الرزاق قسوم اليوم في عهد الانفتاح والتواصل.

ففي العهد الاستعماري وصل الحد ببعض علماء الجمعية إلى اتهام الطرق الصوفية بالشرك والمروق عن الدين بسبب قضايا أقل ما يقال عنها أنها خلافية بين علماء الإسلام أنفسهم منذ أمد بعيد، كزيارة الأضرحة، والتوسل بالأولياء.

فهذه القضايا تحولت – تحت تأثير الفكر الوهابي – من قضايا اجتهادية خلافية إلى قضايا عقدية، فنشأت من جرائها شروخا كبيرة في وحدة الأمة، وتمزقات فضيعة ما يزال المسلمون في شتى بقاع العالم يجنون ويلاتها.

وللتاريخ فإن مجتمعنا الجزائري لم يعرف مشكلة التبديع والتشريك والتكفير إلا بعد تنامي الفكر الوهابي الذي كان لبعض علماء الجمعية دور في نشر مبادئه، ومن هنا كان اصطدامها(أي الجمعية) بمجتمع جزائري ظل يحمل في لا شعوره الجماعي حب التصوف وأهله، وقد تجلى هذا الاصطدام في الصراع المرير الذي دار بين الجمعية والزوايا مما لا حاجة لنا الآن في إعادة الحديث عنه.

وأعتقد أن خطأ الزوايا آنذاك لم يكن بسبب دفاعها عن حقها في الوجود الذي سبق وجود الجمعية بمئات السنين، ولكن الخطأ الذي وقعت فيه أن بعضها ساهم حقا في ترسيخ الجهل والخرافة والشعوذة، الأمر الذي أعطى للجمعية المبررات والذرائع الكافية لمحاربتها.

على أنه يجب التنبيه إلى أن محاربة الانحرافات كانت ديدن الصوفية الصادقين منذ أن نشأ التصوف الإسلامي، حيث كانوا يوجهون سهام نقدهم لكل ازورار عن الحق، وانحراف عن الصواب، محاولين تجديد ما اندرس من قواعد التصوف وتصويب ما اعوجّ من مراسيمه .

وقد يكون نقد الصوفية من طرف مخالفيهم مشوبا بالذاتية، ممزوجا بالروح العدائية التي لا تبدي في عين أصحابها سوى العيوب والمثالب. لكن إذا كان النقد من داخل التصوف نفسه، ومن طرف أقطابه البارزين، فإن شبهة الذاتية تتهاوى بأكملها، ويصبح لذلك النقد أبعادا علمية إصلاحية لا امتراء فيها.

ويمكن للتدليل على ما ذكرناه أن نورد **نقد الشيخ محي الدين بن عربي** لأدعياء التصوف، حيث لاحظ أن زمانه أصبح مشحونا بالدعاوي الكاذبة " فلا مريد صادق ثابت القدم في سلوكه، ولا شيخ محقق

ينصحه فيخرجه من رعونة نفسه وإعجابه برأيه "[1]. والأغرب من هذا أن المريد المبتدئ أصبح " يدعي الشيخوخة والرياسة لِما طرأ عليه من تخبيط وتلبيس"[2].

كما لاحظ رحمه الله أن هناك تعفنا أخلاقيا، وانحطاطا علميا، مسّ العلماء ورجال السياسة في عصره على السواء، ولم ينج منه حتى الصوفية الذين يُفترض فيهم أن يكونوا بمنأى عن ما انحدر إليه غيرهم من العامة، لأن مكانتهم الدينية تجعل من انحرافهم فتنة لغيرهم، ومسا بسمو التصوف ورفعة قدره.

ولفرط استيائه مما شاهد، أرسل رسالة إلى صديقه **عبد العزيز المهدوي**، يبثه فيها شجـــونه وأحزانه، ويصف له ما وصل إليه حال التصوف من تدهور وانحدار، فيقول:

"...فالزمان يا وليّ، اليوم شديد، شيطانه مريد، وجباره عنيد. علماء سوء يطلبون ما يأكلون، وأمراء جور يحكمون بما لا يعلمون، **وصوفية صوف بأغراض الدنيا مُوَشّحون**. عظمت الدنيا في قلوبهم فلا يرون فوقها مطلبا، وصغُر الحق في أنفسهم، فأعجلوا عنه هربا، حافظوا على السجادات والمرقّعات، والمشهرات والعكائز، وأظهروا السبحات المزينة كالعجائز. طِغامٌ أطفالٌ، صبيانُ الأحلامِ، لا علم عن الحرام يردّهم، ولا زهد عن الرغبة في الدنيا يصدّهم، اتخذوا ظاهر الدين شَرَكًا للحطام، ولازموا الخوانق والرباطات رغبة فيما يأتي إليها من حلال وحرام..."[3].

ولقد زار **إحدى الزوايا بمصر** فساءه أن يفتقد في صوفيتها صدق التوجه، وإخلاص الطلب، بل لا حظ أن مغزاهم

" تنظيف مرقعاتهم، وترجيل لِحاهم". [4]

ومما ساءه أكثر أنه وجد حالتهم في الصلاة على غير ميزانها الشرعي، فاستدلّ بذلك على خراب بواطنهم، إذ الصلاة عماد الدين، من أقامها أقام الدين، ومن هدمها هدم الدين. فقال شاكيا لصديقه: "... والله يا وليي لو رأيتهم في صلاتهم ينقرونها، وفي صفوفهم لا يقيمونها، يجعل أحدهم بينه وبين صاحبه في الصف قدر ما يدخل فيه ألف شيطان، ثم إذا جئت أن تسدّ الخلل، تراهم قطّبوا وجوههم، فإن غفلتَ

---

[1]– ابن عربي، الأمر المحكم المربوط في ما يلزم أهل الطريق من الشروط ملحق لترجمان الأشواق، تحقيق، محمد عبد الرحمن الكردي، جامعة الأزهر مصر، القاهرة، بدون تاريخ، ص 265.

[2]– المرجع نفسه.

[3]– ابن عربي، رسالة روح القدس، ص 116. ضمن مجموعة تضم (الخلوة المطلقة، رسالة روح القدس، الحكمة الحاتمية، نفائس العرفان، الكنه فيما لابد للمريد منه) 03 مجلدات، دار المحجة البيضاء، بيروت، لبنان، ط1، 2000 .

[4] –المرجع نفسه، ص 115.

ووطئتَ سجادة أحدهم، لكمك لكمةً حيث جاءت منك، قد يكون فيها حتفك، وهذه وأشباهها هي الطريقة التي أهل زمانك عليها"[1].

ولا شك أن حالة أولئك المتصوفة في العبادات الأخرى، كانت بنفس الصورة التي هي عليها صلاتهم من نقص وتشويه.

والحقيقة أن الانحراف عن جادة الحق، أمر طبيعي يحدث في كل عصر وفي كل مذهب سواء كان تصوفا أو غيره. وإنما يكون النقد بمثابة صدمة الوعي التي تنبه الناس إلى التمييز بين الحق والباطل، وتسقط الأقنعة عن وجوه الكاذبين فيكون ذلك تجديدا للدين، وتطهيرا له مما لحقه من أرجاس المدّعين.

وما قام ابن عربي من نقد الانحراف الصوفي لا يخرج عما قام شيوخ التصوف قبله وبعده حينما شاهدوا انحراف أهل زمانهم فراحوا ينقدونهم بغرض الإصلاح والتصويب. فقد رأى **سيد الطائفة الإمام الجنيد** رحمه الله(221هـ-298هـ) فساد حال بعض متصوفة زمانه، فأنشد هذه الأبيات:

" أهل التصوف قد مضوا صار التصوف مخرقة

صار التصوف ركـــوة وسجادة ومذلقـــــة

صار التصوف صيحـــة وتواجدا ومطبقـــــة

كذبتك نفسُك، لـيس ذي سنن الطريق الملحقـة" [2].

هذا وقد أسف **الإمام أبو القاسم القشيري رحمه الله**(376هـ .465هـ) من كثرة المدعين للتصوف وقلة الصادقين منهم في عصره فانشد:

أما الخيام فإنها كخيامهـم وأرى نساء الحي غير نسـائها"[3].

و بنفس التفجع والتوجع كان الشيخ **أبو مدين شعيب رحمه الله**(492هـ .537هـ) يصف حال التصوف في زمانه حيث غاب أهل التصوف الحقيقي، وكثر مدعو أحوال القوم طلبا للرياسة واستجلابا للدنيا فقال:

"واعلم بأن طريق القوم دارسـة وحال من يدّعيها اليوم كيف ترى"[4]

---

[1] -المرجع نفسه، ص ص، 116، 117.

[2] -المرجع نفسه، ص 117.

[3] – القشيري، الرسالة القشيرية، ص2.

[4] – السكندري بن عطاء الله، عنوان التوفيق في آداب الطريق، ص10.

وهو نفس ما ذهب إليه الشيخ **عبد الوهاب الشعراني رحمه الله**(898هـ-973هـ) إذ يقول واصفا صوفية زمانه: " فلما ذهبوا أي (أي الصوفية الصادقون) زالت حرمة الطريق وأهلها، وصار الناس يسخرون بأحدهم، ويقولون لبعضهم: ما دريتم ما جرى؟ فلان الآخر عمل شيخا. كأنهم لا يسلّمون له ما يدّعيه لما هو عليه من محبة الدنيا وشهواتها والتلذذ بمطاعمها وملابسها ومناكحها والسعي على تحصيلها "[1].

وحتى لا يلتبس على الناس التمييز بين الصوفية الحقيقيين وبين الأدعياء، قدم الشيخ **ذو النون المصري رحمه الله** (ت245هـ)، وصفا دقيقا لأهل الحق من الصوفية، فيقول:

"...هم قوم ذكروا الله بقلوبهم تعظيما لربهم، لمعرفتهم بجلاله. فهم حُجج الله تعالى على خلقه. ألبسهم الله النور الساطع من محبته، ورفع لهم أعلام الهداية على مواصلته، وأقامهم مقام الأبطال لإرادته، وأفرغ عليهم الصبر عن مخالفته، وطهّر أبدانهم بمراقبته، وطيّبهم بطيب أهل معاملته، وكساهم حللا من نسْج مودته، ووضع على رؤوسهم تيجان مسرّته، ثم أودع القلوب من ذخائر الغيوب، فهي معلقة بمواصلته.

فهِمَمُهم إليه سائرة، وأعينهم بالغيب إليه ناظرة. أقدمَهُمْ على باب النظر من قربته، وأجلسَهم على كراسي أطباء أهل معرفته، ثم قال عز وجل لهم: إن أتاكم عليل من فقدي فداووه، أو مريض من فرقي فعالجوه، أو خائف مني فأمّنوه أو آمن فحذّروه، أو راغبٌ في مواصلتي فمَنّوه، أو راحل نحوي فزوّدوه، أو جبان في متاجرتي فشجعوه، أو آيسٌ من فضلي فعِدُوه، أو راجٍ إحساني فبشروه، أو حسنُ الظن بي فباسطوه، أو محبٌّ فواطئوه، أو معظِّم لقدري فعظموه، أو مسيء بعد إحسان فعاتبوه، أو مسترد نحوي فأرشدوه...فهذه أحوال العارفين يا وليي وهكذا تكون عمارة القلوب"[2]

يتبين لنا مما سبق عرضه من نصوص ما كان عليه الصوفية الصادقون من نقد لكل انحراف عن التصوف الحقيقي، حيث أجمعوا على تصويب الاعوجاج والذود عن مقام الإحسان الذي هو جوهر الدين. وما اتخذوا انحرافات المنتسبين للتصوف مبررات وذرائع لهدم التصوف من أساسه، والقضاء عليه كما يفعل أعداؤه. وهذا هو الفرق الجوهري بين النقد من داخل التصوف والنقد من خارجه.

ونحسب أن النوايا الطيبة في تصويب التصوف من أجل بنائه لا من أجل هدمه، متوفرة لدى عند مفكرنا الأستاذ عبد الرزاق قسوم، حيث نلمس في كتاباته وتصريحاته حول التصوف ما يؤكد هذا، إذ نجده يشيد دوما بالجانب المشرق فيه والمتمثل في تصفية القلب والعقل والجوارح من كل أنواع الفساد.

---

[1] -الشعراني عبد الوهاب، الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، تحقيق، طه عبد الباقي سرور، ومحمد عيد الشافعي، مكتبة المعارف، بيروت،1993،ج1، ص 19.

[2] - ابن عربي، رسالة روح القدس، ص ص، 118، 117.

ففي سؤال وُجّه إليه خلال حوار أجرته معه **مجلة النور** حول حاجة المسلمين للتصوف في الوقت الراهن، يجيب قائلا: " ... وتسألونني إن كانت الأمة في لحظتها الراهنة في حاجة إلى التصوف، **إن التصوف الحقيقي كما أفهمه، هو تصفية القلب والعقل، والجوارح من كل أدران الفساد بجميع أنواعه، الأخلاقي والاجتماعي، والاقتصادي، والسياسي**، وبهذا المعنى يكون التصوف ردّ فعل إيجابي ضد الانغماس في الملذات، والنهم المالي، والخلقي، والسياسي، وبذلك يصبح التصوف الإسلامي في أسمى معانيه نوعا من تحصين الذات، ضد أنواع الإنسلاب الحضاري والذوبان السياسي.

أما التصوف السلبي الممارس اليوم، في واقع أمتنا وما يتصل به من شعوذة، وتضليل باسم الدين، فهو بدعة ما أنزل الله بها من سلطان، ينبغي محاربتها، كما نحارب الفساد والظلم باسم حماية حقوق الإنسان الأساسية "[1].

وفي تقسيمه للزوايا يرى بأن هناك زويتان: " **الزاوية المستقيمة** القائمة على الكتاب والسنة، الزاوية العلمية القرآنية هي منا ونحن منها. أما **الزاوية المنحرفة** التي تمارس الشعوذة لا يمكن قبولها "[2].

إن هذا التقسيم هو نفسه الذي يذهب إليه كل الصوفية الصادقون كما مر بنا وهو الذي استند إليه مفكرنا في معرض حديثه عن مواقف من عرفهم من شيوخ الزوايا المعاصرين فيقول: "... فالشيخ عثماني(و هو شيخ زاوية طولقة ببسكرة) ذكره الله بالخير في إحدى محاضراته في المجلس الإسلامي الأعلى، **ذكر أن هناك بعض الزوايا يجب أن نشتكي بها للجنة حقوق الإنسان الدولية**" [3] وذلك لفرط انحرافها عن التصوف الشرعي.

وفي معرض حديثه عن أنواع الزوايا يبرز الدور الإيجابي الذي قامت به الزوايا المستقيمة حيث **أنها حافظت على القرآن وصانت اللغة العربية إلى أن حد الشيخ عبد الحميد بن باديس رحمه الله أعطى تعليمات أن لا تحارب الزوايا في منطقة القبائل، لأنها تواجه حملات التنصير، فلا يمكن أن يثقل كاهلها بحرب من طرف الجمعية [4] .**

ولعل خير ما يلخّص لنا موقف مفكرنا من التصوف هو تلك الكلمة المختصرة والوجيهة التي ألقاها في مؤتمر التصوف الذي نظمته العشيرة المحمدية بالقاهرة سنة2011م حيث جاء فيها ما يأتي:

---

[1] – أنظر نص الحوار في مجلة النور للدراسات الحضارية والفكرية، مؤسسة إستانبول للثقافة والعلوم العدد1، 2010.

[2]– المرجع نفسه.

[3] – أجرى الحوار رشيد ولد بوسيافة يوم الخميس، 04 أبريل 2013 موقع .http://www.binbadis.net

[4] –المرجع نفسه.

" ...إن العلم بدون إيمان هو خواء وجفاء وهدم للبناء، وإن التصوف بدون علم هو شعوذة ودجل وطقوس وبدع ما نزّل الله بها من سلطان...فلا تصوف إلا بفقه، ولا علم إلا بإيمان.

ذلك أن التصوف في حقيقته عند القوم هو علم الأخذ بالحقائق والزهد في ما عند الخلائق. فعندما يخرج التصوف من الانزواء والاعتزال ويندمج في فضاء الإنسان والمجتمع والأمة، واضعا آمالها وآلامها على طاولة المشرحة، تشخيصا للداء، وبحثا عن الدواء، عندما يفعل التصوف هذا، نقول إن التصوف وجد طريقه حقا وحدد معالمه الصحيحة. فإذا وجدنا في تصوفنا من يدعو إلى ترك الدنيا، وجعلها خلف القفا، في زمن تمثل فيه الدنيا قوام الدين، فلا بد من تصحيح المفاهيم بتدقيق المصطلح، وتعميق المعنى.

وبالمقابل إذا وجدنا من يتجنى على التصوف باسم الولاء للسلف فذلك خلل أيضا يجب تصويبه لأن السلفية تراث مشترك بين جميع المسلمين لا يحق لأيٍّ كان أن ينفرد به حتى وإن اختلفنا في تحديد مبادئه ومعالمه"[1].

***– خاتمة:**

وختاما لهذه الدراسة لا يسعني إلا أن أثني على كل المواقف التسامحية التي أبداها **أستاذنا المفكر عبد الرزاق قسوم** إزاء التصوف وأهله، الأمر الذي أدخل جمعية العلماء المسلمين –في عهده – في مرحلة مباركة قوامها التواصل والتصالح مع الزوايا.

لقد كانت مواقفه تلك صادرة من حكمته كفيلسوف واسع الأفق عميق النظر، ومن سلامة صدره كإنسان مسلم يخشى الله ويقدر الأخوة الإسلامية حق قدرها، ومن تجاربه النضالي مجاهد جزائري يهدف إلى توحيد الجزائريين مهما كانت مشاربهم.

و أنا إذ أصفه بهذه الصفات فإني لا أذكر والله إلا حقائق استنبطتها من تصريحاته الشخصية، ومن مواقفه العملية المشرّفة.

ثم أضيف فوق كل ذلك ما خبرته أنا شخصيا من خلال مخالطتي إياه عن كثب أيام تحضيري لأطروحة الدكتوراه–من سنة 2004 إلى 2008– والتي كانت في تتمحور حول **الفكر التربوي الصوفي من الإمام الغزالي إلى الشيخ محي الدين بن عربي رحمهما الله**. وليس راءٍ كمن سمع. فقد فكان لي نعم الأب ونعم المشرف.

[1] – وقائع المؤتمر الدولي الأول عن التصوف منهج أصيل للإصلاح المنعقد بالقاهرة في الفترة 24–26 سبتمبر 2011.

ومما اكتشفته فيه أنه كان موضوعيا في محاوراته أياي، وما تدخّل قط في مضامين الأطروحة التي كانت تتعلق بأدق قضايا التصوف الإسلامي، بل كان يشجعني على التعبير عن أرائي بكل حرية، رغم تحفظه على بعض من القضايا التي وردت في رسالتي.

وإني لأجدني قاصرا على حصر فضائله، فقد عرفت فيه جميل كرمه، وكريم التواضع، وسلامة صدره، وحب الخير وأهله، وأذكر أنه ما من مناسبة لقيته فيها إلا وسألني عن أهل الزاوية الحبيبية بالأغواط والتي أنتسب إليها، وما ودّعني قط إلا وحمّلني رسالة مودة وإخاء يزفها إلى الشيخ هناك ومريديه طالبا منهم الدعاء له بالخير.

فأرجو من الله عز وجل أن يتمم انتفاعنا به، وأن يجمع له عز الدنيا وعزّ الآخرة.

وأن يجعله من عباده المخلَصين الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون.

تأمّلات في كتاب:"عبد الرّحمن الثّعالبي والتّصوف"
لِـ: عبد الرزاق قسّوم

أ. دوفاني سعاد*

****

إنّ ما أحال الأمّة إلى البطالة الفكريّة المدمّرة عوامل شتّى، لعلّ أهمّها أن يحال عظماؤها إلى مجاهيل في دنيا الفكر، وينالوا قدرا من الإهمال والنّسيان، وإن ذكروا فبصور مقتضبة، أو مشوّهة بل حتّى خاطئة.
وتتبع خطوات العظماء وإخراجهم من عالم النّسيان، مع ما يكتنفه من صعوبات سيشعرنا بشيء من الطّمأنينة، بأنّنا مازلنا أحياء فكريا وأنّنا نملك إرادة تدفعنا لارتقاء الدّرجات المعرفيّة، والإسهام في تطوّر الحركة العلميّة بانتباهنا إلى رجال صنعوا التّاريخ وأضافوا بإسهاماتهم ما يستحقّ منّا الوقوف عنده، واتّخاذه نموذجا للعالم العامل المصلح.
وهو ما فعله الدّكتور عبد الرّزاق قسوم مع عبد الرّحمن الثّعالبي الذي أهملت جوانب معرفيّة بالغة الأهميّة من شخصيّته، وقد ركّز في كتابه "عبد الرّحمن الثّعالبي والتّصوّف" على البعد الصّوفي في شخصية عالم محدث، فقيه، متكلّم، فيلسوف، زاهد وغير خاف على أحد ما نزع إليه التصوّف الإسلامي من تحقيق غاية النّجاة بالنّفس وسدّ مداخل الشّيطان إليها، بتأديبها بأدب الإسلام والنّزوع بها نحو التّقوى والخوف من الله، خاصّة في خضم الفتن وركون النّاس إلى الدّنيا واشتغالهم بملذّاتها والعزوف عن الآخرة، ثمّ تحوّل بعد ذلك من طريقة للتربية الخلقيّة والرّوحية إلى فلسفة نحت بالتّصوّف مناحي وقع حولها جدل، وخلاف، وأدّت بالمسلمين إلى الانقسام حول حقيقة التّصوّف، والمهم من كلّ هذا هو البحث في ثنايا هذا الكتاب، ومحاولة تصنيف تصوّف عبد الرّحمن الثعالبي.
عند تأمّل الكتاب، نلاحظ أنّ " عبد الرّزاق قسوم" أفرد لعصر عبد الرّحمن الثّعالبي الفصل الأوّل منه، لإدراكه أثر العصر على الفرد باعتباره إطارا يحدّد معالم وظروف نشأته وملابسات تكوينه، وقد تعرّض لسمات الحياة الاجتماعية في عصر الثّعالبي الذّي تميّز بكلّ مظاهر التخلّف الحضاري وما صاحبه من فتن واضطرابات أساسها ضعف العقيدة في النفوس، وانعدام أثرها في حياةٍ طبعها الجهل وانتشار الخرافة بين أوساط لخّصها ابن خلدون [1] في مفردات: البداوة — العصبية — والقبليّة.

---

*- سنة أولى دكتوراه أستاذة متعاقدة بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلاميّة-كلّية الحضارة- قسم التاريخ.

1 -عبد الرزاق قسوم، عبد الرحمن الثّعالبي والتّصوّف، ص16.

أمّا الحياة الثقافيّة فتميّزت بأثر ظهور المدارس في كلٍّ من فاس، تلمسان، بجاية وتونس أي في المغرب العربي على غرار المشرق وبإشراف رسمي، ما ساعد على تطوّر الحركة العلمية، وانتصار الإسلام السنّي: المذهب المالكي فقهيّا والأشعري عقديّا، حيث استعملت هذه المدارس منهجين مختلفين هما: الاجتهاد والتّقليد[1]

وممّا يذكره التّاريخ أنّ هذه المدارس التي أنشئت أساسا لتدريس الفقه والقوانين الشرعيّة، والعلوم اللّغوية، عرفت انتشارا واسعا لحركات التصوّف التي من المفروض أنّها كانت تلقى معارضة من الفقهاء، ومثل ذلك وجود المتصوّف "عبد الله الشّريف" في المدارس الحفصيّة التّعليميّة[2]، يقول الأستاذ قسوم "شجّعت هذه المدارس التّصوف وساعدت على ظهوره وانتشاره خارجها" [3] .

والكتاب محاولة لكشف الجوانب المغمورة من شخصيّة الثعالبي، ببيان آفاق الرّجل الذي حصره الباحثون في إطار دينيّ بالمفهوم العاميّ المقترن بالزاويّة المسمّاة باسمه، بينما تزخر حياة الرّجل الثقافيّة بتنوّع وغنى حاول الكتاب الإشارة إليها.

فقد تنقّل الثّعالبي في الجزائر من "يسر" إلى "بجاية" في أواخر القرن الثّامن هـ [4] وبدايات القرن التاسع كما يخبر هو عن نفسه في مخطوط له بعنوان "الجامع" [5]، يذكر فيه أنّه لقي في بجاية مشايخ وعلماء تلقّى عنهم العلم وكانوا أهل زهد وفقه، إلى جانب ما تميّزوا به من تقوى، وورع، وبعد عن الدّنيا ومغرياتها من أمثال: أبي زيد عبد الرحمن بن أحمد الوغليسي، وأبي العبّاس أحمد بن إدريس، ويذكر كذلك أبو الحسن علي بن عثمان المانجلاتي، وأبو الرّبيع سليمان بن الحسن، وأبو الحسن علي بن محمد الليليتني، وعلي بن موسى، وأبو مهدي عيسى الغبريني، وأبو القاسم المشدالي، وأبو العبّاس أحمد النّقاوسي وغيرهم، يقول الثّعالبي: "حضرت مجالس هؤلاء وعمدتي على الأوّلين رحمهم الله ورضي عنهم أجمعين"[6] .

---

[1] –عبد الرزاق قسوم، عبد الرحمن الثّعالبي والتّصوّف، ص22.

[2] –المصدر نفسه، ص23.

[3] –المصدر نفسه، ص24.

[4] – المصدر نفسه، ص33.

[5] – المصدر نفسه، ص33.

[6] –المصدر نفسه، ص34.

وإلى جانب بصمات هذه البيئة العلميّة المتنوّعة في شخصية الثّعالبي، يضاف عنصر لا يقلّ قيمة عن سابقه وهو رحلته إلى خارج الجزائر صوب تونس، وباقي الحواضر العلميّة العربيّة، ولا يدلّ هذا إلّا على تعطّش الرّجل إلى المزيد من العلوم، لعدم اكتفائه بما نهل وتوق نفسه إلى المزيد، فتوجّه صوب عاصمة الحفصيّين في أواخر 809هـ _1406م [1]، وأخذ عن الشّيخ إبن عرفة، وأبي عبد الله محمد إبن خلف الأبي، وأبي القاسم البرزلي، وأبو يوسف يعقوب الزغبي وغيرهم كثيرون[2] .

وبعد تونس يمّم وجهه صوب المشرق العربيّ وتحديدا إلى مصر، التّي كان يلقّبها بالشرق، فلقي بها أبا عبد الله محمد البلالي، ثمّ توجّه إلى مكّة ورجع بعدها إلى مصر أين أجازه شيخ المحدّثين وليّ الدّين أحمد بن عبد الرّحيم العراقي، وقفل بعدها راجعا إلى تونس فلزم أبا عبد الله محمّد القلشاني، ثمّ البرزلي، يقول الثّعالبي عن نفسه "ولم يكن يومئذ بتونس من أعلمه يفوتني في علم الحديث منّة من الله [3] .

الثّعالبي الفقيه المحدّث المتكلّم والمفسّر:

وهنا يبرز الأستاذ قسّوم الثّعالبي الفقيه المحدّث القارئ اللّغوي والمفسّر، دون أن يهمل ميله إلى الزّهد الذّي طبع حياته بطابعه، فمهّد له سلوك طريق العارفين.

أمّا في علم الكلام، فإنّ الثّعالبي يقف موقف الرّافض لآراء كلّ من المعتزلة في نفيهم للصّفات، والدّهرية والمجسمة، إذ يعرّف الجلالة بأنّها "اسم جامع لمعاني الذّات والصّفات والأفعال، وإن شئت قل هو اسم لموجود واجب الوجود، موصوف بالصّفات منزّه عن الآفات لا شريك له في المخلوقات"[4] وهذا الموقف يوضّح حقيقة الثّعالبي المتكلّم، الذي يرفض الآراء الكلاميّة المنصرفة عن الكتاب والسّنة، وقد تميّز ردّه على المعتزلة والقدريّة والجبريّة بردّ العالم المتضلّع في علم الكلام المبني على هدي الكتاب والسنّة، كما ناقشهم في مسائل الألوهيّة، الرؤية، والحريّة، مقتدياً في آرائه الكلاميّة بإمام الحرمين الجويني، وأبي حامد الغزالي، وابن رشد الجدّ، والبرزلي وغيرهم من أنصار المذهب السنّي، معتمدا في تعريف المصطلحات الكلاميّة على المنطق الصّوري.

وبهذا يبرز الأستاذ قسوم بعض حقيقة الثّعالبي وفلسفته الكلاميّة، كما بيّن تضلّعه وباعه الكبير من خلال تحديده لمدلولات فلسفيّة تدلّ على تنوّع معارفه، واطّلاعه الواسع.

---

[1] – المصدر نفسه، ص35.

[2] – المصدر نفسه، ص35.

[3] – المصدر نفسه، ص36.

[4] –المصدر نفسه، ص42، 43.

أمّا صميم البحث الذي هو "تصوّف الثّعالبي"، فقد أبرز فيه الكاتب بوضوح مسلك الثّعالبي في التّصوّف المتميّز بالإعتدال والوسطيّة، والتّشبّع بالتّصوّف السنّي المعتدل، الذي يجمع بين الحقيقة والشّريعة، متأثّرا في ذلك بأعلام الصّوفيّة السائرين في هذا المسلك، كالغزالي، الجنيد، سرى السّقطي وأمثالهم ممّن جعلوا الكتاب والسنّة أساسا للزّهد والتصوّف المحمود[1]، كما أنّ سيرة حياته أثبتت أنّه كان يعيش الزّهد سلوك حياة، وخير ما يلخّصها الأبيات التي يقول فيها:

تمرّ الليالي بنفسي ومالي فيا قومي مالي عن الموت سالي
نهاري جدال وليلي انجدال وحولي رجال على مثل حالي [2]

وقال أيضا:

أتحرص يا ابن آدم حرص باق وأنت تمرّ-ويحك- كلّ حين
وتعمل طول دهرك في ظنون وأنت عن المنون على يقين

ويقول كلاما يفوض ورعا وزهدا، ورجاء رحمة الله تعالى:

فيا ذا الجلال، ويا ذا الجمال ويا ذا المعالي، عليك اتّكالي
فكن عند ظنّي، ولاتسلمني ولا تخذلني بسوء فعالي
فأنت الرّجاء، ومنّا الجفاء ومنك العطاء، فهب لي سؤالي[3]

الثعالبي والأخلاق:

لقد أشار الأستاذ قسّوم إلى جانب الأخلاق لما لها من علاقة بالتصوّف، ثم لبيان دور الثعالبي في الإصلاح، باعتبار الأخلاق ركيزة الإصلاح من حيث الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، وإرشاد الخلق إلى الحق، وهو دأب جميع الصّالحين والمصلحين دون أن نغفل الفساد المستشري في عصره، مع بعد النّاس عن روح الدّين وحقيقته، ولقد أصاب الكتاب في توضيح هذه الزّاوية المشرقة من حياة الرّجل الذس حمل همّ المسلمين وتأثّر بما وصلوا إليه من ضياع أخلاقهم وفساد ذممهم عندما أفلتوا من أيديهم العروة الوثقى، وغيّبوا الدّين عن حياتهم وممارساتهم، ويذكر الكتاب أنّ معالجة الثّعالبي لميدان الأخلاق كانت من زاويتين [4] :

---

[1] -المصدر نفسه، ص62.

[2] -عبد الرحمن الثعالبي، العلوم الفاخرة في النظر في أمور الآخرة،ط1،ج1،مطبعة الحميد،الهند،1317هـ، ص104.

[3] - المرجع نفسه، ص104.

[4] -عبد الرزاق قسوم، عبد الرحمن الثعالبي والتصوّف، ص77.

الأخلاق الاجتماعية، والأخلاق النّفسيّة.

وأراه في هذا ملتزما بقوله تعالى:" إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حتى يُغَيِّرُوا ما بأنفسهم " الرّعد11، لأن أيّ إصلاح يهمل الفرد لن يجدي نفعا، إذ هو الأساس المتين الذي يؤدّي حتما إلى إصلاح المجتمع.

ويبدو من تصنيفه للأخلاق تأثّره بالقرآن الكريم والسنّة النبويّة، إذ نجده يزن الأخلاق بميزان الشّرع ويخضعها لأوامره ونواهيه، فمثلا عندما يقسّم الأخلاق الاجتماعية إلى أنواع ثلاث: [1]

-أخلاق تتعلّق بالقلوب.

-أخلاق تتعلّق بالأقوال.

-أخلاق تتعلّق بالأفعال.

حيث يدور النوع الأوّل حول العقيدة الصّحيحة وما يندرج ضمنها من الأخلاق كالصّبر، الخوف، الرّجاء، المحبّة وغيرها.

أمّا القسم الثّاني فيخضعه إلى ميزان الأمر والنّهي إذ يقسّم الأخلاق إلى مأمور به كتلاوة القرآن وحسن تدبّره وتأمّله، ومنهيّ عنه كالغيبة والنّميمة، الكذب، الظّلم ونحوها.

أمّا النّوع الثّالث وهو المتعلّق بأخلاق الأفعال، فنجد الثعالبي يتوسّع فيه ليشمل آداب النّكاح، العقيقة، وآداب إجابة الدّعوة، إلى درجة أنّه يوضّح ما يجب أن يلبّى من الدّعوات التي توطّد العلاقات بين النّاس، وتنشر المحبّة بينهم، كما تعمّق الأخوّة وتبرز آثارها الطّيبة على العلاقات بين المؤمنين، وما لا يجب تلبيته لما اشتمل عليه من منكر، كالتي يقصد بها التّطاول، الرّياء، السّمعة والمحمدة [2]، ويظهر من خلال عرض الأستاذ قسّوم لمعالجة الثّعالبي في مسألة الأخلاق الإعتدال الّذي تميّز به الرّجل، خاصّة وهو من تلاميذ فكر الغزالي ومن أشدّ المتأثّرين به، ولكونه عالما مصلحا قضى معظم عمره في طلب المزيد من العلوم والأنوار المحمّديّة، فإنّ الثّعالبي لم يغفل معالجة مسألة الأخلاق في كلّ ما يتعلّق بالحياة، حتّى اللباس والسّفر والتّختّم، ودخول الحمّام، ونحوها، وهذا الشّمول في الطّرح سبقه الشّمول والتّوسّع في أخذ العلم من منابعه وطلبه في بلاد الله الواسعة، قاصدا التّنوّع والغنى، إتقان مهمّة الآمر بالمعروف،

[1] – المصدر نفسه، ص78.

[2] –المصدر نفسه، ص79.

النّاهي عن المنكر، الدّاعي إلى الله على بصيرة، والقائم بمهمّة الإصلاح في مجتمع عمّه الفساد وتعاضم فيه المنكر.

وفي ذلك ذكر الأستاذ أبو القاسم سعد الله أنّه وسط تدهور الأوضاع السياسيّة في وسط الجزائر في القرن التّاسع هجري، وما آلت إليه السّلطة من ضعف، ممّا اضطر العلماء والمرابطين في قيادة العامّة في الحروب وردّ غارات الأعداء خاصّة الأجانب، ما دفع بالثّعالبي إلى توجيه رسالة في الجهاد إلى أحد علماء زواوة، يشير فيها إلى تردّي الأحوال وسوئها، ويهيب بالعلماء أن يتحمّلوا مسؤولياتهم أمام الله تعالى والنّاس لصدّ غارات بني الأصفر –كما يسمّيهم– [1].

ومن هنا يظهر دور العالم الجليل الثّعالبي، الذي لم تستهوه إغراءات الحكّام والسلاطين ولم يتقرّب منهم، بل تحمّل مشاقّ الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، وحمل العلماء على عدم التقاعس في حثّ الناس على الجهاد، وردّ الظّلم والعدوان داخليّا وخارجيّا، فسخّر علمه ونفسه لخدمة دين الله، والعودة بالعقيدة إلى معينها الصّافي ومصدرها الخطب لكتاب الله وسنّة نبيّه صلّى الله عليه وسلّم، مع الإنتاج الغزير الذي يظهر في مؤلّفاته ورسائله في كلّ أصناف علوم الشّريعة، حتّى أصبح علما تعتزّ به مدينة الجزائر، يقول أبو القاسم سعد الله "أمّا مدينة الجزائر فاشتهرت بعالمها وزاهدها عبد الرّحمان الثّعالبي وتلميذه "أحمد عبد الله الجزائري" [2].

كما يشير الأستاذ قسّوم إلى توسّع الثّعالبي في تعريف الأخلاق النّفسيّة والتي حضيت باهتمامه، ومثّلت جانبا خصبا متعدّد الميادين، جاري فيه كبار العلماء والعارفين، وزاد عليهم بمخالفتهم، ونذكر ذلك تعريفه للمحبّة والذي خالف فيه ذا النّون المصري، لأنّه يقرنها بالإرادة فيقول "والمحبّة إرادة يقترن بها إقبال من النّفس، وميل بالمعتقد" في حين يصرفها المتصوّفون الآخرون إلى معاني العشق والوصال والإتّحاد، وهنا موضع تميّز الثّعالبي في معنى المحبّة.

وقد حضيت مسألة الأخلاق باهتمام خاص عند الثعالبي، التي أشار إليه الأستاذ قسوم باعتباره جانبا هامّا من التّصوّف.

الثّعالبي والتّفسير

[1] – أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثّقافي، ط6، 2009، دار البصائر للنشر والتّوزيع، ج1، ص43.

[2] –المرجع نفسه، ج1، ص45.

وقد رأى مؤلّف الكتاب عبد الرزاق قسّوم ضرورة تسليط الضوء على منهج الثّعالبي في تفسير القرآن ليتمكّن من إبراز الصّورة الواضحة لهذا العالم الجليل، والتّوصّل إلى تأشيرة النّزعة الصّوفيّة على منهجه في التّفسير أو العكس، وقد اعتبره من المفسّرين لأنّه كتابه: "الجواهر الحسان في تفسير القرآن" جدير بأن يصنّف ضمن كتب التّفسير، وصاحبه جدير أيضا بأن يعد من المفسّرين، وقد ضمّنه في أربعة أجزاء لا يقلّ الواحد عن 300 صفحة[1]

ويشير الأستاذ قسّوم إلى أنّ سبب اهتمام المسلمين بتفسير القرآن الكريم في كلّ الأزمنة والعصور هو المكانة العظيمة التي يتبوّؤها القرآن الكريم في عقول المفكّرين، وما يحتاجه المسلمون من معرفة معانيه، واستكشاف كنهه، وإدراك حكمه وأسراره من جهة، ومن جهة أخرى لأنّه معجزة الإسلام الخالدة إلى قيام السّاعة.

ومع نزول القرآن الكريم نشأ تفسير القرآن وظهرت بعد وفاة الرّسول –صلّى الله عليه وسلّم– مدرستي الرّأي والحديث، فظهر التّفسير بالرّأي والتّفسير بالمأثور، ثمّ تلاه التّفسير الفلسفي، والتّفسير الصّوفي وغيرهما.

وقد صنّف الثّعالبي في عداد المفسّرين الصّوفيّين لما ذكره في خاتمة "الجواهر الحسان": "إنّي لكتابي هذا المسمّى بالجواهر الحسان في تفسير القرآن، الذي ألّف هذا الغريب عجائب وأمورا مباركة لا يمكنني الآن استفتاؤها جميعا، أخشى أن يكون من باب إفشاء أسرار الله التي لا يمكن ذكرها إلّا بإذن أهلها آهل الذّوق".[2]

ولئن كان تفسيره يصطبغ بالصّبغة الصّوفيّة(غير الفلسفيّة)، فإنّ الطّابع العام الذي يغلب على التّفسير كلّه هو التّفسير بالمأثور والذي يميل في كثير من المواضع إلى تفسير المتصوّفة، وما في نهج الرّجل من إعتدال وترجيع للعقل على الخرافة والدّروشة، كما يجد المتتبّع لتفسير الجواهر الحسان لجوء الثّعالبي إلى بعض الإشارات، والتي يبدو أنّه لم يبالغ في التّعمّق فيها، على غرار ما يفعله أهل الحقائق المتصوّفون المتمسّكون بأصول الإسلام، والنّاهجون نهج الإعتدال[3]

ويعلّق الأستاذ قسوم على "الجواهر الحسان" بأنّه رغم الجهد الضّخم المبذول في هذا الكتاب، إلّا أنه يفتقر إلى الإبداع، ونرى فيه الثّعالبي مقلّدا ملتزما برأي مشايخه، وما أثر من أقوال السّلف الصّالح.

---

[1] –عبد الرزّاق قسوم، عبد الرحمن الثعالبي والتصوّف، ص85.

[2]– المصدر نفسه، ص92.

[3]– المصدر نفسه، ص97.

الثّعالبي والمرائي:

ويكمل الأستاذ قسّوم الصّورة التي أراد تكوينها للثّعالبي بالتّعرض إلى المرائي، ليخلص إلى إبراز جانب المرائي وأثرها في توضيح حقيقة الرّجل، وإبراز خفايا شخصيّتة من خلالها، وقد أخضع المرائي المنسوبة إلى الثّعالبي لميزان العقل والواقع وحقيقة الرّجل، فردّ منها ما كان منحولا موضوعا لأسباب متعدّدة، وقبل منها ما رآه يتوافق مع العقل وطبيعة عالم كالثّعالبي رغم منزلة المرائي عنده، والتي حضيت باهتمام كبير لديه، إذ كان من المقتنعين بصدقها من جهة، ومن جهة أخرى ذيوعها عند النّاس في عصره المعروف بالتصوّف والجمود على التّقليد وما يتبعه من إبعاد للعقل، والمهمّ هنا الإشارة إلى أنّ الرّؤى ليست أمراً مستحدثًا، بل أمر حدث مع الأنبياء –عليهم السّلام– كرؤيا يوسف وأمّ موسى، وإبراهيم عليهم السّلام، ورؤيا فرعون والعزيز في عهد يوسف، وكذلك الرّؤيا الصّالحة في المنام والتي كانت أوّل ما بدء به الرسول عليه الصلاة والسّلام، إذ روت السيّدة عائشة أنّه كان لا يرى رؤيا إلّا وجاءت كفلق الصّبح.

أمّا الصّوفيّة فقد اعتبروا الموائي نوعا ممن المكاشفة للأولياء والصّالحين كما ذهب إليه الغزالي والجويني، والفلاسفة القدامى كانوا يعتبرون المرائي صورا ترد على من يرونها من عالم ما فوق الطّبيعة، وهكذا كانت الأحلام عندهم رسائل كائنات إلهية فوق مستوى البشر[1]، إلى أن جاء أرسطو وعاد بالمرائي إلى الطّبيعة البشريّة، فنفى أقوال سابقيّة حيث قال: "إنّ الأحلام ليست رسائل تردّ من الآلهة وإنّها لا تكشف لنا شيئا من المصادر الخارقة للطّبيعة، وإنّما الأحلام لون من النّشاط النّفسي يصدر عن النّائم بحسب الظّروف التي يكون عليها في نومه"[2] .

