

الرباط بتاريخ 31 أكتوبر 2013

الموضوع: شهادة بالنشر

تشهد هيئة تحرير مجلة الأزمة الحديثة أنها اطلعت على مقال الكاتب عبد الكريم البرغوتي من جامعة بيرزيت بفلسطين الذي يحمل العنوان التالي: "الفلسفة في إيسار الأدب" وتدارسته وقررت نشره في العدد المقبل من المجلة (العدد الثامن) نظرا لكونه يستوفي الشروط المعرفية والمنهجية ونظرا لأهميته الفكرية.

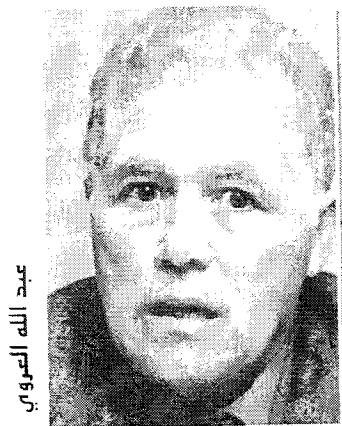
الإمضاء

رئيس التحرير

عبد الله البلغيتي العلوي

مجلة فلسفية فصلية تعنى بشؤون الفكر والثقافة

الإسلام والحداثة



عبد الله السروي



جمال الدين الأفغاني

دراسات وقراءات

- المشروع النقدي عند إدوارد سعيد
- الفلسفة في إيسار الأدب

حوار مع :

- الفيلسوف الهولندي فونسر إيلدرس

التنوير والحداثة

- العقل والنقد في عصر الأنوار

عدد: 8 يونيو 2014

الأزمة الحديثة

مجلة فلسفية فصلية تعنى بشؤون الفكر والثقافة

مدير النشر:

إسماعيل العلوي

شروط النشر في المجلة:

ترحب المجلة بمشاركة الكتاب عبر بحوث ودراسات في مجال الفلسفة والعلوم الإنسانية، ويتم النشر فيها وفقا للقواعد التالية:

- أن تكون المادة خاصة بمجلة «الأزمة الحديثة» ولم يسبق نشرها.
- تبعت المواد المرشحة للنشر في نسخة مطبوعة وقرص مدمج أو عبر البريد الإلكتروني.
- تخضع البحوث للتحكيم قبل نشرها، ولا تعاد المواد المرسلة إلى المجلة سواء نشرت أم لم تنشر.

ترسل البحوث على العنوان التالي:

مجلة «الأزمة الحديثة»

صندوق البريد 1344، البريد المركزي، الرباط 10000

الهاتف: 05 37 61 18 90 - البريد الإلكتروني:

alazminanahadita@yahoo.fr

المقالات المنشورة في المجلة تعبر عن آراء أصحابها ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة.

رئيس التحرير:

عبد الله البلغيتي العلوي

هيئة التحرير:

الطبيب بلغازي - جان لوتيبو - فرانسوا مارتيني

الأزمة الحديثة

مجلة فلسفية فصلية تعنى بشؤون الفكر والثقافة

صندوق البريد 1344، البريد المركزي، الرباط 10000

الهاتف: 05 37 61 18 90

البريد الإلكتروني:

alazminanahadita@yahoo.fr

حضي هذا العدد بدعم من وزارة الثقافة

الايداع القانوني: PE 2008 0026

مطابع الرباط نت



Av. Hassan II Cité Al Manar n° 6/3 - Rabat

05 37 20 46 32 - 06 61 20 37 76

imprimerierabatnet@gmail.com

توزيع : سوشبريس

45DH - 126

الفهرس

الملف

- 7 الإسلام والحداثة السياسية. *
سكره عباس، ترجمة : عبد الله البلغيتي العلوي
- 12..... مسألة الحداثة في الإسلام. *
أحمد الطربق
- 22 نظاء العقيدة في الخطابات القومية والماركسية والإسلامية في العالم العربي. *
عبد الله البلغيتي العلوي
- 33 الإسلام والحداثة المستحيلة. *
عزيز الحدادي
- 39 الإسلام والحداثة. *
محمد شكري سلام
- 45 ما بين المسلمين والحداثة. *
مصطفى الروبجل
- 45..... في مسألة عودة الدين. *
إدريس الصنهاجي
- 63..... الحداثة والدين. *
العباشي ادراوي
- 70 مفهوم الحداثة في فكر عبد الله العروي. *
حسن ببيقي
- 85..... إستراتيجية الإسلام في مواجهة تحدي الحداثة. *
كلود جيفري - ترجمة حنان قصبي
- 88..... إسلام وحداثة: معالم مسار تاريخي. *
فيفيان كومبرو - ترجمة الحسن علاج

الأزمنة الحديثة

مجمع فلسفية فضيلة تولى بشورون الفكر المشرقي

دراسات وقراءات

- 99.....الأديب اللبناني رثيف خوري.....
كريم مروة
- 105.....فلسفة مارتن هيدجر - الجزء الثاني - : الميتافيزيقا الحققة.....
فرانسواز داستور - ترجمة محمد سبيلا
- 115.....الفلسفة في إيسار الأدب.....
عبد الكريم البرغوتي
- 124.....الوجود المنقوص تمثيلات المرأة في التراث.....
مصطفى الغرافي
- 134.....السفر الهيرمينوطيقي عبر جزر الخيال : تأملات في البرزخ وتعدد دلالات الصورة - الرمز عند ابن عربي.....
بابلو بنيظو أرياس - ترجمة نرجس اليعقوبي
- 145.....التجربة التأويلية وشفرتها العاطفية، "رسالة حي ابن يقظان" أنموذجا.....
سعاد حمداش.
- 148.....السياسة (المدنية) وجهل الأغلبية، قراءة في كتاب تدبير المتوحد لابن باجة.....
عبد الغني التازي.
- 155.....إدوارد سعيد: من دنيوية النقد إلى هجنة الهويات.....
هشام بلهاشي.
- 161.....صورة الأخرى في الرواية العربية.....
جورج طرابيشي.
- 169.....السينما المغربية بين تأكيد الذات والحضور الاجتماعي.....
فريد بوجيدة.

الحوار

- 179.....حوار مع الفيلسوف الهولندي فونس إبلدرس، حول الإسلام وقضايا أخرى.....
مصطفى أعراب

التنوير والحداثة

- 184.....العقل والنقد في عصر الأنوار.....
جوزيان بولاد أيود - ترجمة محمد الهاللي

الفلسفة في إيسار الأدب

د. عبد الكريم البرغوثي

جامعة بيرزيت - فلسطين

مقدمة

يهدف هذا البحث إلى الوقوف عند أهم ما كتب غالب هلسا في حقل الفلسفة (إن حصرنّا هذا الحقل بحدود العقل الباحث عن فهم متماسك لأهم القوانين المسيرة للكون والإنسان) في مؤلفة الموسوم بـ «العالم مادة وحركة». دراسات في الفلسفة العربية الإسلامية، وذلك للكشف عن قدرة عقل مثل عقل غالب هلسا على استدعاء روح، تبدو أنها فانية، روح المتكلم المعتزلي النظام، واستنتاجها لتبوح لغالب ولنا بأساليب البحث عن إجابات لأكثر الأسئلة قلقاً، التي وإن كانت إجابات لأسئلة أثارها النظام، فإنها على يد غالب تغدو إجابات أو محاولات للإجابة عن أسئلة مقلقة له ولنا في عصرنا الحالي. ولتحقيق هذا الهدف، فإنني أقترح فرضية أساسية لبحثي تتمثل في أن غالب هلسا الأديب، وإن تناول إشكالا فلسفياً سواء من ناحية انتقاء الموضوع أو من ناحية انتقاء شخص الفيلسوف، فإنه لم يسع في تناوله هذا إلى «إغناء» الموضوع بالمعنى الأكاديمي المدرسي، بل أن تناوله كان يهدف البحث عن إجابات شخصية عن أسئلة وجودية مقلقة، وما يعنيه هذا من أن (غالب) بقي وقياً لمهام الأديب والناقد.

