



Revue des questions et des concepts d'avenir

Directeur responsable : Mansour M'HENNI • N° 3 • Deuxième semestre 2021



*Mohamed Arkoun*

*Dossier : Islam et raison*

*Editions MIM (QCA)  
Prix : en Tunisie 20 DT / à l'étranger 10 Euros*



Directeur responsable : Mansour M'HENNI • N° 3 • PDeuxième semestre 2021

#### Administration et rédaction :

Directeur responsable : Mansour M'henni  
Rédacteurs en chef : Badreddine Ben Henda & Mohamed Saad Borghol  
Rédaction anglaise : Naziha Briki  
Affaires administratives : Mohamed Maâmri  
Affaires financières : Ilyès Labidi

\* \* \*

**Imprimerie :** Simpect

**Distribution :** Editions MIM-QCA

**Adresse :** 3 bis rue la Mer d'Arabie, 2010 La Manouba, Tunisie

**Mail :** fqca.association@gmail.com

**Site :** <https://www.voixdavenir.com/>

\* \* \*

#### Comité scientifique :

(Présidé par Mansour M'henni, le directeur responsable de la publication)

**Tunisie :** Badreddine Ben Henda ; Radhouan Briki ; Mohamed Chagraoui ; Taoufik Grira ; Samir Hamza ; Ahmed Hizem, Monia Kallel ; Mohsen Khouni ; Mansour M'henni ; Mabrouk Mannaï ; Samir Marzouki ; Zouhour Messali ; Fathi Triki, Rachida Triki,

**Autres pays :** Nouredine Bahloul, Marc Bonhomme ; Moussa Coulibaly ; Sanae Ghouati ; Marc Gontard ; Catherine Gravet ; Dima Hamdane ; Marc Hersant ; Hassen Najmi ; Maria Giovanna Petrillo ; Anna Rahal ; Martine Renouprez ; Mounir Serhani ; Abderrahman Tenkoul.

#### Sommaire

• <i>Edito</i> .....	3
• <i>Articles hors dossier</i> .....	5
• Langue française et francophonie dans le monde. ....	13
Le rôle de La Renaissance Française (Denis Fadda)	
• Hommage à Raymond Renard : Francophonie et fraternité universelle .....	19
via la signification conversationnelle (Yoro Emmanuel Gueye)	
• Lecture : Dormances...de Badreddine Ben Henda : .....	27
d'un confinement à l'autre (Raoudha Allouche)	
<b>Dossier : « Islam et raison »</b> (en hommage à Hichem Djaït, décédé le 1er juin 2021)	
• ISLAMI (Mansour M'henni).....	37
• L'Islam et la raison : Averroès et vérité fragmentée (Mounir Serhani).....	43
• Afrique subsaharienne : Quand l'islam met à rude épreuve la paix (Moussa Coulibaly).....	59

**Éditorial :**

## **De la Question francophone à la (dis/con)jonction de l'Islam et la raison.**

Nous voici de nouveau, pour quelques pas ensemble, le temps de quelques pages certes, mais un temps ouvert sur l'avenir, sur l'introspection et la prospection, sur l'intelligence des effets et des causes et sur les perspectives d'un échange des idées pour le meilleur commun. Tel est l'esprit qui a présidé à la naissance de la revue VOIX D'AVENIR et c'est ce même esprit qui conduit son cheminement vers l'avenir sur la voie de l'analyse et de l'interrogation des questions et des concepts d'avenir.

L'essentiel de ce numéro 3 de la revue, soumis à votre attention dans le délai qui lui était fixé et qui vous a été annoncé, est constitué d'un dossier qui devait faire l'objet d'un forum autour de la question « Islam et raison ». Il devait marquer, à cette date (l'année 2020), le dixième anniversaire du décès de trois penseurs de l'islam, en l'occurrence le Marocain Mohamed Abed Al-Jabri (27 décembre 1935 – 3 mai 2010), l'Égyptien Nasr Hamid Abu Zayd (7 octobre 1943 – 5 juillet 2010) et l'Algérien Mohammed Arkoun (1<sup>er</sup> février 1928 – 14 septembre 2010).

Des établissements « académiques » ayant trait à la question, dont on avait souhaité le partenariat, n'ont même pas osé répondre à notre sollicitation, ne serait-ce que par une quelconque brève formule d'excuse. La décision a donc été prise d'en faire un dossier de cette revue et un entretien avec le penseur tunisien Hichem Djaït devait y prendre place. Malheureusement, celui-ci s'est éteint avant la réalisation de l'interview et la moindre des choses qui nous restait à faire, c'était de lui rendre hommage en lui dédiant notre dossier « Islam et raison ». C'est une matière que nous avons voulue de libre initiative, sans contrainte ni dirigisme, dans le respect des différentes approches, dussent-elles se contredire. L'ensemble nous semble donner matière à conversation.

Dans sa partie française, le dossier commence par un début de réflexion dont l'auteur, Mansour M'henni, compte faire un opuscule ou un livre sur la question. Celle-ci tiendrait essentiellement dans la bisémie » du mot arabe « *Islami* » signifiant à la fois « mon islam » et « islamiste », une signification qui serait représentative de deux pôles antithétiques de l'être à l'islam, dans l'islam, culturellement, culturellement et socialement.

Le dossier continue avec une étude de Mounir Serhani sur Averroès, « une figure éminente à même de représenter ce rapport polémique qu'entretiennent Raison et Islam ». Pour Ibn Rushd, dont la pensée est toute d'actualité, « l'activité philosophique doit être voulue par la Loi religieuse, dont la fin ne peut être que le bien général, le vivre-ensemble et la paix. Sans l'obligation de philosopher proscrite par le Texte coranique aux « hommes de démonstration », la Loi religieuse ne serait

pas vraie, et l'obligation d'adhérer à l'Islam n'aurait pas de pertinence rationnelle ».

Quant à Moussa Coulibaly, il s'interroge sur les raisons qui font que l'Islam et la paix sont antagoniques en Afrique, terrain des islamistes Djihadistes. Cela lui semble venir de pratiques abusives poussant à « considérer l'Islam comme un courant d'endoctrinement irrationnel et obscurantiste », plutôt que « comme une doctrine religieuse aidant à la construction d'un esprit saint et d'une société du vivre-ensemble dans la paix ».

En dehors du dossier, trois articles ouvrent le numéro et sont en rapport à la francophonie linguistique, civilisationnelle et littéraire. Denis Fadda, le président international de La Renaissance Française, revient sur les initiateurs et les principes fondateurs de cette dernière ainsi que de l'OIF, alias l'ACCT. Il souligne en conséquence que « la Francophonie, si diverse dans sa composition, constitue un espace idéal pour l'indispensable dialogue entre civilisations, cultures et religions » et que La Renaissance Française a pour mission « de contribuer à la paix dans le monde par la promotion du savoir et de la culture, par la rencontre, le dialogue, l'échange, le partage ». Deux objectifs convergents.

De son côté, Yoro Emmanuel Gueye aborde la question de la francophonie du point de vue de la brachylogie pour montrer comment elle peut développer, entre ses membres, « des liens indissociables de solidarité et d'amitié dans un idéal éthique de savoir être ensemble ».

Et Raoudha Allouche de donner sa lecture du « premier roman du confinement en Tunisie », *Dormances...* de Badreddine Ben Henda. Elle y voit « le récit d'une histoire d'amour sur fond d'adultère », celui du « périple d'hommes et de femmes dont les couples se font et se défont », ce qui en fait « une peinture fine et dédramatisée de la réalité sociale et familiale ».

Bonne lecture donc, en attendant le suivant !