أمّا العلم الحديث فتعبر محاولاته ضئيلة مقارنة بحيرة الإنسان أمام المرائي، فذهبت بعض الجهود إلى ربطها بحالة اليقظة عند الإنسان وأثرها على نومه، بينما ذهبت جهود أخرى بإبعادها عن حالة الإنسان في اليقظة، وذهب فريق ثالث إلى ربطها بمشاعر الإنسان، ويأتي سيقموند فرويد ليجمع كلّ الآراء حول رأيه وزعمه أنّ أساس المرائي هو الكبت الجنسي لدى الإنسان، ومهما يكن من أمر ورجوعا إلى الثّعالبي في مسألة المرائي، نجده ينحو في هذا الأمر منحى المتصوّفة كالغزالي، رجوعا بها إلى سيرة الصّحابة والسّلف الصّالح، فهي عنده نوع من الكرامات خصّ بها الله تعالى الأولياء[3] .

---

[1] –المصدر نفسه، ص100.

[2] –المصدر نفسه، ص101.

[3] –المصدر نفسه، ص118.

يضاف رأيه في المرائي إلى ما سبق ذكره، ويستحقّ بذلك كلّه أن يصنّف ضمن أهل الزهد الصادق والعقيدة الصافية ليكون رجلا من رجال التّصوّف الحقيقيّين.

وأختم هذا البحث بالإشارة إلى خلاصته المتمثّلة في ذكر النّقاط الإيجابية والسّلبية في هذا الكتاب بعد التأمّل، فيه أما **النّقاط الإيجابية:**

– يكفي الأستاذ قسّوم شرفا أن يهيل التّراب عن العلماء المغمورين من أبناء الجزائر الأفذاذ، بفعل تقاعس مفكّرينا وعلمائنا في توضيح هذه الصّورة المشرقة التي يستحقّها علماؤنا الأجلّاء.

– لقد كان في الكتاب شيء من إنصاف العالم الزّاهد، الشيخ عبد الرّحمن الثّعالبي الذي اقترن إسمه بزاويته المشهورة في الجزائر العاصمة دون التّعدّي إلى مكانته العلميّة والاجتماعية في وقته، ودوره في الإصلاح والوقوف في وجه بني الأصفر من الأعداء المتربّصين بهذا البلد الحبيب.

– إبراز مكانة الثّعالبي العلميّة ببيان الشّخصيات التي كان لها الأثر الواضح في توجيه علمه وزهده، وبيان الجهد الذي تحمّله والمشاق التي كابدها في سبيل طلب العلم بالإرتحال داخل الجزائر ثم خارجها بدءً بتونس إلى الحجاز، إلى مصر، ثم إلى تونس، وفي كلّ محطّة كان يلتقي كبار العلماء فيسمع منهم، ويجيزوه في العلم الذي أخذه عنهم.

– كما سعى الكتاب إلى إعطاء الصّورة المشرقة لتصوّف الثّعالبي المعتدل والذي كان قائما على الكتاب والسّنة، ثمّ على سيرة السّلف الصّالح وكذا اضطلاعه بالأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، وتقديم النّصح للعلماء وتذكيرهم بدورهم في قيادة العامّة.

– فتح آفاق البحث أمام الأكادميّين والباحثين في جوانب شخصيّة الثّعالبي.

أما النّقاط السلبيّة: وإن كانت بعض الملاحظات والتي أذكر منها:

ذكر الأستاذ قسوم أنّ جوانب شخصية الثّعالبي متعدّدة تحتاج إلى البحث والتّنقيب حيث قال: "فمنهجه في التّفسير في حاجة إلى بحث مستفيض، وآراؤه الأخلاقيّة والكلاميّة ماتزال مواضيع تستحقّ البحث والتّنقيب، هذا دون إغفال تحقيق مخطوطاته العديدة" [1] إلى أن يقول "و نودّ أن نشير في آخر هذه الكلمة، إلى ظاهرة تحتاج إلى البحث والدّراسة، وهي ظاهرة اختفاء جانب الثّعالبي العلميّ، واحتفاظه بجانبه الدّينيّ التقليدي المحافظ" [2].

---

[1] – المصدر نفسه، ص126.

[2] – المصدر نفسه، ص127.

فكيف بعد هذا يحكم عليه الأستاذ قسّوم أنّه رجل يفتقد إلى الإبداع، وهو حكم لا يكون صحيحا إلّا بعد الإحاطة بكلّ إنتاج الرّجل وتحقيق مخطوطاته، وتسليط الضوء على كلّ جوانبه.

– لاحظت أنّ الفصل السّابع والأخير: المرائي عند الثّعالبي، أخذ أكثر من حجمه وكان فيه إطالة، حيث تساوى مع الفصل الرّابع: تصوّف الثّعالبي، والذي هو صلب موضوع الكتاب، ثمّ إنّ هذا الفصل السّابع على طوله لم يضف في النّهاية أيّ جديد يذكر إلى البحث، اللهمّ إلّا إبعاد بعض المرائي المنحولة والمتداولة حول الثّعالبي وما فيها من إدّعاءٍ وبعد عن حقيقة وطبيعة الرّجل.

– ينقص البحث التطرّق إلى سيرة الرّجل الشخصيّة وتسليط الضّوء على جوانب حياته العائليّة وعلاقاته ومعاملاته، حتى تكتمل الرّزية الكونيّة عند الرّجل، هل هو مقبل على الحياة إقبال العارفين؟ فندرك أنّه كان يمارس الزّهد الإيجابي، أم كان عازفا ليكون زهده سلبيّا وهروبا من الدّنيا وترك المهمّة التي خلق لها الإنسان، وهي عمارة الأرض وخلافة الله وتحقيق العبوديّة الخالصة له.

– ذكر أبو القاسم سعد الله [1] أنّ الثّعالبي أسهم في السّيرة والتّاريخ رغم أنّه اشتهر في علوم الشّريعة والزّهد، وكتابه: "الأنوار في آيات النّبيّ المختار" تناول سيرة الرّسول –صلّى الله عليه وسلّم– وغزواته وسِيَر الصّحابة، ويّذكر لنا كيف قسّم الثّعالبي كتابه قائلا: "وقد قسّم الثّعالبي كتابه إلى أبواب وفصول، وهو كتاب ضخم يقع في مائتين وثمان وسبعين ورقة من الحجم الكبير، وكان الثّعالبي متمرّسا على التّأليف ولذلك كانت خطّته أكثر علميّة من خطط بعض معاصريه" [2] .كما يذكر كذلك أنّ للثّعالبي كتاب آخر يدخل في كتب التّراجم، وهو "جامع الهمم في أخبار الأمم" [3] ليبيّن لنا غزارة إنتاج عبد الرّحمن الثّعالبي، وإسهامه في الحركة العلميّة للقرن التّاسع الذي عرف بالرّكود. وهذا أمر من شأنه أن يوضح بعض الجوانب المغمورة من شخصيّة الثّعالبي العلميّة والتي تحتاج كما ذكر الأستاذ قسّوم من ذوي الهمم من الأجيال، همّه البحث وإعطاء علمائنا مكانتهم الحقيقيّة ببيان وكشف جهودهم وإخراجهم من طيّ النّسيان، وهو أبسط حقوقهم على الباحثين والمفكّرين وأمّة تهمل تاريخها وعلمائها وأمجادها ليست أهلا للحياة، وإن أرادت دخول التّاريخ من جديد، فلابدّ لها من التّزوّد بالتّاريخ وأخذ العبر والدّروس منه، لتبني على أساسه حاضرها وتستشرق منه وتتطلّع إلى مستقبلها.

---

[1] –أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثّقافي، ج1، ص 69.

[2] –المرجع نفسه، ص69.

[3] – المرجع نفسه،ج1، ص70.

تصوف عبد الرحمن الثعالبي
من منظور عبد الرزاق قسوم

د. حليمة الشيخ*

****

تكشف كتابات عبد الرزاق قسوم عن حركية معرفية غطت عدة مجالات، فمن دراسة للفلسفة العربية الإسلامية ممثلة في أحد أبرز وجوهها العقلية، الفيلسوف ابن رشد، إلى الاهتمام بشؤون الأدب والترجمة إلى قراءة تضاريس المجتمع الجزائري. وهو في كل ذلك كان يسعى إلى الإدراك العميق للإنسان واللغة والمجتمع. كما تكشف جل دراساته عن تنوع اهتماماته الفكرية وتعدد مصادر مناهجه بين التصوف والفلسفة والفكر المعاصر. ويمكننا أن نعزو ذلك التنوع والتعدد إلى طبيعة تحصيله العلمي في مراحله الأولى حيث حفظ القرآن الكريم في طفولته الأولى وعمره لا يتجاوز سن الحادية عشرة بمسقط رأسه بمدينة المغير ولاية الوادي والتحق بالمدرسة العربية الحرة التي كانت تشرف عليها جمعية العلماء المسلمين كما كان في الوقت ذاته يزاول التعليم الإجباري في المدرسة الفرنسية الرسمية. وبعد إتمام المرحلة الابتدائية التحق بمعهد عبد الحميد بن باديس بقسنطينة، حيث حصل على الشهادة الأهلية، وانتقل بعدها إلى تونس لاستكمال دراسته بجامع الزيتونة .وبعد استقلال الجزائر التحق بجامعة الجزائر التي تحصل منها على شهادة الليسانس في الفلسفة، ومن هنا بدأت رحلته المتواصلة والمهمة في البحث والمعرفة[1].

وتسعى هذه الدراسة في هذا المقام إلى الكشف عن الجهد الكبير الذي بذله عبد الرزاق قسوم في تقديم الصورة الصحيحة لعبد الرحمن الثعالبي، الذي يرتبط اسمه عند العامة بالزهد والتبرك والتضرع وذلك من خلال إماطة اللثام عن الأسس التي يقوم عليها تصوف الثعالبي، وعن تمسكه الشديد بالكتاب والسنة. وتخليصه من الحمولة السلبية التي صاحبت تصوفه. وتأتي دراسة عبد الرزاق قسوم للثعالبي في إطار دعوته إلى الاهتمام والعناية بأعلام الثقافة الجزائرية. وعليه نهدف إلى توضيح ومناقشة جملة المرتكزات التي أسس

*– أستاذة محاضرة بكلية الآداب واللغات والفنون. جامعة وهران.

[1] – حوار مع عبد الرزاق قسوم، مجلة النور للدراسات الحضارية والفكرية.

عليها عبد الرزاق قسوم نظرته إلى تصوف الثعالبي ومحاولته للكشف عن ثراء فكر الرجل وقدرته على تخطي الحدود المكانية والفواصل الزمانية.

وتنبغي الإشارة بداية إلى أن دراسة عبد الرزاق قسوم عن الثعالبي والمعنونة بـ: عبد الرحمن الثعالبي والتصوف" هي في الأصل أول دراسة أكاديمية تقدم بها عبد الرزاق قسوم إلى جامعة الجزائر وتحصل بموجبها على دبلوم الدراسات المعمقة في الفلسفة عام 1972 ثم تحصل بعد ذلك على شهادة الماجستير من جامعة القاهرة بمصر في موضوع " مفهوم الزمن في فلسفة ابن رشد" عام 1975 ثم الدكتوراه من جامعة السوربون بباريس في موضوع "مفهوم الزمن في الفكر العربي المعاصر" عام 1979.وبهذا ندرك الاهتمام المبكر عند قسوم بضرورة الاهتمام بشخصيات الجزائر التي يرى أنها " شأنها شأن البلدان العربية والإسلامية لا تخلو من كفاءات، وقدرات في جميع الميادين المعرفية...كانت ضحية العامل الاستعماري الذي سبب لها نوعا من الإعاقة اللغوية، وضرب بينها وبين أشقائها في العالم الإسلامي طوقا، حال دون إبراز مواهب أبنائها، فكانت هذه القلة أو الندرة في العناية بالشخصيات الجزائرية"[1].

يقول في مقدمة الكتاب:" فقد كانت الصورة التي يقدمها بعض الباحثين الذين تناولوا حياة هذا الرجل ــ على قلتهم ــ هي أنه الولي، الورع، الزاهد، الذي يحج إليه من جميع أنحاء الوطن الجزائري، للتبرك والتضرع أمام محرابه. وبهذه الصورة المشوهة غدا الثعالبي ضحية مفاهيم مجتمعية خاطئة وهو ما ضاعف من صعوبات بحثنا. فقد كان علينا أن نجابه هذه الصورة المجتمعية الزائفة لنمحوها، وأن نقدم لوحة ثقافية عن الثعالبي... وإن سبب اختيارنا لهذا الرجل كمادة للبحث إنما يعود إلى واقع أساسي وهو حرصنا على التعريف ببعض المجهولين من أعلام وطننا وأمتنا عسانا نساهم في إثراء الهيكل الثقافي القومي.[2]"تكشف هذه العبارات عن الهدف الكبير الذي كان يضعه قسوم الباحث المبتدئ نصب عينيه، والمتمثل في الإسهام في حركة الثقافة الوطنية من جهة وتسليط الضوء على شخصية متميزة بعلمها وغائبة عن ساحة البحث. وهذا الحرص على التعريف بالشخصيات الجزائرية يحمل دلالة الاهتمام بالوطن وتاريخه عند عبد الرزاق قسوم.

وفي سياق الحديث عن تصوف الثعالبي قد يثار سؤال وهو سؤال مشروع في رأينا، ومؤداه ما علاقة قسوم بالتصوف وهو في الأصل باحث في الفلسفة؟ ويمكننا أن نتلمس الإجابة عن هذا السؤال في عتبة

---

[1] – المرجع نفسه.

[2] – عبد الرزاق قسوم، عبد الرحمن الثعالبي والتصوف، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع،الجزائر،ص.07-08.

التصدير التي يقدم بها قسوم دراسته " إلى أبي الذي كان يحب الصلاح والإصلاح وإلى أمي التي كانت تتبرك بالصالحين المصلحين." ومن هنا نتبين أن عبد الرزاق قسوم ولد في بيئة متدينة حيث حفظ القرآن الكريم ولم يتجاوز الحادية عشر من عمره، وكان والده " فقيها مصلحا، يعيش بعرق جبينه من الفلاحة والتجارة، وأم صالحة محبة للإصلاح والصالحين، أشرفت بكل عناية على تربية أبنائها وبناتها ". وهو سؤال كان قد سبق للأستاذ عبد الهادي الحسني أن طرحه في سياق التعريف بكتاب عبد الرزاق قسوم حيث يقول:" سيتساءل الذين يعرفون ظاهرا من الأمور وهم عن الحقيقة غافلون: ماهي صلة عبد الرزاق قسوم، أستاذ الفلسفة والفكر، بالتصوف حتى يخوض في الحديث عنه، ويدلي بدلوه في جبه، ويجري يراعه في يمه، ويكتب عن أحد أعلامه؟... والحقيقة هي أن عبد الرزاق قسوم ... هو أولى الناس بالكتابة عن التصوف، والبحث في أعلامه، والتعامل مع مباحثه، فهو رجل عقلاني- وجداني، يعطي ما للعقل للعقل، وما للقلب للقلب.[1]" ندرك بهذا أن اهتمام عبد الرزاق قسوم بالتصوف ليس أمرا غريبا عنه، وذلك لأنه يأخذ التصوف بمعنى صفاء النفس التي تجمع بين العقل والقلب.

ومن أجل الوصول إلى حقيقة تصوف الثعالبي وزع عبد الرزاق قسوم دراسته على محورين أساسيين: تمثل المحور الأول في دراسة سيرة الثعالبي، والكشف عن طبيعة العصر الذي عاش فيه، في حين ركز المحور الثاني على فهم آراء الثعالبي من مختلف القضايا التي ترتبط بالتصوف. وقد بين أن الثعالبي الذي ولد عام بوادي يسر شرق مدينة الجزائر 785هـ الموافق لـ1384م وتوفي عام875هـ الموافق لـ 1471م، عاش في عصر انتشرت فيه الحروب والفتن والتكالب على السلطة بين حكام المغرب العربي مما أدى إلى انقسامه إلى دويلات من جهة وانتشار التخلف الحضاري من جهة أخرى، وهي ظروف تبين لعبد الرزاق قسوم أنها " تركت آثارا عميقة في الإنسان المغربي، تجلت في رد الفعل المتمثل في الهروب إلى التصوف وأهله، وإلى التصديق بالكرامات والمعجزات وتقديس الأولياء، سيما منهم من يدعي شرف النسب، كشيخنا الثعالبي، وأبي مدين التلمساني قبله، والشيخ أحمد بن يوسف الهواري دفين مليانة بالقرب من الجزائر العاصمة، صاحب الطريقة اليوسفية التي انتشرت بالمغرب خلال القرن التاسع الهجري انتشارا ملحوظا [2]" ومنه يتضح أن عبد الرزاق قسوم ربط في دراسته بين الشخصية المدروسة وعصرها مما يدل على إيمانه بالفكرة التي مفادها أن الإنسان ابن بيئته، وعليه يكون أمرا طبيعيا أن يتجه عبد الرحمن الثعالبي إلى التصوف لأنه

---

[1] -الهادي الحسني، منتديات الشروق، تاريخ التصفح 09 فيفري 2014

[2] -عبد الرزاق قسوم، عبد الرحمن الثعالبي والتصوف، ص.16- 17 .

كان الصفة الغالبة في عصره. والتصوف يبدأ" عندما يصل الفرد إلى قناعة يقينية ـ أو على الأقل مؤكدة ـ مفادها أن وجوده في هذه الحياة، إنما هو لغرض العبادة والعبادة فقط، طبقا لقوله تعالى" وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون"، وليس لجمع الثروة والاكتناز أو للتمتع بمباهج الدنيا، وزخرفها، سلوك حياة قائمة على التقشف والمعاناة، مع أنواع من العبادة كالصلاة والصوم وقراءة القرآن والجوع وقيام الليل والذكر، حتى يضعف في الإنسان الجانب الجسدي ويقوى فيه الجانب الروحي، فهو إخضاع الجسد للنفس بسلوك هذا الطريق سعيا إلى تحقيق الكمال الأخلاقي للنفس من جهة، وإلى معرفة الذات الإلهية من جهة ثانية[1]".وقد كان تصوف الثعالبي قائما على العلم بمختلف فروع المعرفة حيث بينت دراسة عبد الرزاق قسوم كيف أن الثعالبي لم يكتف بالمعرفة التي تحصل عليها بمسقط رأسه بوادي يسر بمدينة الجزائر بل سافر إلى مناطق مختلفة بدأت بمدينة بجاية ثم تونس ومصر وصولا إلى الحجاز، وقد كانت هذه الأسفار المتعددة خير معين على تحصيل العلم حيث " أجازه الأبي في الفقه والتفسير، وأجازه ابن مرزوق في الحديث، كالموطأ، والبخاري، ومسلم، وأبي داود والترمذي، والنسائي، وابن ماجة، وصحيح ابن أبي حيان، وسنن الدارقطني، ومسند الشافعي، ومسند الدارمي، والشفاء لعياض، وجميع مصنفات النووي، إلى جانب الكتب الأخرى الفقهية واللغوية، كالألفية، والكافية، وقصيدة البوصيري، والمفردات في القرآت الثمان لأبي داود والتيسير في القراءة لأبي عمرو. كما أجازه في مواد التصوف مثل صفوة التصوف للمقدسي، ورسالة القشيري، ومعارف السهروردي. أما شيخه ولي الدين العراقي فقد أجازه في مواد مختلفة.[2]" إن هذه السلسلة الطويلة للعلماء الذين أخذ عنهم الثعالبي تؤكد بأن تصوفها قائم على العلم والمعرفة وليس نابعا من الجهل والاعتقاد الخاطئ. ولذا فإن تصوفه في نظر عبد الرزاق قسوم يصنف ضمن التصوف العملي الذي لا ينقطع صاحبه عن المساهمة في الحياة العامة على عكس بعض الصوفية الذين يبتعدون عن الناس. ومصنفات الثعالبي الكثيرة تقوم شاهدا على أهمية الجانب الصوفي في حياته وفكره، والتي يمكن أن نذكر منها: حقائق التصوف ـ رياض الصالحين ـ التقاط الدرر ـ العلوم الفاخرة في النظر في أمور الآخرة ـ الأنوار المضيئة الجامعة بين الشريعة والحقيقة.

ونتبين طبيعة تصوف الثعالبي من خلال بعض التعريفات مثل تعريفه لاسم الجلالة الذي يقول فيه :" اسم جامع لمعاني الذات والصفات والأفعال، وإن شئت قلت هو اسم لموجود واجب الوجود، موصوف

---

[1] – سفيان زدادقة، الحقيقة والسراب، منشورات الاختلاف والدار العربية للكتاب الجزائر لبنان،ط1،2008،ص.59.

[2] – عبد الرزاق قسوم، عبد الرحمن الثعالبي والتصوف،ص.37.

بالصفات منزه عن الآفات لا شريك له في المخلوقات[1]"، وبطبيعة الحال فإن مثل هذا الفهم لا يمكنه إلا أن ينبع من فكر متشبع بالقرآن والسنة ومخالف للدهرية والمجسمة والقدرية. كما تتضح حقيقة تصوف الثعالبي من خلال تفسيره للقرآن الكريم الذي يحمل عنوان" الجواهر الحسان" ومن ذلك تفسيره للآية الثالثة من سورة الأنعام " وهو الله في السموات وفي الأرض، يعلم سركم وجهركم ويعلم ما تكسبون" إذ يقول الثعالبي:" قاعدة الكلام في هذه الآية أن حلول الله في الأماكن مستحيل، تعالى أن يحويه مكان كما تقدس أن يحده زمان، بل كان قبل أن يخلق المكان والزمان وهو الآن على ما هو عليه، وإذا تقرر هذا قالت فرقة من العلماء يجب تأويل ذلك بتقدير صفة محذوفة من اللفظ، ثابتة في المعنى، كأن يقال: وهو الله المعبود في السموات، وفي الأرض، وغير بعضهم بأن قدر، وهو المدير لأمر السموات والأرض[2]" وندرك بهذا التفسير كيف أن الثعالبي يرفض موقف أصحاب وحدة الوجود والحلول مما يعني اطلاعه على مختلف المذاهب الصوفية، ويشير من ناحية أخرى إلى سعة علمه ومعرفته. وهو ما نلمسه أيضا في تفسيره للآية 125 من سورة الأنعام " فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام " إذ يرى" أن الله تعالى يريد هداية المؤمن. وضلال الكافر، وهذا عند جميع أهل السنة، بالإرادة القديمة التي هي صفة ذاته تبارك وتعالى، والهدي هنا هو خلق الإيمان في القلب، وشرح الصدر وتسهيل الإيمان، وتحبيبه، وإعداد القلب لقبوله وتحصيله، والصدر عبارة عن القلب، وفي "يشرح" ضمير يعود على اسم الله عز وجل، يعضده اللفظ والمعنى، ولا يحتمل غيره. والقول بأنه عائد على الهدى، يتركب عليه مذهب القدرية القائل بخلق الأعمال، ويجب أن يعتقد ضعفه والحذر منه[3]".ويظهر اعتدال الثعالبي أيضا في معالجته لمفاهيم أخرى مثل تعريفه للتوبة التي يعرفها" بأنها الرجوع من أفعال مذمومة إلى أفعال محمودة". ويعلق عبد الرزاق قسوم على هذا التعريف بقوله:" وهو تعريف أخلاقي واضح. ومن يتصفح مؤلفات الثعالبي، يدرك مدى تطبيقه للتوبة في سلوكه، فالتوبة عنده تتجلى في مظاهر عديدة، فهي في البكاء أثناء تلاوة القرآن، وتلاوة الأشعار التي تعبر عن حسرة المتصوفة وندمهم.[4]" وهو تعليق يبين ارتباط مفهوم التوبة عند الثعالبي بالمجال العملي، وضرورة الندم على إتيان ما حرم الله، والرجوع إليه. وهو فهم يختلف عن فهم بعض الصوفية الذين نلمس عندهم ابتعاد عن روح العقيدة الإسلامية، ومن ذلك ما نجده عند ابن عربي الذي يأخذ التوبة " بمعناه اللغوي أي

1- الثعالبي والتصوف،ص.43.

2- نفسه، ص.59.

3- نفسه، ص.46.

4- نفسه، ص.70.

الرجوع: ولكنه ليس رجوعا من حال إلى حال كما يراه المتقدمون، مثلا من حال المخالفة والمعصية إلى حال الطاعة ...بل رجوع بالوجود، فالعبد يرجع إلى الحق بوجوده: "تاب إلى الله" بمعنى رجع إلى الله في كل حال سواء كان مخالفة أو موافقة. اذن لم يربط الشيخ الأكبر التوبة بالذنب، فالتوبة عنده رجوع بالوجود إلى الحق في كل حال. وهذا حاصل في الكون سواء شعر به الشخص أم لم يشعر نظرا للقرب الإلهي. فالتائب هو من يشعر بهذا الرجوع الوجودي إلى الحق ولو كان في حال مخالفة[1]".

إن الإيجابية التي تطبع تصوف الثعالبي تظهر من خلال تأكيده على الأخلاق التي تبين لعبد الرزاق قسوم أنه قسمها إلى ثلاثة أنواع وهي: أخلاق تتعلق بالقلوب، وهي المرتبطة بالعقيدة الصحيحة وما يتطلبه ذلك من إيمان بوحدانية الله. وأخلاق تتعلق بالأقوال، وتتمثل في المأمور به مثل تلاوة القرآن واحترام آدابه. والمنهى عنه يتمثل في الأخلاق السيئة كالنميمة والغيبة والكذب والقذف وغيرها. أما الأخلاق التي تتعلق بالأفعال فتتضمن آداب النكاح والعقيقة، وآداب السفر والمعاشرة والمخالطة. وطبيعي أن تتوقف دراسة عبد الرزاق قسوم عند الأخلاق، ذلك لارتباطها الشديد بالدين. وأهمية الأخلاق عند الثعالبي تظهر أيضا من خلال نصائحه التي يتوجه بها إلى الناس عامة مثل قوله :" أوصيك يا أخي بتقوى الله العظيم في السر والعلانية، وحفظ الحواس ومراعاة الأنفاس، وقلة المخالطة للناس، والرضا بالموجود، والصبر على المفقود، والوفاء بالعهد وكثرة الركوع والسجود، وكثرة التدبير والاختيار مع المدبر المختار، والعمل بالسنة، والاقتداء بالأئمة، والحركات والسكنات بالنية، ولزوم الخلوات والجوامع، ومواصلة الفقير الجائع، وموافقة المتبتل الطائع، ومعالجة المنيب الخاشع، ومعاشرة الوفي الخاضع. [2] " وهذا نص أورده عبد الرزاق قسوم ليستدل على عملية التصوف عند الثعالبي وأنه على عكس الكثير من المتصوفة لم ينقطع عن الحياة الاجتماعية، وهو مطلب الدين الإسلامي.

وتجدر الإشارة إلى أن عبد الرزاق قسوم تعرض إلى مسألة مهمة بالنسبة للصوفية والمتمثلة في الرؤيا حيث خصص فصلا في دراسة عنونه بـ:" المرائي عند الثعالبي". و" مصطلح الرؤيا مصطلح ديني قديم ورد في القرآن الكريم بمعنى المشاهدة اللدنية التي تتجاوز العقل وأحكامه، وتحتاج إلى تعبير لفهمها، كما أنها مسطرة للوقائع المستقبلية، وتصل في إلزامها ووجوبها عند الأنبياء إلى درجة الوحي، كما استخدم شراح الحديث النبوي وعلماء التفسير اللفظين رؤيا ورؤية للتمييز بين مشاهدات المنام ومشاهدات اليقظة. أما

---

[1] – سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، دندرة للطباعة والنشر، بيروت،1981، ص.240- 241

[2] – عبد الرحمن الثعالبي والتصوف،ص.81.

المتصوفة فقد قدموا مادة خصبة حين قالوا بفكرة التأمل الباطني، باعتباره حالة من الاتصال والمعرفة تستهدف بلوغ الحقيقة التي نحتاج في مقاربتها إلى تجاوز العادة والألفة. لذا فقد ورد اصطلاح الرؤيا عند الصوفية بمعنى المشاهدة بنور الله، أو النظر بتوفيق من الله وتأييد منه، وهذا يجعل من نظرة الصوفي إلى الأشياء مختلفة عن نظرة غيره، ذلك أن الفرق بين رؤية الشيء بعين الحس ورؤيته بعين القلب، هو أن الرائي بالحس فقط يرى الشيء ثابتا على صورة واحدة لا تتغير، أما الرائي بالقلب فيراه غير مستقر على حال، بل يتغير مظهره وإن بقي جوهره ثابتا[1]".

وبهذا تكون الرؤيا نوعا من كشف الغيب. وقد تبين لعبد الرزاق قسوم بعد تحليله الدقيق لمرائي الثعالبي أن هذه: " المرائي تبين ما هو منسوب للثعالبي ويتماشى مع اتجاهه وصدق عقيدته، وبين ما هو منحول ومنسوب إليه من أرباب الخرافات، وأصحاب الأقاويل، من المشعوذين باسم الدين [2]".

ومن المهم أن نوضح أن عبد الرزاق قسوم قد خلص بعد دراسته الدقيقة والقيمة لتصوف الثعالبي إلى أن " الزهد النابع من الإسلام، والتصوف الإيجابي المتماشي مع الحياة، المستنبط من آثار الثعالبي، تجعلنا نقرر أن الثعالبي جدير، بأن يكون من أولئك السالكين الورعين الذين صدقوا ما عاهدوا الله عليه. وليس الثعالبي إلا أحد رواد هذا الضرب من التصوف [3]".ومن المفيد القول إن عبد الرزاق قسوم ليس هو أول من درس الثعالبي إذ سبق لباحثين غيره أن اهتموا بدراسته، ويمكن ذكر الدراسات الآتية:

ـ أحمد التنبكتي: نبل الابتهاج بتطريز الديباج. ـ عبد الرحمن الجيلالي: تاريخ الجزائر العام، الجزء الثاني.

ـ أبو القاسم الحفناوي: تعريف الخلف برجال السلف. ـ محمد حسن الذهبي: التفسير والمفسرون.

ـ علي الشطيبي: كتاب الجمان في مختصر أخبار الزمان. ـ عبد القادر نور الدين: صفحات في تاريخ مدينة الجزائر. ـ بن شهرة المهدي: الطرق الصوفية في الجزائر السنية.

وهذه الدراسات مع تعددها فإنها اكتفت بعرض بعض العناصر البيوغرافية في حين أن دراسة عبد الرزاق قسوم جاءت متكاملة من خلال التعرض لعصر الثعالبي وسماته مع الغوص في فكر الرجل لتحليل آرائه في مختلف القضايا التي تبين عنها آثاره.

لقد سعى عبد الرزاق قسوم إلى تأسيس قراءة جديدة لتراثنا الوطني من جهة وإلى فهم عميق للواقع من جهة ثانية. ولقد كان كما يقول عن نفسه كغيره " من حملة الثقافة في أمتنا مسكونون بهاجس التغيير،

---

[1]- سفيان زدادقة، الحقيقة والسراب، ص.324.

[2]-عبد الرحمن الثعالبي والتصوف،ص.121.

[3]-عبد الرحمن الثعالبي والتصوف،ص.121.

وحرقة التخلف، مما يجعل النضال بالكلمة الداعية الملتزمة، أحسن سلاح يمكن أن يستخدم في عالم سيطر الإعلام فيه بجميع ألوانه." [1]

تحليل كتاب عبد الرحمن الثعالبي والتصوف لعبد الرزاق قسوم

أ.عجاس سهام*

****

***– توطئة**

إن الغاية الأساسية من هذا المقال هو إظهار عطاءات الفيلسوف عبد الرزاق قسوم التي أصبحت المرجع الأساسي لنا عند دراسة التصوف عند عبد الرحمن الثعالبي، زد على ذلك فكرة الزمن عند ابن رشد وكذا دراسته لمدارس الفكر العربي وما قدمه من خلال كتبه كنزيف قلم جزائري، وما نعيشه اليوم أكبر دليل على غياب ذلك الجسر بين الكاتب والمؤلف الفيلسوف أو غيره لذا لابد علينا من البحث عن التبادل العلمي المعرفي والثقافي ذلك أنه من غير الممكن للجزائر أن تتطور وتقيم تنمية حقيقية وفي جميع المجالات وعلى الصعيد الدولي دون قيم التسامح والوسطية، وهو الذي يمثل ما جاء به عبد الرزاق قسوم ذلك الأديب الفذ في زمن الإنقطاع عن قراءة الكتب واستبدالها بلأنترنت وغيرها من وسائل الإعلام الجديد والملاحظ أن أعمال هذا الفيلسوف تتيح إرساء قواعد عمل حضارية جماعية ممنهجة تعمل على الإبتعاد عن العنف الفكري، وكذا إحياء التواصل الفعال بين الدراسات الحضارية والنقدية والنهوض بهما إلى أعلى مراتب العلم والمعرفة .

أول ما نبتدأ به المداخلة هو كلمة الفيلسوف عبد الرزاق قسوم خصوصا وأننا في صدد تكريم وإشادة بعطاءات الرجل الشخصية الفذة والمتمثلة في :"و الله نسأل أن تكون هذه المداخلة عند حسن ظن الجميع وأن تضيف لبنة إلى هيكل البناء العلمي الجامعي".

سنحاول إن شاء الله التركيز عل ثلاث نقاط أساسية في مداخلتنا ألا وهي:

---

[1] – حوار مع عبد رزاق قسوم، مجلة النور للدراسات الحضارية والفكرية، تركيا.

* – المركز الجامعي خميس مليانة.

1- قسوم في وصف عبد الرحمن الثعالبي من خلال العصر الذي عاش فيه من الناحية السياسية، الاجتماعية، الثقافية، ومدينته أيضا حياته الثقافية ورحلاته العلمية.

2- فكرة التصوف عند الثعالبي المفهوم والتطور بداية من مذهبه الكلامي وتصوفه، وكذا الأخلاق الاجتماعية والنفسية عنده، منهجه في التفسير، والمرائي.

3- تقييم التصوف بنظرة الثعالبي من الناحية الإيجابية والسلبية والحث على البحث أكثر في الجوانب التي لا نعرفها عن هذه الشخصية.

وتندرج مداخلتنا في المحور الثاني المتضمن عطاءات الأستاذ عبد الرزاق قسوم وهدفها الأساسي هو معرفة الإيجابي والسلبي من التصوف، لذا ارتاينا تحليل كتاب عبد الرحمن الثعالبي والتصوف .

1- قسوم في وصف حياة عبد الرحمن الثعالبي:

عاش ما بين (857-786هـ/1384-1470م)و هو من كبار المفسرين وأعيان الجزائر وعلمائها

إن الثعالبي عاش في عصر يسوده الانحطاط الحضاري في مختلف الميادين حيث كان العالم الاسلامي عامة مسرحا للفتن والحروب التي كانت تقطع اوصاله، وشهد القرن السابع والثامن بعد الهجرة انقسام المسلمين الى دويلات وملوك ينظر بعضهم الى بعض نظرة العدو المتربص بعدوه... وهكذا بلي الاسلام بمصائب تمددت مصادرها وتمثلت في التتار القادمين من الشرق وفي الصليبيين القادمين من الغرب، بالاضافة الى العداوة المستحكمة التي كانت تميز طابع العلاقات بين الامراء والفرق وموالاة اهل الذمة للاعداء ايا كان لونهم.

هذا سياسيا، اما اجتماعيا وبسبب الحروب القبلية الدائرة بين اجزاء المغرب العربي" بين حكامه وولاته" قد تركت آثارا بسبب دعائه عليهم. وعقاب نال قوما من قبيلة بني صالح بالاطلس البليدي وقد أجبروه على الرقص معهم وهناك اسطورة أخرى أكثر غرابة ذلك أنه زار ذات يوم الولي الشهير "سيدي امحمد بن عودة الوهراني وهو المشهور بترويض الأسود على ما تروي الأسطورة، وعندما مثل الزائر أمام الثعالبي سأله:أين أترك أسدي؟ فأجابه: اتركه مع بقرتي ففعل الرجل وعندما دخل الى خلوة الشيخ وجد حسانا يؤدين له الزيارة فتعجب الزائر من هذا التصرف وتمنى له أنه لو كان في المدينة بدل الجبال، حتى يحظى بمثل هذه الزيارات.

وفهم الثعالبي ما يدور بخلد زائره فنزع عنه ظنونه بقوله:ان العبادة في القلوب وليست بين الجبال أو في المدينة" ولم تنتهي القصة هنا ولكنها انتهت حين قفل الزائر عائدا الى بلاده ففتش على أسده ولكن دهشته كانت كبيرة حين وجد أسده ابتلعته بقرة الشيخ الثعالبي.

– هذه أمثلة على تصديق المجتمع للأولياء الى حد صار ينسب اليهم خوارق لا يمكن التصديق بها وهي تؤكد أن هذا العصر كان يموج في بحر من الخرافات وهو ما وصفه القاضي أبا عبد الله المقرئ حين وصف الحياة الاجتماعية" لولا انقطاع الوحي لنزل فينا أكثر مما نزل في اليهود والنصارى لأننا أتينا أكثر مما أتوا".

– أما فيما يخص الحياة الثقافية فقد اتسمت بانشاء المدارس الرسمية التي اعتمدت منهجين هما الاجتهاد والاعتماد، كما سجل فيها انتشار التصوف والمتصوفين أمثال ابراهيم المصمودي، وكل هذا تم على خلفية آثار الغزالي وبالتالي عبد الرحمن الثعالبي وجد الحركة الصوفية المطبوعة بطابع الغزالي في أنشط فتراتها ومن هنا فليس غريبا أن ينهل من منبعها الصافي.

– أما فيما يخص مدينة الثعالبي فهي مدينة الجزائر العاصمة التي مازال اسمها مرتبطا به الى اليوم فهي مدينة "القطب الرباني_سيدي عبد الرحمن" ويتردد هذا التعبير كثيرا في الأغاني والأهازيج الشعبية والأمثال عندنا بحيث لا يكاد أحد من عامة الشعب يذكر العاصمة الجزائرية الا مقترنة بعبارة "مدينة سيدي عبد الرحمن"، ولعل وضع الثعالبي في اطار التصوف الاسلامي مع التركيز على معنى التصوف ومحاولة النظر اليه بالمنظار العلمي الواضح يعتبر جديدا بالنسبة لهذه الشخصية الجزائرية. فنحن نظلم الرجل اذا ما حصرناه داخل الاسم الديني بالمفهوم العلمي فقط كما يفعل معظم الناس في الجزائر وفي غيرها حين يقدمونه على انه الولي، الورع، صاحب الزاوية المسماة باسمه.

– **الزاوية الثعالبية:** توجد بالقصبة وهو الحي الشعبي المعروف في تاريخ كفاح عاصمة الجزائر كما توجد بجانبها مدرسة تحمل نفس الاسم.

– ننتقل الآن الى حياة الثعالبي، "الذي عاش ما بين (857-786هـ/1384-1470م) وهو من كبار المفسرين وأعيان الجزائروعلمائها"[1]،ولقد بواد يسر ونشأ بين أحضان أسرة علم وصلاح وأخلاق فاضلة وتنتسب هذه الأسرة كما دلت التراجم الى جعفر بن أبي طالب عم النبي [2] صلى الله عليه وسلم، كما ان أجداده هم رؤساء متيجة الى غاية اندثار ملكهم على يد دولة بني عبد الواد، وقد فتح عينيه على03 مدن شهيرة هي:

---

[1]– بودالية تواتية، سوالمية نورية: المرجعية الدينية الوطنية للخطاب المسجدي بين التأصيل التاريخي والواقع المعاصر، مجلة الثقافة الإسلامية: المؤسسة الدينية، الأشكال والوظائف، دراسة العدد:ضوابط الفتوى بين مقام التسيير والإحتياط، العدد 09،الجزائر، 2012،ص58.

[2]– عبد الرحمن الثعالبي:العلوم الفاخرة في النظر في أمور الآخرة، الجزائر،1327هـ، ص2،1.

المخطوط عبارة عن مخطوط ضخم يقع في أكثر من 500 ورقة يحتوي على ترجمة وافية لحياة الثعالبي.

– المغرب الأوسط= مدينة الجزائر.

– بجاية.

– تلمسان.[1]

– وفيما يتعلق بثقافة الثعالبي فقد كانت رحلته في طلب العلم شيقة وشاقة، فهي شيقة لتعدد العواصم الثقافية ونوعية العلماء الذين التقى بهم أو أخذ عنهم وهي شاقة لأنها طويلة بدأت بواد سير بنواحي عاصمة المغرب الأوسط وانتهت الى الحجاز في أقصى الشرق العربي. ويقول في مخطوط هام له:" لقد رحلت في طلب العلم من ناحية الجزائر من موضع يقال له"يسر"(بالياء المثناة من أسفل وسين مشددة مهملة مفتوحة، وبعدها راء) وهو مشهور هناك وذلك في أواخر القرن الثامن وتناهت رحلتي الى بجاية".

– اذن في بجاية سنة 802هـ/1399م دخل الثعالبي والتقى مع أصحاب الزاهد أبي زيد عبد الرحمن بن أحمد الوغليسي وأصحاب الشيخ أبي العباس أحمد بن ادريس بالاضافة الى علماء آخرين أسهموا في خلق الحركة العلمية في بجاية خلال القرن 8هـ وتضلعهم في مجالات المعرفة على اختلاف أنواعها من لغة وفقه وحديث ودين وهي أولى عناصر تكوين الثعالبي ثقافيا.

– ثم يقول الثعالبي رحلت الى تونس ودخلتها في أواخر 809هـ/1406م وأوائل عام 810هـ/1407م فوجدت أصحاب الشيخ ابن عرفة،و لشيخنا الجامع بين علمي المعقول والمنقول أبو عبد الله محمد بن خلف الأبي وشيخنا أبو القاسم البرزلي وشيخنا أبو يوسف يعقوب الزغبي وغيرهم وأكثر عمدتي على الأبي.

– ثم رحلت الى المشرق ودخلت مصر فلقيت بها الشيخ أبا عبد الله محمد البلالي ثم حضرت قراءة شيء من الموطأ بمكة ثم رجعت الى مصر فحضرت مجلس أبي عبد الله البساطي... والشيخ ولي الدين أحمد بن عبد الرحيم العراقي.

ثم رجعت الى تونس فوجدت شيخنا أبا مهدي عيسى الغبريني قد ملت وخلفه في موضعه الشيخ الفقيه أبو عبد الله محمد القلشاني فأخذت عنه ولازمته مدة، وأخذت عن البرزلي في المدة الأخيرة البخاري... ولم يكن يومئذ بتونس من أعلمه يفوتني في علم الحديث منه في الله.

بالتالي هذه ثقافة الثعالبي وهي من كان لها توجيهه الوجهة الصوفية. وكان له أكثر من تسعين كتاب منها:

– الجواهر الحسان في تفسير القرآن.

[1] –عبد الرزاق قسوم: عبد الرحمن الثعالبي والتصوف، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع،الجزائر، بدون سنة، ص 31.