وهنا سأتوقف تحديداً عند المؤلف المذكور، لما يتميز به من إمكانية اعتماده أساساً لفحص تلك الفرضية، مع التطرق إلى بعض ما تيسر لي من مؤلفات أخرى لغالب هلسا. إن تنوع تأليف الكاتب وغزارته، وتعرضه لمواضيع عدة، قد يحمل دلالة تثبت الفرضية المذكورة.⁽¹⁾

أما دلالة هذا المؤلف ذاته فتكمّن في أن عنوانه الذي يختاره «العالم مادة وحركة»، تشير إلى ما سأحاول الكشف عنه، إلى سعي روح المؤلف للاعتناق من أسر المادة بالتماهي وحركتها، وإن موضوعاتها، كدراسات في الفلسفة العربية الإسلامية، تشير إلى سعي تلك الروح للتلاقي و«أرواح» مقابلة في عصور خبت، أو للبحث عن «مرجع روحي» يغدو بشابة نقطة

ارتكاز أرخميدية لتعلييل «طاقة» حركة هذه الروح ومسارها، باعتبارها ذاتها طاقة.

البيت الماركسي مذهب أم منهج

إن بحث المؤلف عن مرجع في التاريخ، الزمن الماضي، وإن كان يشير لطاقت ومسارات ونوافذ في الأمس لأسئلة الحاضر، فإنه يعكس محاولة «انتحارية» لروح تبحث عن منزل، عن بيت في عالم ضاق فيه المسكن، وارتحلت فيه الروح من عاصمة إلى عاصمة، ولم تتح لها فرصة العودة إلى المنزل الأول، إلى البيت الأول، إلى أردنه.

وما حملته هذا التنقل، سفر الروح، الذي لازم حركة جسد غالب هلسا من تداخل الأديب والفيلسوف في شخصه الواحد، وفي تنقله الشخصي بينهما.

وقبل الدخول في الحكم على هذا التداخل من خلال معالجة المؤلف المذكور، أتوقف عند محاولة الفيلسوف الألماني «هايدغر» تقديم تعريف للفلسفة (محاضراته حول الميتافيزيقيا) بالاستعانة بتعريف لها لشاعر كبير، «نوفاليس»، الذي يقول: «الفلسفة حنين، وبالتحديد، انجذاب هنا وهناك في كل مكان للبقاء، الوجود في البيت»⁽²⁾ ورغم إدراك «هايدغر» لما قاله أرسطو في «الميتافيزيقيا»: «كذب كثير ينشئ الشعراء» إلا أنه وبصرف النظر - يقول «هايدغر» - عن أهلية شهادة الشاعر وأحقيقته، فإن الاعتماد على هذا التعريف ممكن بناءً على أن الفن - الذي ينتمي الشعر له - شقيق للفلسفة، وأي علم بالعلاقة والفلسفة ما هو إلا خادما لها»⁽³⁾ ليقب ما يعنيه «نوفاليس» الشاعر من قوله «الفلسفة حنين» بطرح تساؤل حول «لماذا يحسن الحنين لهذا الجذب؟ للوجود في البيت» ليخلص إلى أن الوجود في البيت، في كل مكان، يعني دائماً ويشكل رئيسي، وجود كلي، ككل. ليقدو «الكل» بكليته تسمية لـ «العالم».

مذهباً، ويتمثل هذا في ربط «مزايم» منير شفيق مع التعسف «المستألف» الذي جسد المنهج وجعل من الماركسية مذهباً (أيديولوجية)¹⁷ و/أو في اعتبار الأيدولوجية وعياً زائفاً¹⁸. إلا أنها «الماركسية»، وفي مواقع عدة في ذات المؤلف، تظهر لنا باعتبارها مذهباً يدعي وجوداً للحقيقة المطلقة. وإن تم الإقرار «بأن معرفتنا بها نسبية. يضاف إلى هذا أن تطور البشرية يزيد اقترابها من الحقيقة»¹⁹.

إن هذا الإقرار يشكل وسيلة لامتلاك تلك الحقيقة المطلقة، فكون «غاية» هذا التطور سيستحق في الماركسية (روح هيجل المطلقة بثوب ماركسي)، بل وفي اللينينية «ما يعنيه لينين بقوانين الإنسان هو: الوسائل الخاصة التي يفهم بها العقل العالم، والعلاقة بين الذات والموضوع، وما يمكن أن ينتج عنها من وعي زائف أو حقيقي للعالم، وهذا الوعي يتحدد بمستوى التطور العلمي في العلوم الإنسانية بمصالح الطبقات المسيطرة»²⁰. فامتلاك الحقيقة يتم على أساس أن الوعي الحقيقي للعالم هو الوعي الماركسي باعتباره متحداً بمصالح الطبقات المسيطر عليها.

تري هل يمكن النظر إلى الطريقة الماركسية التي دفعت غالب هلسا للرد على منير شفيق، هي ذاتها التي وضعته لقراءة الفلسفة العربية الإسلامية قراءة «ماركسية»، التي رأى الجابري فيها منتجة لصورة «تتميز عن سابقتها والصورة الاستشراقية بكونها تعني تبعيتها لـ «الماركسية» وتفاخر بها. ولكنها لا تعني تبعيتها الضمنية لذات الإطوار الذي تصدر عنه القراءة الاستشراقية لثرائها»²¹ أي إطار المركزية الأوروبية.

وتأكيداً لانتماء غالب هلسا إلى الماركسية التي نظر إليها الجابري، كما رأينا، على أنها وقوع في خانة المركزية الأوروبية، يكفي أن نقرأ نقده لمنير شفيق حول الرأسمالية الأوروبية، لنلاحظ كما يرى غالب في رأي شفيق القائل بـ «أن الدوافع التي امتلأت بها صدور الأوروبيين مع أوائل القرن السادس عشر، قد تكشف عن الشره الشديد للسيطرة على العالم ونهبه حتى الحدود القصوى، بقصد التمتع بأكبر قدر ممكن من الرفاه السادي»²² سنلاحظ أنه موقف عنصري. تري أليس نقد ماركس للرأسمالية الأوروبية أشد عنفاً من نقد منير شفيق؟ هل كان ماركس هو الآخر يصدر عن نزعة عنصرية؟

وعلى اعتبار أننا كاثنون يؤكد هايدغر «وفي لحظة كينونتنا، فإننا دائماً ننتظر شيئاً ما، ودائماً يدعوننا العدم، الأناشي - أيضاً ككل. فإن «الكلية» هذه، أو إن كل هذا يكون هو العالم. ليغدو تساؤلنا حول ما هو هذا العالم؟ تعبيراً عن أننا، ننجذب في حيننا، إلى هناك إلى الوجود في الكل ليغدو وجودنا هو هذا التجاذب، نحن دائماً متجهون لهذا الكل. أو من الأفضل القول، على الطريق نحو»²³.

عودة إلى كاتبنا غالب، وللكشف عن الأسباب الحقيقية التي دفعته للخوض في «بحر التأليف»، فأشير بداية إلى غزارة كتاباته ومؤلفاته، سواء في مجال الرواية والقصة القصيرة، أو الترجمات أو النقد الأدبي أو الكتابة السجالية «الجهل في معركة الحضارة»، الذي أخرجه بعد عامين (1982) من كتابه التاريخي للفلسفة الإسلامية للرد على المفكر الإسلامي منير شفيق الذي تنازعه الترحال، فارتحل من مرجعية فكرية إلى مرجعيات عدة، أخرها المرجعية الإسلامية.

إن الملاحظة على هذا «الكم» من الإنتاج، الذي يتراوح كما قلنا بين «حقول» و «أنماط» أخرى، وهو «التزام» صاحبها بمرجعياته الفكرية الأولى - الماركسية - وإن غرق من مرجعيات أخرى، أخذت في أحيان كثيرة شكل «المزاجية» أو «التركيب» ما بين الماركسية، كما تشعبها هو، وتيارات أو رؤى فكرية مختلفة، بل ومتعارضة مع الماركسية، الوجودية على سبيل المثال. إن ماركسية غالب تتمثل في كتابه «السجالي» مع منير شفيق، عبر تحديده للسألة الأولى (من جملة 4 مسائل)، التي دعت إلى هذا الرد كالتالي: «إن الاستاذ شفيق في غالبية الآراء التي يهاجم بها الماركسية، يسطو على آراء ماركسية ينسبها لنفسه، ثم يهاجم بها الماركسية، ناسباً إليها آراء لم تقلها»²⁴. وغير محاولته إثبات تهافت زعم منير شفيق على وضع نظرية جديدة في المعرفة أو في المنهج ... ليضع منير شفيق أخيراً في خانة دعاة «المركزية الإسلامية» التي تنسب كل العلم والفضل لها، وتنكره على الآخرين في مواجهة «المركزية الأوروبية» التي تفعل الشيء ذاته. أنها عنصرية حمقاء في مواجهة عنصرية حمقاء²⁵.