*La Rédaction*

*Articles hors dossier*

## Langue française et francophonie dans le monde Le rôle de La Renaissance Française<sup>1</sup>

Denis Fadda  
Président international de l'association  
*La Renaissance Française*



*Denis Fadda, invité de la 36<sup>ème</sup> édition de  
la Foire Internationale du Livre de Tunis (novembre 2021)*

**Résumé :** Comme l'avaient souhaité, avec une extrême force, tant le Président Senghor que le Président Bourguiba, la Francophonie, si diverse dans sa composition, constitue un espace idéal pour l'indispensable dialogue entre civilisations, cultures et religions.

La Renaissance Française œuvre au rayonnement de la langue française et de la culture du monde francophone. La mission qui lui a été confiée est celle de contribuer à la paix dans le monde par la promotion du savoir et de la culture, par la rencontre, le dialogue, l'échange, le partage.

**Mots-clés :** Francophonie, dialogue, Renaissance française, culture, paix, le partage.

**Title:** French language and Francophonie in the world. The role of the French Renaissance

**Summary:** As both President Senghor and President Bourguiba had wished, with extreme force, the Francophonie, so diverse in its composition, constitutes an ideal space for the indispensable dialogue between civilizations, cultures and religions.

The French Renaissance works to promote the French language and the culture of the French-speaking world. Its mission is to contribute to peace in the world by promoting knowledge and culture, through encounters, dialogue, exchange and sharing.

**Keywords:** Francophonie, dialogue, French Renaissance, culture, peace, sharing.

Il nous faut d'abord rappeler l'importance et l'efficacité d'une langue, la langue française, à partir de laquelle s'est édifiée ce que le géographe Onésime Reclus, en 1880, a appelé, dans l'un de ses ouvrages, *la francophonie* - c'est la première fois que le mot apparaît - c'est à dire cette communauté informelle de ceux qui se reconnaissent dans la langue française. Cette langue qui n'est pas du tout en déclin, mais qui au contraire progresse ; car même s'il y a des zones de stagnation, globalement elle gagne du terrain et comptera près d'un milliard de locuteurs au milieu du siècle.

A La Renaissance Française, nous nous rendons compte, tous les jours, de l'intérêt qui est porté à la langue française et à la culture de l'ensemble du monde francophone. Il y a un peu partout une demande ; un peu partout des poches de francophonie, c'est à dire des groupes de personnes qui connaissent le français, veulent le pratiquer, l'utiliser et le transmettre, même dans les pays les plus éloignés du monde francophone.

<sup>1</sup> Article rédigé pour une intervention de l'auteur dans une rencontre culturelle organisée dans le cadre de la 36<sup>ème</sup> édition de la Foire Internationale du Livre à Tunis (11-21 novembre 2021)

Nous trouvons aussi ce que nous avons appelé des « communautés francophones dispersées » - terminologie reprise par le Président Abdou Diouf - dans un certain nombre de pays ; par exemple, en Argentine, en Uruguay, au Panama, au Mexique, aux Etats-Unis, en Italie, en Inde etc.

Notons le bien, la langue française n'est pas seulement une langue internationale, elle est aussi une langue universelle. Elle est une langue universelle parce qu'elle est parlée, à des degrés divers, dans le monde entier.

Nous trouvons un peu partout des personnes qui ont plaisir à se retrouver pour s'exprimer en français ou pour évoquer la culture francophone. J'ai rencontré dans un pays anglophone des gens pourtant peu instruits qui se réunissaient régulièrement dans une case pour parler de Camus et de sa pensée ; une pensée qui d'ailleurs, aujourd'hui, irradie le monde entier. Actuellement Camus est, semble-t-il, l'auteur sur lequel on écrit le plus.

J'ai rencontré des personnes qui apprennent le français par nécessité, pour raison d'études, pour des raisons professionnelles, commerciales, scientifiques ou autres ou pour avoir la possibilité d'entrer en contact avec des milliers d'autres individus ; mais aussi des personnes qui l'apprennent pour pouvoir avoir accès au texte original de tant d'ouvrages majeurs que la langue française a produits en grande abondance, aussi bien dans le domaine littéraire que dans celui de la philosophie, du droit, des sciences etc. L'impact de la pensée en langue française est considérable et dans bien des domaines, la langue française est incontournable.

Il faut, à ce propos, souligner combien sont nombreux, dans le monde, les écrivains dont le français n'est pas la langue maternelle mais qui ont choisi cette langue pour construire leur œuvre. La liste est infiniment longue, les roumains Cioran, Ionesco, Virgil Gheorghiu, les Chinois François Cheng, Dai Sijie, Gao Xingjian, les Japonais Aki Shimazaki, Akira Mizubayashi, Makoto Sekimura, l'Albanais Ismail Kadare, les Russes Irène Nemirovski et Andreï Makine, le Grec Vassilis Alexakis, le bulgare Tzvetan Todorov pour n'en citer que quelques uns.

La plupart se disent héritiers de cet incroyable lignage de penseurs et d'écrivains de langue française : Rabelais, Montaigne, Pascal, Descartes, La Rochefoucauld, La Fontaine, Bossuet, Montesquieu, Chateaubriand, Tocqueville, Senghor, Hampâté Bâ et tant d'autres, dont les philosophes du XVIIIème siècle.

A l'occasion du centenaire de La Renaissance Française, des écrivains dont le français n'est pas la langue maternelle, ont exprimé au cours d'une table ronde les raisons qui les avaient amenés à construire leur œuvre en français. Il y avait là, entre autres, un Russe, une Iranienne, un Grec, un Japonais, un Libanais. Leurs motivations étaient très diverses ; la plupart ont affirmé que le français leur a permis d'exprimer ce qu'ils n'auraient pu dire dans leur langue maternelle ; ils ont aussi souvent dit leur amour de cette langue.

C'est ce qu'a fait l'Egyptien, ancien Secrétaire général des Nations Unies, ancien Secrétaire général de l'O.I.F., l'Organisation internationale

de la Francophonie, Boutros Boutros Ghali lorsqu'il a dit : « Je me souviens combien, durant mon enfance, cette langue française, que ma famille et mes amis parlaient couramment, incarnait pour moi, en quelque sorte, la certitude diffuse que le monde était plus grand que je ne le savais ».

La langue française est aussi une langue universelle parce qu'elle est couramment utilisée pour leurs relations d'affaires ou autres entre un Iranien et un Vietnamien, entre un Afghan et un Grec, entre un Roumain et un Cambodgien, entre un Arménien et un Egyptien, entre un Uruguayen et un Polonais, entre un Turc et un Serbe etc c'est à dire entre personnes dont la langue française n'est pas la langue maternelle.

Le Chinois, le Mandarin, par exemple, est probablement la première langue au monde en nombre de locuteurs, mais elle est bien rarement parlée entre deux personnes qui n'ont pas cette langue pour langue maternelle.

La langue française est, par ailleurs, un ciment et ceci il est possible de le vérifier dans les instances internationales, et particulièrement dans le cadre des Nations Unies. Lorsque les Etats membres du groupe des pays francophones prennent ensemble une position sur un texte ou s'accordent sur le choix d'un candidat, ils sont à peu près certains d'avoir gain de cause ; je l'ai bien de fois constaté.

Ajoutons que, au sein du système des Nations Unies, parmi les six langues proposées, la langue française est la deuxième langue de communication choisie par les Etats Membres, qu'elle est langue officielle et langue de travail dans toutes les organisations et organes subsidiaires du système, qu'elle est, avec l'anglais, la seule langue des instances judiciaires et juridiques internationales, la Cour internationale de justice, la Cour permanente d'arbitrage, le Tribunal administratif des Nations Unies, le Tribunal administratif de l'Organisation internationale du travail, la Cour pénale internationale, le Tribunal pénal international pour le Rwanda, le Tribunal pénal international pour l'Ex-Yougoslavie etc.