- روضة الأنوار ونزهة الأخيار في الفقه.
- جامع الأمهات في أحكام العبادات.
- الذهب الإبريز في غريب القرآن العزيز.
- الأنوار المضيئة في الجمع بين الشريعة والحقيقة.
- الإرشاد في مصالح العباد.
- رياض الصالحين.
- إرشاد السالك.
- العلوم الفاخرة في النظر في أمور الآخرة."[1]

2- فكرة التصوف عند الثعالبي المفهوم والتطور:

- نصل الى آراء الثعالبي الكلامية بالنسبة للفلسفة الاسلامية في نقطتين أساسيتين :

1-الألوهية: لقد ألف الثعالبي كتابا في التعريفات يشتمل في أكثره على تحديد لمصطلحات كلامية بالإضافة الى تحديد مصطلحات في التصوف، فعرف علم الكلام بأنه:" هو العلم بأحكام الألوهية وارسال الرسل وصدقهم في جميع أخبارهم وما يتوقف عليه شيء من ذلك خالصا له"

ويتطرق لتحديد مفهوم لفظ الجلالة بأنها "اسم جامع لمعاني الذات والصفات، والأفعال، وان شئت قلت هو اسم لموجود واجب الوجود، موصوف بالصفات منزه عن الآفات لا شريك له في المخلوقات"[2].

وهو يفند آراء مذاهب كالدهرية، المجسمة، العطلة القدرية وغيرهم، ثم يذهب لقضية رؤية الله ويفند ما جاءت به المعتزلة، ثم يعرض رأيه .

- ويعرض رأيه في قضية الألوهية دائما فيؤكد بأن أهل الحق جمعوا ما قيل في التوحيد في مبدأين:

1- الاعتقاد بأن ما تصور في الأوهام مخلوق والله جل خالقه.

2- أن ذاته تعالى غير مشبهة بالذوات في قوله تعالى: "ليس كمثله شيء" .

- ثم يتعرض للحرية والجبرية ويبين آراءه الكلامية هي نسق على هدي التاب والسنة وهو يصرح بأنه يسير في هذا السبيل على نهج الامام الغزالي وابن رشد واعتمد في آرائه على المنطق وأثبت ذلك من خلال

[1] - بودالية تواتية، سوالمية نورية: المرجع نفسه السابق،، ص58.

[2] - عبد الرزاق قسوم: المرجع نفسه السابق، ص ص 42-43.

المصطلحات التي عرضها والأفكار التي شرحها ومنهجه يشبه الى حد كبير منهج امام الحرمين الجويني في كتابه "الارشاد".

– ويمضي على هذا النمط في شرحه للمصطلحات الأصولية المنطقية فيحدد معنى: الجائز، والواجب والمحدود، والضروري، والكل والمجموع.

– ثم يتطرق الى التصوف الذي تعددت تعاريفه ومفاهيمه، وتعريفه أمر عسير لأن التصوف أمر قلبي وهو من مقولة الوجدانيات الشخصية ولا يمكن تعريفه بتعريف عام جامع مانع وهذا للحكمة الصوفية القائلة: "الطرق الى الله على عدد أنفاس البشر" مع وجود حقيقة أن التصوف على نوعين:

1– التصوف العلمي أو الزهد.

2–التصوف الفلسفي.

ويتضح لنا كذلك أن تصوف الثعالبي تصوف اسلامي صحيح يستمد أصوله من الكتاب والسنة ومن المدارس التي اعتمد عليها:

*المدرسة الغزالية: حيث نجد آثارها وخيوطها في كل صفحة من كتبه.

و يؤكد ما ذهب إليه الأستاذ عبد الرزاق قسوم حقائق عديدة أهمها:

1/الثعالبي جاء في عصر انتشرت فيه النزعة الغزالية في التصوف.

2/ الشبه الواضح بين الطريقة التي سلكها الثعالبي والغزالي في التأليف والأفكار والمواقف.

3/ كل من الثعالبي والغزالي عاش في عصر فيه الانحلال والضعف االسياسي ومعالم البذخ.

4/ اتفاق نوعية الانتاج لدى كل من الغزالي والثعالبي فقد أنتج الأول "احياء علوم الدين" وأنتج الثعالبي " العلوم الفاخرة في النظر في أمور الآخرة"....الخ.

5/ استوحى الثعالبي عناوين كتبه من عناوين كتب الغزالي مثل:

* الجواهر الحسان في تفسير القرآن مستوحى من جوهر القرآن

* العلوم الفاخرة في النظر في أمور الآخرة مستوحى من الدرة الفاخرة في كشف علوم الآخرة

* الأنوار المضيئة الجامعة بين الشريعة والحقيقة مستوحى من مشكاة الأنوار.

– وبالتالي انتهج الثعالبي تصوف يعتمد على الكتاب والسنة ويرفض كل أنواع الجدل القائم حول المذاهب الشائعة كوحدة الوجود، وقد اتخذ موقفا معاديا من بعض المذاهب الصوفية ما يدل على سعة علمه واتساع أفقه.

– وهناك بعض آثار الثعالبي الشعرية الدالة على تصوفه:

تسر الليالي بنفسي ومالي ****** فيا قوم. مالي عن الموت سالي.

نهاري جدال، وليلي انجدال ***** وحولي رجال، على مثل حالي.

سواء ان كان على تحسره أو حزنه، ابتهالا ورجاء وتفاني في حب الله.

وفيما يخص المنهج الذي اعتمده في التصوف منهج متعدد الجوانب ويهدف الى غاية كبرى هي سلوك طريق المتصوفين المشهورين باتباعهم الكتاب والسنة ويتوضح منهجه من خلال عدة نقاط:

1- موضوع النفس: يضعه في إطار باب العزلة حيث يقول: إن كل الآفات دخلت غالبا من جهة الحواس وبها استبعت النفس الروح وأوصلته الى أسفل سافلين.

2- نظرية المعرفة: حيث يقسمها الى معرفة للخواص ومعرفة للعوام حيث يقول:" فمن عرف الله أطاعه ومن جهله عصاه فطاعة الطائعين على قدر معرفتهم ومعصية العاصين بقدر جهلهم".[1]

3- التوبة: يقول "أنها الرجوع من أفعال مذمومة الى أفعال محمودة" ويتجسد من خلال البكاء عند تلاوة القرآن وكذا نصحه بالتوبة للغافلين".

4- الورع: وربطه بالتوبة وخصص له في مؤلفاته أبوابا عديدة فيعرفه: "ولاخفاء أن المكاسب المجمع على تحريمها، يجب تركها على المكلف ولكن لا ينبغي الاقتصار على تركها فقط بل يترقى الى ترك الشبهات" ويقرن الورع بـ "ترك فضول الكلام وما لا يعني".

5- الزهد: يبدي رأيه مبتدئا بحديث النبي صلى الله عليه وسلم:" ان روح القدس نفث في روعي أحبب من أحببت فانك مفارقه، وعش ما شئت فانك ميت، واعمل ماشئت فانك مجزى به" فيعلق: ان هذه الكلمات جامعة لحكم الأولين والآخرين وهي كافية للتأمين ولو وقفوا على معانيها وغلبت على قلوبهم غلبة يقين لاستغرقتهم ولحالت بينهم وبين التلفت للدنيا بالكلية" ويزيد على ذلك: " واياك أن تغفل على الله طرفة عين، واعلم أن ذلك لا يتيسر مالم تنقطع عن الدنيا بقدر ضرورتك والضرورة مطعم وملبس ومسكن والباقي كله فضول والضرورة من المطعم ما يقيم صلبك ويسد رمقك".

- والنتائج المتوصل اليها:

1-التحرر من قيود الحياة المادية المتمثلة في مظاهر البذخ والترف والغفلة عن ذكر الله.

2- والتمسك الشديد بالكتاب والسنة في كل ما يصدر من احكام.

3- موافقة الظاهر الباطن في التصرفات تحقيقا لهدف واحد هو كسب رضا الله.

---

[1] -عبد الرحمن الثعالبي: رياض الصالحين، مخ رقم 592، دار الكتب الوطنية، تونس الورقة 07 .

– وفيما يتعلق بالثعالبي والأخلاق وبما أنها شديدة الارتباط بالدين أن تحظى بمكانة هامة عنده وقسمها عبد الرزاق قسوم الى أخلاق اجتماعية كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والزواج والطلاق والحوار وما الى ذلك أو أخلاقا نفسية كالمحبة والعجب والكبرياء والشجاعة وغيرها.

حيث قسم الثعالبي الأخلاق الاجتماعية الى03أنواع:

1*أخلاق تتعلق بالقلوب: العقيدة الصحيحة مع ما تتطلبه من ايمان بوحدانية الخالق.

2* أخلاق تتعلق بالأقوال: يقسمها الى مأمور به ومنهى عنه.

3*و أخلاق تتعلق بالأفعال: آداب النكاح والعقيقة.

كما لم يغفل عن آداب السفر وآداب المخالطة والمعاشرة.

و قد وضع 03 شروط للعمل الأخلاقي:

1/كون الآمر عالما بالمأمورية والمنهى عنه أي أن المعرفة شرط ضروري فبل التصدي لأي عمل اجتماعي أخلاقي.

2/أن لا يؤدي انكار المنكر الى منكر أكبر منه كأن ينهي أحد عن الشرب فيؤدي ذلك الى قتل نفس.

3/ أن يعلم أو يغلب على ظنه انكار المنكر مزيل له وأن أمره بالمعروف مؤثر فيه.

–أما فيما يخص الأخلاق النفسية فيقول" أوصيك يا أخي بتقوى الله العظيم في السر والعلانية وحفظ الحواس ومراعاة الأنفاس وقلة المخالطة للناس والرضا بالموجود والصبر على المفقود والوفاء بالعهد وكثرة الركوع والسجود، وكثرة التدبير والاختيار مع المدبر المختار والعمل بالسنة والاقتداء بالأئمة، والحركات والسكنات بالنية ولزوم الخلوات والجوامع ومواصلة الفقير الجائع وموافقة المتبتل الطائع، ومعالجة المنيب الخاشع، ومعاشرة الوفي الخاضع".

بالإضافة الى المحبة والعجب والكبرياء.

– واذا ما أردنا التطرق الى **منهج الثعالبي في التفسير** لنرى ان كان يتسم بنزعة صوفية وهذا من خلال تفسيره لكتاب" الجواهر الحسان في تفسير القرآن" حيث يحتوي 04 أجزاء كل جزء فيه 300 ورقة أو أكثر، وعلى هذا الأساس يعتبر الثعالبي مفسرا حيث أن التفسير نشأ مع القرآن منذ بداية نزوله على محمد صلى الله عليه وسلم ويختلف باختلاف الأزمنة والمفسرين، ونجد أن الثعالبي سبقه تفسير ابن عطية" الوجيز في تفسير الكتاب العزيز" الذي اعتمده في دراسته بسبب:

*الاتجاه العقائدي.

*الثقة التي يتمتع بها ابن عطية وتفسيره.

*التجاوب الإقليمي.

والمذهب الفقهي الذي يدعمه بشدة تمسك المغاربة بالحفاظ على الكتاب والسنة، يفسر ذلك أخذهم بالمذهب المالكي المعروف بالتمسك بالنص.

– وقد اعتبر الثعالبي وابن عطية من أصحاب التفسير بالمأثور لأن كل منهما يتمسك بالكتاب والسنة وأقوال السلف الصالح كمصدر لكل أحكامه المصدرة في تفسيره للآيات.

– مع كل هذا نجد **الاتجاه الصوفي للثعالبي** عند قوله في خاتمة كتابه "الجواهر الحسان في تفسير القرآن" "إني رأيت لكتابي هذا المسمى بالجواهر الحسان في تفسير القرآن الذي ألفت هذا الغريب عجائب وأمورا مباركة لا يمكنني الآن استفاؤها جميعا أخشى أن يكون من باب افشاء أسرار الله التي لا يمكن ذكرها إلا بإذن أهلها اهل الذوق".

– كما يأخذ موقفا مناوئا للمانوية وهم القائلون بالنور والظلمة، بالتالي التفسير الصوفي عنده يتماشى مع خطة العلم القائم على الكتاب والسنة، كما أنه كان رافضا ومعاديا للاشارية المفرقة في الاشارة، ولكنه استخلص بعض الاشارات الخفية من الآيات مثل تفسيره للبسملة حين يقول: "والبسملة تسعة عشر حرفا، قال بعض الناس ان ملائكة النار الذين يقول الله فيهم: عليها تسعة عشر، إنما ترتب عددهم على حروف بسم الله الرحمن الرحيم"

ونستخلص أن الثعالبي في تفسيره يفتقر إلى الإبداع الخصب لأنه تقمص رأي مشائخه أو أقوال مأثورة عن السلف الصالح وهذا لا ينفي الجهد الكبير الذي بذله في هذا السفر الضخم والذي أبرز سعة علمه وسلامة معتقده وسيره في الطريق السوي.

وعند التعرض للمرائي عند الثعالبي على أساس أن الرؤيا وسيلة من وسائل التعبير العفوي عن النفس أثناء إرتخاء الجسد ونومه ومن ثم فإن الإهتمام بها سيساعد مساعدة كبير على تحليل نفس الشخص وهذا حتى يتسنى لنا الحكم له أو عليه ويكون الحلم آنذاك عمليا وموضوعيا.

– أما المرحلة التاريخية للأحلام يبدؤها بتعريف الحلم الذي يعبر عن شرود الفكر وغيبوبة النفس عما هي فيه بالنوم أو تحت تأثير عوامل أخرى ...وتستعمل عند مختلف الأشخاص، إنها خيط نفساني تلتقي حوله الإنسانية جمعاء، أما عبارة الرؤيا فيه انصرفت تلقائيا إلى المعنى الديني يعبر عن طهارة النفس ونقاوتها

فشيخنا الثعالبي يذهب في تفسيره للآية"لهم البشرى في الحياة الدنيا وفي الآخرة "[1] إلى أن البشرى في الحياة الدنيا هي الرؤيا الصالحة يراها الرجل الصالح أو ترى له.

– ويأخذنا عبد الرزاق قسوم لنقطة أخرى تتمثل في موقف العلم الحديث من الأحلام بدا من سيقموند فرويد، بورداخ وهافنر وفيجانت وغيرهم حيث فيهم من ذهب إلى أن العلم لا يتصل البتة بما يمر بذاكرتنا من خير أو شر في اليقظة وفيهم على العكس من ذلك من يؤكد أن العلم ليس إلا اكتشافا – على نحو ما– لحياة اليقظة، ويذهب فريق ثالث إلى أن مشاعرنا لها دخل كبير في خلق أحلامنا حول الموضوعات التي كان لها أكبر الأثر في وجداننا، بالتالي فرويد هو الأبرز من خلال تفسيره الأحلام بطابع الكبت العاطفي وخاصة الجنسي.

– يصل بنا إلى نقطة أخرى هي الحلم بين العلم والدين حيث يحاول كلاهما وضع مقاييس ورموز لحل ألغاز الأحلام ودينيا نجد أمثلة في القرآن كقصة يوسف أو رؤية القاضي الذي أرسله عمر بن الخطاب إلى الشام، فسار القاضي ثم رجع عن طريقه فقلنا له: ماردك؟ قال: رأيت في منامي كأن الشمس والقمر يتحاربان، وكأن بعض الكواكب مع الشمس وبعض الكواكب مع القمر، فسأله ومع أيهما كنت أنت؟ قال: مع القمر فرد عليه عمر: انطلق فلا حاجة لي بك وتلا الآية: "وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة"[2] في حين فرويد هو الآخر وضع قائمة من المقاييس تصلح للمساعدة على تفسير الأحلام مثل العلب، الصناديق، الحجرات والمدافئ إنما تعبر عن رحم المرأة وكلها تعبر عن الجانب الجنسي، وإذا أردنا معرفة رأي الفلاسفة والمتصوفين في الحلم فنجد أرسطو وديكارت وكذلك ابن سينا وابو العلاء المعري أما عند الصوفية فالرؤيا كما يقول الغزالي: "انكشاف لا يحصل إلا بانقطاع الغشاوة عن القلب، فلذلك لا يثق إلا برؤيا الرجل الصالح، الصادق ومن كثرت مفاسده ومعاصيه أظلم قلبه فكان ما يراه أضغاث احلام"، ثم نجد أهل الكلام في الحلم الذين تعددت أقوالهم في الرؤيا فكل فريق له مذهب، ونصل إلى مرائي الثعالبي الذي كان شديد الاهتمام بالرؤيا والذي يرجع حسب اعتقاد عبد الرزاق قسوم إلى اقتناعه بصدقها اقتداء بمن سبقه من السلف الصالح ويروى عن عبد الرحمن الثعالبي قوله :"بينما أنا نائم ذات ليلة سبحان الحي الذي لا ينام بعد أن قرأت اثني عشر حزبا من كتاب الله عز وجل وصليت أنا وبعض أخواني خمسة عشر تسليمة، قرأت فاتحة الكتاب مرة، وقل هو الله أحد خمسين مرة، ثم

---

[1] –الآية 64 – سورة يونس – مكية.

[2] – الآية 12– سورة الإسراء– مكية.

انصرفت إلى مسجد أبي سفيان الثوري وجددت الوضوء ونمت على طهارة، فإذا انا برجل وعليه ثياب بيض، فوكزني برجله اليمنى وقال لي قم توضأ فتوضأت، فلم أجد له أثررا سوى رائحة المسك، فبكيت بكاء شديدا وجلست أتلو كتاب الله عز وجل إلى الصباح، فلما أقبلت الليلة الثانية اتيت إلى المسجد المذكور، فصليت المغرب وجلست أتلو كتاب الله عز وجل وقلت في دعائي، اللهم أنت ثقتي ورجائي إن كانت هذه الرؤيا حقا لا يخالطها شيطان فأرها لي في هذه الليلة المباركة، وكانت الليلة الأولى ليلة جمعة والليلة الثانية ليلة السبت فلما أكملت دعائي نمت فإذا برجل الأول(الرجل الأول) بذاته وصفاته فوكزني برجله اليمنى وقال لي قم فلما توضأت شعرت بنفس ما شعرت به في الليلة الماضية من رائحة مسك...الخ، فلما أقبلت الليلة الثالثة أقبلت إلى المسجد المذكور وصليت فيه المغرب وبقيت أتاو القرآن ونفس الأدعية الماضية، ثم نمت فإذا برجل غير الأول، ذلك الرجل وعليه ثياب خضر فقبلني بين عيني وانصرف عني ولم يخاطبني بشيء من الكلام، فقلت يا سيدي سألتك بالله العلي العظيم ونبيه الكريم إلا ما خبرتني عن الرجل الذي أتاني قبل، ومن أنت؟ فقال لي: "ويحك لولا أنك أقسمت علي بالله العظيم ما أخبرتك ولا سرنا إلا مكتوم ولكن اسمع مني ما أقول بعد لا حول ولا قوة إلا بالله العظيم، أما الرجل الذي أتاك أول ليلة فهو أبوبكر الصديق، وأنا عمر بن الخطاب وليلة الإثنين يريك الله نبيك ورسولك وحبيبك وترى عيناك محمدا صلى الله عليه وسلم، فقلت له يا سيدي: قف لي أقبل فاك فقال لي: يا عبد الرحمن عليك رائحة البصل ونحن اناس نجلس مع الملائكة والملائكة لا يتحملون رائحة البصل ولا غيرها من الروائح المكروهة لكن قبل يدي "فقبلت يده وانصرف عني، فلما أقبلت الليلة الرابعة أتيت إلى المسجد المذكور، ففعلت كما تعودت أن أفعل ثم نمت على طهارة فإذا أنا بغمامة بيضاء فيها أصوات، فقمت مرعوبا من أصواتهم وهم يقولون سبحان خالق الخلق وباسط الرزق، سبحان القاضي الحق، ثم مددت بصري إلى أسفل الغمامة فإذا أسفل منها قبة يخرج منها نور لامع كشعاع الشمس وبين يديها فارس كأنه البرج المصنوع وعليه رداء وتحته جواد لايشبهه شيء من الصافنات الجياد، وقوائمه اثنان من الذهب واثنان من الفضة البيضاء، وريشه من الزعفران، وهو في سيره أسرع من السهم فعند ذلك دعوت الله عز وجل أن يعطيني قوة حتى ألحق بذلك الفارس، فأساله عن الغمامة والأصوات والقبة والنور الذي يخرج منها فو الله ما أكملت دعائي حتى رأيت عجاجة حمراء دارت بي وحملتني في الهواء وأنزلتني قليلا قليلا بين يدي ذلك الفارس، فلما أردت أن أخاطبه خرس لساني عن الكلام، فقال اللهم أطلق لسانه حتى ينطق بما شاء" فأطلق الله لسانه، قلت له يا سيدي سألتك بالله العظيم ونبيه الكريم أن تخبرني عن هذه الغمامة وعن القبة التي أسفل منها وعن النور الذي يخرج منها وعن الأصوات التي فيها، ومن أنت فقال لي:" ويحك لولا

أنك أقسمت علي الخ... ثم قال: "أما الغمامة فهي التي ذكرها الله في القرآن وظللنا عليهم وهي التي تظل على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم يوم القيامة، اما الأصوات فهي أصوات حملة العرش، وأما القبة الخضراء فهي قبة الإسلام، وأما النور الذي يخرج منها فهو نور سيد الأولين والاخرين سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وأنا جبريل، ويمضي الثعالبي في قص رؤياه على الناس فيذكر أنه طلب رؤية النبي في المنام من جبريل وأن دعوته أجيبت إذا انطلق نحو القبة، فلما قرب منها طلب منه أن يسأل ما يشاء، فبدأ يقول "قلت يا سيدي صف لي نفسك لئلا يكذبوني الناس عند مقالتي"

قال: ويحك يا عبد الرحمن لو اجتمعت أهل السموات والأرض أن يكتبوا شيئا من أوصافي لم يقدروا على ذلك ولكن أريك الأصول حتى تتبين لك الفروع، فإن سألوك عن أوصافي فقل لهم غشاني(الأصح غشيني) نور حتى لا أستطيع النظر إليه، فقلت يا سيدي، أخبرني بما تشير به علي، فقال: قل لهم نبيكم يقرئكم السلام ويقول لكم ما خلق الله الجنة إلا لكم بغير فخر مني ولا زعم بنفسي، فقلت له يا سيدي زدني، فقال: كل من تاب من أمتي وفي قلبه مثقال حبة من الإيمان حرم الله جسده من النار، فقلت له: يا سيدي زدني...إلى غير ذلك من قصة الرؤيا الثعالبية وهي غير مسلم بصحتها حسب قسوم لعدة أسباب:* الأخطاء اللغوية الشائعة التي اتسمت بها الرؤيا.

* رائحة المسك ورائحة البصل تناقض لا مبرر له.

* الوكز بالرجل من جانب أبي بكر وعمر مخالف لأبسط قواعد الآداب العامة...يضاف إلى ذلك طلب السماح بالتقبيل في الفم وهو ما ليس معهودا في العرف الاجتماعي بين الرجال.

* الرؤيا أخذت طابع التشريع الديني لأنها أملت أحكاما وهذا مخالف لمبدأ الإسلام الذي لا يمكن أن تقدم تعاليمه في المنام.

* هذه الرؤيا تدعو إلى التواكل والقعود عن العمل للحياتيين.

و الملاحظ أن أعظم المرائي التي رآها الثعالبي والحقها بتفسيره تتصل اتصالا وثيقا بهذا الكتاب نفسه مما يفسر شدة شغفه به وقربه إلى نفسه واعتزازه بنتائجه.

– بالتالي هذه النماذج القصيرة من مرائي الثعالبي ساقها الفيلسوف كمثل على زهد الرجل في الدنيا وعيشه في يقظته ومنامه مع أعمال الآخرة،

3- تقييم التصوف عند الثعالبي بنظرة عبد الرزاق قسوم:

وضح لنا الفرق الواضح بين ما هو منسوب للثعالبي ويتماشى مع اتجاهه وصدق عقيدته وبين ما هو منحول ومنسوب إليه من أرباب الخرافات وأصحاب الأقاويل من المشعوذين باسم الدين، فالزهد النابع

من الإسلام والتصوف الإيجابي المتماشي مع الحياة المستنبط من آثار الثعالبي تجعلنا نقرر أنه جدير بأن يكون مع أولئك السالكين الورعين الذين صدقوا ما عاهدوا الله عليه.

– بالفعل لقد اجتهد الفيلسوف عبد الرزاق قسوم ليرينا شخصية عبد الرحمن الثعالبي المتصوف على حقيقته قدر الإمكان حيث اعتبرها شخصية متعددة الجوانب كل جانب منها يغري بالبحث، فمنهجه في التفسير بحاجة إلى بحث مستفيض وآراؤه الأخلاقية والكلامية ما تزال مواضيع تستحق البحث والتنقيب هذا دون إغفال تحقيق مخطوطاته العديدة والتي اعتمدها الفيلسوف منها:

– الأنوار الجامعة ببين الشريحة والحقيقة. – حقائق التصوف. – رياض الصالحين وغيره.

وفي الأخير يدعونا عبد الرزاق قسوم إلى البحث في الجانب العلمي للثعالبي والمختفي على غرار الجانب الديني التقليدي المحافظ مع شكرنا الجزيل للأستاذ على إدارجه بعض الملاحق والمتمثلة في نصوص مختارة للثعالبي مع الإجازات التي أعطاها إياه أساتذته، كما لا ننسى الجانب الحضاري الذي عرضه علينا بحكم انتماء عبد الرحمن الثعالبي للجزائر الوطن الغالي.

خاتمة:

في الأخير نتمنى أننا أظهرنا ولو قليلا من عطاءات الفيلسوف عبد الرزاق قسوم التي أصبحت المرجع الأساسي لنا عند دراسة التصوف عند عبد الرحمن الثعالبي، كما نرجو أننا بينا الجانب الإيجابي والسلبي للتصوف عند الثعالبي باعتباره مسار فكري عنده، مع ضرورة أخذنا فكرة حقيقية عن هذه الشخصية والتي أنا شخصيا لم أكن أعرف عنها إلا القليل القليل والتي نطمح من خلال هذه المداخلة البسيطة والملتقى ككل التوصل إلى تقييم حقيقي للشخصيات الفكرية الجزائرية بغية تشجيع البحث والتنيقب عن مستوى علمي وحضاري فعال على المستوى الوطني ولما لا على المستوى الدولي بدون نسيان التبادل العلمي المعرفي والثقافي، وهو الذي يمثل ما جاء به أستاذنا بإرساء قواعد عمل حضارية جماعية ممنهجة تعمل على الإبتعاد عن العنف الفكري، " لأن التحضر هو العنصر الأساسي والضروري لتوازن السكان وخلق فرص العمل والتكامل الثقافي داخل المجتمع الواحد، فضلا عن الإفادة بأصحاب الكفئات والخبرات حينما ينتقلون إلى المواقع المناسبة لقدراتهم "[1] وكذا إحياء التواصل الفعال بين الدراسات الحضارية والنقدية والنهوض بهما إلى أعلى مراتب العلم والمعرفة .

[1] –طاهر محمد بوشلوش: التحولات الاجتماعية والاقتصادية وآثارها على القيم في المجتمع الجزائري(1999-1967)دراسة تحليلية ميدانية لعينة من الشباب الجامعي، دار بن مرابط للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، الجزائر، 2008، ص126.

المنهج في التصوف

أ. أزيوش ساميحة*

****

تمهيد:

ننطلق في مداخلتنا هذه بالتعريف بشخصية جزائرية، أنجبها القرن الرابع عشر، والمتزامن مع الحقبة التاريخية (1385-1471م)، دفنت عن أنظارنا ومعارفنا، فجل ما نعرفه عنها أنه وليّ صالح، على الرغم من أنه كان من بين المفاتيح الذهبية لفتح السجل التاريخي والحضاري لجزائر العلم والصمود والتحدي والتاريخ، بمعارفه الواسعة ومؤلفاته العديدة والقيمة، فلو كانت هذه الشخصية غربية لا نالت قصتها من الدراسات والأبحاث وأذيعت أفكارها ونشرت آراؤها فكما قال ابن حزم: "لا ذنب له إلا أن شمسه مطلعها الغرب".

والفضل في ذلك يعود لأستاذنا القدير الغني عن التعريف" عبد الرزاق قسوم" الأستاذ الجامعي والباحث الأكاديمي الذي تعامل مع المدارس الفلسفية، وخاض لجّج التيارات الفكرية، وعالج القضايا الثقافية، فمن الأمور التي تغافل عنها الجميع هي صلة هذا المفكر الجزائري المسلم بالتصوف حتى يخوض الحديث عنه، فأستاذ الفلسفة والفكر ورئيس جمعية العلماء المسلمين" ابن الإصلاح" نشأ في أحضان" عبد الرحمن الثعالبي" ودرس في معهده وتتلمذ على يد مشايخه حيث يعتبر أولى الناس بالكتابة عن التصوف والبحث في أعلامه والتعامل مع مباحثه، فهو رجل عقلاني ووجداني يعطي ما للعقل للعقل وما للقلب للقلب.

والتصوف كما أراه هو اتحاد العقل المتأمل والقلب المؤمن في الإنسان والمجتمع على أساس العلم والإيمان.

في هذا الإطار سيتناول موضوع هذه الورقة البحثية دراسة مفهوم التصوف ومنهج التصوف عند المفسر، المتكلم والفقيه "عبد الرحمن الثعالبي" على لسان الدكتور "عبد الرزاق قسوم" الذي نفض الغبار على هذه الشخصية الجزائرية في كتابه"" عبد الرحمن الثعالبي والتصوف"

وسيكون مرجعنا في ذلك كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، حيث صنفنا تصوف "عبد الرحمن الثعالبي" ضمن التصوف الإسلامي، بعيد عن الشطحات الصوفية.

*- قسم الفلسفة / جامعة الجزائر (2).

وفي البداية نوّد أن نعرف ب "عبد الرحمن الثعالبي" فهو أبو زيد عبد الرحمن بن مخلوف بن طلحة بن عامر بن نوفل بن موصور بن محمد بن سباع بن مكي بن ثعلبة بن موسى بن سعيد بن مفضل بن عبد البر بن فيسي بن هلال بن عامر بن حسان بن محمد بن جعفر بن أبي طالب، ولد "عبد الرحمن الثعالبي"(786هـ/1385م) بيسر بومرداس الجزائر وتوفي(872هـ/1468م) بباب الجديد-مسجد سيدي عبد الرحمن-الجزائر. وله مؤلفات كثيرة ومتنوعة ما يقارب 99مؤلفا نذكر أهمها: "الأنوار المضيئة الجامعة بين الحقيقة والشريعة"، "التقاط الدرر"، "رياض الأنس في علم الدقائق وسير أهل الحقائق"، «الجواهر الحسان في تفسير القران"... ولكي نوضح منهج التصوف عنده ارتقينا إلى إتباع المنهجية التالية:

أولا: ضبط مصطلح التصوف ومعناه عند بعض العلماء.

ثانيا: مصادر تصوف الثعالبي.

ثالثا: المنهج في التصوف.

أولا: ضبط مصطلح التصوف ومعناه عند بعض العلماء:

التصوف في أيامنا هذه، صارت كلمة تحدث عند الكثير من الناس إشكالا، تحدث حساسية عند الخلق والسبب في ذلك السوء الذي وصلت إليه الأمة من التدهور، فيقال: "الحكم على الشيء فرع عن تصوره " فما المقصود من كلمة التصوف؟ وما هي مبادئه وقواعده؟

فالتصوف الذي يعرفه أئمة السلف من لدن الحسن البصري (ت110هـ/728م) إلى المتأخرين الذين أدركناهم من مشايخنا هو: "الانشغال بتحجج الإنسان بركن الدين الثالث وهو الإحسان" فعلم الفقه اهتم بأركان الإسلام الأربعة: الصلاة، الصيام، الزكاة والحج وما يتبع من ذلك من معاملات. وعلم التوحيد الذي سمي بعد ذلك بعلم العقيدة، وهذه الكلمة لم تكن معهودة في عهد الصحابة ومن بعدهم ولكنه يسمى بعلم التوحيد والعقيدة استنبط من أركان الإيمان، وهو الركن الثاني من أركان الدين الستة، وبهذا فالتصوف هو العلم الذي اعتنى باستنباط الأحكام والآداب التي بها يصل الإنسان إلى تحججه بالركن الثالث من أركان الدين وهو مقام الإحسان، ويقول سيدي محمد فوزي الكركري في كتاب "كواكب الدرية في بيان الأصول النورانية":"لما كان علم القوم اشرف العلوم، حيث انه روح ذهننا الحنيف، وزهدة العلوم واصلها وأعلى مراتب الدين، كان لابد من توضيح معاني هذا الطريق، حتى يكون السير فيه على كل محب مريد لمعرفة الله، لمعرفة الحق عزوجل، علم التصوف هو أسمى العلوم وأرقها وأحبها إلى الحق عزوجل لأنه يأخذ بلباب قلب المريد ولباب قلب المسلم إلى الإخلاص في العمل، الإخلاص في العبادة والإخلاص

في المعاملة حتى يوصله ذلك العمل ويظهر القصد من العمل وهو صدق العبودية لله عز وجل، فيتنور القلب بحقيقة العبودية لله سبحانه وتعالى، فكان علم التصوف هو ليس بمذهب ولا تيار فكري ولا..."

إذن تعريف هذا الأمر هو الأمر الراقي، هو أرقى أركان الدين التي نطلبها. نأتي بعد ذلك إلى الاسم، من أين جاء اسم التصوف؟

في الحقيقة كلمة "تصوف" لم تكن معهودة في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، وكان أهل هذا الطريق يطلق عليهم أسماء دلت على أحوالهم كالعباد، الزهاد، النساك، وهذا ما أشار إليه "ابن خلدون" في كتابه المقدمة:((التصوف من الصوف الذي اتخذه النساك لباسا)).[1]

ويمكن اعتبار "الجاحظ" أول من لقب ((النساك بأنهم الصوفية)) وهذا في كتابه "البيان والتبيين".[2]

ولقد قال الحسن البصري رضي الله عنه:((لقد أدركت سبعين بدريا كان لباسهم الصوف، وهذا يدل على أن كلمة "التصوف" أتت من لباس الأنبياء، عزوفا منهم عن الدنيا، وترويضا للنفس والجسم معا.

كما ذكر الله طائفة من خواص أصحاب سيدنا عيسى عليه السلام، فنسبهم إلى ظاهر اللبسة، فقال عز وجل:((إذ قال الحواريون))الآية 112من سورة المائدة وكانوا قوما يلبسون البياض، فنسبهم الله تعالى إلى ذلك، وروي أن سيدنا عيسى عليه السلام كان يلبس الصوف والشعر.

أما اشتقاق كلمة" التصوف" من حيث اللغة فيمكن ردها إلى:

1/ الصُفَّة: وهي مكان بمسجد كان يقيم فيه طائفة من الزهاد والفقراء، يسمون (أهل الصُفَّة) أو هي قبيلة كانت تجير الحاج وتخدم الكعبة.

2/من صوف القفا: وهي الشعرات النابتة في مؤخرّه.

3/يرى فريق أن تسميتهم "صوفية" جاءت من (الصف) واحد الصفوف، بمعنى ان الصوفي–من حيث حياته الروحية– في الصف الأول لاتصاله بالله.

ولقد اهتم بعض الباحثين بكلمة المتصوف والصوفي ومعناهما، بحيث هناك فرق بينهما إذ المتصوف هو المريد، أما الصوفي فهو الذي بلغ الكمال، أي الذي صافي ربه فصوفي، وتصبح "ال " في هذه الحالة موصولة، دخلت على فعل مبني للمجهول، ويمكن أن نسوق تأييدا لهذا قول أبي الفتح البستي:

تنازع الناس في الصوفي واختلفوا فيه وظنوه مأخوذا من الصوف

---

[1] – المقدمة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ص467.

[2] – عبد الرحمن الثعالبي والتصوف، عبد الرزاق قسوم، سلسلة الدراسات الكبرى، ص49.

ولست انحل هذا الاسم غير فتى صافي، فصوفي، حتى سمي الصوفي[1].

لقد تعددت الأقوال إذن: في تحديد مفهوم هذا اللفظ "التصوف" حتى بات بالأمر العسير وهذا نظرا لاتساع مدلول هذه الكلمة ولأن التصوف أمر قلبي، وهو مقولة الوجدانيات الشخصية، وكل واحد يعتبر التصوف، هو ذلك الشيء الذي يدركه، ويشعر به، ولا يمكن وصف حقيقة التصوف بتعريف عام، جامع، مانع، يتفق عليه الجميع، وذلك تماشيا مع الحكمة الصوفية القائلة:((الطرق إلى الله على عدد أنفاس البشر)).

***/معنى التصوف حسب أقوال بعض العلماء:**

نجد تعاريف التصوف متعددة الجوانب متباينة الغايات والطرق، لأن كل تعريف يعبر عن خلجات صاحبه النفسية. فسنحاول أخذ بعض أقوال العلماء والعارفين فيه لكي يتضح معنى التصوف وحقيقته: **فقال الشيخ أبو بكر الكتاني محمد بن علي رحمه الله** :((التصوف خلق فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في التصوف))، ويرى الإمام الشعراني رحمه الله تعالى في كتابه الأنوار القدسية :أن التصوف هو العمل بالعلم والشريعة الإسلامية على وجه الإخلاص والصدق، فرجال التصوف الأوائل كانوا كلهم علماء عاملين دعاة إلى الله ساروا إلى الله بالكتاب والسنة المطهرة، لذلك ظهرت أنوارهم وبقيت آثارهم فالتصوف حقيقة أن تتعلم العلم الشريف الذي هو فرض عيّن على كل مسلم ومسلمة ثم يعمل بهذا العلم الذي تعلمه ثم يسعى لاكتساب الصدق والإخلاص وذلك يكون بالاستعانة بالله تعالى والعكوف على الذكر والعبادة لتصفية الروح وتزكية النفس وشفاء القلب السقيم فلا تصوف بدون علم ولا ينفع العلم بلا عمل ومن قال بغير هذا فهو ليس من التصوف في شيء.

كما قال الإمام احمد بن حنبل رحمه الله: (لولده عبد الله يا ولدي عليك بمجالسة هؤلاء القوم فإنهم زادوا علينا بكثرة العلم والمراقبة والخشية والزهد وعلو الهمة ويقول عن الصوفية لا أعلم أقواماً أفضل منهم)[2]

.

وهذا هو حجة الإسلام الإمام الغزالي رحمه الله يقول: (ولقد علمت يقيناً أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة وأن سيرهم أحسن السير وطريقتهم أصوب الطرق وأخلاقهم أزكى الأخلاق).[3]

---

[1] – كتاب تنوير القلوب وغذاء الألباب لشرح منظومة الآداب للسفا ريني، ص405.

[2] – كتاب المنقذ من الضلال، الإمام الغزالي، ص49.

[3] – طبقات الصوفية، أبو القاسم إبراهيم بن محمد النصر، ص488.

ويقول ابن عابدين رحمة الله تعالى: (ولا كلام لنا مع الصُدَّق من سادتنا الصوفية المبرئين عن كل خصلة رديَّة، فقد سئل إمام الطائفتين سيدنا الجنيد: إن أقواما يتواجدون ويتمايلون؟ فقال دعوهم مع الله تعالى يفرحوا، فإنهم قوم قطعت الطريق أكبادهم، ومزَّق النصبُ فؤادهم، وضاقوا ذرعا فلا حرج عليهم إذا تنفسوا مداواة لحالهم). الرسالة السابعة، شفاء العليل وبل الغليل في حكم الوصية بالختمات والتهاليل ص 172-173 للفقيه الكبير ابن عابدين.

وقال أبو الحسن الندوي رحمه الله في كتابه المسلمون في الهند: يقول أبو الحسن الندوي في كتابه المسلمون في الهند: " إن هؤلاء الصوفية كانوا يبايعون الناس على التوحيد والإخلاص وإتباع السنة، والتوبة عن المعاصي وطاعة الله ورسوله، ويحذرون من الفحشاء والمنكر والأخلاق السيئة والظلم والقسوة ويرغبونهم في التحلي بالأخلاق الحسنه والتخلي عن الرذائل مثل الكبر والحسد والبغضاء والظلم وحب الجاه، وتزكية النفس وإصلاحها، ويعلمونهم ذكر الله والنصح لعباده والقناعة والإيثار، وعلاوة على هذه البيعة التي كانت رمز الصلة العميقة الخاصة بين الشيخ ومريديه إنهم كانوا يعضون الناس دائما، ويحاولون أن يلهبوا فيهم عاطفة الحب لله سبحانه، والحنين إلى رضاه، ورغبة شديدة لإصلاح النفس وتغيير الحال.

أعتقد والله أعلم أن أقوال هؤلاء العلماء بينت وبشكل واضح حقيقة التصوف وبينت أن التصوف هو علم شريف ومستمد من الشرع وقائم على الشرع ولا يخرج عن الشرع فكيف يأتي سفيه ويقول أن التصوف علم مبتدع وليس له أصل في الشريعة وهو زندقة ورجاله زنادقة أعتقد أن هذا الكلام لا يخرج إلا من جاهل وحتى لا يأتي أحد ويسرد لنا أقوال بعض المتصوفة التي تخلف الشرع ويحتج علينا بها فسنذكر أقوال رجال التصوف المعتمدين الكبار رحمهم الله تعالى لنبين حقيقة التصوف بشكل واضح وجلي فإليك أقوال العارفين أئمة التصوف بل ومؤسسي علم التصوف رحمهم الله تعالى:

فهذا هو سلطان الأولياء والعارفين سيدي الشيخ عبد القادر الجيلاني رحمه الله يقول: كل حقيقة لا تشهد لها الشريعة هي زندقة، طر إلى الحق عزَّوجلَّ بجناحي الكتاب والسنة أدخل عليه ويدك في يد رسول الله صلى الله عليه وسلم ترك العبادات المفروضة زندقة وارتكاب المحظورات معصية. الفتح الرباني ص 179. ويقول كل باطن خالف ظاهراً فهو باطل

وهذا الشيخ أبو القاسم إبراهيم بن محمد النصر باذي رحمه الله يقول: أصل التصوف ملازمة الكتاب والسنة وترك الهواء والبدع، وتعظيم حرمات المشايخ ورؤية أعذار الخلق، وحسن صحبة الرفقاء، والقيام بخدمتهم، واستعمال الأخلاق الجميلة، والمداومة على الأوراد، وترك ارتكاب الرخص والتأويلات، وما ضل

احدٌ ف بهذا الطريق إلا بفساد الابتداء يؤثر في الانتهاء، **ويقول:** (من لم يحفظ القران ولم يكتب الحديث لا يقتدي به في هذا الأمر لأن علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة).

وقال حجة الإسلام أبو حامد الغزالي عن الصوفي: إنَّ سالك سبيل الله قليل والمدعي فيه كثير ونحن نعرفك علامتين له، الأولى: أن تكون جميع أفعاله موزونة بميزان الشرع موقوفة على توقيفاته إيرادا وإصدارا وإقداما وإحجاما إذ لا يمكن سلوك هذا السيل إلا بعد التلبس بمكارم الشريعة كلها والثانية: لا يصل فيه إلا من واظب على جملة من النوافل فكيف يصل إلية من أهمل الفرائض.

وقد أثر عن السري السقطي رحمه الله تعالى أنه كان يقول: التصوف اسم لثلاثة معاني هو الذي لا يطفئ نور معرفته نور ورعة ولا يتكلم بباطن في علم ينقضه عليه ظاهر الكتاب والسنة ولا تحمله الكرامات على هتك أستار محارم الله **ويقول:** المتصوف لا يتكلم بباطن علم ينقضه عليه ظاهر الكتاب والسنَّة .