لست هنا في صدد الحكم في السجال الدائر بين غالب ومنير، ولكننا نستشهد بهذا السجال، حدثه، مواضعه... إلخ، لتمثل على الماركسية عند غالب.

إن الماركسية عند غالب هلسا، وإن أخذت في هذا المؤلف السجالي محاولة طرحها باعتبارها نظرية في المعرفة، وما يعنيه هذا من الاعتماد على الماركسية باعتبارها منهجاً وليس

القراءة المادية للفلسفة الإسلامية

فيما يخص المؤلف الذي أدرس، نلاحظ أن اعتماد غالب في دراساته في «الفلسفة العربية الإسلامية» على كتاب مكسيم رودنسون «الرأسمالية والإسلام»، وعلى الدراسة الممتازة التي كتبها طيب تيزني «مشروع رؤية جديدة إلى الفكر العربي في العصر الوسيط»، وآراء متناثرة لماركس وانجلز، بالإضافة إلى كتب التراث التي تيسر لي الاطلاع عليها⁽¹³⁾ كما قال، قاده إلى الانطلاقي في دراسته من مقدمة ماركسية تحدت على يد لينين بشكل أكثر وضوحاً تقول إن تاريخ الفلسفة؛ هو تاريخ صراع بين المثالية والمادية، مادية ديمقريسي ومثالية أفلاطون. ومقدمة ثانية تقول: إن الصراع الطبقي هو محرك التاريخ. وبالجمع بين المقدمتين يذهب غالب، شأنه في ذلك شأن من اعتمد عليهم ومن ضمنهم أيضاً المؤلف بدلي جوزي «في تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام» إلى «التنقيب» في التراث الإسلامي عن ممثلين عن المادية باعتبارهم قد عكسوا مطامح الطبقات المستضعفة وعن ممثلين للمثالية (السلفية، الغيبية) باعتبارهم معبرين عن مصالح الطبقات القاهرة.

وبصرف النظر عن حقيقة توفر شروط ضرورة لقيام مجتمع رأسمالي - صناعي في المجتمع العربي، خاصة في فترة الحكم العباسي، وعن صحة الأسباب التي حالت دون ذلك وأهمها يتلخص بما سمّاه ماركس نفسه نمط الإنتاج الآسيوي، فإن قيام هذه الشروط الضرورية تعتبر عند غالب مسألة ذات أهمية مركزية. وإذا لم نأخذها بعين الاعتبار فإننا سوف نعجز عن فهم ذلك الإلحاح الشديد والتركيز بالغ الحدة على تأكيد قيمة العقل، وعلى أهمية الحرية الإنسانية في التراث الفلسفي العربي المستنير. كما يضيف⁽¹⁴⁾: إن شطر التراث الفلسفي العربي إلى قسم مستنير، يقابله قسم ظلامي، يعكسان في واقع الأمر ثنائية مذهبية تعبر عن نفسها بثنائية النظرية والواقع، الثقافة والاقتصاد، البناء الفوقي والبناء التحتي، وتلاحظ ذلك في قوله: فإن كانت الشروط التي ذكرناها، قبل قليل، هي معطيات المادية لشو، مجتمع صناعي، فإن مقولتي العقل والحرية هما التعبيران النظريان عن تلك المعطيات، وهما المسمى الثقافي لتحقيق هذه المعطيات على أرض الواقع⁽¹⁵⁾.

إن الثنائيات المذكورة، وإن كانت ناجعة عند ماركس في نقده للمجتمع الرأسمالي الصناعي الذي عاينه وعاشه، فلن تكون بالضرورة ناجعة - وسأعني على تواريخ لثقافات ذات أسساق وأزمن مختلفة - إنطلاقاً من حيث من «النموذج» الأوروبي للمجتمع الصناعي ليحكم من خلاله على توفر شروط

قياس مثل هذا المجتمع في التاريخ العربي، ولتطبق مقولات «التراكم الرأسمالي» على مجتمعات ما قبل «المانيفاكشور»⁽¹⁶⁾، وليس في مقولتي العقل والحرية، كما تؤولهما الماركسية المعاصرة، متماهيستان ومقولتي العقل والحرية في التراث العربي الإسلامي، وتحديداً في مرحلة توفر تلك الشروط، ليعتبر ضرباً من «الماركسية» التي أشار إليها الجابري، بتأكيد أن «المادية التاريخية التي تحاول هذه الصورة «الماركسية» اعتمادها، كمنهج مطبق وليس كمنهج للتطبيق، مؤطرة هي الأخرى داخل إطار المركزية الأوروبية: إطار «عالمية» تاريخ الفكر الأوروبي، بل التاريخ الأوروبي عامة، واحتوائه لكل ما عساه، إن لم يكن على صعيد المضمون والاتجاه فعلى الأقل، وهذا أكيد، على صعيد المفاهيم والمقولات الجاهزة. وهذا يكفي ليحسم الصورة «الماركسية» لتراثنا العربي الإسلامي تقوم هي الأخرى على الفهم» من خارج «لهذا التراث، مثلها مثل الصورة الاستشراقية سواء بسواء»⁽¹⁷⁾.

ولكن، وعودة إلى الفرضية التي أطرح، متوقفين عند «المادية التاريخية» كمنهج يعتمد غالب هلسا، وبطبقه بإصرار وعناد، على مدى صفحات دراساته، نرى بأن مرد الإصرار هذا ما هو إلا محاولة من غالب للخروج من «الجبرية» التي قد يفرضها الفهم الستاليني للمادية التاريخية، الذي لم يستغف غالب.

إن التوتر الذي نلاحظه على صفحات المؤلف، والذي يبدو فيه غالب مرة كمن ينظر من «الخارج» على أحداث، معارك فكرية وسياسية، ومرات كثيرة «كمساهم» شخصي ومشارك في تلك المعارك يعكس ذلك التوتر الذي عاينه، باعتقادي، غالب هلسا بين «انتمائه» و«التزامه» الماركسيين و«سعي» روحه للتحرر من شرنقة «الجبرية» التي قد ينتجها التحليل الماركسي للتاريخ باعتبارها نتيجة منطقية لمسار حركة هذا التاريخ.

ماذا يفعل غالب لإزالة هذا التوتر؟ هل التفريط بمقدمات المنهج الماركسي؟ هل بالفصل بين «المضمون الأيديولوجي» للمنهج والمنهج نفسه، كما سيحول لاحقاً في رده على كتاب منير شفيق⁽¹⁸⁾؟ كيف سيتجاوز «الأمثلة والحالات» التي تدل على عكس ما قد عقده من اقتران بين «العقل» و«المعتزلة» و«الحرية» وسلوك الخلفية «المأمون» المتني «رسمياً» لمذهب المعتزلة؟ أي كيف يفسر انتماء المأمون إلى الأرستقراطية العربية، صانعة وحامية الفكر الجبري، وتبنيه لموقف خصومهم المعتزلة دون الاعتماد على خلافه مع شقيقه الأمين؟ أي كيف يفسر ما يعتبره «من المضحك فعلاً أن ترغم الناس على الإيمان بحرية الاختيار وأن تحدد لهم اختيارهم؟»⁽¹⁹⁾ في معرض تعليقه

دراسات وقراءات

الفلسفة في إرصاد الأدب

إن تأريخ غالب للفكر الجبري، وتأويله المنحاز لقدرية النظام، وغيره من المعتزلة والشيعية وغيرهم من التيارات، لم تساعده على فهم أو تفسير الاختلافات بين تلك التيارات، كونه، من حيث يدري، أو لا يدري كان محكوماً لغاية مسبقة في نفسه: ألا وهي الكشف عن «البعد الاجتماعي السياسي»، أو عن «المصالح الاقتصادية» وراء هذه الاختلافات الصراعات.

إن وجود مثل هذه الغاية عند أي باحث قد تكون مبررة إلا أنه، عادة، ما يؤدي ذلك إلى التضحية بالقيمة «المعرفية» لأي من تلك التيارات ومن الأبحاث فيها. إن هذه الغاية لم توجد فحسب عند غالب هلسا، ولكنها باعتقادي وجدت عند معظم ممثلي التيار الماركسي العربي، وخاصة عند شيخهم الجليل - رحمه الله - الباحث حسين مروة.