La langue française est aussi porteuse d'un esprit, l'esprit cartésien, spéculatif, critique, au sens noble du terme ; esprit développé au XVIIème siècle et qui a connu son acmé au XVIIIème, avec les Lumières. Elle est également porteuse d'une culture et cette culture nous en trouvons des traces sous les formes les plus diverses à peu près partout dans le monde. Ce pourra être dans le droit d'un pays ; le « Code Napoléon » a eu et a toujours une grande influence. L'I.D.E.F, l'Institut international de droit d'expression et d'inspiration françaises, regroupe des juristes d'une cinquantaine de pays. L'Organisation pour l'Harmonisation en Afrique du Droit des Affaires, l'O.H.A.D.A, organisation francophone, regroupe une vingtaine de pays dont tous ne sont pas de langue française.

Nous pouvons aussi trouver des traces de culture francophone dans la constitution d'un pays, dans son organisation administrative, dans son organisation judiciaire, dans son système éducatif, dans ses formations universitaires ainsi que dans bien d'autres domaines. Je ne sais s'il existe

beaucoup de pays qui ne soient atteints, d'une façon ou d'une autre, par la culture ou la pensée du monde francophone. La langue a véhiculé quantité de concepts et inspiré un nombre considérable d'auteurs.

Sur les cinq continents, cette culture attire bien des étudiants. Souvent ils font de gros sacrifices pour pouvoir bénéficier d'un enseignement dans une université francophone. La Tunisie en sait quelque chose.

\*\*\*

La Renaissance Française œuvre au rayonnement de la langue française et de la culture du monde francophone. C'est une institution qui a une longue histoire. Première initiative francophone, fondée en 1915 par le Président de la République française de l'époque, Raymond Poincaré, elle est plus que centenaire ; établissement d'utilité publique à vocation internationale, elle a été placée, à la fois, sous le haut patronage du Chef de l'Etat français et celui de quatre ministres.

La mission qui lui a été confiée est celle de contribuer à la paix dans le monde par la promotion du savoir et de la culture, par la rencontre, le dialogue, l'échange, le partage.

Mais, si elle participe au rayonnement de la langue française et à la diffusion de la culture francophone sur tous les continents, il faut souligner que La Renaissance Française ne se veut en rivalité avec aucune autre langue et aucune autre culture. Bien au contraire, elle s'emploie aussi à protéger et à faire mieux connaître les autres cultures et à les faire dialoguer avec celle à laquelle elle appartient. Par ailleurs, elle encourage la protection des patrimoines - y compris les patrimoines immatériels, notre environnement, nos paysages - et favorise la sauvegarde des langues minoritaires, des métiers d'art et de l'artisanat.

Par divers projets elle pratique la solidarité dans ce monde constitué de l'ensemble des personnes qui se reconnaissent dans la culture francophone.

C'est pourquoi, outre celles de France, elle dispose de délégations dans une quarantaine de pays dont, la plupart, ne sont pas des pays francophones. La Russie, les États-Unis, l'Argentine, la Serbie, la Bulgarie, le Japon, l'Uruguay, le Costa Rica, la Géorgie en sont des exemples. Cette diversité se retrouve dans son conseil d'administration qui compte des personnalités de différentes nationalités. Simone Veil, qui était membre de l'Académie française, a été sa présidente d'honneur jusqu'à sa disparition ; M. Gabriel de Broglie, Chancelier honoraire de l'Institut de France, lui aussi Membre de l'Académie française, lui a succédé. La plupart des présidents d'honneur de La Renaissance Française, d'ailleurs, ont été des académiciens. Ce fut le cas de Poincaré lui-même qui devint président d'honneur à l'expiration de son mandat de président de la République, de Louis Madelin, Georges Risler, Maurice Schumann, le prédécesseur de Simone Veil.

En vue de rapprocher les hommes et les peuples, partout où elle est implantée, La Renaissance Française s'emploie à faire dialoguer la culture francophone avec les cultures nationales et locales. Elle y parvient par des initiatives multiples, quelquefois prises en coopération avec des institutions et universités auxquelles elle est liée. Par ailleurs,

elle est très active dans le domaine littéraire : chaque année, elle remet un prix littéraire – dont le jury est présidé par l'Académicien Daniel Rondeau - qui couronne une œuvre en français d'un auteur dont le français n'est pas la langue maternelle, elle attribue sa Médaille d'or, pour l'ensemble de son œuvre, à un écrivain reconnu et, en vertu d'une convention, attribue un prix *La Renaissance Française* dans le cadre de l'Académie des Sciences d'Outre-Mer.

\*\*\*

A côté de cette communauté francophone des individus que nous venons d'évoquer, s'est édifiée, à partir de 1970, celle des Etats, la Francophonie avec un grand F, qui s'est dotée d'un instrument d'action puissant, l'O.I.F., successeur de l'A.C.C.T., l'Agence de coopération culturelle et technique.

La Francophonie institutionnelle, c'est-à-dire la communauté organisée des « pays qui ont le français en partage », constitue l'un des ensembles géopolitiques les plus importants de la planète.

Curieusement, ce n'est pas la France qui a été à l'origine de cette communauté ; ce n'est pas la France qui en a été le moteur. Bien au contraire, cette construction a été particulièrement lente à partir des années 1960, en raison de l'attitude de la France et en dépit des demandes pressantes du Président Habib Bourguiba, homme de si grande culture, de Léopold Sédar Senghor, Président de la République du Sénégal, de Diiori Hamani, Président de la République du Niger et du Prince Norodom Sihanouk, Souverain du Cambodge.

Son édification s'est accélérée dans la période de onze années qui a séparé le premier sommet francophone tenu à Versailles en 1986 et le septième sommet tenu à Hanoï en 1997.

De 1960 à 1986 les chefs d'Etat des pays francophones nouvellement indépendants ont plaidé seuls, en faveur d'une communauté francophone institutionnalisée.

Il faut mentionner particulièrement deux des très grands chefs d'État précédemment cités : Senghor et Bourguiba.

Ecrivain, poète, Senghor veut éviter la balkanisation de l'Afrique par l'établissement de liens étroits entre les nouveaux Etats. Senghor rêve d'un ensemble fondé sur la fraternité entre les peuples. Dès 1960, il traite de tous les problèmes discutés aujourd'hui en Francophonie : promotion de la femme, dialogue des cultures, multilinguisme, diversité culturelle...

Habib Bourguiba, lui, comprend très rapidement l'intérêt du projet de Senghor ; il y ajoute l'idée fondamentale de négociations multilatérales régulières entre les membres de la communauté francophone ; cette idée trouvera sa concrétisation un quart de siècle plus tard avec les sommets francophones.

C'est Bourguiba qui, le premier, propose, lors du Sommet de l'O.C.A.M., l'Organisation Commune Africaine et Malgache - une organisation aujourd'hui disparue – la création d'une organisation intergouvernementale francophone. Il est vigoureusement appuyé par Senghor et Sihanouk. On peut considérer que la Tunisie est le pays fondateur de la Francophonie institutionnelle.

Le Général de Gaulle, pour sa part, refuse de lancer la France dans une construction multilatérale qui pourrait, dans le contexte de l'époque, être taxée de néocolonialiste voire d'impérialiste.

En dépit de l'attitude négative de la France, l'idée de Bourguiba fait son chemin ; ses propositions et celles des autres chefs d'Etat du continent africain sont largement reprises lors du premier sommet des chefs d'Etat francophones tenu à Versailles, sous la présidence de François Mitterrand, le 17 février 1986.