وورد عن العارف بالله الشيخ أبو يزيد البسطامي رحمه الله تعالى أنه يقول: لو نظرتم إلى رجل أعطي من الكرامات حتى يرتقي في الهواء فلا تغتروا به حتى تنظروا كيف تجدونه عند الأمر والنهي وحفظ الحدود وأداء الشريعة .

ويقول أبو الحسن الشاذلي رحمة الله: إذا تعارض كشفك مع الكتاب والسنة فتمسك بالكتاب والسنة ودع الكشف وقل لنفسك أنَّ الله تعالى ضمن لي العصمة في الكتاب والسنة ولم يضمنها في جانب الكشف ولا الإلهام ولا المشاهدة إلا بعد عرضها علي الكتاب والسنة إلى غير ذلك من الأقوال الكثيرة التي تبين أن الاستقامة على الشريعة المطهرة هي أفضل من أي كرامة .

وقال ابن عطاء الله السكندري رحمه الله: من ألزم نفسه آداب السنة نوَّر الله قلبه بنور المعرفة ولا مقام أشرف من مقام متابعة الحبيب صلى الله عليه وسلم في أوامره وأفعاله وأخلاقه.

وورد عن العارف بالله الشيخ أبو القاسم القشيري رحمه الله تعالى أنه يقول: قد درج أشياخ الطريق كلهم على أن أحداً منهم لا يتصدر في الطريق إلا بعد تبحره في علوم الشريعة **وقال الإمام أبو القاسم القشيري رحمه الله تعالى** في مقدمة رسالته المشهورة متحدثاً عن الصوفية: (جعل الله هذه الطائفة صفوة أوليائه، وفضَّلهم على الكافة من عباده بعد رسله وأنبيائه صلوات الله وسلامه عليهم وجعل قلوبهم معادن أسراره واختصَّهم من بين الأمة بطوالع أنواره، فهم الغياث للخلق، والدائرون في عموم أحوالهم مع الحق بالحق. صفَّاهم من كدورات البشرية، ورقَّاهم إلى محل المشاهدات بما تجلى لهم من حقائق الأحدية، ووفَّقهم للقيام بآداب العبودية وأشهدهم مجاري أحكام الربوبية، فقاموا بأداء ما عليهم من واجبات التكليف وتحققوا بما مَنَّه سبحانه لهم من التقليب والتصريف، ثم رجعوا إلى الله سبحانه وتعالى بصدق

الافتقار ونعت الانكسار، ولم يتَّكِلوا على ما حصل منهم من الأعمال أو صفا لهم من الأحوال، علما منهم بأنه جلَّ وعلاَّ يفعل ما يريد ويختار من يشاء من العبيد، لا يحكم عليه خلق، ولا يتوجه عليه لمخلوق حق ثوابه ابتداء فضل، وعذابه حكم بعدل، وأمره قضاء فصل)[1].

هذا شيء من أقوال أئمة التصوف وأعلام الصوفية ونجدها كلها تدور حول إتباع الكتاب والسنة والابتعاد عما يخالفهما وكلها تدعو إلى مكارم الأخلاق، وإلى الخوف من الله تعالى، وإلى تقواه وابتغاء رضاه، تدعو إلى السخاء والحاصل أنها تدعو إلى جماع الخير وتنهي عن جماع الشر وفي هذا تبين لنا حقيقة التصوف وهي أنه علم يقصد به صلاح المسلم والوصول إلى رضا الله والالتزام بالشريعة وترك ما خالفها بالكلية وهذه هي غاية خلق الإنسان على هذه الأرض وفي هذا بيان واضح لمن أراد أن يتعرف على حقيقة التصوف . فهل فيما ذكر شيء لا يرضاه الله ورسوله صلى الله عليه وسلم؟! هل في هذا مالا يرضي العقل والدين ؟! أعتقد والله اعلم لا فهذا هو التصوف وهؤلاء هم الصوفية وما خالف هذا نضربه عرض الجدار بل ونضربه بنعالنا ونطيء عليه تحت الثرى.

وأختم بقول سيدي الشيخ العارف بالله عبد القادر الجيلاني رضي الله عنه: (طريقتنا مبنية على الكتاب والسنة فمن خالفهما فليس منا) وفي هذا القدر كفاية لمن أراد أن يعرف حقيقة التصوف والصوفية. فإن كان هذا هو التصوف فأي علم أشرف من هذا العلم والله أعلم.

ثانيا: مصادر تصوف عبد الرحمن الثعالبي:

ارتقينا للبحث عن مصادر تصوف عبد الرحمن الثعالبي من خلال مؤلفاته الكثيرة والمتنوعة ومنها: "حقائق التصوف" و"رياض الصالحين" و"التقاط الدرر" و"العلوم الفاخرة في النظر في أمور الآخرة" و"الأنوار المضيئة الجامعة بين الشريعة والحقيقة".

والتي التمسنا منها جانبا كبيرا من التصوف الإسلامي الذي يستمد أصوله من الكتاب والسنة، ولهذا عمدنا البحث من الناحية النظرية عن المدارس التي استقر منها تصوفه وأهمها المدرسة الغزالية، ذلك أن خيوطها وأثارها ملموسة في كل كتاب من كتبه، ويظهر الشبه الواضح بين الطريقة التي سلكها الثعالبي، وبين النزعة الغزالية، في التأليف، وفي الأفكار، والمواقف. واتفاق في نوعية الإنتاج لدى كل من الغزالي والثعالبي، فقد أنتج الأول إنتاجه "إحياء علوم الدين" وضرب فيه بسهم وافر، في نقده للمجتمع، والعمل على السمو به، إلى قيم أنبل، وحذا الثعالبي حذو شيخه فألف "العلوم الفاخرة في النظر في أمور الآخرة"

[1] – الرسالة القشيرية، للإمام أبي القاسم القشيرية، للإمام أبي القاسم القشيري، ص2.

وكتاب "رياض الصالحين" وكتاب "التقاط الدرر" الذي يكاد يكون صورة طبق الأصل "لإحياء علوم الدين".

إضافة إلى تأثر الثعالبي بالغزالي ومؤلفاته فلقد تأثر بشخصيات صوفية أخرى منها: القشري والمحاسبي والبسطامي والقرطبي وعبد الحق الاشبيلي والشاذلي وبهذا يتبين الاتجاه الصوفي الذي ينهجه الثعالبي ويقول الثعالبي متحدثا عن الصوفية: "فسبحان من أيقظهم ولأعمال السعادة يسرهم، فهُم أنجم النجاة يقتضي أثارهم الحائر، فمن وصل حبله بحبلهم، فقد ارتفع وارتقى، ومن اعتصم بالله وعمل بالكتاب والسنة، فقد استمسك بالعروة الوثقى[1].

هذا من الناحية النظرية، وأما من ناحية السلوك العملي الذي سلكه الثعالبي، فان هناك عدة شواهد تقر بان ظاهره كان مطابقا لباطنه فالشيخ احمد بن زروق تلميذه قال: "كانت الديانة أغلب عليه من علمه" وكذا الملالي وهو احد المعاصرين للثعالبي يسوق فيما أورده عن شيخه السنوسي الذي هو تلميذ الثعالبي، قصة عن تصوفه، يقول السنوسي لتلميذه: "كنا يوما مع سيدي عبد الرحمن الثعالبي، وعليه ثوب ابيض، وعلى رأسه عمامة عريضة مسدولة على ظهره فوقف شيخنا على مكان مرتفع، ونحن أسفل منه، فنظرت إلى ساقيه، فرأيت طرف ثوب من شعر ملاصق لجسده، فتعجبت من زهده رضي الله عنه، حيث جعل الثوب الذي هو من شعر مواليا لجسده، وجعل الثياب البيض من فوق ذلك، فمن رآه بتلك الثياب البيض يظن انه من الحياة الدنيا، وهو في باطن الأمر على خلاف ذلك[2]".

ومن خلال هذا نتبيّن حقيقة الثعالبي في محاولته التوفيق بين الشريعة والحقيقة حتى في اللباس والشريعة: فهي الأحكام الفقهية الظاهرة، وبهذا تكون الشريعة اعم من الحقيقة، لان الشريعة تتسع لتشمل الجميع، أما الحقيقة فمرموقة على الخواص، وبذلك اعتمد الصوفية على أن مهمتهم أثقل من مهمة العوام، لأن عليهم ما على العوام، وما على الخواص معا.

أما الحقيقة التي يقصدها هي الحقيقة الصوفية: التصوف، بمقاماته وأحواله، وما إلى ذلك من الأشواق والأذواق، والحب، والذاتية، أو الباطنية، والمواجد. ولذلك ألف كتابه: "الأنوار المضيئة الجامعة بين الشريعة والحقيقة". ليؤكد التمسك بالكتاب والسنة، كأساس لكل زهد وتصوف حقيقي[3].

ثالثا: المنهج في التصوف

---

[1] – عبد الرحمن الثعالبي والتصوف، عبد الرزاق قسوم، سلسلة الدراسات الكبرى، ص62.

[2] – المصدر نفسه، ص62.

[3] – المصدر نفسه، ص61.

كما نجد اختلاف في تحديد منهج الصوفية، فهناك من حدد أصول طريقته في سبعة أمثال الإمام سهل بن عبد الله ألتستري رحمه الله وهي: التمسك بالكتاب والاقتداء بالسنة، واكل الحلال، وكف الأذى، وتجنب المعاصي، لزوم التوبة وأداء الحقوق.

وقال الإمام الحجة شيخ الشافعية النووي رحمه الله وهو أهل ثقة بإجماع الأمة:((أصول طريق التصوف خمسة: تقوى الله في السر والعلانية، إتباع السنة في الأقوال والأفعال، الإعراض عن الخلق في الإقبال والإدبار، الرضا عن الله تعالى في القليل والكثير، الرجوع إلى الله في السراء والضراء)) كتاب مقاصد الإمام النووي والتوحيد والعبادات وأصول التصوف ص20. **وهذا هو سلطان العلماء العز بن عبد السلام رحمة الله يقول:** (قعد القوم من الصوفية على قواعد الشريعة التي لا تتهدم دنيا وأخرى وقعد غيرهم على الرسوم).[1]

ويقول الأمام مالك رحمة الله تعالى: (من تفقه ولم يتصوف فقد تفسق ومن تصوف ولم يتفقه فقد تزندق ومن جمع بينهما فقد تحقق) من حاشية العلامة على العدوي على شرح الأمام الزرقاني على متن العزبة في الفقه المالكي، وشرح عين العلم وزين الحلم للأمام ملا علي قاري .

وقال الإمام الشافعي رحمه الله تعالى: (حبب إلى من دنياكم ثلاث: ترك التكلف وعشرة الخلق بالتلطف والإقتداء بطريق أهل التصوف). من كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس للأمام العجلوني.

وهذا هو الإمام الحجة شيخ الشافعية النووي رحمه الله وهو ثقة بإجماع الأمة يقول: (أصول طريق التصوف خمسة: تقوى الله في السر والعلانية، إتباع السنة في الأقوال والأفعال، الأعراض عن الخلق في الإقبال والأدبار، الرضا عن الله تعالى في القليل والكثير، الرجوع إلى الله في السراء والضراء).[2]

وهذا هو الإمام السيوطي رحمه الله تعالى يقول: أن التصوف في نفسه علم شريف وأن مداره على أتباع السنة وترك البدع وعلمت أيضاً أنه قد كثر الدخيل فيه من قوم تشبهوا بأهله وليسوا منهم فأدخلوا فيه ما ليس منه فأدى ذلك إلى إساءة الظن بالجميع.[3]

وقال ابن خلدون رحمه الله تعالى في علم التصوف: (هذا العلم من العلوم الشرعية الحادثة في الملة، وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريق

---

[1] – كتاب نور التحقق للشيخ حامد صغر، ص96.

[2] – كتاب مقاصد الإمام النووي والتوحيد والعبادات وأصول التصوف، ص20.

[3] – كتاب تأييد الحقيقة العلية، الإمام السيوطي، ص57.

الحق والهداية، وأصلها العكوفُ على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراضُ عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفرادُ عن الخلق في الخلوة للعبادة وكان ذلك عاماً في الصحابة والسلف، فلمَّا فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا، اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية).[1]

إلا أن منهج "الثعالبي" نجده اعتدالي بحيث لا ينكر ضروريات الحياة كما انه يكره الانغماس في الحياة، ولا يدعوا إلى قتل الجسد وهذا نستشفه في مفهومه للمصطلحات الصوفية كالتوبة والورع والزهد وهذا عن طريق انتهاج منهج الكتاب والسنة التي تدعوا إلى التحرر من قيود الحياة المادية كالبذخ والترف والتوفيق بين الظاهر والباطن قصد كسب رضا الله عزوجل ورفض كل أنواع الجدل القائم حول المذاهب الشائعة، كوحدة الوجود والحلول.

كما نجد أيضا أن "الثعالبي" من دعاة التوفيق والتوحيد بين الدين والعلم، والتصوف بهذا المزج بين العلم والدين يؤكد حقيقة إسلامية هامة وهي أن العلم بدون إيمان هو خواء وجفاء وهدم للبناء وأن التصوف أيضا بدون علم هو شعوذة، ودجل وطقوس وبدع ما نزل الله بها من سلطان، فالعلم والعرفان متكاملان وهما مصنعان متعاونان على بناء المجتمع الفاضل وصياغة الإنسان المسلم الكامل، فلا تصوف إلا بفقه ولا علم إلا بإيمان.

وعموما تصوف الثعالبي تصوف سني عالج فيه مشكلات عديدة ومن أهمها مشكلة العلاقة بين الحقيقة والشريعة، فالحقيقة التي نعنيها هنا هي الحقيقة الصوفية التي اخذ منها موقفا صوفيا في كتابه "الأنوار المضيئة الجامعة بين الشريعة والحقيقة" فهو لا يقصد الحقيقة العقلية التي قصدها الفيلسوف العقلي "ابن رشد" وهذا نظرا لبعد الشقة بين الاتجاهين ذلك أن "ابن رشد فيلسوف"، يغرف من بركتين هما اليونانية والإسلامية وحاول المزج بينهما، أما "الثعالبي" فهو متصوف، متمسك بالكتاب والسنة، لا يحيد عنهما، كأساس لكل زهد وتصوف حقيقي.

الخاتمة:

وما يمكن استنتاجه من التحليل السابق بأن المنهج الذي سلكه" الثعالبي" هو منهج تربوي تهذيبي يدور حول إتباع الكتاب والسنة والابتعاد عما يخالفهما، ويدعوا إلى مكارم الأخلاق، وإلى الخوف من الله

[1] – المقدمة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ابن خلدون، ص328.

تعالى، وإلى تقواه وابتغاء رضاه، يدعوا إلى جماع الخير وينهى عن جماع الشر وبهذا تبّين لنا حقيقة التصّوف الإسلامي.

أيها الإخوة أصحاب السماحة والفضيلة إنّي أحمل إليكم في ختام هذه الكلمة تحية حب صادق وإخاء، كما أدعوا لكم بالسداد والتوفيق والسلام عليكم.

قضيَّة المرأة في كتابات
عبد الرزاق قسوم

الدّكتور لزهر فارس*

****

***– توطئة**

للمفكِّر عبد الرزاق قسوم فلسفة محدَّدة في قضية المرأة؛ وينبني هذا الموقف الفكريُّ والعمليُّ من قضية المرأة– من خلال ما يظهر من حواراته وكتاباته[1] جملةً– على ثمانية مبادئ كبرى هي كالآتي: أوَّلا: المرأة شقيقة الرجل، هما من نفْس واحدة، وليست عدوا له. ثانيا: المرأة تنال الحياة السعيدة بالإيمان والعمل الصالح، شأنها في هذا شأن الرجل تمامًا. ثالثًا: تستطيع المرأة أن تمتلك كفاءة في العلم والثقافة والاجتماع، قد تؤهلها للتفوُّق على الرجل في هذه الميادين، وليست ناقصة عقل لتعجز عن ذلك. رابعًا: للمرأة طبيعة أنثوية وبدنيَّة مخصوصة تختلف عن طبيعة الذكورة عند الرجل، وهذا أمر فطري، وجب تكريسه والاعتراف به. خامسًا: أفضل الأعمال التي تتناسب مع الطبيعة الأنثوية والبدنية للمرأة أعمال الأمومة والعشرة الزوجية. سادسًا: مجال المنافسة على البر والتقوى مفتوح أمام المرأة في إطار الثوابت الإسلامية، وليست أنوثتها سُبَّة عليها، بل هي حكمة الله في الخلق. سابعًا: للمرأة حرّية الحركة والنشاط، بضوابط الدين، وأبرزها عدم إثارة الفتنة، بالقول أو الفعل. ثامنًا: لا مانع من اشتغال المرأة بالسياسة، وتمثيل جمهرة النساء في المجالس الرسمية السياسية، شريطة أن تكون على دراية بهذه المهمة؛ لتتقن أداءها. هذا، وستتولَّى المداخلة تفصيل كلِّ مبدإ على حدة، مستحضرة شواهده من كتابات وحوارات المفكر الجليل عبدالرزاق قسوم، رجل المبادئ، الذي نصح يومًا الشَّباب الجزائريَّ– ذكورًا وإناثًا– بقوله: كونوا "مع مبادئ جمعية العلماء؛ لأنَّ قسوم يزول والجزائر باقية."[2]

---

* – أستاذ محاضر "أ" جامعة تبسَّة.

[1] – من أهم كتابات الأستاذ الدكتور عبد الرزاق قسُّوم؛ خمسة مؤلفات، هي على التوالي: "1– مفهوم الزمن في الفكر الإسلامي المعاصر، دراسة الأصول والتأثيرات والمقارنات. 2– تأملات في معاناة الذَّات. 3– نزيف قلم جزائري. 4– مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر، تأملات في المنطلق.. والمصبِّ. 5– فلسفة التاريخ من منظور إسلامي. "مأخوذ من الموقع الإلكتروني: www.veecos.net في تاريخ: 24 مارس 2014.

[2] – عبد الرزاق قسُّوم: "حوار مع حمو أوجانه" مأخوذ من موقع الشيخ عبد الحميد بن باديس: www.binbadis.net في تاريخ: 17 فيفري 2014.

تقديم في مسألة البحث:

مسألة البحث- هنا- هي المرأة، والتصوُّرات المتعلِّقة بها في فكر الدكتور عبدالرزاق قسوم. إنَّ المرأة التي تحدَّث عنها مفكِّرنا قسوم- تصريحا أو تضمينا- "هي الأمُّ التي جعل الإسلام الجنَّة تحت قدميها، وهي الزَّوجة ما أكرمها إلاَّ كريم وما أهانها إلا لئيم، وهي البنت مَن أدَّبها فأحسن تأديبها وعلَّمها فأحسن تعليمها كانت له حجاباً من النَّار، وهي الأخت والعمَّة والخالة التي جاءت النُّصوص الشَّرعيَّة بضرورة الإحسان إليهنَّ، فمن وَصَلَهُنَّ وصله الله ومَن قطعهنَّ قطعه الله[1] "ولا عجب أن يتبنى فيلسوفنا قسوم هذا التصوُّر الإسلاميَّ الواسع لشخص المرأة، لأنَّه رجل متديِّن بطبعه، نشأة، وتكوُّنا، وثقافةً.

ولفظة المرأة في كتابات قسوم- من زاوية لغويَّة- تشمل المرأة الشَّابة والمسنَّة، وتشمل البكر والثَّيِّب على حدٍّ سواء؛ أي "أنَّ لفظ المرأة يُطْلق على البنت البكر، وكذلك على المرأة المتزوجة[2] "والرَّجل دقيقة لغته، فصيح لسانه، يختار المفردة عن علم وبيِّنة؛ فشاهد هذا المعنى اللغويَّ للفظة (امرأة) قوله سبحانه وتعالى: (وَلَمَّا وَرَدَ مَاء مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِن دُونِهِمُ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ)[3] ثمَّ استمرَّ القصُّ القرآنيُّ إلى قوله- عزَّ وجلَّ: (قَالَ إِنِّيَ أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ)[4] فسمَّى القرآن الشَّابتين غير المتزوجتين امرأتين، بالتَّثنية، والإفراد: امرأة.

المبدأ الأوَّل: المرأة شقيقة الرجل، هما من نَفْس واحدة، وليستْ عدوًا له:

استضاف المركز الجامعي بغرداية المفكِّر قسوم؛ بمناسبة الملتقى الوطني الأوَّل حول: جهاد وفكر الشيخ اطفيّش امحمد بن يوسف (قطب الأئمة) وعلى هامش الملتقى أُجرى معه حوار، كان من بين أسئلته: ما موقف جمعية العلماء من مسألة التَّمثيل النسويّ في المجالس المنتخبة، والتي أثارت جدلا في الجزائر؟ فأجاب رئيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريّين "الدكتور قسوم: نحن نعتقد أن المرأة هي شقيقة الرجل، ولا يمكن أن نحدِّد نسبة التَّمثيل النسويّ"[5]. إنه يرى أنَّ المرأة تجمعها بالرجل علاقة أخوَّة، وتقارب، وائتلاف، وتعاون... إنها بكلمة بليغة موجزة شقيقة الرَّجل؛ أمُّهما حوَّاء، وأبوهما آدم- عليه السَّلام.

---

[1] - يوسف جمعة سلامة: "تكريم الإسلام للمرأة" جريدة البصائر، الجزائر، 14- 30 مارس 2014، العدد697 .

[2] - يوسف جمعة سلامة: "تكريم الإسلام للمرأة" جريدة البصائر، الجزائر، 14- 30 مارس 2014، العدد697 .

[3] - القرآن الكريم، برواية حفص عن عاصم، سورة: القصص، الآية:23.

[4] - القرآن الكريم، سورة: القصص، الآية:27.

[5] - عبد الرزاق قسُّوم: "حوار مع حمو أوجانه" مأخوذ من موقع الشيخ عبد الحميد بن باديس: www.binbadis.net في تاريخ: 17 فيفري 2014.

ويعتقد فيلسوفنا قسوم أنَّ هذه القيمة العقليَّة، المعنويَّة، الإنسانية، التي حظيت بها المرأة في دين الإسلام؛ كونها شقيقة الرَّجل، وليدة ثقافة هذه الأمَّة العربية المسلمة دون غيرها، ولم تستوردها من الغرب إطلاقا، مهما تعالت أصوات (الحركات النسوية) المعاصرة في الدَّعوة إلى هذا المبدأ العظيم؛ "ولذلك فإنَّ القيم العقليَّة، والمعنويَّة لا يمكن استيرادها، كقطع الغيار، لأنَّها ذات خصوصيات إنسانيَّة حضاريَّة محلِّيَّة، وبالتالي تصبح الدَّعوة إلى استيراد مفاهيم وقيم من الغرب، إلى البيئة الإسلاميَّة، بمثابة وضع قبعة على رأس إنسان معمَّم، أو امرأة محجَّبة، وهو ما يمثل أضحوكة كبرى[1]." فالمرأة شقيقة الرجل؛ مبدأ إسلامي عريق متجذِّر في هذا الدِّين منذ نزول الوحي.

المبدأ الثَّاني: المرأة تنال الحياة السعيدة بالإيمان والعمل الصَّالح، شأنها في هذا شأن الرَّجل تمامًا:

مرَّة أخرى يعود المفكِّر قسوم إلى المنهل العذب، القرآن الكريم ليستوحي منه مبدأً آخر في قضية المرأة، ألا وهو كسبها للحياة الطَّيِّبة- التي قد تصعب على الرجال- بعاملين: أوَّلهما: الإيمان، والآخر: العمل الصالح؛ "لأنَّ الإسلام وضع على قدم المساواة المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات (مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً)[2] " وقدرة المفكر قسوم على استحضار الشاهد القرآني الدقيق المناسب للقضية التي يتحدَّث فيها، أمر يحتاج التَّنويه، والإشادة؛ لأنَّ فيه دلالة واضحة على التَّمسُّك بكتاب الله- عزَّ وجلَّ- وقدرة لغوية وفكرية فائقة.

ومعنى هذا أن المفكِّر قسوم- رغم حبِّه للعربيَّة- لم يجر مجرى كثير من الشعراء والناثرين العرب، الذين ربطوا بين المرأة والمرض، فلم تكن توحي لهم بالسعادة والحياة الطَّيِّبة بقدر ما توحي لهم بالتعاسة والضَّعف، نذكر من الشِّعر قول المتنبِّي في الحُمَّى اللَّيليَّة وهي تغادره صباحاً:

كَأَنَّ الصُّبحَ يَطرُدُها فَتَجري***مَدامِعُهَا بِأَربَعَةٍ سِجَامِ[3].

إنَّ البيت مزج الإنسان بالطَّبيعة، فصار الصُّبح شخصاً يَطرد الحُمَّى، والحُمَّى بدورها صارت امرأة باكية هطَّالة الدُّموع. ومن النَّثر نذكر صورة لجبران خليل جبران؛ يصف فيها امرأة مريضةً طريحة الفراش قائلاً:

---

[1] – عبد الرزاق قسُّوم: "حوار مع مجلة النور للدراسات الحضارية والفكرية" العدد الأول، مأخوذ من الموقع: www.nurmajalla.com في تاريخ: 24 مارس 2014.

[2] – عبد الرزاق قسُّوم: "حوار مع حمو أوجانه" مأخوذ من موقع الشيخ عبد الحميد بن باديس: www.binbadis.net في تاريخ: 17 فيفري 2014.

[3] – أبو الطَّيِّب أحمد بن الحسين المتنبِّي: ديوان المتنبِّي، ط15، دار صادر، بيروت، 1994، ص:484.

"فاهتزَّت على مضجعها مثل القضبان العاريَّة أمام رياح الشِّتاء[1]"، إنَّ عناصر هذه الصُّورة مخصوصة ومحدَّدة جدًّا؛ فالقضبان مقيَّدة بصفة العُري، والرِّياح مقيَّدة بإضافة الشِّتاء إليها، ممَّا جعل هذا المقطع لجبران يوحي بصورة سلبية ظلاميَّة للمرأة، لا تُرْضِي أديبنا قسوم، بأيِّة حال مِن الأحوال.

المبدأ الثَّالث: تستطيع المرأة أن تمتلك كفاءة في العلم والثقافة والاجتماع، قد تؤهلها للتفوُّق على الرجل في هذه الميادين، وليست ناقصة عقل لتعجز عن ذلك:

هذا المبدأ عند مفكِّرنا قسوم يقوم على ركيزة فكرية وإدارية أخرى؛ ألا وهي: لا تمييز بين عامل وآخر، إلا بمقدار الكفاءة في أداء العمل، ولا يهم أن يكون العامل امرأةً أو رجلاً؛ وفي هذا الصَّدد يتنزَّل قول العالِم قسوم: "إذا كانت هناك كفاءات عند النِّسوة تؤهِّلهنَّ لأن يتبوَّأن مكانة علميَّة أو ثقافيَّة أو اجتماعيَّة، نحن لا نحصي عليها، ونقول لها (ينبغي أن تقفي عند 30 بالمائة أو عند50 بالمائة) فإذا كانت طبيعتها لا تؤهِّلها لنسبة معيَّنة فلماذا ألزمها بـ 30 بالمائة؟" إذن، الصَّواب أن نترك مجال تكوين الكفاءة مفتوحًا أمام المرأة والرَّجل، وأيهما كسب كفاءة أكثر في الأداء، يكون أولى بهذا العمل دون ذاك.

ويحمل المفكِّر قسوم مبدأ الأولوية للكفاءة في العمل، من مجال العلاقات الاجتماعية بين الرجل والمرأة إلى مجال العلاقات الدولية، فها هو يتوجَّه إلى حكومة دولة تركيا بالنُّصح قائلا: "إن عليهم أن يعيدوا امتلاك شروط القابلية للتَّسيير، واكتساب الاستعداد لذهنيَّة الإدارة، ومنصب المدير، فمِن مقوِّمات الإدارة أن تتعامل بميزان الكفاءة، والالتزام مع مَن نكره ومَن نُحبُّ؟ وأن تحاول الاستفادة ممَّن يملك القدرة على تقديم النَّفع العام، للصَّالح العام من الذي لا تحبُّه، وإنَّما يأسف على الحبِّ النِّساء كما تقول أدبيَّاتنا الإسلاميَّة[2]." لما في المرأة مِن نزعة عاطفيَّة؛ تجعل الحبَّ والكره يحفران في وجدانها، ويظهران في سلوكياتها بسرعة.

المبدأ الرَّابع: للمرأة طبيعة أنثوية وبدنيَّة مخصوصة تختلف عن طبيعة الذكورة عند الرجل، وهذا أمر فطري، وجب تكريسه والاعتراف به:

ليس الذَّكر كالأنثى، نعم صدق ربُّنا- عزَّ وجلَّ- حين قال: (وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ)[3] للمرأة طبيعة أنثويَّة مخصوصة، من رقَّة في العاطفة، وحبٍّ حاد للطَّرب، وتأثُّر سريع بالجمال... ولها طبيعة بدنيَّة مخصوصة، كوجود الحوض، والرَّحم، والأثداء... إن هذه الطَّبائع التي فُطرت عليها المرأة؛ أخذها

[1] – جبران خليل جبران: عرائس المروج، المكتبة العصريَّة للطِّباعة والنَّشر، بيروت، (د.ت) ص:30.

[2] – عبد الرزاق قسُّوم: "نفوس مريضة... شفاها الله...!" مأخوذ من الموقع: www.veecos.net في تاريخ: 24 مارس 2014.

[3] – القرآن الكريم، سورة: آل عمران، الآية:36.

مفكِّرنا قسوم بعين الاعتبار حين قال: "وبالتالي نحن مع إعطاء المرأة حقوقها، وما يتناسب وطبيعة أنوثتها[1]"

ومن أنوثتها حبُّ الجمال، فلا يحق للرَّجل المسلم أن يحرمها مِن ذلك؛ ويحجب عنها الصور والرَّسوم إذا لم تتخذها لغرض الشِّرك، وهذا هو الرَّأي الفقهي الذي تبنَّاه عالِمنا قسوم؛ "فعندما نستقرئ القطع الأثرية في المجتمع الإسلاميّ، نكتشف البعد الجماليَّ في بعض الصُّور التَّشبيهيَّة المرسومة على السُّيوف، التي هي مِن خصوصيات المجتمع المسلم، فنجد صورة علي بن أبي طالب [كرَّم الله وجهه] منقوشة على سيف عضد الدَّولة. كما نجد رسومًا صورًا عديدة في المخطوطات الإسلاميَّة[2]، "لاسيَّما مخطوطات الجغرافيا، وعلم الفلك, والطبِّ؛ إذ تزدان كلَّ هذه المخطوطات الإسلامية بالصُّور والرُّسوم.

وإذا كانت طبيعة الأنثى اللَّطيفة تقتضي مِن الرجل تقدير جمالها ولينها، فإنَّ طبيعة الرجل الشَّديدة تقتضي من المرأة تقدير خشونته وقوَّته. ورد عن الزَّمخشري: امرأة شعراء: طويلة الشَّعر، ورجل أشعرُ الرَّقَبَةِ: شديد القوَّة، يُشَبَّهُ بالأسد[3] فالمرأة- بطبيعتها- ترغب في الرجل القويّ، وتنفر من الضَّعيف. والرَّجل- بطبيعته- ينفر من المرأة الوعرة، ويرغب في اللَّطيفة.

المبدأ الخامس: أفضل الأعمال التي تتناسب مع الطَّبيعة الأنثويَّة والبدنيَّة للمرأة أعمال الأمومة والعشرة الزوجيَّة:

هذا المبدأ يدعم المبدأ السَّابق، ويكمِّله؛ "وبالتالي نحن [كما يقول قسوم] مع إعطاء المرأة حقوقها، وما يتناسب وطبيعة أنوثتها، ومع طبيعتها كأمٍّ وزوجة، ومع طبيعتها البدنيَّة، ومع بيئتها الاجتماعية[4]" وفي هذا القول تلميح من قِبل المفكِّر قسوم، مفادة أنَّ أفضل الأعمال التي تتناسب مع الطبيعة الأنثوية والبدنية للمرأة أعمال الأمومة والعشرة الزوجية.

---

[1] – عبد الرزاق قسُّوم: "حوار مع حمو أوجانه" مأخوذ من موقع الشيخ عبد الحميد بن باديس: www.binbadis.net في تاريخ: 17 فيفري 2014.

[2] – عبد الرزاق قسُّوم: " موقف الإسلام من التُّراث العالميّ" مأخوذ من الموقع: www.assala-dz.net في تاريخ: 24 مارس 2014.

[3] – أبو القاسم محمود بن عمر الزَّمخشريّ: أساس البلاغة (قاموس عربيٌّ- عربيٌّ) دار الهدى، الجزائر، 1998، ص:350.

[4] – عبد الرزاق قسُّوم: "حوار مع حمو أوجانه" مأخوذ من موقع الشيخ عبد الحميد بن باديس: www.binbadis.net في تاريخ: 17 فيفري 2014.

نعم، إن وظيفة الأمومة، من حمل ووضع ورضاعة... مسؤوليَّة جليلة، جعلها الله- عزَّ وجلَّ- مخصوصة بالمرأة دون الرَّجل، قال سبحانه وتعالى: (حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ)[1] فلا يحمل الرجل، ولا يرضع، وإن العشرة الزوجيَّة الطَّيِّبة، كالطبخ الحسن، والتزيُّن اللائق، والمودَّة الصَّادقة، والطَّاعة الخيِّرة... لا تستطيعها إلا أفاضل النساء، وهي من أجلِّ النِّعم التي يحظى بها الرَّجل. قال- صلَّى الله عليه وسلَّم- "مَا اسْتَفَادَ الْمُؤْمِنُ بَعْدَ تَقْوَى اللَّهِ خَيْرًا لَهُ مِنْ زَوْجَةٍ صَالِحَةٍ، إِنْ أَمَرَهَا أَطَاعَتْهُ، وَإِنْ نَظَرَ إِلَيْهَا سَرَّتْهُ، وَإِنْ أَقْسَمَ عَلَيْهَا أَبَرَّتْهُ، وَإِنْ غَابَ عَنْهَا نَصَحَتْهُ فِي نَفْسِهَا، وَمَالِهِ"[2].

هكذا يظهر أن المفكِّر قسُّوم، ما نحى ذلك المنحى، وما قال بذلك المبدأ: أفضل الأعمال للمرأة أعمال الأمومة والعشرة الزوجية، إلا وهو يستند إلى ركن ركين، هو الشَّواهد القرآنية الكريمة، والأحاديث النبويَّة السَّالمة من الوضع والضَّعف.

المبدأ السَّادس: مجال المنافسة على البِرِّ والتَّقوى مفتوح أمام المرأة في إطار الثَّوابت الإسلاميَّة، وليست أنوثتها سُبَّة عليها، بل هي حكمة الله في الخلق:

درَّس الأستاذ الدكتور عبد الرزاق قسوم أجيالا من الطَّلبة، وأشرف على العديد من الرسائل العلميَّة[3]، وكان لا يرى غضاضة في التَّنافس الشَّريف بين الطَّالبات والطَّلبة- على قلَّة عدد هؤلاء- بل يصرِّح بذلك قائلا: "إذا كانت هناك منافسة فلتكن، نحن نقول بأن الجامعة الآن أصبحت النسبة الغالبية فيها بنات، وهنَّ ناجحات، هل آتي لمعاقبة البنت على الولد[4]؟" إن المفكِّر قسوم لا يرى غضاضة في التنافس بين المرأة والرَّجل، طالما أنه في إطار الثوابت الإسلاميَّة، ومن أهمِّها مشروعية العمل المتنافس حوله، وتكافؤ الفرص في بين المتنافسين.

ولذلك دعا النَّبيُّ- صلَّى الله عليه وسلَّم- إلى العدل بين الأولاد: الذُّكور والإناث، ودعا إلى المحافظة على حياة الإناث، ودعا أيضا إلى إكرامهنَّ. وبشَّر مَن فعل هذه الأمور الثلاثة بالجنَّة، مصداقا لقوله- صلَّى

---

[1] – القرآن الكريم، سورة: لقمان، الآية:14.

[2] – أخرجه ابن ماجه.

[3] – من أجود الرسائل التي أشرف عليها الأستاذ الدكتور: عبد الرزاق قسُّوم، رسالة بعنوان: (مكانة العقل في فلسفة الجاحظ)يُنظر: عبد المجيد الجوزي: مكانة العقل في فلسفة الجاحظ، رسالة ماجستير غير منشورة، إشراف: عبد الرزاق قسوم، جامعة الجزائر، 2004/2003، ص الغلاف، وما بعدها.

[4] – عبد الرزاق قسُّوم: "حوار مع حمو أوجانه" مأخوذ من موقع الشيخ عبد الحميد بن باديس: www.binbadis.net في تاريخ: 17 فيفري 2014.

الله عليه وسلَّم: "مَنْ كَانَتْ لَهُ أُنْثَى فَلَمْ يَئِدْهَا، وَلَمْ يُهِنْهَا, وَلَمْ يُؤْثِرْ وَلَدَهُ عَلَيْهَا"، قَالَ: يَعْنِي الذُّكُورَ "أَدْخَلَهُ اللَّهُ الْجَنَّةَ[1]" وإن من عدم إيثار الولد الذَّكر على البنت، ترك المنافسة على البِرّ والتَّقوى مفتوحة أمامهما في إطار الثوابت الإسلاميَّة، ولا نعتبر أنوثة البنت سُبَّة عليها، بل هي حكمة الله في الخلق (أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ)[2].

ونستطيع أن نواصل استشفاف سندات الدكتور قسوم في تبنّي هذا المبدأ الخيّر: مشروعيَّة المنافسة على البِرّ والتَّقوى بين الرجل والمرأة حين نعود إلى كتب التَّفسير، ومنها صفو التَّفاسير للصَّابوني، فقد ورد فيه قوله: "عن أمِّ سلمة قالت: قلت: يا رسول الله، لا أسمع الله ذكر النِّساء في الهجرة بشيء، فأنزل الله: (فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لاَ أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى) كما جاء في تفسير الآية السابقة... أي أجاب الله دعاءهم بقوله: إني لا أُبطل عَمَلَ مَنْ عَملَ خيراً، ذكراً كان العامل أو أُنثى، قال الحسن: ما زالوا يقولون: ربنا، ربنا، حتى استجاب لهم (بَعْضُكُم مِّن بَعْضٍ) أي الذَّكر من الأنثى، والأنثى من الذَّكر، فإن كنتم مشتركين في الأصل فكذلك أنتم مشتركون في الأجر[3]". هكذا يرى المفكِّر قسوم المرأة مخلوق متكامل، لا يقلّ عن الرَّجل تكاملاً، يستطيع أن ينافس، ويجتهد، ويبذل، ويعطي، ولا أدلَّ على ذلك من خرّيجات بارعات من مختلف جامعات الجزائر.

المبدأ السَّابع: للمرأة حرّية الحركة والنَّشاط، بضوابط الدِّين، وأبرزها عدم إثارة الفتنة، بالقول أو الفعل:

المرأة في الأصل مخلوق حرٌّ مستقلُّ الكيان والشّخصية عن الرَّجل، طاقاتها لا نستطيع التَّنبُّؤ بها، وحصرها في نسبة معيَّنة مقارنة بطاقات الرَّجل، كأن نقول: طاقة المرأة 30% أو 50% نسبة إلى طاقة الرَّجل، هكذا تصوَّر المفكِّر قسوم قدرة المرأة على الحركة والنشاط؛ فصرَّح قائلا: "أنا لست مِن دعاة أنَّنا نسجنها داخل نسبة معيَّنة، ولكن أفسح لها المجال في نطاق ثوابتنا وقيمنا ومبادئنا[4]" نعم، إنَّه مبدأ سليم؛ للمرأة حرّية الحركة والنَّشاط، بضوابط الدِّين، وأبرزها عدم إثارة الفتنة، بالقول أو الفعل.

---

[1] – أخرجه أبو داود.

[2] – القرآن الكريم، سورة: الملك، الآية:14

[3] – محمَّد علي الصَّابوني: صفوة التَّفاسير، مج1، قصر الكتاب وشركة الشِّهاب، البليدة والجزائر، 1990، ص:252-253.

[4] – عبد الرزاق قسُّوم: "حوار مع حمو أوجانه" مأخوذ من موقع الشيخ عبد الحميد بن باديس: www.binbadis.net في تاريخ: 17 فيفري 2014.

للمرأة- في تصوُّر قسوم- أن تعمل، وتشتغل، وتكدَّ، وتكدح مثل الرَّجل، بشرط مراعاة التستُّر والتحجُّب... مِن حيث الفعل، والاستقامة في الحديث، والاستواء في المنطق... من حيث القول؛ لألاَّ تثير غرائز الرِّجال، ولألاَّ تحرِّك شهواتهم.

ويشاطر المفكِّرُ قسوم المفكِّرَ مولود قاسم هذا المبدأ، وهو حرِّية المرأة في الحركة والنَّشاط بضوابط الدِّين؛ حيث "لم يفت المؤلِّف [مولود قاسم] أن يعرِّج على قضيَّة المرأة، التي عادة ما تثار في وجه الإسلام، إذ يُتَّهم بانتقاصه من قيمتها، ويؤكِّد [مولود قاسم] أنَّ أحكام الإسلام كلَّها إنَّما جاءت ترفع مِن شأن المرأة وتُعلي مِن قيمتها، وتفسح المجالات المختلفة أمامها، إلاَّ ما يتعارض مع طبيعتها وفطرتها[1]." ودين الإسلام كلُّه فطرة سويَّة (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ)[2].

المبدأ الثَّامن: لا مانع من اشتغال المرأة بالسِّياسة، وتمثيل جمهرة النِّساء في المجالس الرَّسميَّة السِّياسية، شريطة أن تكون على دراية بهذه المهمَّة؛ لتتقن أداءها:

المفكِّر قسوم في معترك السياسة، لا يرى حرجًا في دخول المرأة هذا المعترك؛ شريطة أن تمتلك فنَّ السياسة، وتستطيع أن تدير مسؤوليتها فيه بمهارة وإتقان، فالكفاءة عنده ضرورة لا بدَّ منها للمرأة والرَّجل على حدٍّ سواء- كما سلف الذكر- إذن، لا حضر عند فيلسوفنا لتولِّي المرأة مناصب سياسية، فهو يفسح السَّاحة أمامها، "ولكن أُفسح لها المجال في نطاق ثوابتنا وقيمنا ومبادئنا، فإذا تأهَّلت في هذا النِّطاق لأيِّ منصب، تتولاَّه دون أيَّة مشكلة[3]." إنَّ هذه الجملة الشَّرطية الأخيرة لفيلسوفنا تضع كفاءة المرأة للمنصب السياسيِّ شرطًا، وتولِّيها هذا المنصب جواب الشَّرط، فيدور جواب الشَّرط (المسؤولية) على الشَّرط (الكفاءة) وجودًا وعدمًا.

وهذا المبدأ عند كاتبنا قسوم، وهو جواز اشتغال المرأة بالسِّياسة بضوابط القيم والكفاءة، لا مغالاة فيه، بل يمثِّل وسطيَّة الإسلام؛ لأنَّه بين رأيين: متشدِّد، ومهوِّن؛ فالمتشدِّدون يحرِّمون اشتغال المرأة بالسياسة

---

[1] – مسعود فلوسي: "مؤلفات مولود اسم نايت بلقاسم- محاورها الفكرية وقيمتها العلمية" ضمن كتاب: الأستاذ مولود قاسم نايت بلقاسم: المفكر الموسوعي والوطني الثائر، منشورات جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 2007، ص:153-167.