وعلى الرغم من الاختلافات العديدة بين «بحث» حسين مروة، و«بحث» غالب هلسا، التي لسنا بصدد التوقف عندها الآن، إلا أن ما يجمعها هو تلك الغاية المذكورة، التي تتمثل في «الكشف» عن علاقة بين النزعتين المادية والمثالية في تاريخ القدرة والجبرية، والمصالح الاقتصادية المتصارعة المعبرة عن صراع الطبقات.

وبالرغم من تأكيد كليهما على الاستقلالية النسبية للمنظومات الفكرية عن بنية المجتمع الطبقي، إلا أننا نجدهما يشتركان في إسقاط فهمهما للمادية و/أو الجدلية على مفكر كالنظام مثلاً.

وإذا ما توقفنا عند رأي حسين مروة في معرض تأكيده مبدأ «الاستقلالية الفكرية»، وتأمينه لدور الحسن البصري المؤسس للاعتزال «في تجاوز الخاص في الخلافات حول مسألة» مرتكب الكبيرة «إلى العام» «التجريد» لنقاش هذه الموضوعية باعتبارها «مفهوماً»، ودون ربطها بتشخيصاتها السياسية والاجتماعية⁽²³⁾ سنلاحظ أن إحدى نتائج هذا التجاوز المذكور، تتحدد في أنه وإن اتفق «مفهوماً» ممثلو الاعتزال، فإنهم قد يختلفون علمياً وسياسياً (انظر بهذا الصدد ما أشار إليه كتاب خير الدين يوجه سوي حول تطور الفكر السياسي عند أهل السنة وفي أكثر من موقع يشير إلى الاختلاف بين ممثلي التيار المعتزلي)⁽²⁴⁾، على سبيل المثال، في مسألة الموقف من الخلافة والإمامة، نرى الجاحظ يحصر «حرية الاختيار» في أهل الحل والعقد - خاصة المسلمين - أما النظام نفسه فلم يقدم «الحرية» كقيمة عليا ليبدو أقرب إلى الفئولين بضرورة الاعتماد على «النص»، وما يحمله من تناقض بين أولية العقل وحرية الاختيار المتترنة بها.

على سلوك المأمون.

إن ما يفعله غالب هلسا في المؤلف المذكور يمكن تحديده باتجاهين: الأول يتمثل بمحاولة عنيدة لتأسيس مذهب متماسك للمتكلم النظام من خلال «جميع أجزاء مبعثرة منه نشرت كأراء في هذه المسألة أو تلك، ليجمع من هذا المذهب ذي أبعاد أساسية في المنظومة المادية للنظام المفكر، أبعاد حجبتها النظرة المثالية المحافظة عن بصر من حاول تركيب مذهب النظام مثل الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريد في كتابه: النظام وآراؤه الدينية والفلسفية»⁽¹⁹⁾.

إن تأسيس هذا المذهب، يتطلب تماسكاً وصرامة منهجيين لدى صاحبه، لكن غالب، وهذا هو الاتجاه الثاني، يحرر نفسه من عبء تلك الصرامة، فيلجأ أحياناً إلى «إهمال للنصوص التي تنسب إلى النظام. ليس بسبب عدم معقوليتها وحسب، ولكن لكونها لا تتسجم مع مذهب النظام ككل، ولأن الغرض والوضع فيها واضحاً. وأنا أعلم أن بعض هذا لا يتفق مع المنهج الأكاديمي ...»⁽²⁰⁾

المنهج حركة بين الجبر والقدر؛ اعتزال النظام؛

إن غالب يحرر نفسه، ليس من قيود المنهج الأكاديمي فحسب، بل ومن قيود فكر النظام ذاته، من خلال صياغة منظومة فكرية مترابطة، وحتى أكثر ترابطاً من مثيلاتها في الفكر اليوناني، الذي أطلع عليها النظام، ولكنني، يقول غالب «لا أعرف بناء فلسفياً يونانياً له مثل هذا الترابط؛ ليجمع من منظومة النظام مذهباً متفرداً وُضع ليؤثر في المجتمع، أي ليحدث فيه تغييراً واعياً ومتقصداً. وأنا لا أعرف مذهباً يونانياً ذهب إلى أبعد من تفسير العالم وإبداء الرأي فيه»⁽²¹⁾ فيفدو مذهب النظام وكأنه «ماركسية» العصر العباسي، التي لا تسعى لتفسير العالم فقط وإنما لتغييره.

إن «تعمس» غالب هلسا على النظام لا يظهر فحسب من خلال معالجة وتبني «قدرة» للنظام نقيبة وخالية من أي «جبرية»، وإنما بما يتبعه من «تنقيب» عن «الجذور التاريخية للفكر الجبري» (الفصل الثاني من الكتاب) ليقرر «أن الدراسة المتعمقة لأية قضية فلسفية أخرى (فضايا الخلاف بين الجبريين والقدريين)، سوف تكشف وراء السطح اللاهوتي الميتافيزيقي بعداً اجتماعياً وسياسياً، وإن وراء ذلك صراع المصالح الاقتصادية»⁽²²⁾.

يقترِب بالقول من مذهب القدرية الذي ينع في حسابيه حرية الاختيار، وعليه يؤكد حسين مروة، «فإن قول العلاف أن الله عالم «بعدم» فإنه إثبات لصفة العلم كعلم، وهذا يمكن أن يستخلص منه أن علم الله ليس كلياً مجرداً فحسب، بل يتناول الجزئيات». وما قد يحمله هذا من «امتتاجات إذ صحت يمكن أن تقدم لنا شكلاً من أشكال الجبرية عند العلاف، وهو يتناقض مع رأيه القدري المعروف، أي قوله بحرية الاختيار»⁽²⁸⁾.

أما عند النظام، فإن حسين مروة، يتناول رأي النظام في الصفات وتحديد أفه لصفة «الإرادة» عن الله، مع ربط هذا الرأي بنظرية الكمون والظهور النظامية. بحيث تظهر هذه النظرية من خلال هذا الربط، وكأنها إيداناً بنظرية «التغير» المادية الجدلية، ليفسد مفهوم «الحركة» عند النظام مطابقاً للفهم الماركسي له الذي يعتبرها خاصية أساسية من خصائص المادة، لتصبح نظرية النظام في الحركة «شكلاً تاريخياً لتصور الحركة الميكانيكية (التنقل في المكان)، والحركة الديالكتيكية (تغير في وضع حركة الكائن)، وهو تصور عفوي هنا سابق لوعي هاتين الحركتين وعياً علمياً»⁽²⁹⁾.

وامتداداً لهذا «التأويل» نجد كاتينا غالب هلسا، وباقتباس لذات الاقتباسات، يسعى لحل التناقض الناشئ عن أن «نظرية الكون عند النظام تبدو للوهلة الأولى وكأنها تضع العالم في إطار حديدي، إذ أن كل ما حدث وما سوف يحدث مقدر منذ الأزل. وفي الوقت نفسه يؤمن النظام بأن الإنسان حر ومسؤول عن فعله»، ويتم ذلك عندما ندرس فكر النظام بشكل متكامل... إن المصطلحات قد تضلنا إذا لم نحولها إلى لغة ومصطلح عصرنا»⁽³⁰⁾ يقترح غالب.

أي أن غالب هلسا يهدف إلى إزالة هذا التناقض، الذي يعتبره واحداً من ثلاثة تتعلق بمفهوم النظام عن فعل الله. إن النتائج التي يتوصل إليها غالب تتفق ونتائج حسين مروة، ليس لاعتماد كليهما فحسب على «نفي النظام الإرادة عن الله» بل وأيضاً لغاياتها المشتركة، التي أشرنا إليها والمتشكلة عند مروة بما يسميه نزعة النظام المادية (نظريته في الحركة)، وعند غالب تتمثل أكثر ما تتمثل في تلخيصه لرأي النظام في الحركة، طبعاً بمصطلحات عصرية (ماركسية) «فالحركة دائماً في مكان، أي في السادة، ولا توجد حركة خارجها، الحركة أبدية... الحركة تسري بفعل قانون طبيعي وحتمي، هو فعل الله بإيجاب الخلق، القانون الطبيعي هو ما ساء النظام بالخلق المستمر...»⁽³¹⁾

برؤية هذا التناقض يمكننا حقيقة أن نكشف عن «جذور» مفهومية، وبلغت التجريد الفلسفي لإشكال «حرية الاختيار» سواء في موقف المعتزلة أو في موقف الجبريين، دون الإحالة إلى «المضامين السياسية» لتلك المواقف.