Les sommets, qui fixent la politique de la Francophonie, se réunissent tous les deux ans. Il y a eu 17 sommets depuis 1986 ; le 16ème s'est tenu à Madagascar à la fin du mois de novembre 2016, le 17ème a eu lieu en Arménie en octobre 2018, le 18ème aurait dû se tenir à Djerba en novembre 2021.

En dehors des sommets mondiaux exceptionnels convoqués par les Nations Unies, tels que le Sommet de Rio, les sommets mondiaux de l'alimentation ou le Sommet du Millénaire, le Sommet francophone est le seul sommet régulier qui réunisse autant de chefs d'Etat et de gouvernement.

L'O.I.F. regroupe 88 Etats et gouvernements dont 54 membres de plein droit, 27 observateurs et 7 associés représentant environ 900 millions d'hommes et de femmes dans le monde. Le nombre de ses membres ne cesse de croître. Quelque 45% des 193 Etats membres des Nations Unies sont membres de la Francophonie ; c'est dire le poids de cette union géopolitique.

Nous voyons donc que la Francophonie constitue un ensemble considérable, une communauté politique originale, fondée sur l'égalité de membres qui ne sont menacés d'aucune hégémonie ; c'est une des raisons qui explique son succès.

Les menaces de la mondialisation contraignent les Etats à se regrouper ; ils cherchent dès lors des groupements non-hégémoniques. La Francophonie est précisément un ensemble où personne ne peut dominer personne.

Personne dès lors ne songe à la quitter et nombreux sont les pays qui cherchent à la rejoindre lors de chaque sommet. La majorité de ses membres n'a jamais fait partie de l'empire colonial français. Avec une trentaine de membres chacun, les groupes des Etats africains et des Etats européens constituent les ensembles géographiques les plus nombreux au sein de l'O.I.F.

\*\*\*

Comme l'avaient souhaité, avec une extrême force, tant le Président Senghor que le Président Bourguiba, la Francophonie, si diverse dans sa composition, constitue un espace idéal pour l'indispensable dialogue entre civilisations, cultures et religions.

Novembre 2021

## Hommage à Raymond Renard :

### Francophonie et fraternité universelle via la signification conversationnelle

Yoro Emmanuel Gueye  
(Université d'Abidjan, Côte d'Ivoire)

**Résumé :** Pilier de la survivance des civilisations, l'aptitude à parler et à écrire porte en creux les aspirations vitales de l'homme. Pour surmonter les pesanteurs idéologiques de son exercice, le projet de la francophonie s'attache à mobiliser, en des accents brachylogiques, l'usage de la langue française autour d'intérêts communs. Entre les membres, il se développe des liens indissociables de solidarité et d'amitié dans un idéal éthique de savoir être ensemble.

**Mots-clés :** langue, francophonie, conversation, idéologie, fraternité.

**Title: Francophonie and universalbrotherhood via conversationalmeaning**

**Abstract:** Pillar of the survival of civilizations, the ability to speak and write hollowly carries the vital aspirations of man. To overcome the ideological heaviness of its practice, the project of the francophonie endeavors to mobilize, in brachylogy accents, the use of the French language around common interests. Between the members, it develops inseparable links of solidarity and friendship in an ethical ideal of knowing how to be together.

**Keys-words:** language, francophonie, conversation, ideology, fraternity.

### Introduction

Parler une langue vivante ou l'écrire consacre notre appartenance à la société des hommes. Sous l'impulsion d'une volonté ardente de rassembler les locuteurs de français de souche et ceux d'adoption, au gré des intérêts collectifs, l'entreprise des Etats francophones est portée sur les fonts baptismaux. L'Organisation Internationale de la Francophonie (OIF) prend sa source dans le vieux projet ambitieux de défense et d'expansion de la langue française. En s'appuyant sur le potentiel néobrachylogique, il convient d'assurer la survie identitaire et le prestige de la France dans les relations internationales. Dès lors, l'Organisation Intergouvernementale absorbe une multitude de langues d'Afrique noire sous sa tutelle en un vaste empire linguistique et littéraire. Cette communauté de langue française s'ancre sur des liens d'amitié et de solidarité tissés dans un contexte concurrentiel de géopolitique qui met en question les relations de la métropole et ses anciennes colonies. Ce qui décline dans une démarche conversationnelle une tension permanente entre la langue officielle dominante et les langues maternelles marginalisées. La dialectique de la renonciation à soi et la quête de son identité fonde la quintessence de la coopération culturelle, technique et politique interétatique. Pour justifier sa raison d'être, la communauté de langue transcende les incantations idéologiques pour se mettre au service d'une vision fraternelle. Aussi, la nécessité d'insuffler, sans équivoque,



une nouvelle dynamique aux relations linguistiques s'accomplit-elle autour d'un idéal éthique. Se mobiliser pour un bien-être prend tout son sens au sein d'un art de vivre ensemble dans la liberté, l'égalité et la paix durable.

### 1. Enjeux de la langue

Au centre des échanges des individus et des sociétés, la langue régent l'essentiel de notre existence. Cet instrument de communication participe à la socialisation langagière des membres d'une même communauté autour d'un contrat collectif. La faculté humaine de signifier le monde, en acte de volonté et d'intelligence, justifie en raison une relation d'influence réciproque entre langue et langage. De cette façon, Claude Hagège « distingue le langage comme aptitude et les langues comme réalisation de cette aptitude sous forme d'objets socio-historiques » (2001, p.191). La langue apparaît, à juste titre sous le levier de la parole, avec les meilleurs auspices de l'expression brachylogique : l'une ne va pas sans flirter avec l'autre. Dans l'esprit et la lettre du langage, l'œil et l'oreille sont mis à contribution. Comme Raymond Renard le souligne clairement, « la langue est une donnée fondamentale dans l'aventure humaine. Il n'est donc pas étonnant que la question linguistique suscite la passion » (2011, p.19) en mode oral et en mode écrit. La langue (patrimoine collectif) et la parole (pratique individuelle) permutent chaque fois que la nécessité de s'exprimer et de communiquer s'impose pour la bonne compréhension des interlocuteurs. A la suite de Ferdinand de Saussure, la langue s'entend au sens de « produit social de la faculté du langage et un ensemble de conventions nécessaires, adoptées par le corps social pour permettre l'exercice de cette faculté chez les individus » (1969, p.25). Elle détermine des conventions abrégées nécessaires visant à permettre l'expression orale et l'optimisation de la communication. De toute éternité, la parole est le propre de l'homme. Née des passions, elle exprime sous une forme condensée l'expérience humaine que J.-J. Rousseau décrit en ces termes : « Toutes les passions rapprochent les hommes que la nécessité de chercher à vivre force à se fuir. Ce n'est ni la faim, ni la soif, mais l'amour, la haine, la pitié, la colère, qui leur ont arraché les premières voix » (1987, p.51). La langue entretient la conscience dans une symbiose et forge avec elle le destin des peuples. Le besoin de converser, disposition naturelle, exige une inclination de soi à s'adresser à l'autre pour satisfaire des impératifs personnels ou sociaux. Entrer en contact direct avec autrui ou établir les relations intercommunautaires à l'échelle locale, régionale et mondiale sont indispensables à la dynamique et à la survie de l'humanité.