[2] – القرآن الكريم، سورة: الرُّوم، الآية:30.

[3] – عبد الرزاق قسُّوم: "حوار مع حمو أوجانه" مأخوذ من موقع الشيخ عبد الحميد بن باديس: www.binbadis.net في تاريخ: 17 فيفري 2014.

مهما كان شأنها ولونها، والمهوّنون يرون جواز اشتغال المرأة بالسياسة دون قيد أو شرط. وفي هذا السياق لا بأس مِن القول: إنَّ المفكّر المصريَّ المعاصر جمال البنَّا "يرى أنَّ المرأة أحقُّ بالإمامة مِن الرِّجال إذا كانت أعلم بالقرآن، كما يرى أنَّ الحجاب ليس فرضًا على المرأة خاصَّة في الغرب، كما يذكر جمال البنَّا بأنَّه لا يجوز للرَّجل أن يطلِّق زوجته منفردًا، وذلك كونه تزوَّج منها بصفة رضائيَّة؛ وبالتَّالي يوجب الطَّلاق رضا الطَّرفين واتفاقهما؛ لكي يتمَّ الانفصال بينهما[1]، "ومهما كان من شأن هذا التَّساهل مِن المفكّر جمال البنَّا، فإنَّ عالِمنا قسوم؛ لا ينحو هذا المنحى المتساهل، بل هو وسط في أغلب آرائه في مسائل المرأة، ومنها مسألة المرأة والسياسة على وجه الخصوص.

خاتمة:

الآن، عَوْدٌ على بدْء؛ للمفكّر الجزائريّ المعاصر عبد الرزاق قسُّوم فلسفة محدَّدة في قضية المرأة؛ وينبني هذا الموقف الفكريُّ والعمليُّ من قضية المرأة- مِن خلال ما يظهر من حواراته وكتاباته جملةً- على ثمانية مبادئ كبرى هي كالآتي: أوَّلاً: المرأة شقيقة الرجل، هما من نفْس واحدة، وليست عدوا له. ثانيًا: المرأة تنال الحياة السَّعيدة بالإيمان والعمل الصَّالح، شأنها في هذا شأن الرَّجل تمامًا. ثالثًا: تستطيع المرأة أن تمتلك كفاءة في العلم والثَّقافة والاجتماع، قد تؤهِّلها للتَّفوُّق على الرَّجل في هذه الميادين، وليست ناقصة عقل لتعجز عن ذلك. رابعًا: للمرأة طبيعة أنثويَّة وبدنيَّة مخصوصة تختلف عن طبيعة الذُّكورة عند الرَّجل، وهذا أمر فطريٌّ، وجب تكريسه والاعتراف به. خامسًا: أفضل الأعمال التي تتناسب مع الطَّبيعة الأنثويَّة والبدنيَّة للمرأة أعمال الأمومة والعشرة الزَّوجيَّة. سادسًا: مجال المنافسة على البِرِّ والتَّقوى مفتوح أمام المرأة في إطار الثَّوابت الإسلاميَّة، وليست أنوثتها سُبَّة عليها، بل هي حكمة الله في الخلق. سابعًا: للمرأة حرِّية الحركة والنَّشاط، بضوابط الدِّين، وأبرزها عدم إثارة الفتنة، بالقول أو الفعل. ثامنًا: لا مانع من اشتغال المرأة بالسِّياسة، وتمثيل جمهرة النِّساء في المجالس الرَّسميَّة السِّياسية، شريطة أن تكون على دراية بهذه المهمة؛ لتتقن أداءها.

وبعد، تلك هي المبادئ الثَّمانية في قضية المرأة، التي اندست في كتابات المفكّر الجزائريّ المعاصر عبد الرزاق قسُّوم هنا وهناك، وهي في عمومها تجمع بين فقهين هامَّين، هما: فقه الكتاب وفقه الواقع، فالقرآن- عند قسُّوم- ليس بمعزل عن الواقع، والواقع ليس بمعزل عن القرآن؛ لأنَّ القرآن كتاب هداية على

[1] - محمد مصطفى حابس: "رحيل المفكر جمال البنا الشقيق الأصغر لمؤسس جماعة (الإخوان المسلمين)" مأخوذ من الموقع: www.assala-dz.net في تاريخ: 24 مارس 2014.

مرِّ الأزمان، وتعاقب الوقائع. نعم، لم يكن المفكِّر قسُّوم مثاليًّا مجرّدًا، كالشَّاعر العربيّ القديم؛ حيث إنَّ "الشَّاعر العربيّ إذا وصف ناقته أو جواده وإذا تغزَّل في عبلة أو في ليلى... إنَّما يصف ما يراه المَثَلَ الأعلى للجواد أو النَّاقة أو للمرأة؛ لأنَّه في عمق أعماقه متعلّق بالمثال المجرَّد، لا بالمثل الجزئيّ [1]،"إنَّ كاتبنا قسوم يحاول دائما ألاَّ يكون مثاليًّا مجرّدًا، وألاَّ يكون واقعيًّا مسرفًا، بل يحاول دائما أن يكون وسطيًّا معتدلاً، وأنعم به من فكر، وحصافة رأي، وصدق حين وجَّهنا يومًا- نساءً ورجالاً- قائلا: كونوا "مع مبادئ جمعيَّة العلماء؛ لأنَّ قسُّوم يزول والجزائر باقية[2]."

[1] – زكي نجيب محمود: عربيٌّ بين ثقافتين، ط1، دار الشُّروق، القاهرة وبيروت، 1990، ص:53- 54.

[2] – عبد الرزاق قسُّوم: "حوار مع حمو أوجانه" مأخوذ من موقع الشيخ عبد الحميد بن باديس: www.binbadis.net في تاريخ: 17 فيفري 2014.

الوطنية في كتابات عبد الرزاق قسوم
مقالات البصائر نموذجا

أ.محمد الأمين بوحلوفة*

****

إن الإنتماء للوطن كجزء من الذات وحضور واع يلزم على الفرد المشاركة في الحياة العامة، ومحاولة النهضة ببلده على اعتبار أنه مواطن أو وطني، ولعل هذا المصطلح سبق وأن تطرق له الفلاسفة كل من منظوره الفكري، وقد تجلت المفاهيم حول كنه الوطنية، لكن الشائع كتعريف للوطنية هو حب الوطن وبذل النفس في سبيله، ولعل كل إنسان يعيش ضمن رقعة بلد ما يعتز بوطنيته لذلك البلد، ونلاحظ الكثير من المؤرخين والأدباء والفلاسفة في كتاباتهم تطبع تلك الوطنية وتتجلى واضحة فيها نتيجة لإعتزازهم بالإنتماء لأوطانهم .

بالعودة للأستاذ عبد الرزاق قسوم وما أنتجه من مؤلفات في مجالات متعددة نجد تلك الوطنية والاعتزاز بهويته الجزائرية بارزة جدا، ولعل الأمر لم يقتصر هنا بل ظهرت الوطنية أيضا في مقالاته الصحفية في جريدة البصائر، إذ عمل جاهدا لزرع روح الوطنية في الأجيال الصاعدة من أبناء وطنه وسعى لإعطاء مفهوم واضح للوطنية، معتمدا على تجربته في الحياة وعلى فلسفته إذ يعتبر من الوطنيين الأحرار الذين دافعوا عن الثوابت الوطنية والهوية الجزائرية.

المبحث الأول: الوطنية في فكر عبد الرزاق قسوم

يقول الأستاذ عبد الرزاق قسوم عن نفسه: " لقد نَشَأْتُ في بيئة دينيّة، وسط أسرة مُصلحة ووطنيّة، فرضعت حليب الوطنيّة مع حليب أمّي، فكنتُ منذ الطفولة أَتَغَنَّى بالأناشيد الوطنيّة التي لم تَسْمَع بها – قَطعًا – صاحبةُ الفجر، وهي جزءٌ من ثقافة صوت الوطن المفَدّى لا ''صوت البلاد'' الملعون.

ومِن هذه الأناشيد التي أحفظها ويحفظها غيري من أبناء جيلي في مدينة " المغيّر " نشيد " مُحمَّد العيد آل خليفة " شاعر الإصلاح في جمعية العلماء:

---

*– معهد الوطني للأسلاك الخاصة، بإدارة الشؤون الدينية –وهران–

صوت بعيد المدى هل يجاب ناداكم للفداء بالرقاب
إلى الفدا إلى الفدا يا شباب
ونشيد " علال الفاسي "، الشاعر المغربي :
إلى كم نعيش بدون حياة وكم ذا ننام عن الصّالحات
فواحسرتاه على حالنا وماذا استفدنا من الحسرات
ونشيدٌ آخر وهو نشيد :
بِلادُ العُرب أوطاني مِنَ الشَّام لِبَغْدان
ومِنَ نجدٍ إلى يمنٍ إلى مِصرَ فَتِطوان
فلاَ حَدٌّ يُبَاعدُنا وَلَا دينٌ يُفَرّقُنا
لسان الضَّادِ يَجمعُنا بِغسّان وعَدْنانِ

أَقُولُ هذا لِأَسْتَنِدَ به إلى أَنَّ هذه البيئة الدّينيّة الوطنيّة الّتي غُذّيتُ بأُكْسُجينِها هي الّتي حَصَّنَتْنِي ضِدَّ دَاءِ فَقْدِ المَناعةِ الوَطَنِيّةِ، وأَكْسَبَتْنِي المناعة الضَّروريّة، لأَنْخَرِطَ في مَنَاخ الثّورة قَبل ميلادها فَضلًا عن الانْضِمَام إليها بعد ميلادها[1] .

لقد حرص الأستاذ عبد الرزاق قسوم على إظهار وطنيته حتى وهو يرد على بعض منتقديه إن صح القول فهو بين في رده هذا الذي جاء على ما كتبته جريدة الفجر في شخصه أن وطنيته لا تحتاج لدليل ويؤكد على وطنيته فيقول" شاركت في مظاهرات 11 ديسمبر 1960م، بإعداد وكتابة الشعارات التي رفعت من المتظاهرين باللغة العربية والفرنسية، وتمّ ترشيد الشعارات، فبعد أن كانت شعارات ساذجة مثل: " الجزائر مسلمة " و" الجزائر جزائرية " أصبحت الشعارات على النحو التالي على قماش كبير وبحروف كبيرة: " تحيا الجزائر المسلمة " " شعب الجزائر مسلم " "تحيا الحكومة المؤقتة" "تحيا جبهة التحرير الوطني"... إلخ، وقد كتبتُ هذا في بيتي بحي الأبيار، وأتيتُ به إلى حي بئر مراد رايس، حيث رفعه المتظاهرون، فغيّر معنى الوعي الوطني بالمظاهرات[2].

المبحث الثاني: دور عبد الرزاق قسوم في بعث الوطنية في أجيال وطنه

[1] – عبد الرزاق قسوم، لله وللتاريخ والوطن، الموقع الرسمي لجمعية العلماء المسلمين على النت.
[2] – المرجع نفسه.

جاء في حوار مع الأستاذ عبد الرزاق قسوم على هامش الملتقى الوطني حول شخصية العلامة آطفيش حيث حث الشباب بقوله " نصيحة فأوجهها للشباب، وإنني أقول ما قال محمد العيد إلى العلم إن رمت النجاح إلى العلم، ولكن العلم كما نفهمه نحن هو العلم المتوج بالثوابت الصحيحة والقيم الإسلامية وبالأصالة العميقة، وأن يكون جيلنا وشبابنا من خدمة العلم أتباع مبادئ لا أتباع أشخاص، لأن الأشخاص يزولون والمبادئ تبقى، نحن ندعوهم لأن يكونوا مع العلم، ومع الذين يخدمون العلم، ومع مبادئ جمعية العلماء لأن قسوم يزول والجزائر باقية"[1] .

يمكن القول أن الأستاذ يحرص على بعث روح الإيمان بالعلم كأساس للتغير ويسعى لتسخير الوطنية كأداة لخدمة الجزائر فبدونها لا يمكن أن تستمر المبادرات والكفاءات على العمل فعلى الشاب ان يكون مفيدا لوطنه[2] .

إن روح الوطنية عند عبد الرزاق قسوم ليست شعارات يهتف بها بل عمل على الشباب العمل بها والسعي لتحقيقها على الواقع فالعالم الآن يعيش حالة من الصراع الإيديولوجي الفكري حيث أصبح الشاب عرضة لتلك الأفكار التي تجعله ينسلخ عن هويته ووطنه ويعترف بالغير بل يمكنه أن يتميع .

سعى الأستاذ عبد الرزاق قسوم كثيرا لبعث الوطنية في شباب الاستقلال على مختلف أطيافهم حيث أكد في تصريح له لجريدة البلاد " على الشباب أن يتحلوا بالروح الوطنية التي تبني الأمم والأمة الجزائرية" [3]، إن الواقع الحالي يفرض على الشاب كطاقة لا يجب الإستهانة بها بل التأكيد عليها وضخ مبادئ الهوية الوطنية الجزائرية والروح الوطنية ليكون مهيئا لدحر أي أفكار قد تصيب فكره الوطني .

المبحث الثالث: نماذج عن وطنيته في جريدة البصائر.

1/ ظروف نشأة البصائر:

لقد كان الاضطهاد الذي تعرضت له صحافة جمعية العلماء المسلمين عامل مهم في ظهور البصائر الأولى، حيث تمثل هذا الاضطهاد في تعطيل كل من – السنة – الشريعة– الصراط-، علي التوالي ثم صدور قرار يمنع الجمعية بإصدار أية صحيفة أخرى ودام هذا التحجير مدة سنتين كاملتين غير أن المصلحين اغتنموا فرصة، رحيل –جان ميرانت المعروف بنزعته المعادية للإصلاح[4] عن الولاية العامة، فما

---

[1] – الملتقى الوطني الأول " الشيخ آطفيش " حوار حمود أوجانة، غرداية 2008م .

[2] – جريدة الشروق اليومي، 2013/11/05، الجزائر مقال" الشباب مطالب بمقاومة الإنسلاخ الفكري ".

[3] – جريدة الجزائر، 2013/11/05م عدد 2015 .

[4] – ناصر محمد، الصحف العربية الجزائرية، دار عين مليلة، الجزائر، ص 212 .

كان منهم إلا إن اتصلوا بالمدير الجديد –ميو– وحسنوا علاقتهم به، وتظاهروا بنوع من الولاء لحكومته. في فرنسا، وعبروا عن مقصد جمعيتهم وهو العناية بتربية الشعب وتهذيبه، وتعليمه لغته ودينه وابتعادهم الابتعاد الكلي عن السياسة ودروبها، فرخص إصدار هذه الجريدة، فبرز العدد الأول منها سنة 1935/12/27 [1]

إضافة إلى هذه الظروف ظروف أخرى هي ظهور الصحافة الإصلاحية، وهي تلك الصحف التي تبنت مبدأ الإصلاح الديني والاجتماعي والثقافي داخل المجتمع الجزائري وبأقلام جزائرية ثائرة ومثقفة بثقافة إسلامية يدفعها، حب الدين الإسلامي والوطنية.

وقد قاد هذه الحركة رواد الإصلاح كبار، والذين تأثروا بروح الحركة الاصلاحية للجامعة الإسلامية في المشرق والتي تشبعوا منها عند هجرتهم نحو المشرق جراء السياسة الاستعمارية، وقانون التجنيد الإجباري فقضى هؤلاء كل فترة حرب بعيدين عن وطنهم، وبعد أن وضعت الحرب أوزارها رجع المهاجرين إلى وطنهم بنظريات معادية لفرنسا وشرعوا في وضع برنامج اجتماعي وثقافي يستهدف إلى توعية الأهالي وفضح السياسة الاستعمارية .

2/ التعريف بجريدة البصائر:

تعد البصائر الصحيفة الرابعة التي أصدرتها جمعية العلماء المسلمين، وهي أهم صحف هذه الجمعية ومن أكبر الصحف العربية الجزائرية شهرة وانتشارا وأعظمها، لما تركته من أثر عميق في مجرى الحياة الوطنية من جميع نواحيها[2] صدرت عام 27 ديسمبر 1935 وهي جريدة أفلتت من التوقيف حيث ظلت تصدر بانتظام الي عام1939 وسميت البصائر بصائرا تناصا مع قوله تعالى «قد جائكم بصائر من ربكم .....» سورة الأنعام –آية 104 .

وشحت صدرها هذه الآية الكريمة غير أن هذه الآية حذفت منها فيما بعد، ويصفها الإبراهيمي « أنها أحد الألسنة الأربعة الصامتة لجمعية العلماء المسلمين[3] وكانت الآية الكريمة مكتوبة تحت العنوان وذلك في أعداد البصائر التي صدرت في عاصمة الجزائر ابتداء من العدد 1 إلى 83.

وكانت تصدر في قسنطينة – يوم الجمعة من كل أسبوع والمدير المسئول ورئيس تحريرها الميلي مبارك[4] .

---

[1] – أبو اليقظان.

[2] – ناصر محمد، مرجع سبق ذكره، ص 212 .

[3] – البصائر، ع1 في 25-07-1947 ص1، عمود 3.

[4] – ناصر، الصحف، مرجع سابق، ص 235 .

أما العدد الأول من الجريدة فصدر في الجزائر العاصمة يوم الجمعة 1935/12/27و مدير ورئيس تحريرها العقبي الطيب وبعد العدد 183 انتهى الصدور بالجزائر وإنتقل إلى قسنطينة وتغيرت إدارتها إلى الميلي مبارك بعد أن أتهم العقبي بمقتل محمود كحول فسجن وإظطر إلى التقليل من نشاطه واتخذ الحذر فتخلى عن إدارة البصائر، ويلاحظ أن العدد الأخير 83 الذي صدر بالعاصمة لا يوجد به اسم العقبي الطيب، ثم إبتداء من العدد 84، بدأ صدورها بقسنطينة[1] إلى تاريخ 1939/08/25 حيث توقفت في هذا التاريخ وقد صدر منها 180 عددا في 4سنوات، انتهت سنتها الأولى بعدد 50 بتاريخ 1937/01/08، وابتدأت سنتها الثانية بعدد 51 بتاريخ 1938/11/15، وانتهت السنة الثالثة بعدد 140، وابتدأت السنة 4 بعد 141 بتاريخ 1938/11/25 وانتهت نهائيا بعدد 180 بتاريخ 1939/08/25[2] بعد اندلاع الحرب العالمية الثانية وهي سجل حافل للأمجاد لا يستغنى عنها أي باحث أبدا، لا يمكن لأي كان أن يكتب عن الجزائر العربية المسلمة في العصر الحديث دون الرجوع إلى البصائر[3]، كانت مطبعتها بالعاصمة التي كان يملكها الشيخ أبو يقضان أحد أعضاء إدارة الجمعية في ذالك الحين[4]، أما قسنطينة كانت إدارتها بشارع لامبير رقم 13[5]، وبعد الحرب العالمية الثانية صدرت جريدة في سلسلتها الثانية بالعاصمة الجزائر وذالك عام 1947 إلى 1956 المدير وصاحب الامتياز المسئول الشيخ البشير الإبراهيمي رئيس جمعية العلماء المسلمين صاحب العلم الغزير والقلم السيال الراقي في الدفاع عن الوطن والعروبة الإسلامية، وقد طبعت في عدة مطابع بالجزائر وكانت تجعل في الحرية من عنوان الجريدة آيات قرآنية وأحاديث نبوية وحكم عربية بعنوان من آداب القرآن من آداب السنة النبوية من حكم العرب، وتارة لا تجعل ذالك بسبب الظروف والمقام[6] .

3/ وطنية الأستاذ عبد الرزاق قسوم من خلال مقالاته في البصائر:

---

[1] – الصيد سليمان: نفخ في الأزهار كما في قسنطينة من أخبار، مطبعة الجرائد للمجلات، بوزريعة الجزائر، ص165.

[2] – مريوش أحمد، الشيخ الطيب العقبي ودروه في الحركة الوطنية الجزائرية، الجامعة الأردنية، الأردن، 1990 م، ص 365

[3] – الصيد سليمان، مرجع سابق، ص 166 .

[4] – ناصر، الصحف العربية، ص 213 .

[5] – مرتاض عبد الله: أدب المقاومة الوطنية في الجزائر [1962-1830], سلسلة منشورات المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر 1954، ج2 , ص235 .

[6] – الصيد، مرجع سبق ذكره، 166 .

جاء في العدد رقم 579 وبمقال عنوانه " أدب الاختلاف في السياسة " " هو اختيار لدرجات التحصين الوطني .... ومدى الوعي بواجبات المواطن وحقوقه في سلامة الأداء وعمق الإنتماء"[1] . أنتهى

يحاول الأستاذ قسوم من خلال هاته المقالة التي جاءت بمناسبة الحملة الإنتخابية لتشريعيات 2012م ينتقد المستوى الغير الحضاري الذي وصلت له عقول الداعيين للانتخاب وهذا على حساب بعض القيم الحضارية والروح الوطنية التي لم تجد لها مكانا، وهو يركز على أن من أسباب التحصين الوطني والوعي هو أن يقوم الفرد الجزائري بواجبه كمواطن والمطالبة بحقه في نفس الوقت، ويرى الأستاذ أيضا أن عمق الإنتماء للوطن والدولة إنما هو إثبات إستحقاقه للتغيير وتحسين الواقع وفق رؤية وطنية شاملة وحضارية .

يقول الأستاذ قسوم في مقالة له المعنونة " نحن والكشكول السياسي العربي 02 "

" ....أهم ما تواجهه الحكومة هو العودة بالجزائري إلى الذات بكل أبعادها بالجزائري إلى الذات بكل أبعادها الحضارية والوطنية" [2].

يذكر الأستاذ أن الروح الوطنية لدى الفرد الجزائري ناقصة إن لم نقل مغيبة نتيجة ظروف اجتماعية جعلت هذا الفرد لا يثق في الشعارات لهذا ركز الأستاذ على ضرورة خلق أنماط ومراجعة للنفس من خلال زرع الوطنية التي تدعوا للبناء الحضاري والتي تخلق فرد جزائري له روح وطنية، فهو يعلم أن الوطنية قد تغيرت عند الفرد ثم يقول " ...المواطن الواعي لحقيقة وجوده والوفي لأصوله وجذوره نستطيع أن نضع الأساس الذي لا تزعزع قواعده وحدوده ... وبذلك يكون البناء الوطني الذي لا تتزعزع أركانه "[3] .

نقول أن الأستاذ قسوم يركز على الفرد الجزائري للنهضة أذا أحسنت الدولة بما تملك من وسائل في صناعة الفرد الوطني فحتما لن يكون ذلك الفرد سوى قوة يمكن الإتكال عليها في المحن والوعي بالأصول الوطنية والثوابت التاريخية يصنع ذلك الفرد الذي لا ينهار أمام الصعاب والتحولات التي تطرأ على واقعه.

في عدد البصائر رقم 696 وبعنوان "الجزائر أو الطوفان " يقول الأستاذ قسوم:

"..... والجمعية باعتبارها جمعية تاريخية يهمها الوطن والأمة والمصلحة العامة فيها تدعوا إلى التوافق ومراعاة مقومات الأمة"[4] .

---

[1] – البصائر عدد 597، 23إلى 29 أفريل 2012، ص 01 .

[2] – البصائر عدد 618، 17إلى 23 سبتمبر 2012م، ص01.

[3] – البصائر، المرجع نفسه.

[4] – البصائر عدد 696، 17 إلى 23 مارس 2014م ص 01.

ينوه الأستاذ لدور جمعية العلماء على المحافظة على الثوابت الوطنية المتمثلة في الإسلام كدين الجزائر والعربية كلغة الفرد والجزائر وطنه، ويذكر ايضا على أن مراعاة مقومات الأمة أمر ضروري جدا كأساس للتوافق بين جميع أطياف المجتمع فهذا ما يظهر لنا جليا وطنيته وحبه للوطن والسعي دائما لنشر أفكار الوطنية والتعلق بالجزائر والحفاظ على المكتسبات التي تثبت الهوية الوطنية .

في العدد الصادر في 03 جوان 2012م مقال للأستاذ قسوم بعنوان " فأين تذهبون"

" بحيث لن يكون الولاء إلا للجزائر الوطنية بأبعادها الحضارية وتنميتها الاقتصادية والصناعية والثقافية والسياسية "[1]

يعطي الأستاذ الولاء للجزائر وفقط، والوطنية التي تبرز فيها خصال الفرد الوطني الذي يجب أن تكون الجزائر ذات تنمية اقتصادية وصناعية وثقافية وسياسية لأن الوطنية تفرض عليه حب وطنه والأمل بل السعي لكي تكون في كل جانب من الجوانب أحسن وأفضل حضاريا.

ويقول أيضا " إننا من وحي المعانات وبدافع من حب الجزائر "[2] كما هو معلوم أن المعاناة التي يقصدها هي قيود الاحتلال الفرنسي الذي عاشه الأستاذ كشاهد ومناضل فهو وطني وقد عبر بها بـ" حب الجزائر" وهذا دليل قوي على روحه الوطنية وتحليه بها .

يقول الأستاذ عبد الرزاق قسوم في مقالة له تحت عنوان" الاستقلال الوطني بين جيلين "

والذي يستعرض فيه الفارق بين جيل الاستقلال وجيل الثورة حيث ينوه على إعطاء الفرص لذلك الجيل وتبرز وطنية الأستاذ في قوله " ..... محروما من نعمة الحب إلا لله والوطن وخاليا من كل رغبة إلا رغبة النهوض بالوطن فكانت المعركة المقدسة لديه هي معركة المصير أي معركة الخلاص والتحرير والإقدام على كل عمل عسير باذلا في سبيل ذلك العرق والكثير والدم الغزير من أجل الوطن الكبير" [3].

هاته الفقرة دالة بشكل كبير على تعلق الأستاذ بوطنه الكبير فهو يشيد بالرغبة في النهوض بالبلد بكل ما أوتينا من قوة وحتى كان ذلك بالدم وهذا في سبيل شيء واحد هو الوطن الكبير والذي يستحق منا كل شيء فالوطنية في مقالات الأستاذ قسوم تكاد تكون السمة الغالبة والطاغية في جلها لأن إنتماءه للوطن الكبير الجزائر وحبه له جعله يعتز بوطنيته كرجل أعطى للجزائر الكثير.

خاتمة:

---

[1] – البصائر عدد 602، 82ماي الى 03 جوان 2012 م، ص01.

[2] – المرجع نفسه.

[3] – البصائر عدد 608، 09 الى 15 جويلية 2012م، ص 01.

يعتبر الأستاذ عبد الرزاق من بين الكوادر الجزائرية المخضرمة فهو من الرعيل الذي تربى في مدرسة إبن باديس، ونشأ وطنيا في أفكاره ومعتقداته، وقد كانت مشاركته في الثورة برهانا قاطعا على حبه الشديد للوطن الجزائر، وما يمكن أن نخرج به من خلال هاته الورقات هو:

-يعتبر فكر الأستاذ عبد الرزاق قسوم وطنيا يحاول أن يبرهن عليه من خلال كل الكتابات التي تصدر له وبذلك يمثل المثقف الذي يضع الجزائر قبل كل شيء

-سعى الأستاذ إلى بث الروح الوطنية في جيل ما بعد الاستقلال فقد رأى أنها هل السبيل للتطور الحضاري والعلمي للفرد الجزائري لأن وعيه كمواطن يفرض عليه بالضرورة الإنتماء والبذل له وممارسة الوطنية كفعل لا كشعار .

-لقد تجلت روح الوطنية في كتابات الأستاذ قسوم خاصة في مقالات البصائر وهو يستعرض دائما الواقع المعاس للجزائر ويؤكد على أن الوطن وحبه يجب أن يكون واجبا لكي تمارس فيه الحقوق والواجبات وأن يساهم كل فرد في ذلك.

- لا يمكن أن نعدد جوانب الوطنية في شخصية الأستاذ قسوم لأنها غلبت على فكره وعمله وهو بذلك يمثل لنا الرجل الوطني صاحب المبادئ الحقيقية التي تدعوا لجزائر الحضارة والعلم والتطور .

إن الرجال في عصرنا اليوم أمثال الأستاذ الدكتور عبد الرزاق قسوم مهما قدمنا لهم، نبقى دائما مقصرين في حقهم لأن حقهم علينا كبير وهم رجال من معدن لا يبلى مع السنين بل يزداد قيمة ورفعة فنقول أنه من واجبنا الإنحناء لمثلهم .

الخطاب الإصلاحي في كتابات عبد الرزاق قسوم
قضايا الإصلاح في كتابات عبد الرزاق قسوم أنموذجا

د. بشي(عجناك)يمينة*

****

***- توطئة**

تحاول المداخلة الغوص في طبيعة الخطاب الاصلاحي لدى المفكر عبد الرزاق قسوم في مفهوم أدواته ومضامينه ونماذجه؛ وذلك من خلال تناوله بالدراسة لقضايا الاصلاح الديني والتربوي والاجتماعي والتحليل لمواقف وأعمال بعض أعلام الاصلاح في الجزائر أمثال: عبد الحميد بن باديس والابراهيمي، وأبي اليقظان وأحمد سحنون وغيرهم ...

كما تهدف هذه المداخلة إلى رصد ملامح الفلسفة الاصلاحية لدى عبد الرزاق قسوم ورؤيته ومنهجه في معالجته للقضايا الاصلاحية المطروحة، وتكشف عن أهم مقومات الفكر الاصلاحي لدى عبد الرزاق قسوم، ومنهجه في التحليل والنقد لهذه القضايا، ومدى تجلي هذه القضايا الاصلاحية في أبعادها الفكرية والفنية في الخطاب الاصلاحي عند عبد الرزاق قسوم.

لقد كان لميلاد فكرة الإصلاح في الجزائر مطلع القرن العشرين، الأثر البالغ في الحياة العامة للفرد الجزائري، الذي كان غارقا في بحر التخلف والجهل، تحت حكم استعماري جائر؛ وكان لظهور هذه الفكرة قبل[1] وغداة الحرب العالمية الأولى أن قلبت في هذا الوطن المعطيات الدينية التقليدية الجامدة التي كان يمثلها رجال الطرقية المنحرفة، وقد أقر عبد الحميد ابن باديس، رائد الإصلاح الإسلامي في الجزائر نفسه بهذه الحقيقة في قوله: "قبل ظهور الإصلاح لا أحد كان يعتقد أن الإسلام هو شيء آخر غير الطرقية[2] ..." وقد اتخذ المصلحون من القرآن الكريم، والسنة الصحيحة منطلقا لدعوتهم الإصلاحية. وكان هدفهم العودة بالجزائريين إلى الدين الصحيح سلوكا وعقيدة، وكان هذا التصور بعد أن نضجت الرؤية وتأسست جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في5 مايو سنة 1931 بقيادة الشيخ الإمام عبد الحميد بن باديس

---

*- أستاذة محاضرة أ قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة الجزائر2.

[1] - ALI MERAD ,Le REFORMISME MUSULMAN EN ALGERIE , 1925 –a 1940 paris , 1967 p9.

[2] - ALI Merad , op cit., p58.

؛ويسجل التاريخ الدور الريادي الذي لعبته آنئذ في الجزائر. من بين الذين سجلوا ذلك الدور والأثر المفكر عبد الرزاق قسوم الذي أطلق عليها اسم "أم الجمعيات" متحدثا عن غاياتها ومقاصدها واصفا الوضع العام قبل ظهور الجمعية قائلا:" جاءت جمعية العلماء، بقيادة الإمام عبد الحميد بن باديس، وسحب دكناء تلف سماء الجزائر، وأرض جرداء تميّز حياتها، فتطبعها، باليبس، والقحط، والعقم،.، فقد ناء الاستعمار بكلكله على الجزائر، فعمل على طمس معاني الوجود الحقيقي، فيها، فسادت فيها ظلامية الجهل، والخرافات والشعوذة والطرقية، وعمت فكرة الخنوع، والخضوع، والاستسلام لأمر الاستعمار الواقع، فصاحت الجمعية في كل ربوع الجزائر: " ألا أيها النوام، ويحكم هبوا.. [1]"!؛ أما عن دور قائدها فيقول:"..لقد كانت لصيحة ابن باديس وصحبه في الجزائر، وقعها السحري في القلوب والعقول، فإذا هي أرحام تتعاطف، وصفوف تتكاتف، وقلوب تتآلف، وجهود تتكاثف، وكل ذلك على تكبير الله أكبر: الإسلام ديننا، والعربية لغتنا، والجزائر وطننا... .[2] وفي الذكرى الخمسين لوفاة رائد النهضة الاصلاحية في الجزائر يقف عبد الرزاق قسوم عند المناسبة ليستخلص منها الذكر والعبر متأملا ومعددا في "المقامة الباديسية في الذكرى الخمسينية "[3] أعمال ومواقف هذا الرجل الرمز وأثر منهجه الاصلاحي في حركية الاصلاح الشاملة في المجتمع الجزائري قائلا: "..فيا ابن باديس! يا رمز عزّتنا، وباني نهضتنا، ومحيي أمتنا! ..إنّ العلم الذي زرعته، في الليالي الحالكات قد أينع زرعه، وأثمر ضرعه في عقول الخلّص من أبنائك، فصار يومًا، بل شهرًا للعلم، يتغنى فيه الجزائريون بخصالك، ويتغنون بحِكم أقوالك، وجلائل أعمالك، ..[4]ويمضي ساردا بمناسبة هذه الذكرى مساره الاصلاحي المحفوف بالمخاطر والمكاره والتحديات التي واجهها تحت حكم استعماري جائر؛حيث واجهت الجمعية صعوبات جمة في طريقها وفي ذلك يقول الإبراهيمي " فهي التي جمعت الشتات وأحيت الموتى، وحددت المبادئ، كما كان عليها أيضا أن تهدم، وتبني، وتربي، وتعلم في آن واحد، وأن تواجه عدة جهات وتحارب الاستعمار، والتدجيل في الدين، والضلال في العقائد، كل ذلك مع قلة الأنصار وقلة المال.."

---

[1] – ينظر: عبد الرزاق قسوم، أم الجمعيات ومرجعيتها، موقع:http://www.binbadis.net 09 مايو 2012.

[2] – المصدر نفسه .

[3] – ينظر: عبد الرزاق قسوم، المقامة الباديسية في الذكرى الخمسينية، موقع: http://www.oulama.dz 2013/04/18 .

[4] – ينظر: عبد الرزاق قسوم، المقامة الباديسية في الذكرى الخمسينية، موقع: http://www.oulama.dz 2013/04/18 .

كان من ضمن مقاصد وغايات هذه الجمعية الإصلاحية إخراج الأمة إلى حياة جديدة، كما أوضح القانون الأساسي[1] لهذه الجمعية أن هدفها هو الإصلاح الديني بمعناه الشامل، وهذا محمد البشير الإبراهيمي يوضح مجال نشاط هذه الجمعية وأهدافها حيث يقول: " من الغلط أن يقال أن جمعية العلماء، جمعية دينية يجب أن ينحصر عملها في الإصلاح الديني، بمعناه الذي عرفه الناس والحقيقة أن هذه الجمعية تعمل من أول يوم من تكوينها للإصلاح الديني الذي لا يتم إلا بالإصلاح الاجتماعي .."[2]

أما عن نتائج وأثر الجمعية في حركية الاصلاح الشاملة في الواقع الجزائري، فيقول عبد الرزاق قسوم - "..فكانت الجمعية هي الديمة التي بللت المواهب، وصهرت المذاهب، وأبرزت المناقب، فإذا الجزائر خضراء بالنماء، بعد القحط، وإذا سبل الأمل والرجاء تبسط بعد يأس، وإذا النهضة العلمية الشاملة تبعث، لتعم كل حياة الفرد والمجتمع..."[3]!

أما بعد الاستقلال فالجمعية تسعى لتجديد خطاباتها، وتكييفها مع مستجدات الوقت الراهن، وهذا ما يؤكده عبد الرزاق قسوم رئيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين قائلا:"..إن التجديد سمة كل عصر وسنة من سنن الحياة، وقانون الإنسان يسير في المكان والزمان، تبعا لحركة الكون وتعاقب الأزمنة والتغيرات المصاحبة له الناتجة عن النشاط الإنساني ...، وعليه فإن خطاب جمعية العلماء المسلمين من حيث الشكل والمضمون يختلف من الناحية الإيديولوجية عما كان عليه إبان الوجود الفرنسي بالجزائر، وأن ملامح التجديد الخطاب الإسلامي الذي يميز هذه الجمعية في وقتنا الراهن يتخذ مدلولات متعددة وفي مقدمتها أنه يتسم بالعلم والتكنولوجيا، وواقعي بحيث يتماشى ومتطلبات الأفراد، ويتميز باستقلالية خاصة ويستند إلى مبدأ السيادية، ويظل هذا الخطاب الجديد بالرغم من كل هذا وفيا للثوابت الأمة الجزائري، ولمنطق الخطاب القديم، وعلى الإنسان الجزائري المعاصر أن يكون ملما بثقافة العصر، ومفتوحا نحو الأخر ويؤمن بتعدد الديانات، والتصدي إلى الغزو الثقافي المحدق بنا كل هذا يحتم علينا ضرورة تجديد الخطاب الإصلاحي وفق معطيات العصر ..."[4] تلك بعض الأدوار الاصلاحية التي قامت بها الجمعية

---

[1] – البشير الإبراهيمي، آثار الشيخ محمد البشير الإبراهيمي، ط .1 ش.و.ن.ت. الجزائر، 1978، ص215.

[2] – ينظر: البشير الإبراهيمي، سجل جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، ط2 دار الكتاب، الجزائر 1982، ص 54-67 .

[3] – ينظر: عبد الرزاق قسوم، أم الجمعيات ومرجعيتها، موقع:http://www.binbadis.net 09 مايو 2012.

[4] – ينظر: عبد الرزاق قسوم، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين نموذج فكري يدعو إلى التعايش بين الأديان :elhiwarnet.com http://www16 نيسان/أبريل 2013 .

فماهي قضايا الاصلاح التي ناضلت من أجلها الجمعية وتناولها المفكر عبد الرزاق قسوم بالتحيل والدراسة في كتاباته ؟

الاصلاح الديني في كتابات عبد الرزاق قسوم

قسّم المفكر عبد الرزاق قسوم مهمة العالم في الأمة الإسلامية من حيث المنهج إلى نوعين، أحدهما الإصلاح الديني والآخر الإصلاح العلمي، فالديني يركز على ترسيخ العقيدة في النفوس، ونفي البدع والضلالات ومحاربتها؛ أما الإصلاح العلمي فيهتم بتنمية العقول، وأسلمة المعارف، والانتقال من الكم العلمي إلى الكيف العقلي متخذا في ذلك عاملا أساسيا هو الاستدلال الذي يقود إلى الإقناع[1].

أضاف عبد الرزاق قسوم متحدثا عن عوامل القوة التي تؤهل العالم لأن يقود الناس على ضوء العلم، فذكر أن المذهبية لم تكن أبدا عامل تفرقة وضعف وتشتيت بل كانت ولازالت علامة قوة في الأمة تقوم على الاستنباط العقلي والتنصيص النقلي والتأصيل الأصلي، وهي عوامل تقف ضد التعصب والعصبية، وتنبذ الخلاف والطائفية، فالمخالف في المذهب والفكرة ليس مخالفا في الدين وأصوله.

ويرى المفكر عبد قسوم أنه وجب على العالم أن يكون قدوة ونموذجا يحتذى به خلقا وعلما، وأن يكون ملما بواقع الأمة وأحوالها فالعزلة- حسبه - خيانة لله ورسوله وللمؤمنين، وفسح المجال للفوضى، والغوغائيين ليقودوا أمر المسلمين، ووجب على العالم أيضا أن يكون مطلعا على العلوم الأخرى، آمرا بالمعروف ناهيا عن المنكر، فالعالم قائدٌ، ميدانُه النفوس ومصدره الكتاب والسنة الشريفة[2].

أوضح عبد الرزاق قسوم أن أهم مقومات ومرجعية الجمعية الأساسية في مقاله" ويسألونك عن السلفية وما قد سلف "[3] أن الجمعية رحم ولود يتسع لكل الأجنة الإسلامية الطاهرة. فالزوايا القائمة المستقيمة تجد نفسها، بكل رحابة داخل الجمعية السلفية بمفهومها الصافي التقي، ذات التوجه السنّي، **الوسطي المعتدل**، المستمدة لمنهجها من الفهم الصحيح للكتاب والسنة.. إنها حقائق نؤكد عليها، أسوة بعلمائنا، الذين ما فتئوا يؤكدون هم أيضا على مقومات مرجعيتنا كجزائريين ...[4]. ويختم بحكمة الإمام محمد البشير الإبراهيمي، بهذا الخصوص: "إن الجمعيات لا تبقى، ولا يُضمن لها الدوام إلا إذا كان في المعنى الذي

---

[1] – ينظر: عبد الرزاق قسوم، دور العالم موقع: http://www.veecos.net 29يناير 2012 21:53.

[2] – ينظر: المصدر نفسه.

[3] – ينظر: عبد الرزاق قسوم، ويسألونك عن السلفية وما قد سلف، موقع:http://www.albassair.org بتاريخ 8-4-1434 هـ .

[4] – ينظر: المصدر نفسه.

أسّست لأجله عنصر من عناصر التجديد لطائفة أو لأمة، وتكون قواعد العمران، وأصول الأديان مقتضية له في حياة تلك الأمة الروحية والمادية"[1].

تبدو الحاجة ملحة على وجوب تصحيح بعض المفاهيم حيث يحسم عبد الرزاق قسوم في دقة متناهية مسألة المرجعية الدينية التي تبنتها الجمعية في قوله".. إننا بهذا التحديد السديد، والتعليق الدقيق والعميق، نبعد عن العمل الإسلامي الذي نؤمن به، كل من لبس من الجهل سرابيل، وكل من يتلصص باسم الدين، وندعو إلى دين ينبذ كل ألوان الشرك وما يقرب إليها من قول أو فعل. كما ندعو إلى منهج ديني يكفر بكل أنواع الغلو في التكفير، والتبديع، وما يقرب إليه من قول أو فعل، ونبرأ إلى الله من كل من يقحم ديننا السمح المتسامح في هذه الألوان من الانحراف، يمينا أو يسارا، إن هي تركت توشك أن تشوه الوجه السمح للإسلام والطابع الانفتاحي لثقافته، للمساهمة في عملية التصحيح، وذلك بإعادة المفاهيم إلى مدلولاتها الحقيقية، والمبادئ الإسلامية إلى سياقها الديني السليم.[2] ﴿**قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ، أَنَا وَمَنْ اتَّبَعَنِي، وَسُبْحَانَ اللَّهِ، وَمَا أَنَا مِنْ الْمُشْرِكِينَ**﴾[3].