إن إشكال «حرية الاختيار» نابع في الأساس ليس من اختلاف مواقف كل من الجبريين والقدرين فحسب، الذين يمثلهم المعتزلة والنظام منهم، بل ومن اختلاف مواقف المعتزلة أنفسهم، فإنه وإن اتفق المعتزلة على «أصول الاعتزال الخمسة»، التي يكمن ردها إلى أصلين أساسيين: التوحيد والعدل، فإننا نجد محاولة الربط بين الأصلين، ستؤدي وبالضرورة إلى اختلاف، بل لتناقض بين المعتزلة أنفسهم.

فإنه وإن كان الأصل الأول: التوحيد يتحدد بتأكيد أن الله بسيط غير مركب الافتقار الكل المركب من أجزاء لتلك الأجزاء المشكلة له لتحدد الوجدانية بمعنى «ليس كمثل شيء» نافية عن وحدانيته التشبيهية والتجسيمية، ليأخذ الواحد معنى الخالق القديم، وما سواء معنى المحدث، وما يعنيه هذا من اقتران التوحيد بتنزيه مطلق⁽²⁵⁾. فإن الأصل الثاني: العدل والذي يتحدد بتأكيد أن الله عادل، ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر به، ويحتم عليهم شيئاً ثم يجازيهم عليه. إن هذا التأكيد، وإن بدا للوهلة الأولى متنسقاً ومبدأ التنزيه الذي يعتبر الإنسان مسؤولاً عن أفعاله، وكون هذا الاعتبار يتطلب «تعطيل» لله وهذا ما يرفضه المعتزلة، فإن الإشكال سيتحدد في كيفية التوفيق بين تنزيه الله وإحداثه، «خلق للعالم»، أو بين ما يسميه البعض إشكال التوفيق بين «أطروحة القدرة الإلهية المطلقة» و«أطروحة الفاعلية الإنسانية»⁽²⁶⁾.

إن الاختلاف بين المعتزلة نتيجة لمحدودية آفاق حل هذا الإشكال، تتمثل في اختلافهم في موضوع الصفات، ليس مع مواقف مدارس أخرى فحسب، بل وفي اختلافهم فيما بينهم. إن ملاحظة حسين مروة التفضيلية لقيمة النظام الذي «شيد للفكر المعتزلي نسقاً منظماً من الآراء الفلسفية في مختلف القضايا التي كانت ماثراً للجدل الفكري»⁽²⁷⁾، التي نجد لها صدى، بل تنبأ عند غالب هلسا تقوم على وصف «تناقض» رأي العلاف مقابل «تماسك» رأي النظام. ويتم هذا على النحو التالي: إن القول بتساوي الذات والصفة، عند أبي الهذيل العلاف، الذي يحمله القول بشمول العلم الإنهائي للجزئيات يقترِب من القول بجبرية أفعال الإنسان، والقول بكون علم الله كلياً مطلقاً ومجرداً، فيؤدي إلى القول بأن الجزئيات خارجة عن نطاق العلم الإلهي بخصوصها، وإن كانت داخلية في نطاق العلم الكلي دون تعيين

النظام في ماهية الحركة:

ولكن، هل هذه هي نظرية النظام في الحركة؟

لنعود للاقتباسات ذاتها، ولنتفق مع كل من غالب هلسا وحسين مروة على نفي المفكر المعتزلي «النظام» للإرادة عن الله، ولكن لماذا يقوم بهذا النفي؟ هل للقول «بحركة» الأشياء، دون إرادة الله، وما يحمله هذا من أن الحركة محكومة «بقوانينها» الخاصة التي تخرج عن إرادة الله؟

إن تمنع حسين مروة عن البحث في علاقة صفة الإرادة بصفة العلم عند النظام (التي كما شهدنا سابقاً يعتمد على الأخيرة لاستنتاج تداخل جبرية وقدرية العلاف)، يمكن رد هذا التمنع إلى محاولة مروة، ولاحقاً غالب هلسا لإثبات مادية و/أو جدلية ما لمنظومة النظام.

إن نفي النظام لتلك الصفة، يعود في واقع الأمر، إلى أصل الاعتزال الأول «التوحيد» وإلى غاية تنزيه الله عن مخلوقاته، ومن ضمنها أفعال البشر، ولا يعني بالضرورة، حركة تلك المخلوقات دون الله وباستقلال عن «إرادته»، التي تتخذ في فعل هذه المخلوقات «حركتها» صيغة أخرى غير صيغة الإرادة، بل صيغة «الأمر والنهي» التي تعود إلى «علم الله». وكما أشرنا سابقاً، فإن الإقرار «بعلم الله»، وحسب ما يراه مروة نفسه، هو إقرار بشكل من الجبرية.

يقول النظام: «الوصف لله بأنه مريد لتكوين الأشياء، معناه أنه كونها وإرادته للتكوين هي تكوين. والوصف له بأنه مريد لأفعال عباده فمعناه أنه أمر بها، والأمر بها غيرها (أي غير هذه الأفعال). نقول أنه مريد الساعة أن يقيم القيامة. ومعنى ذلك أنه حاكم بتلك الساعة مخبرها»⁽³²⁾.

إن التفرقة بين «إرادة التكوين» والتي هي تكوين و«الأمر»، يعود إلى «توحيد» الله التنزيهي، الذي على أساسه لا فصل عند الله بين إرادة وخلق، فهما، كما يؤكد مروة نفسه «ليسا شيئين: إرادة وخلق، بل شيء واحد، هو «الخلق» سبقه علم بما سيخلق أي أن «الإرادة» ترجع في رأي النظام إلى العلم. وهذا «العلم» هو منشأ «الخلق» فإذا كان الله ليس موصوفاً بها - الإرادة - على الحقيقة، فإذا وصف بها سرعاً في أفعاله. فالمراد بذلك أنه خالقها (خالق أفعاله التشريعية) ومنشأها على حسب ما علم. وإذا وصف بكونه «مريداً» لأفعال العباد، فالدمني به: إنه أمر بها وناء عنها»⁽³³⁾.

ولكن هل تعني هذه التفرقة بين أفعال الله وأفعال العباد غير التنزيه الذي أشرت إليه؟ أو هل أفعال العباد «خارجة» في

حركتها عن «إرادة» الله؟ إن النظام يربط «الحركة» أفعال العباد بصيغة الأمر والنهي، والتي تظهر «حرة» للعباد في التصرف والاختيار، يظهر «قدرة» لا شك فيها، وهذا يتفق والتفرقة بين فعل الله وفعل الإنسان⁽³⁴⁾، التي يعتمدها غالب لحل التناقضات المذكورة، وإثبات «قدرة» النظام. ولكن، وعودة سريعة إلى ما بينه حسين مروة من أن النظام «يلتزم ذلك الخط المعتزلي العام في هذه المسألة (الصفات) من حيث نفي الصفات الزائدة عن ذات الله القديمة. ولكنه يسرى لكل صفة منها جانباً إيجابياً هو إثبات الذات، وجانباً سلبياً هو نفي ضدها عن الذات. فالصفة «عالم» مثلاً تعني من جهة: إثبات ذات الله، وتعني من جهة ثانية: نفي الجهل عنها، وهكذا شأن سائر الصفات»⁽³⁵⁾.

والآن إذا ما نظرنا إلى صفة الإرادة باعتبارها زائدة بالمعنى الذي يبينها ومنشأها صفة ثبوتية (العلم)، باعتبارها صفة إثبات للذات ونفي ضدها عن الذات، فإننا لا بد أن نخلص إلى «استنتاج» شبيه باستنتاج مروة فيما يخص العلاف لتؤكد «حرية» للنظام متداخلة و«قدرته» التي لا شك فيها؟ يقول النظام: وإن وصف - الله - بكونه مريداً منذ الأزل فالمراد بذلك أنه عالم فقط»⁽³⁶⁾.

إن هذا التأكيد يمكننا تلسمه بشكل أكثر وثقاً ووضوحاً من خلال فهم أن النظام وإن حصر نفي الإرادة عن أفعال الله في فعل واحد، وهو الخلق الواحد حيث يقول بشأن الله «خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن: مائة، ونباتاً، وحيواناً، وإنساناً. ولم يتقدم خلق آدم - عليه السلام - خلق أولاده»⁽³⁷⁾.