En tant que système de signes phoniques et écrits illimités, la langue naturelle assure les résurgences des souvenirs et l'extériorisation schématique de la pensée avec qui elle partage des accointances pour fertiliser un dialogue fructueux. La pensée prend forme avec la langue qu'elle structure en formules elliptiques et enrichit pour lui donner sens. En tout état de cause, « le langage apparaît, de ce point de vue, comme un immense macro-système constitué de multiples micro-systèmes verbaux et non-verbaux » (Raymond Renard, 2020, p.106). Par la faculté du langage verbal, se résume la masse incommensurable de données

infiniment stockées dans la mémoire collective. Il s'opère une économie de sons et de reliquats scriptuels significatifs (mot, lettre, syllabe, chiffre, ponctuations, etc.). Ce qui donne lieu à un transfert de connaissances potentielles de l'émetteur au récepteur et vice versa. La parole souscrit à la dynamique langagière et « met en jeu non seulement les ressources de notre mémoire mais aussi les éléments émotifs qui peuvent y être liés » (Ibid, p.107). On croirait que la langue s'évertue à transmettre brièvement des informations pertinentes mais surtout à véhiculer une vérité à l'aide de traits vocaux codifiés. Destinataire et destinataire utilisent, dans un raccourci magistral, un canal soustrait aux parasites aux fins d'une excellente compréhension. La langue naturelle porte au pinacle les aspirations sociales fondamentales de la communauté linguistique. Sans doute, il s'établit une corrélation entre les représentations mentales et les catégories linguistiques qui les recouvrent.

Au gré de l'esprit conversationnel, l'échange d'idées avec autrui se déroule à travers des signes « intelligents » que sont les mots. A l'instigation du *Cours*, les mots circulent, selon F.de Saussure, dans un va-et-vient ininterrompu, sous le rapport arbitraire ou conventionnel qu'il y a entre le signifiant (son, écrit) et le signifié (idée). Le signe linguistique rend compte du flux des liens étroits associant le son et le sens qui achèvent de convaincre dans la signifiante des corps « sensibles ». Leur drainage fluide suit le cours des fluctuations sentimentales et émotionnelles. Les mots inter reliés n'ont de cesse de décrire suivant une stylistique éloquente, une tension du dicible et de l'indicible, du subjectif et de l'objectif, de l'apparence et de la vérité à l'opération de symbolisation. Ces « étiquettes » correspondent à des choses primordiales concises de notre vie la plus personnelle intraduisible par le langage articulé, car « la pensée étant plus rapide que son expression, on a le souci de limiter cette dernière au maximum » (Ibid, p.105). Le déploiement osmotique de l'énonciation de la langue chez les interlocuteurs se prête à des intonations graves, aiguës, toniques et marque l'aptitude à produire, par alternance, une infinité de discours tenant du prodige. Dès lors, locuteur et récepteur entretiennent réciproquement des réalités verbales insoupçonnées qui irriguent la pensée d'innombrables significations conversationnelles. Entre francophones de souche et locuteurs d'adoption naît le sentiment d'appartenir à une même communauté linguistique et d'intégrer un même groupe social.

### 2. Idée de communauté

En posant l'être humain dans sa volonté d'unité avec autrui via la possession en commun d'un bien immatériel, à savoir la langue française, on peut arguer sans aucun doute que cette relation sociale détermine la construction du sens de la communauté. Il est légitime de penser que le partage de valeurs ou de traditions entre locuteurs du nord et francophones du sud consacre une forme naturelle et organique de la vie sociale. A bien des égards,

la diffusion du français dans le monde a traditionnellement reposé sur l'enseignement de la langue (dans la pratique sur l'école, sur l'université) et sur la

circulation des productions intellectuelles, littéraires ou artistiques qui y sont liés. (R. Renard, 2011, p.272)

A l'échelle supranationale, le regroupement des États ayant en usage la langue française se cristallise en vertu de la diversité linguistique et culturelle. De prime abord, l'idée de communauté francophone tire sa substance originelle de la création de l'*Alliance française*<sup>1</sup>. Elle fait sien le désir manifeste d'entretenir une forte audience démographique de la pratique du français dans un contexte de géopolitique mondiale marqué par la compétition entre les langues de communication internationale (expansion de l'anglo-américain, de l'espagnol). Dérivée de l'expansionnisme colonial, la vocation hégémonique de l'ancienne puissance investit les interactions entre la politique et la diffusion de la langue française. S'inscrivant dans une ambiance néo brachylogique au crépuscule de la tragédie coloniale, la France et ses anciennes possessions prennent un nouveau pari sur l'avenir de leurs relations politiques embarrassantes. Un dégel conversationnel se fait jour entre le maître et l'esclave qui parlementent sans complexe de supériorité ni d'infériorité dans l'éclosion d'un ballet diplomatique. Pour lâcher du lest, la métropole engage par monts et par vaux divers pourparlers avec ses ex-colonies à l'idée de mettre en route une politique de réajustement du régime rétrograde de l'indigénat. A l'aurore des indépendances, entre Etat français et Etats africains se discutent les clauses d'une libre association conformément à la vertu d'un *contrat social*. Se prêtant au jeu des relations historiques franco-africaines affectives, Senghor soutient sans réserve le projet de francophonie<sup>2</sup> : « la langue française nous apporte une complémentarité à nos richesses... » (L.S. Senghor, 1966, p.6). Il lance un appel solennel à la réconciliation de l'autorité et du subordonné. Son activisme rejoint celui des autorités de l'hexagone. Pour sortir de la servitude, André Malraux propose l'alternative de réinventer les rapports métropole-colonie, assujettissement-émancipation, langue officielle-langue maternelle, selon les termes suivants :

L'affaire coloniale...Il faut que je dise à tous qui forment l'Empire : les colonies, c'est fini. Faisons ensemble une communauté. Etablissons ensemble notre défense, notre politique étrangère et notre politique économique. (A. Malraux, 1967, p.148)

Suite à la naissance de l'Organisation Internationale de la Francophonie, la distanciation centre et périphérie est minimisée au degré zéro. Cela engendre un ordre politique érigé sur une base juridique à l'effet d'institutionnaliser les échanges culturels. Au terme des discussions, les intérêts particuliers se dissolvent dans la volonté générale et souveraine de réunir tous les pays usagers de la langue française sous

<sup>1</sup> Née en 1883, cette association est chargée d'étendre l'influence de la France à l'étranger par la diffusion de la langue et de la culture françaises.

<sup>2</sup> En 1880, le géographe Onésime Reclus forge le mot *francophonie* pour désigner la communauté des locuteurs du français. La notion dérive de *français* et du grec *phonê*, « voix, son ». Officiellement, la Francophonie a été créée le 20 mars 1970 et regroupe 88 Etats et gouvernements.

la bannière de l'entraide. Pour le Secrétaire Général de l'ACCT<sup>1</sup> Jean-Louis Roy, il convient de :

rapprocher les peuples qui appartiennent à la communauté linguistique francophone, promouvoir une meilleure connaissance de leurs cultures respectives, mettre en valeur la richesse, les complémentarités et les affinités de ces cultures. (ACCT, 1992, p.2)

De la vocation initiale assignée à la coopération culturelle et technique (1970), la Francophonie s'affirme plus tard dans une vocation politique (1995).

Au carrefour des lettres et des arts, francité et africanité se regardent, s'affrontent, se réconcilient et cohabitent pour s'enrichir mutuellement à l'insu du carcan idéologique. De l'oralité aux textes littéraires s'opère l'émergence d'une polyphonie de thèmes et de valeurs culturelles diversement partagées. Quand Baudelaire (*Les Fleurs du mal*) converse avec Adiaffi (*D'éclairs et de foudre*), l'écriture poétique se peuple d'une « forêt de symboles » qui se répondent par *correspondances* à l'unisson. La mobilisation interactive des plumes cristallise, suivant l'espace et le temps, toutes les attentions du réseau de production de littérature d'expression française. Le dialogue permanent entre romanciers (Mongo Béti- Albert Camus), poètes (Victor Hugo - Amadou Hampâté Bâ), dramaturges (Sony Labou Tansy -Eugène Ionesco), essayistes (Simone de Beauvoir- Calixte Beyala) renouvelle la pensée dans une politique interculturelle dynamique à travers les colloques, séminaires, festivals, bourses universitaires, prix, etc.