الاصلاح العلمي والتربوي في كتابات عبد الرزاق قسوم

أما الإصلاح العلمي ـ حسب عبد الرزاق قسوم ـ فيهتم بتنمية العقول، وأسلمة المعارف، والانتقال من الكم العلمي إلى الكيف العقلي متخذا في ذلك عاملا أساسيا هو الاستدلال الذي يقود إلى الإقناع.[4]

وأضاف عبد الرزاق قسوم متحدثا عن عوامل القوة التي تؤهل العالم لأن يقود الناس على ضوء العلم، فذكر أن المذهبية لم تكن أبدا عامل تفرقة وضعف وتشتيت بل كانت ولازالت علامة قوة في الأمة تقوم على الاستنباط العقلي والتنصيص النقلي والتأصيل الأصلي، وهي عوامل تقف ضد التعصب والعصبية، وتنبذ الخلاف والطائفية، فالمخالف في المذهب والفكرة ليس مخالفا في الدين وأصوله.[5]

ويرى قسوم أنه وجب على العالم أن يكون قدوة ونموذجا يحتذى به خلقا وعلما، وأن يكون ملما بواقع الأمة وأحوالها فالعزلة ـ حسب قسوم ـ خيانة لله ورسوله وللمؤمنين، وفسح المجال للفوضى، والغوغائيين

---

[1] – آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، ج1، ط1،دار الغرب الإسلامي1997، ص129-124.

[2] – ينظر: عبد الرزاق قسوم، حول الإسلام والتراث الثقافي، موقع:http://assala-dz.net //ديسمبر (كانون الأول) 2001.

[3] – سورة يوسف:الآية108.

[4] – ينظر: عبد الرزاق قسوم، دور العالم موقع: http://www.veecos.net 29يناير 2012 21:53

[5] – ينظر: المصدر نفسه.

ليقودوا أمر المسلمين، ووجب على العالم أيضا أن يكون مطلعا على العلوم الأخرى، آمرا بالمعروف ناهيا عن المنكر، فالعالم قائدٌ، ميدانُه النفوس ومصدره الكتاب والسنة الشريفة.[1]

يدعو عبد الرزاق قسوم إلى التصدي بالعلم وأن الاحتفال بيوم العلم، ينبغي أن يكون الجذوة المشتعلة طيلة الشهر، بل وطيلة السنة. ولا يقتصر هذا الاحتفال، على تلاوة النشيد، وذكر محاسن بن باديس والذين معه، لكن يجب على الخصوص أن يُتبع بإخضاع التجربة الإصلاحية الباديسية للدراسة، والتحليل، واستخلاص الدروس والعبر منها. ذلك أن كل إقلاع حضاري، لابد أن يتحلى بالبناء والتشييد، القائمين على العلم منهجا، والصدق منطلقا، والتضحية سبيلا، والتحرير غاية وهدفا؛ وقد تحقق لابن باديس وإخوانه العلماء، فخلدوا جميل الذكر في صحائف التاريخ؛[2] ذلك أن **ابن باديس ظل وفيا لمنهجه العلمي الواقعي الذي تمثل في إعداد الجيل وتربية النشء، وقد وصفه أحد الباحثين: ' وهكذا عاش ابن باديس عالما لم يستهوه التنظير ولا شغلته الجاذبيات التأملية والفكرية التي نجدها ستلهب كثيرا من أهل الفكر وتشدهم إلى ساحلها فيقضون العمر في بناء الرأي، بعيدين عن الواقع الاجتماعي أو متواصلين معه".**[3]

ويخلص المفكر قسوم بعد تحليل عميق للمنهج العلمي الذي انتهجه ابن باديس وجماعته إلى نتيجة مفادها أن العلماء المصلحين أدركوا أن الجزائري لن يقدم على الجهاد والفداء مالم يع كينونته الثقافية وأصالته الإسلامية، وإنيته الجزائرية، فرفعوا شعار »الإسلام ديننا» بتحرر هذا الإسلام ووسطيته وانفتاحه على العلم. «والعربية لغتنا» لأنها لغة القرآن أولا، ولأنها المنقذة لنا من الاستلاب اللغوي، والمميزة لنا من الذوبان و«الجزائر وطننا» بحدودها المتميزة، وأصولها الحضارية المتجذرة، وأبعادها التاريخية[4].

غير أنه بعد الاستقلال عرف هذا المنهج وهذه الجهود تراجعا ملحوظا وذلك يتضح في المسائل والاشكاليات العديدة التي لا تزال تواجه واقع الاصلاح والتربوي العلمي في الجزائر رغم المحاولات الاصلاحية العديدة التي بذلت؛ إذ يبحث عن الأسباب والعوائق متسائلا عن طبيعة الاصلاحات التربوية التي تعاقبت عليها المنظومة التربوية والوضع الذي آلت إليه دون تحقيق الأهداف المرجوة، وذلك من خلال

---

[1] – ينظر: عبد الرزاق قسوم، دور العالم موقع: http://www.veecos.net 29يناير 2012 21:53.

[2] – ينظر: عبد الرزاق قسوم، دور العالم موقع: http://www.veecos.net29يناير 2012 21:53

[3] – ينظر: سليمان عشراتي، ابن باديس، ج02، دار الغرب للنشر والتوزيع، د.ط، د.ت، ص244.

[4] – ينظر: عبد الرزاق قسوم، دمعة حبر: وسام إلى العالم الجزائري في شهر العلم، موقع:
http://assala- dz.net dz.net: الأحد15 أبريل 2012 .

استعراض المفكر قسوم وضع المدرسة الجزائرية والظروف المحيطة بها في مقاله الذي يتسم بالثورة والسخط على واقع " المدرسة الجزائرية من الإصلاح إلى إصلاح الإصلاح–[1] واصفا إياها:"...وسط مجموعة من التحديات والعقبات يعود أبناؤنا، وفلذات أكبادنا إلى صفوف الدراسة، وعلامات استفهام كبرى، وعلامات تعجب أكبر ترتسم أمام أعيننا، في هذا الجو المثقل بالمعاناة على أكثر من صعيد، فما ينتظر أبناؤنا في تمدرسهم، من مشاق تبدأ، بثقل المحفظة، وتنتهي باكتظاظ الأقسام، مرورا، بالعنف السائد في مدارسنا، والآفات الخطيرة الملوثة لمحيطنا، والتسيب البيداغوجي المستبد بمنظومتنا ..وكل ذلك يتم وسط تبشير بالإصلاح، وإصرار على التبجح بالنجاح.[2]

و يذهب المفكر قسوم بعيدا في تحليل عميق لهذه الأوضاع المتردية وما يقف وراءها من عوامل وأسباب لينتهي به المطاف إلى الحقيقة التي لا مراء فيها والتي تتمثل في قوله:"...أدرك القائمون على الشأن المدرسي عندنا –إذن– الطريق المسدود الذي آل إليه إصلاحنا، فتنادوا مجمعين على ضرورة إصلاح للإصلاح، وكانت الخطوات المتبعة من مختلف المسؤولين، أن يستيقظ القائمون على المدرسة الجزائرية، من غفوة التخدير الممنهج، الذي استمر سنوات كثيرة، ..، إذ قوض وحدات المناهج، وأعاق تكوين المكونين، وشوه مفهوم التمدرس، مما جعل الإدارة المدرسية تهتز أركانها، وتفقد مصداقيتها...[3]

يعد ذلك يقدم التشخيص الدقيق للأسباب الجوهرية التي تقف وراء إخفاق الاصلاح التربوي في الجزائر مثيرا قضية تراجع اللغة العربية في المنظومة التربوية وما تعانيه من تقهقر، ويحلل قسوم هذا الوضع بقوله "إن خللا ما يكون قد أحاط بالتصور الشمولي للإصلاح والنهوض بالمدرسة الجزائرية من كبوتها.[4]..ويفصل أكثر في مسألة اللغة العربية مستواها المتدني لدى الطلاب قائلا:" فإذا علمنا أن خرّيج المدرسة الجزائرية اليوم، صار عاجزا عن تكوين جملة مفيدة، واحدة صحيحة باللغة العربية، أدركنا معنى الانتهاء من قضية

---

[1] – ينظر: عبد الرزاق قسوم، المدرسة الجزائرية: من الإصلاح إلى إصلاح الإصلاح، موقع:.http://www.oulama .-11-09 2013 .

[2] – ينظر: المصدر نفسه .

[3] – ينظر: عبد الرزاق قسوم، المدرسة الجزائرية: من الإصلاح إلى إصلاح الإصلاح، موقع:-http://www.oulama. 11-09 2013 .

[4] – ينظر: المصدر نفسه.

اللغة العربية، فكيف والحالة هذه، تدعو إلى تشجيع اللغة الفرنسية واللغة الإنجليزية، واللغة الصينية، وفاقد الشيء، لا يعطيه، فالذي يعجز عن التحكم في لغته، لا يقدر على التحكم في لغات غيره. [1]

ثم يخلص في تحليله للقضية إلى ضرورة " العناية بالتاريخ، وباللغة، وبالدين، كما أكد على ذلك علماؤنا الأولون، بالثوابت التي أسسوا عليها جمعية العلماء، التي ستظل هي الوقاية الحقيقية من داء فقد المناعة الوطنية.. وهي الركائز الأساسية التي بنى عليها ابن باديس منهجه العلمي والتعليمي .

ويختم المفكر قسوم بحثه بالعودة إلى مصدر الداء ليتساءل في الأخير: "لماذا حِدنا عن المنهج القديم الذي رسمه لنا ابن باديس في العلم والبناء، فأبدلنا كلّ ذلك بالظلم والشقاء؟[2].

هكذا ينهي قسوم قضية المدرسة الجزائرية: من الإصلاح إلى إصلاح الإصلاح،" في الجزائر محللا ومعللا أبعادها مشخصا الداء واصف الدواء؛ وما يلاحظ على الخطاب الاصلاحي لدى المفكر قسوم اتسامه بدقة التحليل والتشخيص والجرأة والصراحة والواقعية في تشريح المشكلة وتحديد مكمن الداء والدواء دون مواربة أو تجاهل للحقائق التي تقف وراء المسألة.

الاصلاح الاجتماعي في كتابات عبد الرزاق قسوم

قضايا المرأة والأسرة في كتابات عبد الرزاق قسوم

لقد اهتمت الحركة الإصلاحية بالمرأة، واعتبرتها عضوا أساسيا في إصلاح المجتمع. وكانت دروس (ابن باديس) العامة منذ البداية موزعة بين الرجال والنساء، وقد أعطى المثل والقدوة في ذلك. وفي مجلة (الشهاب) التي أنشأها (ابن باديس) باب خاص بالحديث عن المرأة في الشريعة والتاريخ الإسلامي مع ربط ذلك بالواقع في الجزائر، ثم أصبحت لا تكاد تصدر جريدة إصلاحية دون الحديث عن المرأة ومكانتها الاجتماعية والدينية[3]، ومن وسائل الترغيب لدفع البنات إلى التعليم العربي أنه أعفاهن من دفع رسم التعليم أو(واجب التعليم)، كما نصّ على ذلك القانون الأساسي للجمعية[4]؛ إذ فتحت جمعية العلماء مدارسها للفتيات ليتعلمن مجّانا، لتُكوِّنَ منهن جيلا يساهم في تربية الأجيال تربية متميّزة في الأسس والمنهج، بعيدا عن التعليم الفرنسي الذي كان هدفه القضاء على مقوّمات الشخصية الوطنية، لذا ركّز

---

[1] – ينظر: المصدر نفسه.

[2] – ينظر: عبد الرزاق قسوم، المدرسة الجزائرية: من الإصلاح إلى إصلاح الإصلاح، موقعhttp://www.oulama.. -11-09 2013

[3] – ينظر: د. أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج6/ دار الغرب الاسلامي ص352.

[4] – ينظر: الإبراهيمي محمد البشير ،سجل جمعية العلماء، ص25.

(ابن باديس) في منهج تعليمه للمرأة وتكوينها على الجانب الديني والوطني قائلا: " الجزائرية بدينها، ولغتها، وقوميتها، فعلينا أن نعرّفها حقائق ذلك، لتلد أولادا منّا ولنا يحفظون أمانة الأجيال الماضية للأجيال الآتية ولا ينكرون أصلهم وإن أنكرهم العالم بأسره، ولا يتنكّرون لأمتهم ولو تنكّر الناس أجمعون"[1]. يرى ابن باديس أن الطريق الموصل إلى ذلك هو:" تعليم البنات تعليما يناسب خِلقتهن, ودينهنّ وقوميتهن... ويوم نسلك هذا الطريق في تعليم المرأة نَكونُ- بإذن الله- قد نهضنا نهضة صحيحة نرجو من ورائها كل خير وكمال".[2] تلك هي رؤية ابن باديس في طبيعة ونوعية التعليم الذي أراده أن تتلقاه الفتاة الجزائرية حتى تحافظ على مقومات شخصيتها الدينية والوطنية، ومرجع هذا التوجّه لدى (ابن باديس) في تربية وتعليم المرأة؛ هو أنه كان يخشى توجّه المرأة الجزائرية نحو الثقافة الأجنبية وحدها، وعدم اهتمامها بالثقافة العربية، مما يحقق أهداف السياسة الاستعمارية، لذلك فقد اهتم بتعليم الفتاة العربية تعليما وطنيا يقوم على (الحشمة، والفضيلة، والعفة، والصيانة)[3] مما يجعلها تؤصل تلك القيم في الناشئة مستقبلا، وفي نظر(ابن باديس) إن الفتاة المتعلّمة يمكنها اجتذاب قلب الشاب المتعلم، حتى لا يلجأ إلى الزواج بفتاة أجنبية، تختلف عنه في الدين والعادات والتقاليد، وبذلك يكون تعليم المرأة مدعاة للحفاظ على قيم الأسرة، وتماسك المجتمع[4].

لاشك أن مثل هذه القضايا التي عنيت بقضايا المرأة وتعليمها والنهوض بها طرحت زمن الفترة الاصلاحية وناقشها الخطاب الاصلاحي الباديسي فترة الاحتلال، ويتجدد طرح مثل هذه القضايا ذات البعد الاجتماعي التي لها علاقة وطيدة بقضايا المرأة المسلمة وشبهات حول الاسلام؛ فالضرورة حسب عبد الرزاق قسوم تقتضي تجديد الخطاب العربي الإسلامي، وتقديم خطاب يعتمد الحوار القائم على المجادلة بالعقل والإقناع بالحجة الإنسانية والتأكيد على الخصوصية الثقافية، والتنوّع الحضاري بوصفهما مقومين أساسيين لبناء الوحدة الإنسانية الشاملة[5]. إذ يلاحظ على كتابات عبد الرزاق قسوم وردوده حول

---

[1] – عبد الحميد بن باديس،" المرأة المسلمة الجزائرية"، الشهاب، نوفمبر 1929م/ ج10، مجلد5، قسنطينة، ص9.

[2] – ينظر: – عبد الحميد بن باديس،" المرأة المسلمة الجزائرية، ص9.

[3] – ينظر-أحمد الخطيب، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وأثرها الإصلاحي في الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب (الجزائر) ط1، 1985م، ص97 .

[4] – ينظر:-أحمد الخطيب، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وأثرها الإصلاحي في الجزائر، ص233.

[5] – ينظر: الدكتور عبد الرزاق قسوم، شبهات حول الإسلام يجب تصحيحها، موقع:http://www.oulama.dz

"شبهات حول الاسلام"[1] يحلل ويناقش بالعقل والحجة والإقناع هذه القضايا التي طرحت على الرأي الإسلامي، كقضايا الأسرة، والمرأة، والطفولة، والشباب، وما ينتج عنها من قضايا حيوية، كتنظيم النسل، والعنف ضد المرأة،، والزواج، والطلاق[2].

إن الخطاب الاصلاحي عند المفكر قسوم يجمع بين مقاصد التنزيل في قضايا الأسرة، والتميّز الحضاري كمقوّم من مقوّمات الوحدة الإنسانية ثمّ يربط بين الموضوعين بخيط منهجي دقيق وعميق، واعتبر الجامع الأعظم لبناء الأسرة الإنسانية من المنظور الإسلامي على أساس التمايز (ذكر وأنثى)، والتكامل بين الجنسين ''هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ'' والطمأنينة النفسية للزوجين ''وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجاً لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا ''والحب المتبادل "وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً[3]".. في ضوء هذه المعطيات كلّها، يوضح قسوم كيفية إقناع الآخر يكون بتجديد وترقية مستوى الخطاب الاسلامي المعاصر، وكيفية الارتقاء بالقضايا المطروحة من منهجية الدفاع إلى أسلوب الإقناع، فمن الشبهات التي تثار حول الإسلام حق المرأة في المساواة، وحقها في الحرية، وحقها في تولي المناصب السياسية...الخ[4]

ولا يجد المسلم عناء في دحض مثل هذه الطروحات، انطلاقا من القانون الإسلامي الثابت المدعم بالآيات والأحاديث "مَنْ عَمِلَ صَالِحاً مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً[5] " .

إنّ كلّ هذه الشبهات المثارة من دعاة العولمة حول الإسلام التي يجب درؤها ومن هنا كانت حتمية وضع بدائل عن تلك الشبهات، وتقديم خطاب إسلامي موّحد، يعكس إنسانية الإسلام وواقعيته، وعقلانيته للمساهمة حضاريا في بناء مجتمع إنساني أفضل يحمي المرأة والأسرة ..انطلاقا من الفهم الصحيح للنصوص الإسلامية والتطبيق السليم للقوانين الإنسانية[6].أما عن مسألة القوامة فيرى عبد الرزاق قسوم أنها تعني أن يتحمل الشخص مسؤولية ويقوم بها على أكمل وجه .وقوامة الرجل على بيته يعني تحمل المسؤولية عليه ولا يعني هذا أفضلية الرجل على المرأة، ولا أفضلية الذكورة على الأنوثة، لأن المرأة أيضا قوامة على بيتها

---

[1] – ينظر: الدكتور عبد الرزاق قسوم، شبهات حول الإسلام يجب تصحيحها، موقع:http://www.oulama.dz . 24 – 25أكتوبر 2013 .

[2] – ينظر: المصدر نفسه .

[3] – تنظر: سورة الروم /آية 21 .

[4] – ينظر: المصدر نفسه .

[5] – تنظر: النحل: آية97.

[6] – ينظر: عبد الرزاق قسوم، شبهات حول الإسلام يجب تصحيحها، موقع:http://www.oulama.dz .

وتربية أبنائها، وهي مهمة حسب قسوم لا تقل أهمية عن مسؤولية الرجل[1]. كما يرى المتحدث ذاته أن مسألة القوامة لا تتوقف على الجانب الاقتصادي، وإن كان هذا الجانب عنصر مهما جدا في المسألة. وفي سياق مماثل قال قسوم "إن الإسلام ينظر للبيت والأسرة ككتلة متكاملة يسودها الوئام والتفاهم، وليس كما ينظر إليها الذين يطرحون اختلاف النظرة بين الرجل والمرأة في مسألة القوامة."[2]

أما بخصوص مسألة التمثيل النسوي في المجالس المنتخبة التي أثارت جدلا في الجزائر فيجيب عنها قسوم قائلا: "...نحن نعتقد أن المرأة هي شقيقة الرجل، ولا يمكن أن نحدد نسبة التمثيل النسوي لأن الإسلام وضع على قدم المساواة المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات "من عمل عملا صالحا من ذكر أو أنثى فلنحيينه حياة طيبة"، إذا كانت هناك كفاءات عند النسوة تؤهلهن لأن يتبوأن مكانة علمية أو ثقافية أو اجتماعية، نحن لا نحصر عليها ونقول لها (ينبغي أن تقفي عند 30 بالمائة أو عند50 بالمائة)، فإذا كانت طبيعتها لا تؤهلها لنسبة معينة فلماذا ألزمها بـ 30بالمائة؟، وبالتالي نحن مع إعطاء المرأة حقوقها وما يتناسب وطبيعة أنوثتها، ومع طبيعتها كأم وزوجة، ومع طبيعتها البدنية، ومع بيئتها الاجتماعية، وإذا كانت هناك منافسة فلتكن، نحن نقول بأن الجامعة الآن أصبحت النسبة الغالبية فيها بنات وهن ناجحات، هل آتي لمعاقبة البنت على الولد؟، أنا لست من دعاة أننا نسجنها داخل نسبة معينة ولكن أفسح لها المجال في نطاق ثوابتنا وقيمنا ومبادئنا، فإذا تأهلت في هذا النطاق لأي منصب، تتولاه بدون أية مشكلة[3].

وهناك قضايا أخري وطنية وسياسية عالجها قسوم في حواراته مع كالشباب داعيا إياهم إلى " أن يكون الشاب مفيدا لوطنه وأن لا يكون تابعا لأشخاص وليكن تابعا لمبادئ، أما عن التغيير المطلوب في المجتمع فيوضح: " نحن مع التغيير بالتي هي أحسن فلا يمكن ان يأتي تغيير ايجابي بالهدم والتهجير ولا بالفرقة ..كلمتنا علت دوما على التعصب والتخندق الضيق، لان التغيير لا يمكن أن يكون إلا بالتفاهم أو بالحوار بين أبناء الوطن الواحد لأنه من حق الشعوب بأن تقوم بالتغيير ولكن دون تدخل ودون قتال أو عنف[4]."

---

[1] – ينظر: عبد الرزاق قسوم، القوامة لا تعني أفضلية الرجل على المرأة موقع:www.al-fadjr.com . /:http السبت 01 مارس 2014 م

[2] – ينظر: –ينظر: المصدر نفسه .

[3] – ينظر: حوار مع عبد الرزاق قسوم. على هامش الملتقى الوطني الأول "الشيخ اطفيّش القطب " ـ http://www.binbadis.net

[4] – ينظر: عبد الرزاق قسوم: "على شبابنا اتباع المبادئ لا الاشخاص05-11-2013 13:16 :http://www.elbilad.net.

فلسفة المنهج الاصلاحي في كتابات قسوم

إن الخطاب الاصلاحي عند المفكر قسوم يجمع بين مقاصد التنزيل في قضايا الأسرة، والتميّز الحضاري كمقوّم من مقوّمات الوحدة الإنسانية. لقد تمكن من استلهام المنهج الباديسي الذي يتسم بالشمولية والالتزام من حيث الإحاطة في معالجة مختلف القضايا العصر. كما تميز المنهج الاصلاحي عند قسوم المفكر بالوعي العميق بأسباب الداء في المجتمع؛ فعمد إلى تشخيص الأمراض، ووصف الأدوية، فكان فكره الاصلاحي فكرا واقعيا، يأخذ بعين الاعتبار حيثيات الواقع ومتطلباته حسب كل عصر

إن منهج قسوم الاصلاحي يتسم بالالتزام بقضايا الوطن والأمة وبالموضوعية والحياد في التحليل والمناقشة بصورة تجعلنا نلمس شخصية قسوم الباحث الجاد التي تمارس النقد والتحليل لا من أجل التسلية والتلاعب بالألفاظ وإبراز القدرة على التحكم في آليات المعرفة، وإنما بحثا للوصول إلى الموقف الذي يتطلبه الأمر.

وهذا ما نستشفه بوضوح من خلال حديثه عن الكيفية التي سيتعرض بها للحديث ومناقشة ممثلي مدرسة المنطلق العقلي حيث يقول: "أما ما نلتزم به فهو أننا سنعمل على محاورة كل مفكر من منطقه العقلي، ولكن حسب تحديدنا الخاص لمدلول المنهج العقلي، والذي لا نعتقد أن يختلف معنا فيه كل ذي عقل سليم. فإن فهمنا للعقل يتخذ مدلولا شموليا بحيث لا يقصي النص الديني من دائرته، بالأصح أن يكون العقل هو دعامة النص الديني، وبالتالي يكون التمازج والتكامل بين النص الديني والمنهج العقلي.."[1] دون أن ينسى أن الهدف الأساس من كل ذلك يكمن في خدمة الفكر وتوجيه الباحثين.

هكذا تتجلى لنا فلسفة الإصلاح عند قسوم، فهي تقوم على دعامتين أساسيتين هما ما يعبر عنها قسوم في لغة الفلاسفة بعملية "الإخلاء والملء."

فهدف الإصلاح في مفهوم قسوم يبقى هو البناء الوطني بكل مقوماته، وخصوصياته، ولكن هذا البناء الوطني لابد له كي يتم، من التصدي لكل مظاهر التخلف، والجمود التي يصنعها الجهل، وقد رأينا كيف أن العلم هو الباب الكبير الذي ينبغي الولوج منه إلى البناء الوطني على أن العلم لكي يؤتي ثماره المرجوة، لابد من أن يكون علما إصلاحيا، يأخذ بمقومات الأمة، وثوابت الوطن، فالعلم والإصلاح إذن هما العاملان الأساسيان الموصلان إلى الخلاص الوطني.

---

[1] – ينظر: عبد الرزاق قسوم: مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصرة، تأملات في المنطلق.. والمصب، الطبعة 1 دار عالم الكتب الرياض، 1997م، ص 43.

يتضح مما تقدم أن منهج عبد الرزاق قسوم المصلح المفكر يجمع بين الرؤية الاصلاحية وبين المنهج الفلسفي الاسلامي المتميز، فتارة نجده فيلسوف الأدباء وتارة أديب الفلاسفة، ينطق بالحكمة ويتفنن في العبارة، فيجمع بين الحكمة والبلاغة، والسبر العلمي لأغوار هذه الأسرار يفرض التساؤل عن كيفيات الخلوص إلى ذلك لا يكتفي بالعرض بقدر ما يعالج المسألة من وجهة نظر توجيهية، لأن التاريخ كالفلسفة خاضت فيه نظريات كثر، ولكن التوجيه الإسلامي كان غائبا إلا من قلائل ممن كتبوا عنه في العالم العربي الإسلامي المعاصر وهو ما يسر سبل الخوض من طرفه في مسألة التوجيه: أي التوجيه الإسلامي القائم على الروح العلمية..

الخاتمة:

بعد تحليلنا لأهم القضايا الاصلاحية في كتابات المفكر قسوم نستطيع القول إن الخطاب الاصلاحي لدى هذا المفكر اتسم بجملة من الخصائص نجملها فيما يلي:

-لقد تميّز الخطاب الاصلاحي عند المفكر قسوم بمنهجية عالية في التشخيص، وأسلوب واقعي في الطرح، لوضع الشبهات والتحديات، وتقديم البدائل المستوحاة من الفهم الصحيح للنص الإسلامي، والتأويل الصريح بالعقل الإنساني.

ـ إن الخطاب الإصلاحي لدى المفكر قسوم يرتكز على أن النهوض لا يكون إلا بالرجوع إلى الإسلام وفهمه، والالتزام بهديه، ويرى أن الإصلاح الاجتماعي مرتبط ارتباطاً وثيقاً بخيط الفكرة الدينية في منهجه وفلسفته الإصلاحية، ومرد هذا أن الدين الإسلامي هو المرجع الأول في حياة الإنسان في كل جوانبها وفي تحديد مصيره، لذا فإن المفكر قسوم يصدر في دعوته هذه عن رؤية فكرية دينية واضحة، لأنه من دعاة جمعية العلماء المسلمين الذين يصدرون عن تصور إسلامي في تنظيم مختلف العلاقات الاجتماعية بين الناس.

ـأما الجانب الفني في أسلوب مقالات قسوم فقد انطبعت بالطابع العربي الإسلامي الخالص الذي يتكئ على التراث اقتباسا أو تضمينا؛ وأسلوبه المتميز برصانته وإحكام بنائه وانتقاء ألفاظه، ووضوح في المعاني، وحسن التأنق في صياغته.

وبعد.. فمهما منح الدارس لفكر قسوم، ومهما استخدم من منهجية علمية، فستتمرد على قلمه أفكار ومقالات، ومؤلفات شتى من انتاجه فقضايا اهتمامه أوسع من أن تحدها صفحات هذه الدراسة، ذلك أنه بالرغم من قضايا الاصلاح المتعددة التي أشرنا إليها في كتاباته والتي أبانت لنا الدراسة فيها عن القضايا المختلفة وأساليب الخطاب الاصلاحي البليغ، إلا أن هناك مواضيع أخرى جديرة بالبحث والدرس، إلا أنه

لم يسعفنا الوقت من إعطائها حظها من الدراسة، فقضية الاصلاح السياسي التي خصص لها كثيرا من إنتاجه، وقضايا المشرق والمغرب العربيين، كل هذه القضايا وغيرها، تحتاج إلى دراسة تحليلية مفصلة، لأنها تعكس حقيقة الفكر السياسي عند المفكر قسوم وتؤسس له، فهي لا محالة تضيف جوانب جديدة إلى فكره وفلسفته الاصلاحية.

الخطاب الفكري للأستاذ قسوم
والسياق الفكري العربي الإسلامي المعاصر

د. علي بودربالة*

****

***– تمهيد:**

معروف عن الأستاذ قسوم أنه واحد من المفكرين المدافعين عن أصالة الفكر العربي الإسلامي وخصوصياته، ففي مؤلفاته ومداخلاته المختلفة لا تخلو من الردود والنقد للتيارات الفكرية والثقافية على امتداد الساحة العربية الإسلامية وخاصة الدخيلة منها، وفي مداخلتنا هذه سنتناول إشكالية التقارب والتباعد بين خطاب الأستاذ قسوم ومدارس الفكري العربي الإسلامي المعاصر. على الشكل التالي :

أزمة الفكر العربي المعاصر من منظور الأستاذ قسوم: وتناولنا من خلال هذا :

***– أزمة الفكر العربي الإسلامي المعاصر من منظور الأستاذ قسوم :**

1– طبيعة الأزمة:

تنطلق أفكار الأستاذ قسوم من مسلمة مبدئية مستنتجة من الواقع العربي الإسلامي وهي أن الفكر العربي الإسلامي أو بالأحرى العقل فيه يعيش أزمة مزدوجة أزمة إبداع من جهة وأزمة إتباع من جهة أخرى، فالأولى ناشئة عن ما أسماها **بأزمة وجود** ويقصد بها أزمة الحرية المفقودة التي تسمح للعقل العربي الإسلامي بأن ينتج ويبدع ويبتكر فكل شيء مرسوم مسبقا وليس من حق الفكر العقلاني أن يتجاوز هذه المحطات المحددة سلفا. أما الأزمة الثانية فهي ناشئة عن ما أطلق عليه **بفرض الأيديولوجيات الغازية** على المجتمعات العربية ويقصد بذلك منع ومحاربة كل فكر عقلاني أو إبداع يستمد وجوده من أصالة الأمة وتراثها ومن ثوابت انتمائها العربي الإسلامي الأصيل[1] .

---

* – أستاذ محاضر قسم الفلسفة، جامعة الجزائر2.

[1] – مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر (تأملات في المنطلق...والمصب) ط1، دار عالم الكتب العربية السعودية 1997، ص11.

وهنا يطرح الأستاذ قسوم السؤال المركزي الذي هو محور الفكر العربي الإسلامي المعاصر: كيف يمكن تجاوز هذا التأزم العقلي في مجتمعنا وفي فكرنا الفلسفي ؟ وهو السؤال الذي طالما طرحه الأوائل من مفكري النهضة العربية وما يزال يثير جدلا إلى اليوم ما دام حال الآمة ما يزال على ما هو عليه .

وفي تشريحه للأزمة ومظاهرها والتي يحصرها هنا في أزمة الفكر أو العقل العربي الإسلامي المعاصر حصرا، فبعد أن يعرّف الفكر (بأنه لون من الإنتاج العقلي تطبعه خصوصية فلسفية معينة، يصنعها النموذج الاجتماعي والتكوين الثقافي، هذه الخصوصية يستوحي العقل منها أهم مقوماته في تعامله مع الوجود والموجود ومع الطبيعة وما وراء الطبيعة، ومن هنا يكون للخصوصية المحلية دور هام في صياغة التأمل الفكري والفلسفي معا[1])، وبهذا التعريف التمهيدي المبدئي يميز الأستاذ قسوم منذ البداية بين الفكر والفلسفة، فالفكر أوسع من الفلسفة وهو بهذا يبطل زعم وتهافت الطروحات الفكرية الغربية العنصرية (هيغل، رينان ...) التي تجعل من شمولية الفكر الفلسفي خاصية غربية وهو ضمنا نفي لكل إبداع عقلي شرقي إلا ما جاد به العقل الأوربي الغربي هكذا تجاوز لكل خصوصية عقدية ولكل محلية مكانية، وفي الوقت ذاته يميز بين عروبة الفكر وإسلاميته، بين دينيته وعلمانيته، وهو بهذا يرد أيضا على دعاة التجديد والفصل بين العقلي والديني لدى بعض ألوان الإنتاج الفكري في ثقافتنا (أركون، حنفي فؤاد زكريا...)، فالفكر العربي الإسلامي وهو المصطلح الذي يستخدمه الأستاذ قسوم ويرتاح إليه والذي يتماشى مع تعريفه السابق الذي هو منطلقه، فالفكر الإسلامي عربي ضمنيا، فالعروبة في مدلولها الحضاري والثقافي هي الوعاء، والفكر الإسلامي هو المحتوى (المضمون)، (فالإسلام هو المصدر الإشعاعي، والمنطلق الحقيقي للعقل ممثلا في كتابه المقدس (القرآن)، والسنة النبوية بوصفهما المرجعين الرئيسيين لكل المفكرين المسلمين على اختلاف مباحثهم: في التفسير والحديث، في الفقه والأصول، في التصوف، في علم الكلام، في اللسانيات والأدب ...جميعها يسهم في تحديد ملامح ومنهج ومحتوى الفكر العربي الإسلامي[2]).

وهكذا يقطع بين خصوصية الفكر العربي الإسلامي في أصالته وانتمائه المرجعي وبين كل فكر دخيل سواء تمثل ذلك في الفكر اليوناني القديم أو في الفكر الأوربي الحديث. فالفكر العربي الإسلامي له مرجعيته الخاصة وله خصوصيات اجتماعية وثقافية زمانية ومكانية وليس في حاجة إلى هذا الوسيط الغربي القديم منه والحديث .

---

[1] – المصدر نفسه ص 9.

[2] – المصدر نفسه ص 7.

إذا كانت هذه هي الحاضنة لإشكالية الفكر العربي الإسلامي عموما في رؤية الأستاذ فإن إسقاطها على واقعنا المعاصر قد تترتب عليه بعض الأسئلة المشكلة منها: هل هذا الفكر أو العقل يعيش واقعه ؟ هل ما يصدر عن فكرنا يمكن اعتباره إنتاج إبداعي يرقى إلى أن يوصف بالفكر المنهجي المنظم ؟

***– إشكاليات الفكر العربي الإسلامي المعاصر:**

يرى الأستاذ قسوم بأن الدارس للفكر العربي الإسلامي المعاصر تعترضه مجموعة من الإشكاليات الناتجة أساسا عن تأزم هذا الفكر و(تخبطه)، بل هي الأزمة ذاتها منها:

أ– **إشكالية منهجية:** وقد حددها على ثلاث مستويات: على مستوى المنهج، والمفهوم، والمحتوى، يرى بأن الدارس للفكر الإسلامي تواجهه منذ البداية مجموعة من **المناهج** المتداولة فيحتار بائها يأخذ حتى يتمكن من معرفة هذا الإنتاج الثقافي العربي الإسلامي ويقف على مدلولاته وخباياه وتصنيفاته، فهناك كما يقول المنهج الأفقي المسطح، وهناك المنهج العمودي العميق. فالأول يقصد به المنهج التراثي التاريخي القائم على النص أو النقل، والثاني يقصد به المنهج الفلسفي التأويلي القائم على العقل.

فالمنهج السائد في الخطاب الإسلامي الأصولي هو ذاك الذي لا يلتزم إلا بما هو مقرر عند علماء السلف ضمن الدائرة التي لا تخرج عن دائرة فهم الكتاب والسنة بعيدا عن كل تأويل لفظي مخل، أو تقديس نصي مجل.

وهناك المنهج التوفيقي أو (التلفيقي) كما يسميه والذي يغترف من المنهج السلفي الأصولي السالف الذكر من جهة، ومن مناهج الفلسفة والاستدلال المنطقي من جهة أخرى .

فهذا التأزم في المنهج يقول دليل على الاهتزاز في الأدوات المستخدمة وعلى هشاشة القوالب المستعارة، كما يعكس من جهة ثانية الضبابية في المفاهيم وعدم الدقة في المصطلحات[1]، فإذا كان هذا هو حال المنهج كأداة للبحث فكيف هو حال المفهوم والمحتوى؟

أما من حيث **المفهوم** فإن الأستاذ يأخذ مفهوم فكر ويحلله ويقارنه من حيث المعنى الذي يقصد إليه بين دائرتي الخطاب الديني الإسلامي بشروطه المنهجية الأصولية المتعارف عليها، ودائرة الخطاب الفلسفي (الفكر) بقواعده هو الآخر وشروطه العقلية الدقيقة الصارمة، فإذا كان المنهجان أو الدائرتان كما يفضل الأستاذ تسميتهما يتفقان ويسلمان بأن (الفكر هو جماع الإنتاج الذي يفرزه مجتمع بذاته في مدة زمنية

[1] – المصدر نفسه ص15، 16.

معينة[1])، فإن الاختلاف ينشأ عن تحديد أغراض هذا الفكر في ذاته، فأنصار الخطاب الإسلامي وإن كانوا يرون في الفكر بأنه المحاولات (الجهود) العقلية التي يبذلها علماء المسلمين لشرح الإسلام من مصادرة الأصلية الصحيحة فإن أهدافهم تتمثل في:

– إما استنباط أحكام فقهية متعلقة بالعبادة أو المعاملة أو معالجة قضايا مستجدة لم تكن معروفة من قبل لا على عهد الرسول (ص) ولا الصحابة، أو تبريرا لتصرفات قد حدثت تحت تأثير عوامل أخرى.

– وإما توفيقا بين مبادئ الفكر الإسلامي ومبادئ فكر أجنبي داخل الجماعة الإسلامية بعد قبوله كمصدر من مصادر التوجيه.

– أو دفاعا عن عقائد الإسلام أو ردا على عقائد أخرى مناوئة[2].

أما أنصار الخطاب الفلسفي (الفكر الفلسفي) فهم الذين يرون بأن العقل هو الميزان في كل شيء فما قبله العقل قبل، وما كان غير ذلك رفض، فمصطلح فكر هيمن عليه مدلول الخطاب الديني الإسلامي ذي الطابع الأيديولوجي التبجيلي، في حين غابت الوظيفة النقدية والتأمل الخلاق تلك الصفات التي تميز بها نفس الخطاب عند المفكرين الكلاسيكيين من علماء الإسلام، وهي الوظيفة التي ينبغي استعادتها من المثقفين المحدثين، ومن أصحاب الخطاب العقلاني التنويري التحديثي هؤلاء المضطهدين المهمّشين المعزولين، إما مشتتين في بلدان الغرب، أو متجاهلين محاربين في بلدانهم الأصلية، هذا ما يذهب إليه المفكر محمد أركون الذي جعل منه الأستاذ نموذجا ومثالا حيا على وظيفة الفكر ومفهومه في دائرة الخطاب الفلسفي[3]، فالهوة شاسعة والفرق بيّن بين وظيفتي وأهداف الفكر بين الدائرتين أو المنهجين وهذا ما ستترتب عليه نتائج مختلفة بين الخطابين أيضا.

ومن المفاهيم التي يتوقف عندها الأستاذ قسوم هنا كموضوع اختلاف بين المنهجين الفكريين مفهوم عربي أو إسلامي، فإذا كان أنصار الخطاب الإسلامي ينحون نحو فكر إسلامي أو فلسفة إسلامية على اعتبار أنه المصطلح السائد عند القدماء كابن سينا والشهر ستاني ...وأن الإسلام أعم من العربية التي هي جزء منه، فقد نشأ هذا الفكر في بيئة إسلامية وتغذى بمفاهيم الإسلام، وهناك من يفضل مفهوم عربي نسبة إلى اللغة التي كتبت بها هذه الفلسفة أو الفكر، ولأن مفهوم إسلام قد يخرج مساهمات النصارى والصابئة

---

[1] – المرجع السابق ص 16، 17.

[2] – المرجع نفسه ص 17، مع الملاحظة هنا أن الأستاذ قسوم يأخذ برأي محمد البهي على أنه نموذج من أنصار الخطاب الإسلامي الأصولي.

[3] – المصدر نفسه ص 18.

والإسرائيليين، وأصحاب الديانات المختلفة ممن كانت لهم نصيب غير يسير في هذه العلوم العربية وتصنيفاتها[1]، وأضيف إلى هذا هنا التيار القومي العربي في بدايات النهضة العربية الحديثة في بلاد الشام والعراق ومصر كرد فعل على سياسة التتريك .

ومع كل هذا فإن ما يميل إليه الأستاذ قسوم وكما ذكرنا من قبل هو الفكر العربي الإسلامي ذلك أم مفهوم إسلام هنا شامل لكل اللغات كالأوردية والتركية والفارسية ... وأن الفكر العربي الإسلامي كما يقول هو الأصل الأساسي لكل مفكري العالم الإسلامي على اختلاف مشاربهم ولغاتهم[2] .

أما **المحتوى** فيربطه بمفهوم المعاصرة التي تعني أن يعيش الفكر(الإنسان العربي المسلم) عصره ولكل عصر قضاياه، فأمام العقل العربي الإسلامي المعاصر تحديات علمية وهي كثيرة، وأيديولوجية وعقدية أيضا كعرض الديانات السماوية والوضعية برامجها على الإنسان المعاصر واستغلال فراغه الروحي والحرمان المعيشي، فالتفاعل الذكي مع التطور المستمر لأشكال الحياة، واحتياجات الإنسان، وقدرة العقل في كل هذا هي المعاصرة، فهل الفكر العربي الإسلامي اليوم يتساءل الأستاذ مرة أخرى في مستوى هذه التحديات ومن ثم هو فكر يعيش عصره ؟

ب– إشكالية ثقافية: يرى الأستاذ قسوم بأن الثقافة في العالم العربي الإسلامي تقوم على دعامتين، إحداهما دينية – علوية سماوية، وأخرى دنيوية، وهذه الخاصية تجعل من القيم الثقافية في عالمنا قيما تتجاوز المفهوم اللغوي إلى المفهوم الحضاري (ثقافة عربية إسلامية)، وهذا ما يجعل من الثقافة إشكالية **هل** الثقافة الإسلامية، تراث محلى محدود بحدود البيئة الإقليمية، والقبلية، والتقليدية، مضافا إليها المعتقد، أم أنها عقدية في أساسها، تنشد الشمولية، والأممية دون إغفال بعض الخصوصيات المحلية الصالحة؟

وهل تمثل الثقافة الإسلامية إطارا مرجعيا موحدا يمكن تطبيقه في كل جزء من أجزاء العالم الإسلامي، دون الأخذ بعين الاعتبار محلية ذلك الجزء، أو إقليميته، حتى وإن أدى ذلك إلى الصدام بينهما؟.

وإذا كانت الثقافة الإسلامية تتميز بالشمولية الإنسانية، فهل يمكن لهذه الثقافة أن تنشد لنفسها اكتفاء ذاتيا، يجعلها تعيش في استقلالية فكرية بعيدا عن أي تماس مع باقي التيارات العالمية والتي باتت تصب كلها في هذا النظام العالمي الأحادي الجديد، المسمى بالعولمة[1]؟

---

[1] – المصدر نفسه ص19.

[2] – المصدر نفسه ص20.