فإنه كان صدركاً لما قد يحمله هذا الحصر من توهم لامتناع للحركة، وتناقض مع كون الحركة ظاهرة «بائنة» وإلغاء هذا الوهم/التناقض يقوم النظام بتأكيد أن «ظهور» الأشياء، حركتها تقع ليس بمعنى حدوثها ووجودها، بل بمعنى أن الله تعالى أكرم بعضها في بعض، فالتقدم والتأخر يقع على ظهورها من مكانها»⁽³⁸⁾.

أي أن نظرية الكمون والظهور عند النظام لا تجعل من الحركة الكونية، أو حركة الموجودات في الكون، حركة منفصلة عن كون مكانها، الله تعالى - بل حركة بالمعنى الميتافيزيقي للكلمة - من القوة إلى الفعل، أي أن الحركة ليست «وجوداً» جديداً للأشياء، بل «ظهوراً» لها من «مكانها» أي أن الحركة هي تصور متطفي، وهذا ما يؤكد حسين مروة نفسه حيث يقول: «ولكن هذه الحركة ليست انتقالاً، أي ليست حركة تنقل الموجود من مكان إلى مكان، بل هي حركة تغير، أي نشوء وضع جديد

هاجس الحرية: من صرامة الجبر إلى بيت الشعر:

والآن، كيف يعبر غالب عن تلك الاستحالة المضمرة للحل الذي يتداخل فيه الجبر والاختيار؟⁽⁴³⁾

هل الإعلان الصارخ عن أن الإنسان سيد العالم؟ أو أن الإنسان كمشروع لذاته؟ أم أن هذا الإعلان ما هو إلا مظهر لشعور من جبرية النظام، التي ما زالت تعبر عن نفسها في إيجاب المأمون على حرية منحصرة في أتباع مذهب المعتزلة؟ أوليس ابن حنبل في عناده خارج من صفوف الأحرار وممثلي «الجنح الشوري» الذي يمثل على؟ كما يكرر غالب، كيف يمكن أن يتحرر غالب من ثنائية مقبته، طرفها الأول مدان، الفكر الجبري العرسي والآخر الفكر القدري، ليس قدرًا بالقدر الذي نريد؟

إن «مخارج» غالب تمثلت، برأيي، في توجيهه للبحث وجهة الفن والشعر منها، ونلاحظ هذا في كتابه المذكور «دراسات في الفلسفة العربية الإسلامية»، حيث ينتقل مباشرة للبحث في الأدب عن أدلة على أن «العقل هو أسمى الوسائل للحكم على الأشياء»، وللتوصل إلى المعرفة⁽⁴⁴⁾. ليجدها - الأدلة - في كيلة ودمنة، وفي أشعار أبي تمام، والمتنبي، وأبي نواس» الذي اعتبره من أعظم من مثل الحركة التي مزجت بين الفكر الفلسفي المتعمق والشعر العظيم⁽⁴⁵⁾. إلا أنه وكأننا به يراوح في بحر الاستحالة ذاته، يرد ذلك إلى «مادية» هؤلاء الشعراء المعبرة عن الإحساس بالجسد، الذي أثبت النظام، كما يقول، لتكره أن حرية الإنسان بسبب كونه يملك جسداً⁽⁴⁶⁾.

وبصرف النظر عن صحة تأويل غالب لهذه الفكرة، فإن حضورها سيكرر وشكل لاقت للنظر في معالجته لشعر المجان، الذين يعتبرهم فلاسفة، وفي معالجاته النقدية لأعمال أدبية عديدة، أو لمواضيع في الأدب، خاصة مثل المكان في الرواية العربية، أو في ترجماته العديدة ومنها ترجمته لجماليات المكان لغاستون باشلار، فإن بحثي هنا يركز على شواهد، على سبيل المثال وليس الحصر، في منحى إيسار الأدب للفلسفة، وليس في كليات النظر للنصوص الأدبية فلسفياً وكليات نظر غالب هلسا ومساهمته في فلسفة الأدب، فلهذا المقام مقال ثان.

إن «هاجس» غالب للحرية، وإن ووجه أحياناً بمسألة لضرورة تحكيم العقل ليفسر لنا مثلاً سبب أن سلوك المجان لم يكن يغير القوى المحافظة والسلطة، بل إن هذا المسلك كان يستفز بعض الجماعات المستنيرة مثل المعتزلة⁽⁴⁷⁾، أو ليفسر

للكائن. ومن هنا يدخل النظام هذه الحركة في المقولة المعروفة في منطق أرسطو بمقولة الوضع. ولذا يقول الشهريستاني: «وإنما الحركة عند - النظام - مبدأ تغير ما، كما قالت الفلاسفة من إثبات الكم والكيف والوضع والأمين (المكان) والتمس (الزمان) ... إلى أخواتها (أي إلى آخر المقولات المنطقية الأرسطية المعرفة)⁽⁴⁸⁾».

إن النظر إلى الحركة باعتبارها مقولة، قد تشير إلى تلمس النظام لتناقض «محرك أرسطو الأول الذي لا يتحرك» يقودنا إلى اعتبار نفسي النظام لنظرية «الجزء الذي لا يتجزأ» ونفيه للسكون «باعتبار السكون نفسه حركة اعتماد»، ورده في الوقت ذاته لحركة السكون كفعل للنفس. «وهكذا شأن العلوم والإرادات، فهي حركات أيضاً من حركات النفس»⁽⁴⁹⁾. تجعلنا نقرر أنه شتان ما بين النظر إلى الحركة باعتبارها مقولة منطقية واعتبارها خاصية من خصائص المادة. فقول النظام: «الأجسام كلها متحركة والحركة حركتان: حركة اعتماد وحركة نقلة»، لا يعني إلا أن الأجسام في حال خلق الله - سبحانه وتعالى - لها متحركة حركة اعتماد، ولم يقصد به ما أراد غالب في استدلاله القائل بـ «أن حركة الاعتماد وهي الحركة الذاتية للمادة» بل قصد منها التأكيد أن «الحركة هي السكون ... لا غير ذلك»، في الحقيقة في مقابل «السكون في اللغة»⁽⁵⁰⁾، الذي هو وهم، أي المقصود وضع السكون الذي هو وهم في تعارض مع الفهم المنطقي السليم والمتناسك.

إن الحركة، هي حركة في الفكر، ونفي الجزء الذي لا يتجزأ، هو محاولة للنظام لخلق «تماسك منطقي» في عملية التفكير ذاتها، باعتبارها حركة عقلية دائمة تعيد النظر دائماً في «بديهياتها» (الأجزاء التي لا تتجزأ)، وما يحمله هذا من نفي دائم لأسس أي «منظومة» متماسكة. أي بإعادة النظر دائماً بما هو «صروح» متماسكة، وعودة إلى ما أشار إليه مروة نفسه إلى قيمة «الاعتزال» باعتباره تجريداً مفهوماً، فلسفياً، نرى أن يتداخل «الجبرية» و«القدرية» في فكر النظام وفكرهم مرده الاستحالة المنطقية لحل الإشكالات المفهومية بين أصلي الاعتزال الأساسيين، الأول: التوحيد الذي ينتج ضرورة «حرية» للعبد، والثاني العدل الإلهي، وإن أعطى «حرية» فإنه يعني تدخلاً إلهياً أيضاً. خلاصة القول في سياق الفكر الكلامي المعتزلي والأشعري لا يمكن حل هذه الأشكال (منطقياً بشكل متسق) إلا بحل يتداخل فيه الجبر والاختيار.⁽⁵¹⁾

هاجس الحرية: من صرامة الجبر إلى بيت الشعر:

والآن، كيف يعبر غالب عن تلك الاستحالة المضمرة للحل الذي يتداخل فيه الجبر والاختيار؟⁽⁴³⁾

هل الإعلان الصارخ عن أن الإنسان سيد العالم؟ أو أن الإنسان كمشروع لذاته؟ أم أن هذا الإعلان ما هو إلا مظهر لتخوف من جبرية النظام، التي ما زالت تعبر عن نفسها في إخبار المأسون على حرية منحصرة في أتباع مذهب المعتزلة؟ أو ليس ابن حنبل في عناده خارج من صفوف الأحرار وممثلي «الجنح السوري» الذي يمثل علي؟ كما يكرر غالب. كيف يمكن أن يتحور غالب من ثنائية مقبته، طرفها الأول مدان، الفكر الجبري العربي والآخر الفكر القدري، ليس قدرياً بالقدر الذي نريد؟

إن «مخارج» غالب تمثلت، برأيي، في توجيهه للبحث وجهة الفن والشعر منها. ونلاحظ هذا في كتابه المذكور «دراسات في الفلسفة العربية الإسلامية»، حيث ينتقل مباشرة للبحث في الأدب عن أدلة على أن «العقل هو أسس الوسائل للحكم على الأشياء»، وللتوصل إلى المعرفة⁽⁴⁴⁾. لسجدها - الأدلة - في كلبية ودمنة، وفي أشعار أبي تمام، والمتنبي، وأبي نواس⁽⁴⁵⁾ الذي اعتبره من أعظم من مثل الحركة التي مزجت بين الفكر الفلسفي المتعقق والشعر العظيم⁽⁴⁶⁾. إلا أنه وكأننا به يراوح في بحر الاستحالة ذاته، يرد ذلك إلى «عادية» هؤلاء الشعراء المعيرة عن الإحساس بالجسد، الذي أثبت النظام، كما يقول، لفكرة أن حرية الإنسان يسبب كونه يملك جسداً⁽⁴⁷⁾.