Sous le conditionnement du langage verbal et de son mode écrit, se décline la vision du monde, celle d'une extension géographique des pays dans la production de connaissances pour affirmer une puissance politique et culturelle. La langue déroule autant de fenêtres littéraires, artistiques, scientifiques, sportives, musicales en vue de développer à la fois les regards convergents et divergents sur le monde. En ce sens, langue et littérature se rendent actives et complices du progrès social. Elles tirent parti du dessein politique d'élever la langue française au rang d'excellent instrument de communication sociolinguistique de masse. Dès lors,

une large diffusion des idées et des connaissances, fondée sur l'échange et la confrontation les plus libres, est essentielle à l'activité créatrice, à la recherche de la vérité et à l'épanouissement de la personne humaine<sup>2</sup>. (UNESCO, 1980, p.44)

En somme, il s'agit de coaliser les ambitions et d'amplifier aussi loin que possible les échos de la langue de Molière au-delà des frontières de la francophonie initiale.

### 3. Discours controversé

Il n'est pas superflu d'indiquer que le discours postcolonial assigné à la francophonie acquiert du sens sous le prisme des enjeux d'une ambiance

<sup>1</sup> Agence de Coopération Culturelle et Technique.

<sup>2</sup> *Déclaration des principes de la coopération culturelle internationale* adoptée par la Conférence générale de l'UNESCO en 1966.

géopolitique linguistique concurrentielle des grandes puissances mondiales. Pour mémoire, les embryons du concept de francophonie ont germé sur les plates-bandes de la « mission civilisatrice » attribuée à l'Europe. Cette conviction profonde tient la promesse de la vieille idée de l'abbé Henri Grégoire<sup>1</sup>: « trouver les moyens d'anéantir les patois et d'universaliser l'usage de la langue française » (Ibid,p.55). Elle constitue le fil d'Ariane de toute la politique sociolinguistique française dans l'*Empire* colonial. Selon Jean-Marie Klinkenberg, « la francophonie a été construite au cours du processus de décolonisation comme une communauté cimentée par la langue. C'est un ensemble défini par un passé colonial » (J.-M. Klinkenberg, 2018) dont l'iniquité se réduit à la botte du temps comme peau de chagrin. Sans avoir porté le deuil de l'aventure coloniale, qui relève de l'abjection suprême, ni avoir fait amende honorable, la métropole française s'est empressée de prendre au dépourvu les populations africaines. Elle a engagé nonobstant l'organisation d'un forum de discussions libres et inclusives<sup>2</sup> une « décolonisation » négociée de gré à gré auprès de l'élite politique, avec le bâton et la carotte en sous-main, au référendum de 1958<sup>3</sup>. A défaut de solder sa dette historique envers l'Afrique autour d'un mea culpa, c'est plutôt une rhétorique angélique et de surenchère servie sur un plateau d'illusions. Dès lors, toute action postcoloniale équivoque est peu ou prou frappée du sceau de la suspicion. De la parole à l'acte, il y a un hiatus flagrant autour du fac-similé du discours gaulliste paternaliste esquissé, en pointillé, sur un coup de dés par Houphouët-Boigny :

La métropole proposait à ses anciennes colonies de s'associer à elle dans l'égalité, ou de se séparer d'elle dans l'amitié. Le général de Gaulle donnait ainsi la mesure de son sens politique, la France celle de sa grandeur. (F. Houphouët-Boigny, 1958, p.1)

Mis en procès, l'*égalité* et l'*amitié* énoncées dans l'article sont irrecevables parce que leur non-dit jette le trouble sur la conscience. Au tribunal de l'histoire, la plaidoirie doit se nourrir de vérité, de justice et de repentance sur le drame vécu en Afrique sous domination. Comment prendre son autonomie pleine et entière et demeurer sous les ailes de la tutelle ? Telle est la hantise du dilemme qui tourmente les leaders politiques. On voit bien en filigrane qu'il y a anguille sous la roche. Dans un dialogue de duplicité, l'autorité coloniale tient à contrôler et à sucer pendant longtemps encore les mamelles de ses colonies pour perpétuer sa *grandeur*. A la suite du « Non<sup>4</sup> », l'épisode tragique de la diabolisation et

<sup>1</sup> Député à la Constituante, l'abbé Henri Grégoire avait été chargé d'effectuer une enquête sur la situation linguistique de la France. Son rapport présenté en 1794, a inspiré la politique linguistique et scolaire de la Convention (1<sup>ère</sup> République française :1792-1795).

<sup>2</sup> Toute discussion objective et sincère d'égal à égal était reléguée aux calendes grecques. Sans regret ni excuse, la démarche instinctive dépouille le projet gaulliste de tout son intérêt.

<sup>3</sup> Cette année est une étape décisive qui marque la fin de l'*Empire* colonial français.

<sup>4</sup> La Guinée a opposé une fin de non recevoir au projet de communauté franco-africaine proposé par le Général De Gaulle dans la mesure où le désir éperdu de liberté est ancré dans l'ADN de chaque être humain. Au cours de l'allocution du 25 août 1958, le leader panafricaniste guinéen, Sékou Touré a délivré le message historique suivant : « il n'y a de dignité sans liberté... Nous préférons la pauvreté dans la liberté à la richesse dans l'esclavage ». L'onde de choc de ce camouflet, qualifié de crime de lèse-majesté, a poussé l'hystérie outrecuidante du lobby néocolonial jusqu'à commettre des actes irrévérencieux et ignobles dignes du *terrorisme d'Etat* et de la *mafia sicilienne*. Il a fait feu de tout bois pour annihiler l'avenir d'un peuple souverain. En

de la déstabilisation politique, linguistique, économique acharnée contre la Guinée, pays francophone par excellence, corrobore à merveille l'idée du feuilleton du projet communautaire selon laquelle les Etats n'ont pas d'amis mais des intérêts. Alors, quel sens donner au « Oui » tétanisé pour aller à Canossa dans les eaux tumultueuses intarissables de la nébuleuse *françafrique* ? Le destin du peuple s'abîme dans un cercle vicieux : jeu de cache-cache, règlements de compte en catimini, volte-face entre affirmation et négation. A la croisée des chemins, allégeance et souveraineté se regardent bon gré mal gré en chiens de faïence. Toute joute linguistique entre autorité et subordonné est à la dévotion des enjeux géopolitiques. En réalité, l'histoire nous enseigne qu'une souveraineté ne se négocie guère. Elle se conquiert et s'arrache au prix du sang. Le sacrifice est le prix à payer comme principe sacro-saint des relations interdépendantes entre une puissance tutélaire et un territoire vassal dans la course effrénée vers l'indépendance « vraie ». Obnubilée par le renforcement de la coopération franco-africaine, la proposition apologétique senghorienne, entrée en dissidence avec la profession de foi des mouvements d'émancipation en vogue, écope de critiques acerbes. Elle est soupçonnée, par la conscience panafricaine, d'inconstance, de connivence avec le système néocolonial et de porter atteinte au sursaut d'orgueil linguistique. Selon Marcien Towa, son discours est un parjure inopportun et préjudiciable au serment de libération :

L.S. Senghor au nom de la négritude, nous propose la francophonie, c'est-à-dire, l'affermissement et le développement du domaine du français, comme idéal et fondement de notre politique et de notre culture.