بهذا الطرح المزدوج للثقافة في عالمنا العربي الإسلامي تبدو الإشكالية بين الداخل المحلي وبين الخارج المعولم، بين المحلي ذي الخصوصية القبلية والإقليمية التقليدية وبين المعتقد الديني ذي الشمولية الأممية فكيف يمكن التوفيق بين هذا وذاك ؟

ضمن هذه الإشكالية الثقافية في الفكر العربي المعاصر ستنشأ التيارات الثقافية المختلفة كروافد لمدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر في وجهه الثقافي ومن أسباب نشأة هذه التيارات يذكر الأستاذ :

1- **أزمة الانتماء أو الصراع على الهوية**: ويقصد أن كل التيارات الثقافية المتعددة الأيديولوجيات هي كتيار ثقافي أيديولوجي هو وليد جملة من التحديات الخارجية تتجسد في محاولات الغزو الثقافي، والاستئصال الأيديولوجي، والاستبدال اللغوي، وهى محاولات يجمعها ما يسمى بالنظام الثقافي الأحادي الجديد، أو العولمة. وهذا ما أدى إلى بزوغ مدارس الفكر الإسلامي التي من أهدافها :

– التعبير العميق عن الأفضل (الجامع) إما استناد إلى التعاليم الدينية الإلهية، أو إلى تطبيق مذاهب وقوانين وضعية.

– إبراز الحضور الفعال للنخب الثقافية في الحياة بمنح الأولوية للثقافي على السياسي.

– ملء الهوة بين المحلية (الجماهيرية) وبين جاذبية العولمة[2].

2- **تيار النزعة التأصيلية**: الذي يربط كل إبداع، وكل اكتشاف في مجتمعنا، بالعودة به إلى الأصل الإسلامي. وهذا التيار الاجتهادي، على ما قد يصاحبه من أخطاء، يمكن وصفه بالتيار الأصلي في مجتمعنا. فهو تيار يقوم في مرجعيته على كل ما هو أصلى في ثقافتنا من معتقد، وقيم...،

3- **تيار النزعة الاستغرابية**: وهو الآخر منهج ثقافي فكرى هدفه إعادة صياغة العقل المسلم، بإفراغ هذا العقل من كل ما ركّب فيه منذ النشأة من عوامل التدين، ليملأ بعد ذلك بالقوالب الفكرية الغربية، وقد نتج عن المواجهة الثقافية العنيفة بين هاذين التيارين في واقعنا العربي الثقافي والسياسي أزمة وجود حضاري أو ما بات يعرف بالصدام الحضاري أو نهاية التاريخ.

إن الصدام الحضاري الدائر على واقع الساحة الثقافية والسياسية في مجتمعنا الإسلامي، قد تطور ليتجسد سياسيا في مدرستين تتنافسان على إثبات الوجود الحضاري للأمة الإسلامية. إنهما المدرسة السلفية أو

---

[1] – أنظر مقال للأستاذ قسوم: التيارات الثقافية المعاصرة في العالم الإسلامي، نشر المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، وزارة الأوقاف، جمهورية مصر العربية، moc.rahzale

[2] – المرجع السابق نفسه.

الأصولية التي يسميها الأستاذ وهو في موضع النقد ب:(السلفوية)، وهناك في المقابل المدرسة الحداثية أو(الحداثوية على حد وصفه[1]).

وهكذا يواصل القول: بأن(أزمة الثقافة عندنا، بتياراتها المختلفة، أنها تصارع طاحونة الدولة، بحثا عن الأمان فكانت هذه الإشكالية الصعبة مصاغة في مثل هذا التساؤل: هل يستطيع المثقف أن يخترق السياسة لينفذ إلى باطنها فيطهرها من كل أفات الميكيافلية، والانتهازية، والوصولية، والمحسوبية، ويلبسها قيم الحق، والعدل، والإنصاف؟[2]).

هذا الصراع الفكري الذي أخذ في بدايات تشكله منحى ثقافيا ثم تطور إلى صراع سياسي ذي أبعاد أيديولوجية وحضارية بين الأنا العربي الإسلامي وبين الآخر الوافد الأوربي الغربي، كان من نتائجه الفكرية أن ترتبت عليه مدارس فكرية أشبه ما تكون بمدارس الفكر الإسلامي الكلاسيكي، والاختلاف إنما هو في مشكلات الواقع وليس في المصادر.

***– مدارس الفكر العربي الإسلامي في رؤية الأستاذ قسوم بين (الدين والعقل):**

ا– معيار التصنيف

يعتمد الأستاذ قسوم معيارا في التقسيم والتمييز بين مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر وينفرد به، فمشكلة التعارض أو التكامل بين العقل والدين (النقل) لا تخفى على دارس للفكر وللفلسفة في تاريخ المسلمين ونشأة الفرق الفلسفية والكلامية، ولكن عندما يكون العقل منطلقا والدين مصبا أو العكس هو ما يحتاج إلى تعريف، فالأستاذ يعترف بأن مصطلح المنطلق والمصب قد يثير في ذهن الدارس نوعا من الغموض المنهجي والمضموني (ذلك أننا نسلم بأن النصوص الدينية وطريقة فهمها ومحاولة الكشف عن مضمونها هي المنطلق لجميع المفكرين) (المسلمين)، وأن خدمة الفكر الإسلامي وترقية العقل فيه، والسمو به إلى أن يعكس نقاوة الجوهر الإسلامي، وقيم الأخلاق العربية إلى أن يغدو هذا الفكر في مستوى يؤهله إلى الريادة الإنسانية هو المصب لدى جميع المفكرين وبدون اختلاف[3]، ولكن تجاوزا للنمطية في التفكير لدى مفكرينا المعاصرين، وإبطالا منه للتصنيف السائد الذي يضع الدين والعقل في خطين متعارضين بينما هما متكاملان كما يقول، وإنصافا منه للموضوعية العلمية والمنهجية التي تخدم الفكر الفلسفي فإن من المفكرين المعنيين بهذا التصنيف من يضع نفسه في خانة العقل المنافي للدين ومنهم من

---

[1] – المرجع نفسه.

[2] – المرجع نفسه.

[3] – مدارس الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق ص 39.

يضع نفسه على النقيض في خانة الدين المنافي لكل عقلانية، فكانت معياريته في التصنيف بين العقل والدين منطلق أو مصبا كمعادلة توازن بينهما[1].

وبناء على هذا المعيار المعتمد من قبل الأستاذ قسوم يصنف مفكري العرب المعاصرين إلى ثلاثة مدارس فكرية كبرى يدخل ضمن كل مدرسة صنف من المفكرين كنماذج وليس إحصاء عدديا كاملا ومنتهيا ولكل مدرسة خصائص ومميزات وهذه المدارس هي :

1- مدرسة المنطلق العقلي، والمصب الديني ومن النماذج الفكرية التي تدخل ضمن هذه المدرسة يذكر: خالد محمد خالد، محمد عمارة، مصطفى محمود.

2- مدرسة المنطلق الديني والمصب العقلي ويدخل ضمنها ثلة كبيرة من المفكرين المشهورين يخص الأستاذ بالدراسة منهم: حسن حنفي، محمد عابد الجابري، ومحمود المسعدي .

3- مدرسة المنطلق العقلي، والمصب اللاديني أو العلماني، ومفكروا هذه المدرسة العقلانية قلة مقارنة بالمدارس الأخرى كما يرى الأستاذ يختار منهم الثلاثة الأكثر شهرة وإنتاجا: محمد أركون، فؤاد زكريا، هشام جعيط[2] .

وقبل الخوض في محتوى هذه المدارس من خلال بعض النماذج التي اختارها الأستاذ قسوم على أنها من رواد الفكر العربي الإسلامي، ينبغي التذكير ها هنا بأن الفكر العربي الإسلامي المعاصر هو امتداد تاريخي وإرث طبيعي للتراث الإسلامي الممتد منذ أن نشأت الحضارة العربية الإسلامية وتلاقت وتفاعلت مع الحضارات الإنسانية الأخرى مما يعني معه أن الفكر الإسلامي المعاصر لم يوجد من عدم، أي أن له مرجعياته ومصادره، وهو لم يصل إلى ما هو عليه إلا عبر مراحل تاريخية، وهو الأمر الذي يشير إليه الأستاذ ومنه يستلهم مواقفه النقدية لمدارس الفكر المعاصر إن كان فكرا يتميز بالأصالة والامتداد أم أنه فكر القطيعة مع الذات والارتماء في أيديولوجيا الآخر وفلسفته ؟ فما هي مصادر الفكر العربي الإسلامي المعاصر ؟ وما هي مراحله في رؤية الأستاذ قسوم وفلسفته ؟

2-مصادر الفكر العربي الإسلامي:

[1] - المصدر نفسه ص 40.

[2] - المصدر نفسه ص 40، 43.

يقصد الأستاذ بالمصادر هنا المرجعيات النظرية والصور التطبيقية التموجية (التاريخية) التي هي مصدر إلهام للعقل العربي الإسلامي المعاصر (منهجا ومفهوما ومحتوى)، والتي أنتجت مختلف الاتجاهات الإسلامية [1]، والتي تعود أسباب ظهورها إلى مجموعة عوامل منها:

التنازع على الخلافة، العصبية العربية، اتصال المسلمين مع أهل الديانات والنحل الأخرى، التأثر بالفلسفة اليونانية، علم الكلام والنقاش حول المتشابه من الآيات القرآنية، استنباط أحكام شرعية لمستجدات معاصرة[2]...

فالمرجعية النظرية هي (عنده مرجعيات وليس مرجعية واحدة حسب العامل الغالب على تفكيرها مع أنها كلها ذات طابع ديني)، وهي :

1- المرجعية ذات البعد العقلي: وتضم كلا من: المدرسة الاعتزالية، المدرسة السلفية، المدرسة الأشعرية .

2- المرجعية ذات البعد الديني: ويقصد بها المصادر التي أنتجت الفرق الإسلامية، وتضم مفهومين اثنين وهما: المذهبية، والطائفية .

3- المرجعية ذات البعد السياسي :ويقصد بها الأحداث السياسية التي صنعتها شخصيات مؤثرة في التاريخ الإسلامي ويخص بالذكر: الشيعة والخوارج.

أما **النموذجية التطبيقية** ويقصد بها الأستاذ الربط والتوفيق بين المبادئ العامة النظرية في شموليتها ونقاوتها ومثاليتها وتطبيقاتها على أرض الواقع في نموذج ما، ومن أسباب ظهور هذه النموذجية التطبيقية رد الفعل على تحديات الواقع وتأزمه وحسب طبيعة هذا التأزم فقد ذكر الأستاذ من تازمات الواقع المعاصر الفكر أو العقل، التأزم السياسي، الاجتماعي، الثقافي ... ومن أهداف النماذج التطبيقية ويركز الأستاذ قسوم ها هنا على النماذج الحديثة والمعاصرة منها (بناء مجتمع إسلامي يتصف بالعودة إلى الذات، بإحداث النهضة الشاملة[3]...)، ومن هذه النماذج التطبيقية كمرجعية أو مصادر للفكر الإسلامي المعاصر يذكر:

1- تيار اليقظة أو النهضة الإسلامية: وهو في الأصل تيار أو اتجاه إصلاحي محلي أو إقليمي ويدخل ضمنه في رؤية الأستاذ كل من: الوهابية، السنوسية، المهدية .

---

[1] - المصدر نفسه ص 23.

[2] - المصدر نفسه ص25

[3] - المصدر السابق ص26، 27

2- تيار الجامعة الإسلامية: وهو الآخر تيار إصلاحي ولكنه شمولي تجاوز القطرية إلى الأمة الإسلامية قاطبة وتوعيتها بالمخاطر الداخلية والخارجية المحدقة بها وعل رأسها التخلف، والاستعمار وهو التيار الذي يضم كل من السيد جمال الدين الأفغاني، محمد عبده ...

3- **التيار الإصلاحي التغييري الثوري:** وهو تيار جاء كتتويج لكل الجهود الإصلاحية السابقة، يغلب عليه إصلاح الواقع السياسي، وأسلوب المطالبة والمغالبة، وهو تيار متشعب يضم اتجاهات مختلفة منها كما يذكر الأستاذ: جماعة الإخوان المسلمين (حسن البنا)، الجماعة الإسلامية بالهند (المودودي)، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين (بن باديس[1]).

3- مراحل الفكر العربي الإسلامي أو (إشكالية الزمن):

هذه مصادر مرجعية الفكر الإسلامي ومدارسه عند الأستاذ قسوم ولكن الفكر الإسلامي لم يأت هكذا فجأة فقد تطور عبر مراحل سواء من حيث النهوض أو من حيث الأفول وهذه ظاهرة حضارية عامة، ومن إشكاليات الفكر الإسلامي العربي المعاصر إشكالية التحقيب هذه، فقد تعرض الفكر الإسلامي إلى تحقيبات زمنية متنوعة بين المفكرين العرب والمسلمين وخاصة فكر النهضة الحديثة هل هي وليدة الداخل الإسلامي أم تعود إلى الصدمة الخارجية هنا تداخلت الأيديولوجيات، فالفكر الإسلامي له خصوصياته الاجتماعية وله مفاهيمه الخاصة وهو ما أشار إليه الأستاذ من قبل ويوضحه الآن كمفهوم التجديد والتقليد، أو القديم والحديث، الأصالة والمعاصرة، الإبداع والإتباع، وحتى مفهوم العقل والتراث... وكلها مفاهيم تخلط بين ما إسلامي أصيل وبين ما هو مستورد من الحضارة الغربية المهيمنة وهو ما يحرص الأستاذ على تبيانه، فقد قبل بالتقسيم الحضاري الذي جاء به المفكر فهمي جدعان ومع ذلك رفض بعض المفاهيم المستخدمة فيه فكان تحقيبه الموازي له كالآتي:

4-1- مرحلة الفتح والفتوحات كبديل عن (التنوير الديني) عند فهمي جدعان وهي المرحلة الزمنية الأولى من ظهور الإسلام وإحداثه انقلابا في الذهنية الإنسانية وبلوغه أفاقا رحبة (القرون الأولى).

2-مرحلة التحرير العقلي ويتمثل هذا في نظر الأستاذ في إسهام العقل الإسلامي بتحرير باقي العقول من قبضة اليونان المعرفية وفتح آفاق جديدة لم تكن معهودة من قبل.

[1] - المصدر نفسه ص 28.

3- مرحلة الإبداع العلمي وهي المرحلة التي ظهرت فيها العلوم عند المسلمين واكتشافاتهم وهي مرحلة استقلالية الفكر الإسلامي عن غيره ويذكر هنا ثلة من أعلام الإسلام كل في اختصاصه منهم: البيروني الخوارزمي، ابن خلدون .. .

4- مرحلة المد والجزر بين الحضارتين ومنها بدأ الانحطاط والتي توافق عند فهمي جدعان مرحلة اختلال التوازن والانحطاط حيث جُمّد العقل وأُغلق باب الاجتهاد.

5- مرحلة النهوض والصحوة، وتوافق عند جدعان مرحلة اليقظة والنهوض.

6- مرحلة التحدي، وهي المرحلة المعاصرة والتي سبق وأن حددنا مفهومها وتحدياتها عندما تحدثنا عن إشكالية المفهوم. ومع هذا يعتبر الأستاذ قسوم أن المرحلية في الفكر العربي الإسلامي المعاصر أو(إشكالية الزمن) كما يسميها ما تزال موضوع بحث وهي واحدة من إشكاليات الفكر العربي الإسلامي المعاصر.

نماذج من مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر وخصائصها :

إذا كان الأستاذ قسوم كما سبق القول يعتمد في تصنيفه لمدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر على معيار الدين والعقل كمنطلق أو مصب، فهو في مواضع أخرى يعتمد أساسا على الموقف من العقل ومفهومه، أو من النص وتأويله، ولذلك نراه يتجاوز التقسيم الذي أشرنا إلية ولم تعد مدارس الفكر هي المذكورة آنفا فحسب، فمن التيارات أو المدارس التي يذكرها هنا وفي الوقت نفسه هي مرجعية نظرية: **السلفية أو السلفية الفكرية** وهو اتجاه في الفكر الإسلامي يتخذ من الماضي ثابتا مقدسا لا يمكن تغييره، بل يربطون بين الماضي كعامل زمني وبين النص الموحى به، فيصبُّون الحاضر في الماضي في قوالب جاهزة صاغها السلف على اعتبار أنها هي الدين فلا مجال للعقل ولا للدين بحجة (ما ترك الأولون للآخرين شيئا ذا بال)، وهو الاتجاه المعاصر المعروف بالسلفية النصية[1] في حين أن (السلفية بالمنظور التاريخي الإسلامي هي استلهام المعاني والقيم من المرجعية " في ظل الإسلام الأول وبذلك يكون نموذج " السلف الصالح هو عصر المسلمين الأولين، الذين آمنوا بالإسلام وأووا ونصروا نبي الإسلام، وخاصة الصحابة، والخلفاء الراشدين منهم[2])، وهو المفهوم الذي ينتقده الأستاذ قسوم بحيث أنه مفهوم كما يقول يتهاوى أمام العقل، فقضايا الحاضر بتعقيداته ليست هي قضايا عصر السلف ببساطته، فالمطلوب اليوم أن نأخذ من السلفية

[1] – أنظر المصدر السابق ص35.

[2] – أنظر مقال الأستاذ: التيارات الثقافية المعاصرة في العالم الإسلامي، المرجع السابق نفسه.

منهجية العلاقة بين المرجعية الإسلامية وقضايا العصر[1].وهو ما سبق أن سماه بالتيار التأصيلي الاجتهادي الذي يبحث لكل مستجد عن أصل عند السلف نصا أو تراثا .

1- مدرسة المنطلق العقلي والمصب الديني (الخصائص والمنطلقات):

وهم ثلة من المفكرين العرب المسلمين اتخذوا من العقل منطلقا لأفكارهم دفاعا عن الدين الصحيح (الإسلام) كرد على بعض المسلمين ممن أساؤوا للإسلام بفهمهم الخاطئ، أو ردا على التهم التي تكون قد وجهت إليه من دعاة التغريب والعلمنة، وقد خص الأستاذ بالدراسة:(خالد محمد خالد، محمد عمارة، مصطفى محمود)، ومن خلال استعراضه لأفكارهم بالتحليل والمناقشة تبين له أن هؤلاء على الأقل من المفكرين العرب المسلمين تجمعهم خصائص فكرية وزمنية واجتماعية وثقافية، شكلت في مجموعها مدرسة في فكرنا العربي الإسلامي المعاصر ومن هذه الخصائص :

1- أنها مدرسة جاءت كرد فعل على تيار (التغريب والعلمنة) الذي كان يقوده الأوائل من رواد النهضة على النمط الغربي، كشبلي الشميّل، سلامة موسى، لطفي السيد، طه حسين ...

2- اعتمدت المناهج العقلانية الحديثة والبراهين الفلسفية المنطقية من أجل إثبات أن العقل السليم لا يتناقض مع الفهم الصحيح للإسلام لتحصين الذات والوقوف أمام موجة التغريب والعلمنة السائدة آنذاك.

3- عملت على تحرير العقل العربي المسلم من الفوضى الفكرية التي عملت بعض الدوائر الفكرية على تكبيله بها، سواء بدعوى الدين المنقوص، أو بالاستلاب الفكري الدخيل.

4- عملت على محاربة التطرف الفكري والتعصب سواء في عرض الدين أو في محاورة الخصوم.

فهذه المدرسة بخصائصها هذه كانت حلقة وصل في نظر الأستاذ بين رواد المدرسة الإصلاحية (تيار الجامعة الإسلامية) ومدرسة الصحوة الإسلامية المعاصرة (التيار الإصلاحي التغييري الثوري[2])، .فهؤلاء رواد في التجديد الفكري[3] .

2- مدرسة المنطلق الديني والمصب العقلي (الخصائص والمنطلقات):

إن دعاة هذا الاتجاه في الفكر العربي الإسلامي المعاصر هم فئة أخرى من المفكرين العرب المسلمين مختلفين عن اتجاه المدرسة الأولى منطلقا ومصبا وأهدافا، ولعل ظروف التكوين والتوجه بين هؤلاء المختارين

---

[1] – المرجع نفسه.

[2] – راجع مبحثنا السابق: مصادر الفكر العربي الإسلامي، (النموذجية التطبيقية).

[3] – مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر، ص83، 85.

من الأستاذ كرواد لهذه المدرسة مختلفين فيما بينهم إلى درجة التناقض وهذا باعتراف الأستاذ نفسه ومع ذلك فإن هناك خصائص مشتركة تجمعهم، فهم جميعا ينطلقون من التراث الإسلامي الذي هو تراث ديني لا للوقوف عنده بل للكشف عن الجانب العقلي فيه (فهم ينطلقون من الدين وصولا إلى العقل)، والهدف الذي يجمعهم هو إعادة بناء التراث الإسلامي وتجديده حتى يتجدد العقل العربي الإسلامي الذي هو معطى من معطيات هذا التراث الديني، ومن المفكرين الذين انتقاهم الأستاذ بالدراسة والتحليل والنقد (حسن حنفي، محمد عابد الجابري، محمود المسعدي) فما هي الخصائص التي تجمع بين رواد هذه المدرسة في فكرنا العربي الإسلامي كما يراها الأستاذ قسوم ؟

1- تجمعهم العقلانية الفلسفية بتبرير ديني فهم يدرسون الفكر الإسلامي (التراث) على ضوء المناهج الفلسفية الوضعية.

2- أن الغرب بمدلوله الفلسفي الحضاري الشامل هو الأداة المعرفية الفضلى لتحقيق التطور في فكرنا الإسلامي.

3- ينطلقون من مسلمة أن العقل العربي غائب أو مغتال في عملية النهوض والإقلاع الحضاري المنشود والمطلوب إعادة بنائه وفق مناهج عقلية فلسفية جديدة.

4- العمل على إعادة بناء التراث وإحيائه وتجديده من حيث المنهج والمحتوى كإعادة النظر في علم أصول الفقه باعتباره فلسفة الفكر الإسلامي وفق مناهج حديثة ليستوعب تطورات العصر ويتوافق مع المستجدات.

5- أنها مدرسة تتبنى العلمانية ولو بطريقة (مُقنّعة) كما يقول الأستاذ وهي تختلف من مفكر إلى آخر داخل نفس المدرسة.

3- مدرسة المنطلق العقلي والمصب اللاديني (العلماني)، (الخصائص والمنطلقات):

لعل رواد هذا الاتجاه من أكثر المفكرين العرب شهرة وتأثيرا وإنتاجا، لأسباب ثقافية وتكوينية ولتوجهاتهم الأيديولوجية، فقد كانوا محل اهتمام أكثر من غيرهم في نظر الأستاذ قسوم ومنه أيضا، وبقدر ما كان إنتاجهم العلمي الفلسفي غزيرا ومؤثرا بقدر ما كان محل اهتمام ونقد نظرا لجرأة أفكارهم واصطدامها مع المكونات الثقافية والاجتماعية والدينية وحتى السياسية للمجتمعات العربية الإسلامية، وقد اختار الأستاذ من بين مفكري هذا الاتجاه :(فؤاد زكريا، محمد أركون، هشام جعيط)، وعلى الرغم من اختلاف مواقع هؤلاء ومصادر تكوينهم، وتباين لغاتهم، فإن منطلقهم واحد: (العقل بالمفهوم الغربي هو الحكم والفصل

بين الدين والحياة هو المصب)، كما ان هناك من الخصائص الفكرية العامة ما يجمع بينهم الأمر الذي يجعل من توجههم الفكري مدرسة قائمة بذاتها منها :

1- **التكوين العقلي الفلسفي**: فوحدة مصدر التكوين جعلت من المنهج المعرفي واحدا وهو العقل، فاليقين والثقة المطلق في العقل دون سواه.

2- المنهج الشكي إزاء النص الديني بحيث يشككون في قدرة النص الديني على تنظيم شؤون الحياة والإنسان فضلا على أن يكون مصدر تشريع للحياة السياسية والاجتماعية ...

3- رفض إضفاء القداسة على النص الديني الإسلامي: فالنص محدود بمحدودية الإنسان زمانا ومكانا، وأن صلاحيته للآخر دون الحياة الدنيا، فلا معنى للقول بشمولية الإسلام .

4- **النزعة الإنسلابية**: فالعقل الغربي هو المقياس، والثقافة الغربية هي النموذج، فكل حل لأزماتنا، وكل تجاوز لإشكالاتنا ينبغي البحث عن حل له في المجتمع الغربي .

5- التركيز على المبدأ النقدي الرافض لنمطية المجتمع الإسلامي التاريخي .

6- مناصبة العداء للعاملين في الحقل الإسلامي على اعتبار أنهم السبب في تخلف المجتمعات العربية الإسلامية، والمسمون عندهم برجال الدين على النمط الغربي الكنسي المسيحي أسوة بالقساوسة والرهبان القابعين داخل الأديرة والكنائس[1].

***– خلاصة واستنتاجات:**

لا أدعي لنفسي أنني في هذه المداخلة المتواضعة أنني جئت على كل الأفكار والآراء والمواقف التي ذهب إليها بل واتخذها أستاذنا الكبير الدكتور عبد الرزاق قسوم من خلال دراسته النقدية لمدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر، فهي على درجة من التوزيع بين مداخلاته المختلفة ومقالاته المنتشرة هنا وهناك المر الذي يستدعي وقتا أطول لجمعها ودراستها والخروج بموقف منسق منسجم يكون فعلا معبرا عن موقف أستاذنا من قضايا الفكر العربي الإسلامي المعاصر وإشكالاته، فكانت دراستنا منصبة على كتابه المشار إليه[2] مع بعض المقالات المختلفة التي تمكنا من الحصول عليها ولذلك لم تكن الصورة كاملة والأحكام ما تزال في بداياتها، ومع ذلك كانت لها بعض الاستنتاجات الأولية منها:

---

[1] – مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر ص 155، 156.

[2] – مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر.

1- لقد مكننا الأستاذ بتصنيفه لهذا الزخم الفكري المتشعب الأطراف المتعدد الأيديولوجيات على شكل مدارس فكرية من حيث الأداة المعرفية وهي (العقل أو الدين) وبغض النظر عن القضايا التي كانت مثار اختلاف من مفكر لآخر بين المدارس مجتمعة أو داخل كل مدرسة أراد أن يجعل من الأجزاء كلاً ومن الشتات وحدة وهذه العملية في ذاتها تدل على التأسيس لفلسفة عربية إسلامية معاصرة لها خصوصيتها المنهجية ومفاهيمها وقضاياها الخاصة .

2- إن النقد الذي مارسه الأستاذ وهو يستنطق نصوص كل مفكر منفردا، بعيدا عن الأحكام الجاهزة والأفكار المسبقة مع علمه المسبق بأيديولوجيا المقروء له واختلافه معه مبدأ ونتيجة، إنما تدل على الموضوعية التي هي خاصية الفيلسوف الذي يترك النصوص تنطق بما فيها، وتدل من ناحية أخرى على العمل لتأسيس منهج للقراءة النقدية البعيدة عن التحامل والضيق برؤى الآخر.

3- إن التنوع في اللغة المستعملة من أستاذنا وهو يتناول مشاريع هؤلاء المفكرين بين الأدب والفلسفة والدين، بقد قربت من أفكارهم من جهة كما جمعت بين فلسفة الأدب وأدب الفلسفة وهو المنهج أو الأسلوب القليل الاستعمال، فقد تغطي الألفاظ اللغوية المنمقة عن المعاني الفلسفية العميقة الدقيقة أحيانا، ولذلك جاء انتقاؤه لصفوة تجمع فعلا بين الأدباء الفلاسفة، والفلاسفة الأدباء .

4- إن الذي يجعل من مهمة أستاذنا صعبة أنه قد جمع ضمن المدرسة الواحدة ما لا يقبل الجمع وهو يعلم ذلك وقد ذكره، فكثير من مفكري العرب من المدروسين وغيرهم لم يستقروا على حال، قد بدؤوا بقناعة وانتهوا إلى قناعات أخرى، كما قد خضعوا إلى عمليات تحول فكري وأيديولوجي ينطبق هذا مثلا على: خالد محمد خالد، محمد عمارة، هشام جعيط... وآخرين منهم وهم كثرة يسعون إلى دراسة التراث دراسة نقدية ومنهم من سعى حتى إلى دراسة النص الإسلامي المقدس (إن لم أقل نقده) ولكن كل هذه الدراسات المسلطة على الإسلام على قيمتها العلمية كانت بأدوات معرفية مستنتجة من حقول معرفية أخرى قد تكون نتائجها غير ما يريده الإسلام كبعد معرفي وثقافي واجتماعي وسياسي ...الخ وهو ما استهدفته الدراسات الاشتشراقية التي سقط فيها بعض مفكرينا، هذا ما استنتجناه ونحن نتتبع الدراسة النقدية التي سلّطها الأستاذ على هؤلاء المستهدفين مع العلم أنهم ليسوا على درجة واحدة في كل هذا .

وإلى هنا هل يمكن أن نصنف أستاذنا في واحد من هذه المذاهب الفكرية والاتجاهات الفلسفية ؟

لا يمكن أن يكون ذلك بالأمر السهل فعلى الرغم مما هو معروف عن الأستاذ قسوم في دفاعه القيم الإسلامية والوطنية وتصديه المستميت للتيارات التغريبية في أكثر من مكان وتدخل، ومع ذلك فهو في نهجه النقدي لها على مسافة واحدة من هؤلاء وأولئك فالفكر المتطرف مرفوض سواء أكان باسم السلفية

الإسلامية أو باسم الحداثة الغربية، وأن التيارات الفكرية والثقافية في العالم العربي والإسلامي كانت كلها موضوع نقد وتشخيص فقد لا حظناه ينتقد السلفوية (المحنطة)، (هل يعقل سجن الأمة ورهن مستقبلها في نموذج ماضوي سلوكي معين حتى ولو كان النموذج السلوكي لسلفنا الصالح[1])، كما ينتقد بالمقابل الحداثوية ودعاة التغريب الذين يريدون أن يفرغوا العقل العربي الإسلامي من محتواه العقائدي الإسلامي ومن تراثه وتاريخه وأصالته ليملأ بالقوالب الفكرية الغربية [2]، وأكثر من هذا فإن الأستاذ ينتقد كل التيارات الفكرية والثقافية الموالية لهذا الاتجاه أو ذلك مثل الشخصانية أو (الغدية المستقبلية) لمحمد عزيز الحبابي، أو تيار الأنسنة لعاطف العراقي ومحمد أركون خاصة، كما ينتقد التيار القومي الذي يجمع القوميين العرب والبعثيين وحتى الوطنيين ... المنضوون تحت:(شعار أمة عربية واحدة من المحيط إلى الخليج.[3].)، وقد رأى الأستاذ قسوم أن هذا التوتر (الشد والجذب) قد انعكس سلبا على خطابنا العربي الإسلامي المعاصر الذي أصيب بظاهرتين مرضيتين: إما (الانحباسية أو العزلة الفكرية) وإما (الانسلابية أو الاغتراب)، وهكذا ضاع الفكر الإسلامي بين جامد وجاحد، بين عقدة التقزم الذاتي وتحقير الذات، وبين عقدة التفوق والتعالي ...فهلاّ من قاعدة اعتدال تكون حلقة وصل تربط الماضي التليد بالمستقبل السعيد، وهو ما عساه أن ينتج الحداثة الذاتية بمفهومها الإسلامي التي تأخذ في الحسبان الواقع التاريخي، والحاضر الثقافي[4]، وهذا المنحى الفكري نقرؤه لأستاذنا وهو يؤصل لفلسفة التاريخ الإسلامي بعيدا عن التفسيرات الأيديولوجية الغربية المنحازة لحضارة الغرب المادية وللهيمنة الاستعمارية وتفوق الإنسان الغربي يبدو ذلك في مؤلفه[5] وهو يتحدث عن فلسفة تاريخ الثورة الجزائرية بين التفسير الاستعماري والتفسير الوطني[6] . هكذا تبدو لنا مذهبية الأستاذ ورؤيته الفكرية في الوسطية التوفيقية، ولا يخفي إعجابه وميله إلى مابات يعرف في التيارات الفكرية داخل العالم الإسلامي اليوم: بتيار إسلامية المعرفة الذي هو تيار فكري وثقافي إسلامي يديره المعهد العالمي للفكر الإسلامي بأميركا، (إن مدرسة إسلامية المعرفة مدرسة إسلامية

---

[1] – راجع المقال السابق التيارات الثقافية المعاصرة في العالم الإسلامي، مرجع سابق.

[2] – المرجع نفسه.

[3] – المرجع نفسه.

[4] – عبد الرزاق قسوم مقال: نحو تقويم منهجي للخطاب الإسلامي الديني، مجلة الصراط العدد 2006/13، كلية العلو م الإسلامية جامعة الجزائر، ص 85، 86.

[5] – فلسفة التاريخ من منظور إسلامي، ط 1 2005، دار الكلمة للنشر والتوزيع مصر.

[6] – أنظر الفصلين: التفسير الوطني، والتفسير الإسلامي للتاريخ، المصدر السابق ص 154، 158 على الترتيب.

اجتهادية نشأت على ضفاف علوم وتكنولوجيا الغرب، مع المحافظة على الخصوصية والتميز... مما مكنها من إحداث إشعاع معرفي إسلامي[1]).

[1] – أنظر مقال: التيارات الثقافية المعاصرة ... مرجع سابق .

قسوم بين التجربة الاعلامية والارشاد

أ.فريدة أولمو*

****

يقول الشيخ البشير الإبراهيمي – رحمه الله – عن جريدة "البصائر" الغراء، في كتابه عيون البصائر ص(16)،[1]:: "**جريدة البصائر هي إحدى الألسنة الأربعة الصامتة لجمعية العلماء، تلك الألسنة التي كانت تفيض بالحكمة الإلهية المستمدة من كلام الله وكلام رسوله،** والتي كانت ترمي بالشرر على المبطلين والمعطِّلين، وكانت كلما أغمد الظلمُ لسانا منها سلَّ الحقُّ لسانا لا ينثلم ولا ينبو، وتلك هي: **السنة والشريعة، والصراط والبصائر** ....إلى أن قال:" وإذا كتب للصحف الأولى أن تستشهد في المعترك، وهي في ميعة الصبا، مقبلة غير مدبرة، لم تخس بأمانة، ولم تُزن بخيانة، فقد قُدِّر للبصائر أن تُعمِّر، وأن تحتك بالزمن وأحداثه سنين، فكملت الخبرة واستحكمت التجربة، وكان تعطيلها لأوائل هذه الحرب مثلا شرودا في الحفاظ والإباء، ومنقبة بكرا في الكبرياء، والعزة، ذلك لما تجهمت الأيام، وتنكرت الأحداث واستبهمت المسالك، ولوح لها أن تجري على ما يراد منها، لا على ما تريد، قالت ما قالته الزباءُ قبلها: (بيدي لا بيد عمرو)، وخار الله للقائمين عليها في ذلك التعطيل، كما خار لهم من قبل في تقرير السكوت، **ولعمري إن التعطيل، لخيرٌ من نشر الأباطيل**...."[2]

مقولة جميلة لمفكر عظيم لقب بصاحب الصنعة اللفظية، ومبادئ واضحة صريحة عبر عنها بقلمه لا تزال خالدة راسخة في قلوب وعقول الشباب في الجزائر الوطن الأم وفي البلاد العربية وقد كان الشيخ ابن باديس يرى في الشباب الجزائري الطاقة المعطلة بحكم تعرضه لظروف قاسية وأن ما تحتاج إليه هذه الطاقة هو التربية وحسن القيادة والتوجيه، لذلك وجه الإمام ابن باديس جزءاً كبيراً من عنايته للشباب، وقد تجلى

---

* – أستاذة مساعدة أ قسم الفلسفة، جامعة الجزائر2 .

[1] – وقد نشرت هذه المقالة في جريدة البصائر في عددها الأول سنة 1947، تحت عنوان "استهلال"، لأن الجريدة كانت قد توقفت في الحرب العالمية الثانية، وذلك بأمر من رئيسها الشيخ عبد الحميد بن باديس – عليه رحمة الله.–

[2] – الأستاذة أمال السائحي .ح: جريدة البصائر كل عام وأنت بألف حلة، مقال منشور يوم السبت, 01 آذار/مارس 2014، على الرابط

ذلك في تخصيصه دروساً يومي السبت والأحد له وتنظيمه ضمن هياكل شبابية كالجمعيات الرياضية، والموسيقية والكشفية.[1]

فماذا يقول قسوم عن الشباب وعن الإعلام كأستاذ ومجاهد ومفكر باحث؟، وكيف تفاعل مع الإعلام من خلال كل ما كتبه في الصحف الوطنية والمجلات المحلية والدولية؟، نتساءل معا **من هو قسوم الصحفي والإعلامي؟ وما ماهي القيم العليا التي استهدف بها قسوم الجماهير الإعلامية ؟ وبالأحرى من هي الفئة المستهدفة في مقالات قسوم، وهل وصلت المضامين الإعلامية إلى هذه الفئة ؟**

هل كانت الممارسة الإعلامية المبكرة لقسوم وليدة الصدفة والظروف الاجتماعية أم رغبة دفينة في قسوم الطفل؟

للإجابة على هذه الأسئلة وغيرها على لسان قسوم، ولسان معاصريه وطلبته لابد أن ننطلق من هذا البورتريه عن حياة قسوم .

نبذة مختصرة عن شخصية الفيلسوف الأديب(الاتجاه العام لفكره الإرشادي)

عبد الرزاق قسوم هو عبد الرزاق عبد الله قسوم. ولد بالمغير ولاية الوادي سنة 1939م نشأ في تلك المدينة الصحراوية **المغير**، تبعد المغير عن عاصمة ولاية الوادي بالجنوب الشرقي الجزائري مائة وعشرين كلم. **اكتحلت عيناه طيف العربية** وبسمة الحرية، من لبن الأم ونسيم الصحراء الشاسعة، منذ أن أبصر النور على أديم البسيطة، مما جعل خياله واسعا وتفكيره خصيبا وأسلوبه سهلا ممتنعا. وسط أسرة متدينة، كان الوالد فيها **فقيها مصلحا**، يعيش بعرق جبينه من الفلاحة والتجارة، وأمّ صالحة محبة للإصلاح والصالحين، أشرفتْ بكل عناية على تربية أبنائها وبناتها البالغ عددهم ستة أفراد: أربعة ذكور وبنتان، **نشأوا جميعا على حفظ القرآن الكريم، وعلوم اللغة العربية وآدابها.**[2]

الأستاذ قسوم الذي يناضل باستمرار، يكافح ويكابد قضايا المجتمع الجزائري، وقضايا الأمة العربية والإسلامية يروي لنا حياته وطفولته بحنين وشوق كبيرين حيث يقول في كل المناسبات التي نطالبه فيها بقصة ظريفة عن عبد الرزاق الطفل، يروي لنا الشيخ قسوم طفولته فيقول:" **حفظت القرآن الكريم في**

---

[1] -http://www.dahsha.com/51135/ الخطاب التربوي البادیسي قراءة في المجهود والمردود العياشي عمیار. في التربية والتعليم يناير 1, 1970

/ مقال موسوم بالسيرة الذاتية لعبد الرزاق قسوم يوم الاثنين 23 يونيو معهد المناهج 1-نقلا عن موقعhttp://www.veecos.net/portal

طفولتي الأولى وعمري لم يتجاوز سن الحادية عشرة، بمسقط رأسي بمدينة المغير ولاية الوادي بالجنوب الجزائري، وفي الوقت نفسه كنت منخرطا في المدرسة العربية الحرة التي كانت تشرف عليها جمعية العلماء المسلمين الجزائريين المناهضة للاستعمار، كما كنت أيضا، أزاول التعلم الإجباري في المدرسة الفرنسية الرسمية، وللقارئ الكريم أن يدرك صعوبة التوفيق بين ثلاثة أنواع من التكوين كل منها يتطلب جهدا خاصا، واستعدادا معينا"[1]

ويضيف الشيخ: "بعد إتمام حفظي للقرآن الكريم، والدراسة الابتدائية بالعربية والفرنسية، أرسلني والدي إلى معهد عبد الحميد بن باديس بقسنطينة، حيث حصلت على الشهادة الأهلية، ثم انتقلت إلى جامع الزيتونة بتونس لاستكمال دراستي، وحدث يومها أن اخترت أن أذهب إلى المشرق العربي ضمن البعثة العلمية التي تشرف عليها جمعية العلماء، غير أن اندلاع الثورة الجزائرية المباركة، حال دون ذلك، إذ رفض طلبنا للحصول على جواز السفر من الإدارة الفرنسية المستعمرة. فتوجهت إلى مدينة الجزائر العاصمة، حيث انخرطت في سلك الثورة ضمن العمل الثوري المدني، وقد نالني وأسرتي، من التشريد والاعتقال، والتعذيب، ما نحتسب أمره إلى الله، إلى جانب انخراطي في مدرسة كانت تعرف باسم "المدرسة السنية" تحت إشراف جمعية العلماء."[2]

يعتبر قسوم مرحلة التعليم في المعهد، من أهم محطات حياته، حيث تعرف فيه على شبان جدد من أترابه وغير أترابه، من مختلف أنحاء القطر الجزائري. واتّسعت بهذا آفاقه الفكرية، وازدادت مداركه العلمية، ونمت أحاسيسه الوطنية، وتبلورت أفكاره السياسية، ذلك بفضل تلك الدروس المتميزة التي كان يتلقاها، على أيدي أساتذة كانوا حريصين على غرس الروح الوطنية في طلبتهم، وتطوير القيم الدينية والخُلقية في نفوسهم. من بينهم المشايخ التالية أسماؤهم: أحمد حماني، أحمد الحسين، عبد الرحمن شيبان، أحمد رضا حوحو، عمر جغري ... الخ.

• بعد مرور أربع سنوات من التعلم في معهد ابن باديس، حصل على الشهادة الأهلية، على يد وفد من جامع الزيتونة –تونس–، ومن ثمة بدأ الاستعداد للتوجه نحو المشرق لمزاولة دراسته. بعد أن قُبل في بعثة جمعية العلماء، ولكن اندلاع ثورة الفاتح من نوفمبر 1954م، حال دون حصوله على جواز السفر من سلطات الاحتلال التي كانت مسؤولة عن إجراءات السفر داخل الوطن وخارجه، وبذلك يكون هذا

[1] –نقلا عن http://www.nurmajalla.com /

[2] ––نقلا عن http://www.nurmajalla.com

الرفض من إدارة الاحتلال قد شكل عائقا كبيرا في طريقه لمواصلة دراسته العليا، ولكن النفوس الكبيرة تتكيف مع الظروف ولا تتوقف أو تنهار، فضيّع الذهاب إلى المشرق في شبابه، ولكنه ذهب إليه في كهولته، وحقّق نتائج، ربما لم تكن لتتحقق من قبل.

أثناء الثورة التحريرية المباركة:

• عاد إلى المغير وسط جو من الحماس الوطني، الذي أخذ تياره يسري عبر كامل أنحاء الوطن، ولما استقر به المقام مرة أخرى في مسقط رأسه، اتصل بالمجاهدين في بيت الشهيد "سي عمار شهرة" بواسطة أحد الإخوان، هنالك التقى برجلين كريمين هما:" عميرة قرندي" و"ابن القطاري"، ومما يذكره من الحوار الذي دار بينه وبين "ابن القطاري" الذي التقى به كواسطة بينه وبين نظام الثورة: " **إن هذا الذي نقوم به نحن إنما هو من أجلكم أنتم شبان الجزائر المثقّفين، لأنكم أنتم مستقبلها الزاهر**". وكان هذا الكلام الذي سمعه، قد زاد في قوة إيمانه بالثورة الجزائرية، وثقته في انتصارها، مادام هؤلاء المجاهدون يحملون هذه الآمال العريضة عن الثورة في المستقبل.