وبصرف النظر عن صحة تأويل غالب لهذه الفكرة، فإن حضورها سيتركز ويشكل لاقى للنظر في معالجته لشعر المجان، الذين يعتبرهم فلاسفة، وفي معالجاته النقدية لأعمال أدبية عديدة، أو لمواضيع في الأدب، خاصة مثل المكان في الرواية العربية، أو في ترجماته العديدة ومنها ترجمته لجماليات المكان لغاستون باشلار، فإن يحثي هنا يركز على شواهد، على سبيل المثال وليس الحصر، في منحى إسار الأدب للفلسفة، وليس في كفاءات النظر للنصوص الأدبية فلسفياً وكفاءات نظر غالب هلسا ومساهمته في فلسفة الأدب، فلهذا المقام مقال ثان.

إن «هاجس» غالب للحرية، وإن روجّه أحياناً بمسألة ضرورة تحكيم العقل ليفسر لنا مثلاً سبب أن سلوك المجان لم يكن شير القوى المحافظة والسلطة، بل إن هذا المسلك كان يستفز بعض الجماعات المستنيرة مثل المعتزلة⁽⁴⁸⁾، أو ليفسر

للكائن. ومن هنا يدخل النظام هذه الحركة في المقولة المعروفة في منطق أرسطو بمقولة الوضع. ولذا يقول الشهرستاني: «وإنما الحركة عنده - النظام - مبدأ تغير ما، كما قالت الفلاسفة من إثبات الكم والكيف والوضع والأين (المكان) والمتى (الزمان) ... إلى أخواتها (أي إلى آخر المقولات المنطقية الأرسطية المعرفة)⁽⁴⁹⁾».

إن النظر إلى الحركة باعتبارها مقولة، قد تشير إلى تلمس النظام لتناقض «محرك أرسطو الأول الذي لا يتحرك» يقودنا إلى اعتبار نفسي النظام لنظرية «الجزء الذي لا يتجزأ» ونفيه للسكون «باعتباره السكون نفسه حركة اعتماد»، ورده في البرقت ذاته لحركة السكون كفعل للنفس. «وهكذا شأن العلوم والإزادات، فهي حركات أيضاً من حركات النفس»⁽⁵⁰⁾ تجعلنا نقرر أنه شتان ما بين النظر إلى الحركة باعتبارها مقولة منطقية واعتبارها خاصية من خصائص المادة. فقول النظام: «الأجسام كلها متحركة والحركة حركتان: حركة اعتماد وحركة نقلة»، لا يعني إلا أن الأجسام في حال خلق الله - سبحانه وتعالى - لها متحركة حركة اعتماد، ولم يقصد به ما أراده غالب في استدلاله القائل بـ «أن حركة الاعتماد وهي الحركة الذاتية للمادة» بل قصد منها التأكيد أن «الحركة هي الكون ... لا غير ذلك». في الحقيقة في مقابل «السكون في اللغة»⁽⁵¹⁾، الذي هو وهم، أي المقصود وضع السكون الذي هو وهم في تعارض مع الفهم المنطقي السليم والمتناسك.

إن الحركة، هي حركة في الفكر، ونفي الجزء الذي لا يتجزأ، هو محاولة للنظام لخلق «تماسك منطقي» في عملية التفكير ذاتها، باعتبارها حركة عقلية دائمة تعيد النظر دائماً في «بديهياتها» (الأجزاء التي لا تتجزأ)، وما يحمله هذا من نفي دائم لأسس أي «منظومة» متماسكة. أي بإعادة النظر دائماً بما هو «صروح» متماسكة. وعودة إلى ما أشار إليه مروءة نفسه إلى قيمة «الاعتزال» باعتباره تجريداً مفهوماً، فلسفياً، نرى أن تداخل «الجبرية» و«القدرة» في فكر النظام وفكرهم مرء الاستحالة المنطقية لحل الإشكال المفهومي بين أصلي الاعتزال الأساسيين، الأول: التوحيد الذي ينتج ضرورة «حرية» للعبد، والثاني: الفصل الألهي، وإن أعطى «حرية» فإنسه معنى تدخلاً إلهياً أيضاً. خلاصة القول في سياق الفكر الكلامي المعتزلي والأشعري لا يمكن حل هذه الأشكال (منطق بشكل متسق) إلا بحل يتداخل فيه الجبر والاختيار.⁽⁵²⁾

المراجع:

- 1 - أورفوا، دومينيك. تاريخ الفكر العربي والإسلامي. بيروت: المكتبة الشريفة، 2010.
 - 2 - بهلول، رجا. البنية المنطقية لمشكلة حرية الإرادة في الكلام. مجلة المناظرة (المغرب)، السنة الثانية، عدد 4، 1999.
 - 3 - الجابري، محمد عابد. التراث والحداثة. دراسات ومناقشات. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992.
 - 4 - مروء، حسين. النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية. بيروت: دار الفارابي: الطبعة السادسة 1988.
 - 5 - هايدغر، مارتين. مبادئ الميتافيزيقيا الأساسية. مجلة أسئلة الفلسفة، عدد 9، موسكو، 1989.
 - 6 - هلسا، غالب. «أنت منذ اليوم» (رواية) قراءة نقدية. «في: تيسير مبول: دم على رغيف الجنون»، 59-66. عمان: غاليري الفنون والثقافة والفنون التجريبية، د.ت. بوجه، خير الدين سوى. تصور الفكر السياسي عند أهل السنة. عمان: دار البشير، 1992.
 - . المكان في الرواية العربية. دمشق: دار ابن هاني، 1989.
 - . الجهل في معركة الحضارة. بيروت: دار الحداثة، 1982.
 - . العالم مادة وحركة. دراسات في الفلسفة العربية الإسلامية. بيروت: دار الكلمة، 1980.
- ### الهوامش:
- 1 - وتوعدت تلك المؤلفات ما بين التأليف والترجمة مثل: ج.د. سالتجر، العارص في حقل الشوفان، غالب هلسا، مترجم، (بيروت: دار الحديقة، 1988).
 - مابكل ملجيت، سلسلة أعلام الفكر العالمي: وليم فوكر، غالب هلسا، مترجم، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، د.ت).
 - أ.م. جيس، سلسلة أعلام الفكر العالمي: برنارد شو، غالب هلسا، مترجم، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، د.ت).
 - 2 - مارتين هايدغر، «مبادئ الميتافيزيقيا الأساسية»، مجلة أسئلة الفلسفة، عدد 9، 1989، 119. (بالروسية).
 - 3 - المصدر السابق، 34.
 - 4 - المصدر السابق.
 - 5 - غالب هلسا، الجهل في معركة الحضارة (بيروت: دار الحداثة، 1982)، 6.
 - 6 - المصدر السابق، 34.
 - 7 - المصدر السابق، 12.
 - 8 - المصدر السابق، 31.
 - 9 - المصدر السابق، 33.
 - 10 - المصدر السابق، 32.
 - 11 - محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، دراسات... ومناقشات، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991)، 29.
 - 12 - هلسا، الجهل في الحضارة، 35.

سبب اختلاف أبي نواس والنظام. في وسائل التعبير عن «تجربة إنسانية معاشة، تعيد صياغات الحس، سواء بالمعانية والتجربة الحسية المباشرة أو بالخيال، الذي هو تذكرو، واستعادة للتجارب الحسية إلى درجة معاناتها مرة أخرى»⁽⁴⁷⁾.