La négritude senghorienne manifeste ainsi au grand jour sa vraie nature : c'est l'idéologie quasiment officielle du néocolonialisme, le ciment de la prison où le néocolonialisme entend nous enfermer, et que nous avons brisé. (M. Towa, 1979, p.47)

Aux yeux de l'intelligentsia africaine (Memel-Foté, Pathé Diagne, T. Obenga), adopter exclusivement la langue française comme moyen de communication dans l'administration relève d'une action politique et historique ruineuse. C'est se dessaisir de son être, de son essence. Il est paradoxal de penser et de s'exprimer dans la culture de l'étranger. Par la langue, nous pensons par nous-mêmes. Briser les liens viscéraux avec les ancêtres c'est avoir une conscience identitaire désincarnée. Nul ne peut s'identifier par autrui, cela n'a aucun sens. Être soi-même et être l'incarnation de l'autre sont antithétiques. La renonciation à la langue natale hypothèque la souveraineté entière et l'avenir des Etats africains nouvellement indépendants. Elle dépossède l'individu, le peuple de lui-même. Un peuple sans sa langue maternelle est un peuple sans âme. Il constitue une épave de sang-mêlé dans l'univers culturel. Ce « testament » aliéné est une grande catastrophe vécue par une conscience négro-africaine « dérégulée » qui se cherche ironiquement une identité dans son bourreau. D'où la nécessité de développer les langues nationales. A ce propos, la pensée profonde de Cheikh Anta Diop laisse

son âme et conscience, l'establishment métropolitain fait abstraction du souvenir encore vivant de la *fraternité d'armes* arrachée au forceps sur les théâtres de la première guerre mondiale (1914-1918) et du deuxième conflit planétaire (1939-1945). Comme pour dire, *chasser le naturel il revient au galop*.

entrevoir à juste titre un discours néocolonial déconstruit systématiquement, à savoir qu'

il est plus efficace de développer une langue nationale que de cultiver artificiellement une langue étrangère ; un enseignement qui serait donné dans une langue maternelle permettrait d'éviter des années de retard dans l'acquisition de la connaissance. Très souvent l'expression étrangère est comme un revêtement étanche qui empêche notre esprit d'accéder au contenu des mots qui est la réalité. Le développement de la réflexion fait alors place à celui de la mémoire. (C.A. Diop, 1979, p.415)

Il serait naïf de croire qu'on peut accéder au développement optimal en niant sa propre culture car le monopole de la langue étrangère fait le lit de la dégénérescence du giron maternelle linguistique. De même que notre intimité mentale est violée et avilie, de même le génie créateur se sclérose dans les profondeurs abyssales de l'obscurantisme.

Au vu du contraste idéologique, la négritude fait contrepoids à la littérature coloniale dans sa propension à dépersonnaliser l'homme noir. Elle s'ouvre à l'ailleurs, à la découverte des valeurs partagées, à la complémentarité, à un modèle de vie collective.

#### 4. Idéal éthique

Au-delà des ressentiments, la cohabitation pacifique de la langue française et des langues négro-africaines mis au service d'un partenariat transparent gagnant-gagnant répond à une démarche conversationnelle prometteuse à une tolérance et à une entente parfaite dans l'humilité, la responsabilité, la dignité et le respect réciproque. En vertu de la fraternité universelle, on ne peut se payer le luxe du repli identitaire. Se manifester des sentiments mutuels de sympathie consacre l'idée selon laquelle « la découverte progressive qu'il existe une fraternité universelle des êtres interdisent de s'enfermer dans une détermination nationale » (ACCT, 1992, p.54). Jusqu'à preuve scientifique du contraire, seule la revalorisation engagée des langues nationales aux côtés d'une langue officielle foncièrement implantée est salutaire. Une condition apte à cristalliser l'énergie intellectuelle de la terre natale, de la matrice linguistique nourricière pour se redécouvrir dans sa réalité profonde. La promotion des langues africaines donne créance à l'expression traditionnelle inaliénable des cultures pour jouer un rôle capital dans la scolarisation des enfants. Désormais, l'enseignement plurilinguistique doit tirer parti d'un enrichissement mutuel des diverses expériences. Il recevra conjointement un appui financier idoine et une action soutenue dans les situations éducatives, pédagogiques et didactiques urgentes. Un accent particulier sera consacré, selon R. Renard, à l'accroissement exponentielle des non scolarisés et des déscolarisés :

En cette occurrence, la production d'émissions, éducatives à partir de romans photos, de bandes dessinées, de programmes radiophoniques ou télévisés, devrait faire l'objet d'efforts particuliers. L'alphabétisation devrait pouvoir être appuyée par un environnement approprié de l'écrit. (2011, p.274)

Cette propension à refonder les mentalités sous les tropiques prend en charge le recyclage des enseignants, la révision des programmes

d'enseignement et de la répartition des équipements audiovisuels, sur le socle d'une coexistence linguistique partagée. Il en va de l'intérêt vital des élèves de se ressourcer dans la variété et la richesse d'une littérature négro-africaine attrayante : contes, légendes, proverbes, chants, etc. Sur un ton de bilinguisme sous-jacent, tous ces modes d'expression s'enracinent dans le legs ancestral, hautement revendiqué, pour sédimenter une vie littéraire intense.

A tout point de vue, les multiples circulations des écrivains façonnent, par la magie du verbe, une nouvelle fibre identitaire et migrent vers une littérature florissante de l'universel en donnant une signification conversationnelle aux échanges. Sartre s'enthousiasme pour Birago Diop, Senghor, Alioune Diop grâce à l'éclosion du mouvement de renaissance des valeurs culturelles noires par le détour d'*Orphée noir*. En raison du porte-à-faux linguistique, Sartre soutient que les poètes de la négritude ont porté à bout de bras la révolution littéraire visant à restaurer l'image du noir. Cendrars et Apollinaire tombent sous le charme de l'art nègre tandis que Jean Cocteau s'enivre de la musique de jazz. Le dialogue interculturel prend son ancrage dans l'épanouissement d'une réalité francophone plurielle qui donne corps et sens au droit à la différence. Pour Senghor, « la Francophonie, c'est cet humanisme intégral qui se tisse autour de la terre : cette symbiose des énergies dormantes de tous les continents, de toutes les races, qui se réveillent à leur chaleur complémentaire » (Ibid, p.125). Au rendez-vous *du donner et du recevoir*, chaque civilisation s'acquitte des obligations imprescriptibles de sa contribution culturelle. A l'instar de l'auberge espagnole, chacun apporte ses valeurs, son tempérament, sa vision en vue d'accomplir l'humanité.

Il est entendu que l'exigence lancinante d'« une éthique pour la francophonie » a occupé les longues réflexions de Raymond Renard dans le cadre des *Questions de géopolitique linguistique*. Face à une globalisation uniformisante et linguicide en amont, R. Renard propose en aval une francophonie riche des valeurs culturelles. Il répond à l'un des enjeux majeurs du IIIe millénaire, à savoir la diversité linguistique. Sans doute, la cohabitation des langues offre une opportunité pour engendrer des solidarités Nord-Sud et Est-Ouest :

Les francophones du Nord devront infléchir considérablement leur conception du plurilinguisme ; ils devront se convaincre que toutes les langues sont égales en dignité, que toutes enrichissent le patrimoine de l'Humanité, qu'un plurilinguisme fonctionnel implique l'éradication de la notion de langue dominante, langue dominée, en bref, qu'en cette matière *la modestie* est de mise. (R. Renard, 2011, p.2016)