• في هذه الأثناء كان يعلّم متطوعا في مدرسة المغير الحرة، مساعدا لمعلم المدرسة الشيخ: الأزهري ثابت، والشيخ إبراهيم قسوم، والشيخ موسى بالراشد.

• يذكر أن ما بقي عالقا بذهنه حتى الآن عما كان يدرّسه لتلامذة مدرسة المغير، قصيدة للشاعر ال**فلسطيني**: **"إبراهيم طوقان"، ومنها:**

كفكف دموعك ليس ينفعك البكاء ولا العويل
وانهض ولا تشْك الزمان فما شكا إلا الكسول
واسلك بهمّتك السبيل ولا تقل كيف السبيل؟
ما ضلّ ذو أمل سعى يوما، وحكمته الدليل
كلاّ ولا خاب امرؤ يوما ومقصده نبيل

أفنيتَ يا مسكين عمرك في التأوّه والحزن
وقعدت مكتوف اليدين، تقول حاربني الزمن
ما لم تقم بالعبء أنت، فمن يقوم به إذن؟
وطن يباع ويشترى، وتصيح فليحيا الوطن
لو كنت تندب حظه لبذلت من دمك الثمن

ولقمت تبني عزه، لو كنت من أهل الفطن

ويشير الدكتور أن بعض سكان المغير، لا يزالون حتى الآن يحفظون مثل هذه القصائد الرائعة، ويرددون بعض أبياتها، كلما ساورهم طيف من ارتياد ذلك الماضي المجيد. وهي قصائد تحثّ الشباب على خوض غمار الكفاح المسلح دفاعا عن الوطن المحتل، وتدعوه إلى اليقظة والنهوض من السبات العميق، الذي طالما غيّب الضمير الوطني والعقل العربي في ظل الوجود الاستعماري البغيض[1].

• بعد أشهر من اندلاع الثورة، غادر بلدة المغير إلى الجزائر العاصمة، وكان ذلك في شهر مارس من سنة 1955م، ولم يكن له فيها قريب أو صديق، سوى أحد معارفه وهو " محمد العايز"، الذي تحول بعد ذلك إلى صديق حميم له.

• بعد فترة قضاها في العاصمة، اتصل بمركز جمعية العلماء، حيث التقى بزملاء الدراسة البادسيين مثل:" عبد السلام برجان" الذي أصبح فيما بعد ضابطا في جيش التحرير الوطني، و"صالح نور" الذي أصبح فيما بعد رئيس محكمة الثورة في الجزائر العاصمة، كما اتصل بالشهيد " البشير بن رابح" الذي عرّفه بالمجاهد الشهيد "محمد الصغير الأخضري"، الذي أصبح فيما بعد الرائد "سي المختار".

• رُبطت بينه وبين "نور صالح" صلة تكوين مناضلين، في سلك التعليم العربي الحر، بواسطة المناضل" سي الزبير الثعالبي" الذي كان زميلا لي بالمعهد البادسي، وأصبح يدير مدرسة الناصرية بحي مناخ فرنسا ببوزريعة.

• في الوقت نفسه كوّن علاقة مع نادي "حزب الإتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري" المقابل لمسجد كتشاوة، حيث كان يعلّم العربية للشباب بالليل، فتعرف هناك على بعض الإخوة ومنهم " أحمد قايد" و"فرحات بالأمان"، الذي أصبح بعد الاستقلال أول رئيس لبلدية الجزائر الكبرى، و"عمي بوخالفة" الذي كان يشرف على النادي. كل هذه الأحداث وغيرها يرويها الشيخ قسوم للشباب الجزائري الذي يناشده ويحاوره عبر وسائل إعلامية عدة وعديدة؛ ومن خلال قلم هادئ هادف لكن قبل الخوض في تحليل المسيرة أو المعركة الإعلامية لقسوم لابد من معرفة:

الرصيد المعرفي الأكاديمي (الشهادات الجامعية):

-ليسانس في الأدب العربي من جامعة الجزائر.

-ليسانس في الترجمة من جامعة الجزائر.

[1] – المرجع نفسه.

-ليسانس في الفلسفة من جامعة الجزائر سنة 1969م.

-دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة من جامعة الجزائر.

-ماجستير في الفلسفة من جامعة القاهرة سنة 1975م.

-دكتوراه دولة في الفلسفة من جامعة السور بون باريس، فرنسا.

-شهادة إثبات مستوى بالإنجليزية من المعهد التكنولوجي -لندن – بريطانيا.

امتزج البحث العلمي لديه بالكتابة الأكاديمية والصحفية فكان لنا نصيب من فكره[1] في :

-عبد الرحمن الثعالبي والتصوف.

-مفهوم الزمن في فلسفة أبي الوليد بن رشد.

-مدارس الفكر العربي الإسلامي -تأملات في المنطلق والمصبّ

-نزيف قلم جزائري.

-مفهوم الزمن في الفكر العربي الإسلامي المعاصر –باللّغة الفرنسية-.

-فلسفة التاريخ -قراءة إسلامية معاصرة-.

-تأملات في معاناة الذات.

المسار التاريخي الإعلامي للشيخ قسوم له الكثير من المقالات الفلسفية والأدبية والتاريخية والسياسية، في مجلات وجرائد وطنية ودولية، من أهمها: مجلة الموافقات، مجلة الجيش، مجلة التراث، مجلة الأصالة. الشروق اليومي. وغيرها وللنظر في المسار الاعلامي الذي كانت انطلاقته من الثورة التحريرية ومن توزيع المنشورات، ومن المجلات الحائطية المدرسية إذ لم يكتف بالتدريس في العاصمة بل انشغل واشتغل-أثناء تدريسه بهذه المدرسة ببئر مراد رايس بإصدار مجلة حائطية مدرسية، بمعية أحد زملائه وهو "محمد منيع" -مدير مدرسة تيليملي-، ولكن هذه المجلة الحائطية لم تدم طويلا، لأن وسائل الطباعة كانت صعبة، ولأن زميله المذكور قد اعتقل.

واصل قسوم رغبته في النضال باستعمال القلم، وبالصوت والكلمة فكتب وأسمع صوت الجزائر عبر موجات الأثير حيث :

– بعث في منتصف 1961م بمقال أدبي بعنوان " الأدب العربي يحتضر في الجزائر" إلى مجلة الآداب اللبنانية وقد صدر المقال في عدد جوان 1961م، وكُتب تحت المقال عبارة "تلقت الآداب هذه الرسالة

[1] -راجع موسوعة ويكوبيديا الحرة "قسوم عبد الرزاق" .

من الجزائر بقلم: –ع. أ. ق–"خوفا من أذى المستعمِر الفرنسي"، وقد أحدث المقال صدى طيبا في الداخل والخارج.

– أقام بمعية زملائه، إذاعة محلية في أواخر 1961م ومطالع 1962م، بحي لا كنكورد ببئر مراد رايس، بعد أن تلقى الجهاز الفني للإرسال عن طريق أحد الفنيين العاملين بالقناة الثانية للإذاعة الجزائرية، وكان المشرف عليها بأمر من جبهة التحرير.

– أشرف على برنامج: الأقلام الجديدة بالإذاعة الوطنية القناة الأولى 1963 – 1967م.

– أشرف في التلفزيون الجزائري على برنامج – الثقافة للجميع 1980 – 1982م، ثم على برنامج منبر الهدى 1987 – 1989م.

–منذ دراسته بمعهد ابن باديس وجمعية العلماء تسري في دمه، إلى أن أُعيد تأسيسها بقيادة الشيخ أحمد حماني وكان عضوا فيها، وبعد وفاة الشيخ حماني، خلفه الشيخ عبد الرحمن شيبان، فأصبح قسوم عضوا قياديا في الجمعية، وشارك في إعادة الحياة لجريدة البصائر، التي كان رئيس تحريرها 2000–2004م.[1].

–له الكثير من المقالات الفلسفية والأدبية والتاريخية والسياسية، في مجلات وجرائد وطنية ودولية. عبر فيها قسوم عن مواقفه ومبادئه في القضايا المحلية والوطنية، الدولية والعالمية المصيرية سوف نشير في هذا البور تريه إلى إجاباته وردوه حول بعض القضايا وإذا أمعنا النظر في هذا المسار التاريخي نلاحظ أنه بدأ الاهتمام بالحقل الإعلامي مبكرا فهل هذا راجع إلى الانخراط في صفوف الثورة التحريرية أم إلى الملكة الفكرية والأدبية التي اكتسبها من الحفظ المبكر للقرآن الكريم ؟

قد نكتشف الإجابة إذا عدنا لبعض الأجوبة والردود السريعة التي كانت له مخرجا لأسئلة الصحفيين لاسيما في الصحافة المكتوبة الوطنية.[2]

من أهمها إجابته عن السؤال: **كيف ترى قيمة العالم في الدولة الجزائرية؟**

قائلا :" العالم في الدولة الجزائرية هو الذي يثبت وجوده، يعني مطلوب من العالم أن يثبت وجوده وأن يعمل على هذا الإثبات، وليس من أي جهة كانت أن تثبت العالم بأنه موجود أو مفقود، **فالمكانة تؤخذ ولا تمنح، فأي عالم أو مثقف ينبغي أن يعمل ويناضل من أجل إثبات *إنيته*** –كما يقول مولود قاسم – ووجوده وذاتيته، ولكن بالعمل الشريف والمنافسة الطيبة دون تسلق أو تملق ولا أي شيء، لأن العالم

[1] –نقلا عن سيرته الذاتية، مرجع سابق .

[2] – نقلا عن مواقع مختلفة كالشروق اليومي، جريدة الخبر وغيرها.

ينبغي أن يكون واضحا في معالمه وشخصيته وكذا أهدافه، ثم بعد ذلك ليكن ما يكن لأن الخط سيكون واضحا والأهداف ستكون نبيلة"[1].

وموقفه الإرشادي في الإصلاح الاجتماعي بغرداية حيث شددت جمعية العلماء على ضرورة ''تحقيق الارتياح النفسي، والاستقرار الاجتماعي، قبل الاجتماع على رأي واحد لعلاج أنفسنا بدون قلق وعنف، وهذا ما دعا إليه الإسلام''، وأفاد قسوم، في تصريحات صحفية له، أن مهمة وفد العلماء الذي توجه إلى غرداية تكمن أساسا في ''**جمع الكلمة والصوت، وتوعية الناس حول حقيقة ما يجري في الوطن، وأنهم جزء منه، وهناك أعداء يتربصون بالوطن وبالدين، وعلينا أن نفوت الفرصة عليهمّ**. [2]

•وفي حوار صريح حول شخصية الشيخ محمد الصالح ؟ أجاب:" **الشيخ محمد الصالح ممن ينسحب ليستجيب** "

اعتبر أستاذ الفلسفة بجامعة الجزائر، الدكتور عبد الرزاق قسوم، الشيخ محمد الصالح الصديق أحد أعمدة العلم والأدب في الجزائر، وأحد عظمائها الذين جمعوا بين العلم النافع وتعليم الخير ودماثة الخلق.

وقال في شهادته التي ألقاها في حفل التكريم: "**إن المرء ليجد صعوبة في الحديث عن صنفين من الناس، الصنف الأول هم الذين لا نجد ما نتحدث عنهم من شح في المصادر أو فقر في المعلومات، والصنف الثاني هم من كانوا على شاكلة العالم محمد الصالح الصديق، الذين تعددت مجالات اهتماماتهم وجوانب العظمة في شخصيتهم أو حياتهم .**"

وعدّد قسوم نواحي العظمة في شخصية وحياة المكرَّم، مشيرا في كلمته إلى "الأدب الملتزم الهادف" الذي سعى الشيخ الصالح الصديق إلى نشره في كتاباته التي تعدّت الـ 100، و"علوم القرآن الإسلامية التي يسقطها على واقع الأمة"، منوها بدوره الجهادي الملتزم بقضايا الوطن الذي خاضه بالسلاح والإعلام، ولافتا إلى دماثة خلقه، وروح الدعابة والفكاهة التي تميزه عن كثير ممن كتبوا في تلك الفنون .

[1] -http://www.veecos.net/portal/ حمو أوجانة حوار مع الأستاذ الدكتور قسوم على هامش الملتقى الوطني الأول "الشيخ فطيش القطب الأربعاء, 09 نوفمبر 2011 10:39 .

[2] -http://www.arabuem.net / نجيم عبد الإله، الخميس 2 يناير 2014. لعلاج أنفسنا بدون قلق وعنف، مدينة غرداية جنوب البلاد

واستعان الدكتور بما يقوله الفلاسفة في وصف سلوك الشيخ محمد الصالح حين قال: "**الشيخ الصديق ممن ينسحب ليستجيب دون انزواء، ينسحب للتأمل والتفكر، ثم يستجيب بالإنتاج الذي يعود بالفائدة على الأمة"، معتبرا إياه "ناسكا في معبد الثقافة ممن تعدت مؤلفاتُهم حياتَهم**[1] ."

وفي رثائه لمونديلا المناضل يخاطب القارئ الجزائري :" هل رأيت —يا قارئي العزيز– جوهرة سوداء مضيئة، يُستضاء بها في الليالي الحالكات حتى غدت رمزًا للنور، وقهرا للديجور، وقدوة للجمهور؟

وهل أتاك حديث ابن إفريقيا، آخر المخلصين، والأصفياء، وصيغة منتهى الزعامة والزعماء، الذي قهر الطغاة بقامته، وهزم المعاناة بابتسامته، وقاد الجماهير بسبابته؟"[2].

نحن نذكر اليوم هذه الشعارات الوطنية التي وفقنا الله إلى المساهمة في وضعها، نذكرها حينما نوّدع رمزًا نضاليًا بارزا من النضال الوطني الإفريقي...ونقول للزعيم الراحل: نَمْ هانئًا، فالذين صنعوا رمز النضال في الجزائر، والذين رسموا خط النضال في جنوب إفريقيا، جمع بينهم جامع مشترك أعظم، هو الإيمان الصادق بحق الجماهير في الحياة، وقدرتها على الانتصار.

فوداعًا يا مانديلا...وداعًا أيّها الجوهرة السوداء، التي ستظل مُلهِمة ومضيئة أبدًا"3.

وفي وصفه للفيلسوف الراحل روجي غارودي: "قد كان فيلسوفنا المسلم الفقيد من أوائل من تفطّنوا إلى فخاخ الحضارة الغربية، فنبّه إلى مخاطرها، وإلى أحابيل الصهيونية التوسعية، فكشف عن عوراتها موقظا العقل المسلم من سباته، وموعيًا العقل الغربي بجهله للإسلام وفضائل الحضارة العربية الإسلامية على نهضة الغرب العلمية والمعرفية...

فيكفي أن يقرأ الإنسان عناوين مؤلفات قيّمة ليدرك قيمة العقل الذي كتب هذه المؤلفات، والأبعاد الإستراتيجية التي تهدف إليها. "فحوار الحضارات" هو مشروع إنساني، هَدَفَ به رجاء غارودي — كمسلم– إلى جمع الإنسانية قاطبة، على اختلاف معتقداتها، وثقافاتها وحضاراتها، لتكون رابطة الإنسانية المقدّسة، القائمة على القيم النبيلة، والحب في أقدس دلالاته والأخوّة في أنبل معانيها..." [4].

---

[1] –"الشروق" تكرّم العالم المجاهد "محمد الصالح الصديق" صاحب المائة كتاب وكتاب 27/08/2009

[2] –الدكتور عبد الرزاق قسوم: كيف نحمي السلام في بلاد الإسلام؟ الاثنين 25 ربيع الأول 02 ربيع الثاني 1435هـ /27 جانفي 02 فيفري 2014 العدد :689نقلا عن:info.bassair@gmail.com

[3] –المرجع السابق.

[4] –http://www.oulama.dz مقال عبد الرزاق قسوم، رجاء غارودي فيلسوف الحب والحياة.

في القضايا السياسية والوطنية ومصير الأمة يغير قسوم نمط الكتابة فيعبر بلغة الوجدان والقلب والعاطفة حيث يجمع بين البيان والنحو والبلاغة والمحسنات البديعية ويظهر الأدب ممتزجا بالفلسفة وبالبصير ة الدينية يقول قسوم عن فوضى الرئاسيات:" هناك ظاهرة سلبية صارت بمثابة اللازمة للانتخابات في بعض البلاد العربية والإسلامية، متى ذُكرت، ذُكرت معها؛ فالانتخابات في هذه البلدان تأتي مصاحبَةً **للانتحاب، والاضطراب، والحزاب، والحراب،** كما تأتي مُسيلة **للدموع، ومثيرة للربوع، ومهيّجة للجموع.**

ولنا أن نستعرض خارطَة الانتخابات اليوم، على سبيل المثال لا الحصر، لنقف على بعض الحقائق المرّة، التي يخجل العربيّ أو المسلم من انتمائه بسببها"[1].وعن الرئاسيات في الجزائر يقول:.

" وقبل ذلك كله، وبعده، يعيش الشعب الجزائري، انسلاخا عن هويته، وتنكرا لوطنيته، وغلوا في دينه وعقديته.. ليدرك من يقبل على تحمل مسؤولية الرئاسة في الجزائر، أن هذه هي التحديات التي تواجهه، وهي —كما رأينا– تتطلب عزيمة فولاذية، ومجموعة فدائية، وسياسة وطنية، وحبا بين الراعي والرعية"[2].

وفي الرئاسيات دائما يثبت تتبعه لما يحدث على المستوى الداخلي بعمق المفكر، وحيرة السياسي، وتعب المواطن البسيط، وهموم المثق الوسيط يعبر عن أرائه:" تزداد دقات قلوب الجزائريين والجزائريات خفقانًا، هذه الأيّام، إيذانا بدنوٍ موعد الاستحقاقات الرئاسية المصيرية.

فالخوف من الغد المثقل بالغيوم، وترقب الأيّام الحبالى بكلّ مفاجآت، قد شكلا مصدر هذا الاحتقان المستبد بالناس، والانفعال المسيطر على كلّ سلوكاتهم. ذلك أنّ موعد 17 نيسان، المحدد لإجراء الانتخابات الرئاسية قد حرّك ما كان ساكنًا، وأيقظ من كان نائمًا

فدون باقي المواعيد الانتخابية السالفة لم تعرف الجزائر جدلاً كالذي هو حاصل ولا تشكلت لديها معادلة معقّدة الأطراف كالتي تصنع الواقع الوطني... ويسألونك عن هذه الفجائية السياسية الاستثنائية التي تعرفها الجزائر، فقل إنّها مترامية العوامل، بعضها ذاتي وبعضها الآخر خارجي، وكلّها مما صنعت أيدينا إما بنسجنا لخيوطها أو بقابليتنا لإجراء تجاربها علينا"[3].

وعن الأصالة والمعاصرة والاهتمام بالتراث الاسلامي يقول ملف إحدى مقالاته: "إن الحديث عن التراث الثقافي في المجتمع الإسلامي يسلمنا إلى التسليم بوجود أزمة فلسفية، تكمن في

---

[1] –عبد الرزاق قسوم، دروس من انتخابات الآخر موقع جريدة البصائر، بتاريخ 1435/6/9.

[2] – تأملات ظرفية في الرئيسات الجزائرية مقال منشور على الرابط: http://assala-dz.net/

[3] –عبد الرزاق قسوم، المجادلة الجزائرية في المعادلة الرئاسية بتاريخ 1435/5/2هـ موقع جريدة البصائر .

الارتباك المستبد بعقلنا المسلم، والمتمثل في طرح السؤال التالي: هل نأخذ بالقيم القديمة أم بالقيم الجديدة ؟ وكيف يتم ذلك وحولنا نظام حياة مغاير، ونمط مجتمع متميز، ولا مناص من العيش فيه أو التعايش معه ؟. وبالإجابة عن تساؤلنا هذا ينبثق تساؤل منطقي آخر وهو أين يوضع مفهوم التراث في الفهم المعاصر الذي يوضع في مقابل النهضة، والنهضة كما نعلم إما عمليه إحياء أو عملية إقصاء للتراث.

وفي مواجهتنا لهذه التساؤلات المنطقية تواجهنا القصدية في عنايتنا بالتراث الثقافي، والمنهج العلمي المسلط عليه للشكف به عن مخلفات الإنسان القديمة"[1].

"إن في عملية الكشف عن ماضي الإنسان القديم، محاولة لإثبات هوية ذلك المجتمع، وكل محاولة لإثبات هذه الهوية لا يمكن أن تتم إلا بالمحافظة على هذا التراث، الذي من أهم ما يدعونا إليه هو الاعتزاز بهذا التراث الذي يقدم لنا أدلة ملموسة على فعالية الأجداد، وجهدهم المتقدم في ميادين العلم والفن والنحت والصناعة والعمارة... والأمثلة على كل ميدان لا تخلو من عجائب.

فمن التراث الثقافي، قامت المتاحف الفنية التي تحكي تاريخ أمة ما، مما يدعونا إلى توعية الإنسان المسلم بوجوب العناية بتراثه الثقافي، للكشف عن حقيقة هويته.

فقد تبين لنا أن عملية التنقيب عن الماضي، هي إحياء لتراث ثقافي وإثبات لهوية إنسانية وبعث لتاريخ معين"[2].

قسوم المرشد والواعض والناصح للشباب والزارع للروح الوطنية في كل المناسبات وكل الاحوال:

تشدني وباستمرار مقولة قسوم المأخوذة عن مبدأ عمر بن الخطاب–رضي الله عنه– القائل من كان يعبد محمد فإن محمد قد مات ومن كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت. يعبر قسوم عن هذه الفكرة قائلا من كان يتبع المبادئ فان المبادئ خالدة باقية، ومن كان يتبع الأشخاص، فان الأشخاص فانية لا محالة.

وقد نصح الشباب بإتباع الدين وإتباع المبادئ الوطنية الخالدة والحفاظ على الأمة والحفاظ على الوطن لأنه أمانة للأجيال القادمة، كتب قسوم عن محنة البلاد العربية، عن الربيع العربي، عن النضال الفلسطيني، عن الجزائر، عن المطلق والمصب، مصر الكنانة، في ذكر رمز الاباء والأبناء ووو.....إلخ رسائل حملت الدعوة إلى الحق، حملت مشعل الإسلام، مضامين إنسانية عالية.

---

[1]– عبد الرزاق قسوم موقف الاسلام من التراث، موقع الاصالة، assala-dz.ne

[2] –المرجع السابق.

***– خاتمة**

استسمحكم في الأخير وأعرفكم بقسوم الذي مبدأه الحق، ثم الحق، ثم الحق ليعرف الجميع من خلال الاعلام من هو قسوم ومن يخاطب وليجب قسوم على كل الأسئلة التي طرحناها في بداية المقال، قائلا:

أ"دَّبني الإسلام فأَحسنَ تأديبي، حينما لقّنَني مِنَ القرآن الذي حَفِظْتُهُ قولَه تعالى: {*وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا*}، وقولَه تعالى: {*سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لا نَبْتَغِي الْجَاهِلِينَ*} {*وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا*}.

وأدّبني الإسلام فأحسن تأديبي، حينما علَّمني "أَنَّ الْحَيَاءَ خَيْرٌ كُلّهُ" و" إِذَا لَمْ تَسْتَحِ فَاصْنَعْ مَا شِئْت". إنّ هذا الإسلام الذي فطِمت على حبّه، هو الذي علمني، وأنا أؤدّي صلاة الفجر، وأتلو قرآن الفجر، أنّ الفجر فجران: فجر صادق، وفجر كاذب...

اختزنت هذه المعلومات في لاشعوري، حتّى صُدِمْتُ بوجود يوميّة تَصدُر في الجزائر تحمل اسم الفجر، وأيُّ فجر! عندها، عادت بي الذاكرة إلى التّقاليد العربيّة القديمة، في إطلاق الأسماء على الأضداد، فليس كلّ من سمَّاه أبواه "الصادق" صادقًا، وليس كلّ من سَمّياهُ "الصالح" صالحًا... بل إنّ العرب كانوا يُطلقون الأسماء الجميلة على عبيدهم، والأسماء القبيحة على أبنائهم.

طافت بنفسي بعض هذه المعاني، وأنا أُلدَغُ مرّتين مُتتاليتين، مِن صاحبة الفجر، ومن "رتيلتها" في رُكنها المريب والغريب. لُدِغْتُ المرّة الأولى من رتيلة بيت العنكبوت { *وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنكَبُوتِ*}. فقد سجلت على صاحبة الركن المريب والغريب هذا، وبدون حق، حينما اتّخذتني وسيلة لِنَفْثِ ما في نفسيّتِها مِن حقد وكراهية للإسلام، فقَوَّلتْني ما لم أقل، وبَنَت على مقدمات كاذبة لتصل – بالطبع – إلى نتائج كاذبة. وتَرَدَّدْتُ في النُّزول إلى مستواها، ثم بَعَثْتُ إليها بحقّ الرّد والتوضيح والتصحيح، ولكنّها جَبُنَتْ فَلَمْ تَنشُر الردَّ، وقُلتُ :"لعلّها تعاني أزمة الآفة الإيديولوجية الغربية، آفة "الإسلاموفوبيا" أي عُقدة الكراهيّة للإسلام، لعامل مخزون في ذاكرتها، وهي أعلم به. وعندما التقيت بها ذات يوم بعد ذلك وقدّمت لي نفسَها، لُمْتُها على الكتابة بغير علم، والإحجام عن نَشر حقّ الرّد... فاعْتَذَرَتْ وقالت لي بعبارتها "صافية لبن". وقُلتُ "عَفا الله عمّا سَلف".

ولكنّني فوجئت بنفس " الرّتيلة " تلدغني مرّة ثانية في عدد الفجر المنشور بتاريخ 29 جانفي 2012 ص 23، وكانت المصيبة هذه المرّة أعظم، فقد أضافت إلى عقدة كراهيتها للإسلام، عقدة كراهيتها لجمعية العلماء، وعُقدة كراهيّتها لـ "قسّوم"، مُستعينةً في ذلك بِلاذع القول، ممّا يزخر به قاموسها المتَعفّن، ولَيتَها بَنَتْ هجومَها على معلومات صحيحة، لَكُنَّا احتَرَمْنَا جُرأتَها، وإنِ اختلفنا معها في طرحها،

ولكنّها كعادتها، أضافت جهلا جديدا إلى جهلِها القديم بالإسلام، وبجمعية العلماء وبـ" قسوم"، فصار جهلُها جهلاً مركبًا...

لقد أَحْرَجَتْني السيّدة "حدّة حزام " حين اضطَرَّتْني إلى الخروج عن تواضعي ونُكران ذاتي، لأتحدّث عن شخصي، وخصوصياتي. ارتَقَت صاحبةُ الفجر مُرتقا صعبا هذه المرّة، حينما امتدت إلى الشرف الوطني، فاستخدمت مصطلحات مظلومة هي أكبر من قامتها، ومن عقلها، ومن قلمها...

وما كنت لأعيرها اهتمامًا، لو أنّها اقتصرت على جوانب شخصية، فتلك هي دوما ضريبة النجاح والمسؤولية، ولكن ما الحيلة، وكاتبة الرّكن محسوبة على الإعلام، وتشرف على إعلاميّين، فقد يعتبرونها نموذجا في الإعلام لأقدميّتها ومسؤوليّتها.

كما أنّ هذه الصحف، بغثِّها وسمينها ستتحوّل ذات يتوم إلى وثائقَ تاريّخيّة تَعتمد عليها الأجيالُ القادمة من الباحثين في الحكم على تاريخ الوطن والمواطنين.

فَأنَا – إذن – اكتب للتاريخ، للجيل الحاضر والأجيال اللاحقة، فأسجل حقائق أقذف بها على أكاذيب صاحبة " الفجر" راجيا أن تستفيد هي أيضًا.

التّوضيح والتّصحيح .

لا أوّد الخوض في تاريخ جمعية العلماء، فذلك تاريخ لا ينكره إلا أعمى البصر والبصيرة، وهو تاريخ تجسّده أعمال لا أقوال، وإذن ما الحيلة، وعلى حدّ قول الأمير عبد القادر: " لكن جهلت وكم في الجهل من ضرر".

وأعود –إذن– لأعالج العقدة "القسومية" في نفسية صاحبة " الفجر "فأضع أمامها الحقائق التّالية، عساها تُزيل – عنها – الغشاوة التي رانَتْ على نفسها، وعقلها، وأبدأ بتذكيرها بأنّ الكتابة أمانة ومسؤولية، فليس كلّ من له قلم كاتبا، وليس كلّ ما يُكتب صالحا للقراءة.

وَأُثَنِّي بالاعتذار للقرّاء الكرام الذين سأحرجهم بالكتابة عن شخصي، ورائدي في ذلك قول الشّاعر:

إذا لم تكن إلاّ الألسنة مركبا.

فلا يسع المضطر إلا ركوبها.

لتُسجّل السيدة " حدّة حزام " في ذاكرتها إن كانت تبحث عن الحقيقة، وما أخالها كذلك؛ لتُسجّل الحقائق التالية، وأنا مسؤول عن كلّ كلمة أضعها:

1- لقد نَشَأْتُ في بيئة دينيّة، وسط أسرة مُصلحة ووطنيّة، فرضعت حليب الوطنيّة مع حليب أمّي، فكنتُ منذ الطفولة أَتَغَنَّى بالأناشيد الوطنيّة التي لم تَسْمَع بها – قَطعًا – صاحبةُ الفجر، وهي جزءٌ من ثقافة صوت الوطن المفَدّى لا "صوت البلاد" الملعون.

ومِن هذه الأناشيد التي أحفظها ويحفظها غيري من أبناء جيلي في مدينة " المغيّر " نشيد " مُحمَّد العيد آل خليفة " شاعر الإصلاح في جمعية العلماء:

صوت بعيد المدى هل يجاب ناداكم للفداء بالرقاب

إلى الفدا إلى الفدا يا شباب

ونشيد " علال الفاسي"، الشاعر المغربي :

إلى كم نعيش بدون حياة وكم ذا ننام عن الصّالحات

فواحسرتاه على حالنا وماذا استفدنا من الحسرات

ونشيدٌ آخر وهو نشيد :

بِلادُ العُرب أوطاني مِنَ الشَّام لِبَغْدان

ومِنَ نجدٍ إلى يمنٍ إلى مِصرَ فَتِطوان

فلاَ حَدٌ يُبَاعدُنا وَلَا دينٌ يُفَرّقُنا

لسان الضَّاد يَجمعُنا بِغسّان وعَدْنانِ

أَقُولُ هذا لِأَسْتَنِدَ به إلى أَنَّ هذه البيئة الدّينيّة الوطنيّة الّتي غُذّيتُ بأُكْسُجينِها هي الّتي حَصَّنَتْنِي ضِدَّ دَاءِ فَقْدِ المَناعةِ الوَطَنِيّةِ، وأَكْسَبَتْنِي المناعة الضَّروريّة، لأَنْخَرِطَ في مَنَاخ الثّورة قَبل ميلادها فَضلًا عن الانْضِمَام إليها بعد ميلادها.

2- إنّ أُسرتي –ولا فخر – أسرة ثورية، يشهد لها الجميع في بلدتي، فقد نكبت أسرتنا من الاستعمار بتشريد أبنائها وحرق محصولها، والاستيلاء على إعانات من الدراهم لمغتربين أقارب، أُوتمن المرحوم والدي عليها، وبذلك نال كلّ واحد مِن الأسرة نصيبه من العذاب.

أ- انخرط والدي في الثورة من أوّل يوم وتقلّد فيها المسؤولية، بعد أن أَقْسَمَ هو والذين معه، على المصحف في المسجد على العمل من أجل الثورة حتّى الموت، وممن كان معه في هذا القسم، الشيخ العالم " عبد المجيد حبة "، والطالب الصادق الصائم، والحاج عبد القادر فرميط– رحمهم الله – والحاج العيد بن رمضان – أطال الله حياته – وجميعهم من أعيان " المغيّر ".

ب- عندما اكتُشِفَ أمرُ والدي الحاج '' عبد الله قسوم '' – رحمه الله – أخذه المجاهدون إلى الجبل، ثُم وَجدوا أنَّ سِنَّهُ لا تسمح له بحمل السّلاح، فربطوا بينه وبين أحد القيَّاد الصّالحين الوطنيّين، وهو المرحوم الحاج " بلقاسم بن فلاح "، قايد مدينة أولاد جلال آنذاك (1957) فاستخرج لوالدي أوراق ازدياد بديلة، باسم عرعار محمد، من قبائل المنطقة، ليتمكن من مغادرة المنطقة، حيث كان البحث جاريا عنه، وبمختلف الوسائل.

ت- حكم على والدي بالإعدام غيابيا، من المحاكم الفرنسية، كما صعد أخي " محمد الطاهر " إلى الجبل للجهاد، وهو والحمد لله لا يزال على قيد الحياة، كما سجن أخواي المرحومان " عمر وإبراهيم "، وأُعْدِمَ ابن عمّي " العيد " هو و" عبد الرّحمن جابو "، لِمُجرّد أنّه جاء لتفقُّد دارنا بَعد أن سمع بالمصيبة التي حلّت بنا، وتشاء العناية الإلهية أن أكون يومها في العاصمة لجلب الأدوات المدرسية لمدرسة المغيّر الحرّة، فأُعْلِمْتُ بِعَدَمِ الدُّخول.

3- انعكست هذه الأجواء العائلية والبيئية على حياتي كلّها، كما سنرى، فقد سَبق اكتشاف أمر والدي والخلية التي يشرف عليها، أَنْ رُشِّحتُ أنا وصديقي المرحوم " عثمان بوزقاق " للانخراط في الثورة بطلب من الولاية الأولى، وجاء موفدا منها الضابط " عبد السلام مباركية "، ولعلّه لا يزال على قيد الحياة –إن شاء الله–، فاكتشفنا أنه كان طالبًا معنا في معهد عبد الحميد بن باديس فقضينا أيّاما وليالي معه في " المغيّر"، يُعَرِّفُ بالثّورة، ويَجمع العَون، ولمّا حان وقت عودته إلى موقعه طلب منا أن نبقى في المدينة للقيام بالعمل المدني إلى أن يحتاج إلينا، فيبعث في طلبنا.

4- وبعد اكتشاف أمر الوالد، وكنت كما سبق أن ذكرتُ في العاصمة، تغيرت الحياة بالنسبة إليّ، فبحثت عن خيط جديد للثورة أرتبط به، بعد أن بدأت التعليم الحرّ في مدرسة عربيّة، تقع في حي بئر مراد رايس، تُدْعَى (مدرسة السنّية)، تَحوَّلتْ اليوم إلى مركز للكشافة الإسلامية.

أ- لقد تمكنت في العاصمة من العمل مع أربع ولايات، هي الولاية الأولى (عبد السلام مباركية)، والولاية الثالثة (الشيخ محمد الطيب صديقي) نائب محمد ولد الحاج – رحمهما الله –، والولاية الرابعة (المرحوم سي صالح نور) الذي كان رئيس محكمة الثورة آنذاك. والشهيد (محمد الأخضر الأخضري) الذي صار فيما بعد " الرائد سي المختار"، الذي غَطّيتُ خروجَه إلى الجَبل، بخِلافَتي له بِضْعَةَ أيّامٍ في المدرسة التي كان يُعلّمُ بِها، وهي " مدينة الصباح "بحَيّ القصبة. وسي أحمد زيغم – أطال الله حياته – وسي الزبير الثعالبي – أطال الله حياته – وغيرهم، والولاية السادسة (المرحوم موسى شهرة) الذي ربط أوّل اتصال لي بالثورة في " المغيّر " ببيتِه مع المجاهدين: " عميرة قرندي " من بسكرة و"والي القطارى" من المغيّر.

ب- عندما اعتُقِل المناضل " ياسف سعدي "، ومحاولة القضاء على الخلايا العاملة، قدّمت للأخ " الزّبير الثّعالبي " خطة جديدة لإعادة تنظيم العاصمة في ضوء الأخطاء التي مكنت من اعتقال "ياسف سعدي".

ت- كُنتُ أوّزع المِنَح الشّهريّة – بتَكليف مِن الجبهة – على أبتناء المجاهدين، والمساجين والشّهداء، في كلّ مِن بئر مراد رايس، وحتى لاكونكورد، وسيدي يحيى، وسِجلّ أسماء العائلات ما زِلتُ أحتَفِظُ به إلى اليوم.

ث- أشرفت على تنظيم امتحان شهادة الابتدائية بمدرسة (حي تليملي) التي كان يُديرها المرحوم الشيخ " محمد منيع "، وكانت اللّجنة المشرفة تتألّف مِن الشيخ " محمد منيع "، والشيخ " حسين فوايمية "من البليدة، وكاتب هذه السطور " عبد الرزّاق قسّوم ".و مِنَ التلاميذ الذين شاركوا في هذا الامتحان ولا يزالون على قيد الحياة الفدائية البطلة السيّدة (جميلة بوباشا)، وأمام انقسام هذه الامتحانات بين مدرسة التهذيب التي كان يديرها المرحوم الأستاذ " محمد الحسين فضلاء "، ومدرسة (تليملي) التي كان يديرها الشيخ " محمد منيع "، فَقَدْ أوعز إلَى المسؤولين في الجبهة إلى طلب توحيد الامتحان، وهو ما تمّ إذ أُشْعِرَ المديران بذلك.

ج- كُلِّفْتُ مِن الجبهة بالإشراف على إذاعة محليّة كانت تبُثّ مِن إحدى عمارات حيّ لاكنكورد ببئر مراد رايس، وكانت تَبُثّ في نهاية1961م وبداية 1962م، بالعربية والفرنسية، والقبائلية. ومِن المشاركين فيها المشرف التقني " سي أرزقي "، الذي كان يعمل بالإذاعة القبائلية، والأخ الأستاذ " آيت حمودة " و" محمد الأمين" الذي تقاعد منذ سنوات من إدارة قناة القرآن الإذاعية متّعه الله بالصّحة، والأستاذ " فاروق حميدشي " الذي هو الآن أستاذ بكليّة الحقوق جامعة الجزائر.

5- كان المرحوم والدي يعيش متنكرا تحت اسم عرعار محمد، صحبة الشيخ عبد الحميد حبة، والطالب الصادق الصايم، والصحراوي محمد بن السامي –رحمة الله- على الجميع، كانوا جميعا يعيشون بأسماء مستعارة، بعد انكشافهم ويسكنون في فندق شعبي اسمه فندق "بلحفاف" يقع في الممر الواصل بين ساحة الشهداء ومسجد كتشاوة.

أ- كانت يومياتي في الثورة، تسير على وقع أحداثها، فقَد تَمّ زواجي يوم الأحد الفاتح مِن نوفمبر 1959م، وكانت مراسيم ذلك بمدرسة التّهذيب الواقعة بحي "العين الباردة" وحضر الحفل معلّمو

المدرسة وألقى في الحفل الشيخ الحفناوي هالي – رحمه الله –وهو مِن علماء جمعيّة العلماء قصيدا تخليدا للمُناسبة، لازلت أحتفظُ بها إلى الـيوم.

ب- سَمَّيتُ أوّل مولود لي " نضال " وذلك على إثر الخطاب الذي ألقاه (دوغول) وطالبَ فيه الجزائريين برفع الرّاية البيضاء حتى أنّ بعض أصدقائي –آنذاك– خافوا علي فلاموني على اختيار الاسم، ولكن مات (دوغول) وبقي " نضال " والحمد لله.

ت- لو كانت السيدة حدّة حزام مُنصفة وتواكب الحدث الثقافي، لعادت إلى جريدة البصائر في عام 1956م، لتجد لي مقالا منشورا بها، تحت عنوان: " واقع الشباب الجزائري "، وأُحيلها وغيرَها عليه لتُحلّل النّفسية التي كتبت به.

ولو كانت من المتابعين للشأن الثقافي الجزائري، لوجدت في مجلة الآداب اللبنانية التي كان يشرف عليها المرحوم الأديب سهيل إدريس، مقالا لي بعنوان: "الأدب العربي يحتضر بالجزائر" أحطت فيه باللائمة على كتّاب الجزائر خاصة منهم بعض الذين كانوا يعملون بالإذاعة الجزائرية، وذكرت بالاسم مولود الطياب.

كما ألقيت بالمسؤولية على الاستعمار الفرنسي، الذي عمل على تجفيف المنابع، وقد كتبت لجنة مجلة الآداب عبارة " تلقت الآداب هذه الرسالة من الجزائر بإمضاء ع–ا–ق وكان تاريخ صدور المقال في شهر يوليو عام 1961م.

ث- شاركت في مظاهرات 11 ديسمبر 1960م، بإعداد وكتابة الشعارات التي رفعت من المتظاهرين باللغة العربية والفرنسية، وتمّ ترشيد الشعارات، فبعد أن كانت شعارات ساذجة مثل: " الجزائر مسلمة " و" الجزائر جزائرية " أصبحت الشعارات على النحو التالي على قماش كبير وبحروف كبيرة: " تحيا الجزائر المسلمة " " شعب الجزائر مسلم " "تحيا الحكومة المؤقتة" "تحيا جبهة التحرير الوطني"... إلخ، وقد كتبتُ هذا في بيتي بحي الأبيار، وأتيتُ به إلىحي بئر مراد رايس، حيث رفعه المتظاهرون، فغيّر معنى الوعي الوطني بالمظاهرات.

فإذا كانت هذه هي " ثقافة صوت البلاد" فأنا أستغفر الله... ولتعلم السيدة حدّة حزام أن مثل شطحاتها الإعلاميّة لا تَنطلي علَى أحد، وأقسم بشرفي كمسلم أنّي إلى هذه الساعة وبعد أن بلغتُ من الكِبَرِ عتيّا، لازلت لا أعرف إن كان يوجد " صوت البلاد"، ولا مَن كان يعمل فيه أو يُذيع منه.

وبَعْدُ، فهذه يا صاحبةَ الفجر، أعمالُنا نُقدّمها لله وللتّاريخ وللوطن، فأين أقوالكم من أعمالـنا؟.

وإنّ المشاركة في الثّورة لَم نَدخُلها مِن أبواب المناصب والمكاسب، ولكن وَصلنا إليها مِن أبواب المعاناة، والمصاعب والمتاعب...

وذلك هو فجرنا، وما يطمئن ضمائرنا. فَليخرص الأفَّاكون، والوَضَّاعون والمتَقَوِّلون فإنَّ الكذب ساعة، وإنّ الحقَّ إلى قيام السّاعة[1].

[1] –كَتَبَتْ السيّدة ''حدّة حزام '' مُديرة نشر جريدة الفَجْر، في عمودها ''الرّتيلة'' في الجريدة نفسها، بتاريخ 29 جانفي 2012،موضوعا تَلْمِزُ فيه جَمعيّةَ العلماءِ، ورئيسَها الأستاذ الدّكتور عَبد الرَّزَّاق قَسُّوم، فَكَتَبَ الشّيخ هذا الردّ وأرسلَ به إليها.