إن مساحة الخيال (الذاكرة) عند الميجان، كما يراها غالب، تتسع لتشمل «تذكريات» غالب نفسه «عندما كنت سجيناً كنت ألاحظ أن السجناء يستعيدون أحداثاً ومواقف في الحياة العادية يحنين مبالغ فيه»⁽⁴⁸⁾. بل وإنها تشتمل على التركيب النفسي للشخصية اللامنتهي في المجتمع الإقطاعي! الذي غالباً ما يتذكره غالب، أو يحن للتماهي معه باعتباره نموذجاً لـ (الفصل الإنسان عن مؤسسات وقيم عصره ومواجهة هذا الإنسان) لكم كبير من الحرية الذي يعجز عن معاشته. وما يعنيه هذا من أن عليه أن يوجد قيباً أخرى وأطراً يعيش ضمنها وطبقاً لها. أي أنه يصبح مشرعاً لذاته⁽⁴⁹⁾.

إن حنين المايجن، أو اللامنتهي، أو غالب، وإن وجد مأوى لذكراه في الأدب، كما عند تيسير مبول الذي يتحرر في أدبه «لأننا نجد الانطباعات الأولى للراوي قد حدها منطق تداعياته الخاص، إنها تحليلنا إلى تداعينا نحن، لا يحكمها منطق المسلمات والطقوس، أي عندما نكون أحراراً»⁽⁵⁰⁾، فإنه يجد مأوى شبيهاً في حنين غالب نفسه في بحثه عن جماليات المكان العربي «حين أعود لتجربتي الخاصة بالنسبة للمكان، فإنني أعجب كيف اقتفيت أثر هذا التراث المكاني دون قصد... اعتقد أن الصفة الأمومية للمكان تصلح كمعيار للأصالة. إن المكان الهندسي، الذي هو مجرد تجميع صفات خارجية للمكان، هو مكان محايد، وبالتالي مكان ذهني، وليس مكاناً ينبثق من التجربة المعاشة. ولقد كان ابن الرومي دقيقاً في وصفه للمكان (الوطن) الذي عاش فيه... مع ملاحظة أن كلمة وطن هنا تعني البيت»⁽⁵¹⁾. وبهذا، وبمعنى ما فإن «اغتراب» غالب عن بيته، عن مكانه، تكشف لوجود غالب في مواجهة «كلية» العالم، الذي أضحي لغالب «بيتاً يجذب نحوه، أو من الأفضل القول، على الطريق نحوه».

- 13 - غالب هلسا، العالم مادة وحركة، دراسات في الفلسفة العربية الإسلامية، (بيروت: دار الكلمة، 1980)، 89.
- 14 - المصدر السابق، 291.
- 15 - المصدر السابق، 92.
- 16 - عابد الجابري، التراث والحداثة، 29.
- 17 - هلسا، الجهل في الحضارة.
- 18 - هلسا، العالم مادة وحركة، 88.
- 19 - المصدر السابق، 44.
- 20 - المصدر السابق، 44.
- 21 - المصدر السابق، 45.
- 22 - المصدر السابق، 65.
- 23 - حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، (بيروت: دار الفارابي، 1988)، 624.
- 24 - خير الدين بوجه سوي، تطور الفكر السياسي عن أهل السنة، (عمان: دار البشير، 1992)، 145-147.
- 25 - مروة، النزعات المادية، 65.
- 26 - رجا بهلول، «البنية المنطقية لمشكلة حرية الإرادة في علم الكلام»، مجلة المناظرة، عده 4 (1999): 7-8. حيث يظهر الكاتب من خلال عرضه للنواحي المنطقية المتعلقة بمشكلة حرية الإرادة، حدود الآفاق التي ليس يوسع أي حل للمشكلة أن يتعداها.
- 27 - مروة، النزعات المادية، 663.
- 28 - المصدر السابق، 661-662.
- 29 - المصدر السابق، 665.
- 30 - غالب هلسا، العالم مادة وحركة، 18.
- 31 - المصدر السابق، 22.
- 32 - حسين مروة، النزعات المادية، 664.
- 33 - المصدر السابق، 664.
- 34 - غالب هلسا، العالم مادة وحركة، 19.
- 35 - حسين مروة، النزعات المادية، 663.
- 36 - غالب هلسا، العالم مادة وحركة، 19.
- 37 - حسين مروة، النزعات المادية، 665.
- 38 - المصدر السابق، 665.
- 39 - المصدر السابق، 666.
- 40 - المصدر السابق، 666.
- 41 - غالب هلسا، العالم مادة وحركة، 15-16.
- 42 - للمزيد انظر دومينيك أوفروا، تاريخ الفكر العربي والإسلامي، (بيروت: المكتبة الشرقية، 2010)، 218-119.
- 43 - غالب هلسا، العالم مادة وحركة، 30.
- 44 - المصدر السابق، 32.
- 45 - المصدر السابق، 28.
- 46 - المصدر السابق، 121.
- 47 - المصدر السابق، 155.
- 48 - المصدر السابق، 115.
- 49 - المصدر السابق، 138.
- 50 - غالب هلسا، «أنت منذ اليوم (رواية) قراءة نقدية»، في: تيسير مبول: دم على رغيف الجنوبي (عمان: غاليري الفنون والثقافة والفنون التجريبية، د.ت)، 65.
- 51 - غالب هلسا، المكان في الرواية العربية، (دمشق: دار ابن هاني، 1989)، 18-21.

AL AZMINA ALHADITA

Publication philosophique

Numéros 8 juin 2014

♦ **DIRECTEUR RESPONSABLE**

Ismail Alaoui

♦ **RÉDACTEUR EN CHEF**

Abdallah Belghiti Alaoui

♦ **COMITÉ DE RÉDACTION**

Jean-Loup Thebaud

Taieb Belghazi

François Martinet

AL AZMINA ALHADITA

Boîte postale 1344, Réception principale, Rabat
10000 - Tél.: 05 37 61 18 90

E-mail : alazminaalhadita@yahoo.fr

Dépôt légal : 0026 PE 2008



Av. Hassan II Cité Al Mandar n° 6/3 - Rabat
05 37 20 46 32 - 06 61 20 37 76
imprimerierabatnet@gmail.com

Distribution : Sochpress

*Ce numéro a bénéficié
du soutien du Ministère de la Culture*

Prix de vente : 45 DH - 12 €

«Philosophies»

Abdallah Belghiti Alaoui

Dès la parution du premier numéro de notre publication au mois d'avril 2008, nous avons œuvré afin que cette tribune contribue modestement à la promotion de la réflexion et susciter un débat serein autour des questions desquelles dépend en partie le devenir de notre société. Fortement conscients des enjeux dont la portée embrasse l'ensemble des pays arabes et islamiques, nous avons tenté d'approcher une thématique globale mettant en exergue la question de la tradition et de la modernité.

Ce questionnement tout en perpétuant un débat désormais classique demeure d'actualité vu les défis culturels, politiques et historiques qu'il permet du moins d'appréhender et dont les retombées tragiques mettent en péril les fondements mêmes du vivre en commun et exacerbent les passions les plus dévastatrices.

L'état du monde nous rappelle encore une fois que la barbarie ne relève pas seulement du passé proche ou lointain. Les lumières de la pensée ne peuvent guère faire face à la violence aveugle et à la haine meurtrière, mais néanmoins seul l'esprit représente l'ultime rempart susceptible de sauver l'âme du monde et préserver la dignité de l'humain.

Ainsi nous saisissons l'occasion de la parution de l'actuel numéro dédié au thème «Islam et Modernité» afin d'annoncer à nos lecteurs et à tous ceux et celles qui ont contribué par leurs réflexions fructueuses à consolider notre ligne éditoriale durant ces années, la parution prochaine du magazine en langue française intitulé «Philosophies».

De la sorte notre choix éditorial se renforce avec cette nouvelle publication qui permettra d'élargir le champs de réflexion et maintenir un dialogue fructueux entre l'ensemble des auteurs et lecteurs qui nous ont accompagné dans cette belle aventure depuis 7 années déjà.

Publication philosophique

جان جاك روسو

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

الكتابات السياسية

ÉCRITS POLITIQUES



الجزء الأول

تقديم وتعليق وترجمة عبد السلام الشدادي

مركز دراسات الأزمنة الحديثة

CENTRE D'ÉTUDES DES TEMPS MODERNES

مركز دراسات الأزمنة الحديثة

إصدار أولي - 2014