Soucieuse de relever le défi des multiples crises (économique, sociopolitique, confessionnelle, armée, sanitaire, etc.), la conscience humaine se fait le devoir impérieux de transgresser l'obsession impérialiste à l'issue d'une pédagogie conversationnelle. De l'hégémonie du plus fort à la résistance du plus faible, la francophonie se met au diapason de l'égalité des hommes en droit. On ne peut s'empêcher d'inventer une nouvelle solidarité à un moment où le *chacun pour soi et Dieu pour tous* demeure le credo de prédilection. Du moment que les

actions vont de pair, oppresseur et opprimés se réconcilient dans un dialogue franc. Au souci de reconstruction cosmopolite du monde en souffrance, la francophonie s'exerce à une passion de la sociabilité portée au firmament de la dignité humaine. Elle fait sien un nouvel humanisme de raison dans la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* : « le respect de la personne humaine, qui doit être reconnue au-delà des spécifications de race, de nationalité, de statut, de religion. ». (Ibid, p.54). Autour d'un idéal commun, la régénérescence des relations humaines apporte un gage de probité et de citoyenneté sur le socle de l'interdépendance. Il ne fait guère de doute que la pédagogie conversationnelle s'attache, au sens de Martine Renouprez, à transcender, par-delà les frontières et le temps, les clivages humains : « l'espace de la nouvelle Brachylogie encourage à un dépassement des antagonismes », (2020, p.293) à un sens élevé de l'humilité. Et la fable de la Fontaine nous rappelle également qu'« on a souvent besoin d'un plus petit que soit ». Peu importe le statut, chaque individu, chaque peuple a son utilité. Il peut être la source imprévue d'une charité dans des moments de crise comme celle de la COVID-19 (Cuba, Madagascar). L'immersion de cette moralité permet au plus petit et au plus grand d'offrir sans réserve le meilleur d'eux-mêmes. Comme l'atteste Mansour M'henni, « la plus petite chose sert toujours et la situation la plus anodine peut être d'un intérêt majeur. » (2015, p.99). De la loi de la majorité au droit de la minorité, le recours à la conversation raffermi le renouvellement d'un idéal éthique. Tout porte à penser que le regain d'intérêt pour *Le Retour de Socrate* sonne comme le meilleur conditionnement brachylogique d'une quête permanente des valeurs cardinales de démocratie destinées à accomplir la fraternité universelle et le vivre ensemble dans la concorde.

### Conclusion

Pour se faire entendre davantage hors de ses frontières de prédilection, la propagation de la langue française a pris une dimension croissante dans une perspective interculturelle. Astreint à une exigence conversationnelle, l'entreprise francophone s'efforce de réinventer des rapports d'amitié et de solidarité dans un contexte où la guerre des intérêts fait rage. Il s'agit de mutualiser l'interconnexion objective des actions citoyennes face à un monde bouleversé par l'inflation des déséquilibres économiques, politiques, culturels. Suivant un bel esprit de coopération interétatique, tout est mis en œuvre, par une communication efficace à grande échelle, pour stimuler le goût d'une démocratie tracée dans les sillons de la liberté, la justice et le vivre ensemble harmonieux. Parler d'une même voix de toute urgence vise à affronter résolument les menaces conjoncturelles et assurer l'avenir de la planète.

### Références bibliographiques

1. Agence de Coopération Culturelle et Technique(ACCT), *Anthologie de littérature francophone*, Paris, Nathan,1992.
2. DIOP (Cheikh Anta), *Nations nègres et culture*, Paris, Présence Africaine, tome II, 1979.
3. HAGÈGE (Claude), « Aimer les langues pour aimer les hommes » *Le langage*, Auxerre, Sciences Humaines, 2001.
4. HOUPHOUËT-BOIGNY(Félix), « Afrique et communauté franco-africaine », in *Le Monde diplomatique*, Paris, Novembre 1958.
5. KLINKENBERG (Jean-Marie), *La francophonie comme idéologie. Mythes et réalités d'un discours sur la diversité culturelle*, Revue de l'Université de Moncton (Canada). <https://id.erudit.org/iderudit/1043559ar>,28 février 2018.
6. MALRAUX (André), *Antimémoires*, Paris, Folio,1967.
7. M'HENNI (Mansour), *Le Retour de Socrate. Introduction à une nouvelle Brachylogie*, Paris, L'Harmattan, 2017 (Première édition : Tunis, Editions Brachylogia, 2015).
8. RENARD (Raymond), *Une éthique pour la Francophonie. Questions de géopolitique linguistique*, Mons, CIPA, 2011.
9. RENARD(Raymond), « Propos sur un comportement oral brachylogique », in *Conversation et Nouvelle Brachylogie*, Actes du IIIe Congrès mondial de Brachylogie (Cadix-Espagne, octobre 2019), Mons, Editions du CIPA, 2020, p.103-108.
10. RENOUPREZ (Martine), « Vertu de la brièveté dans la conversation et le questionnement de la logique rationnelle », in *Conversations et Nouvelle Brachylogie*, Actes du Lille Congrès mondial de Brachylogie (Cadix-Espagne, octobre 2019), Mons, Editions du CIPA, 2020, p.289-293.
11. ROUSSEAU (Jean-Jacques), *Essai sur l'origine des langues*, Paris, Hatier, coll. Profil Philosophique, 1987.
12. SAUSSURE (Ferdinand de), *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot,1969.
13. SENGHOR (Léopold Sédar), « Léopold Sédar Senghor se fait l'avocat du projet de francophonie », in *Le monde*, Paris, 1966.
14. TOWA (Marcien), *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLE,2è édition,1979.
15. UNESCO, *Voix multiples un seul monde*, Paris-Dakar, Nouvelles Editions Africaines, 1980.

*Lecture :*

## **Dormances...de Badreddine Ben Henda : d'un confinement à l'autre**

Raoudha Allouche, Université de Sfax (LARIDIAME)

**Résumé :** Comment mettre en récit la crise pandémique ? Comment rendre en mots l'épreuve du confinement et l'expérience imposée de l'enfermement ? Construisant sa fiction autour d'une intrigue amoureuse, *Dormances...* est le récit d'une histoire d'amour sur fond d'adultère. En choisissant de faire immersion dans les familles tunisiennes, le romancier raconte le périple d'hommes et de femmes dont les couples se font et se défont ; il propose surtout une peinture fine et dédramatisée de la réalité sociale et familiale.

**Mots-clés :** Pandémie, confinement, amour, adultère, liberté.

**Title:** Dormances ... by Badreddine Ben Henda, from one confinement to another

**Summary:** How to tell the story of the pandemic crisis? How can we express the ordeal of confinement and the imposed experience of confinement in words? Building its fiction around a love story, *Dormances ...* is the tale of a love story set against a background of adultery. By choosing to be immersed in Tunisian families, the novelist recounts the journey of men and women whose couples come and go. Above all, he offers a fine and de-dramatized painting of social and family reality.

**Keywords:** Pandemic, confinement, love, adultery, freedom.

« Le remède contre tout mal, c'est le récit. Nous ne vivons pas vraiment un événement, quel qu'il soit avant de l'avoir raconté, ni avant d'avoir lu les récits qui nous permettent de le raconter<sup>1</sup> », c'est en ces mots qu'Antoine Compagnon parle de la crise pandémique du coronavirus qui a frappé le monde entier depuis l'année 2020. Philosophes, écrivains et hommes de sciences (notamment virologues et épidémiologistes) ont trouvé dans le Coronavirus de quoi alimenter leurs écrits. D'ailleurs, depuis la première vague de Covid 19, de nombreux titres sont plébiscités. J'en cite quelques-uns : *La Peste* d'Albert Camus, *Cent ans de solitude* de Gabriel Garcia Marquez, *The Scarlet Plague ou La Peste écarlate* de l'écrivain américain Jack London (1912), *Le Décaméron* du toscan Boccace (recueil de nouvelles publié en 1348 dans lequel son auteur évoque la peste noire qui a décimé Florence) ou encore *La Montagne magique* de l'allemand Thomas Mann (roman poignant qui évoque le confinement des tuberculeux dans les sanatoriums). Plus récemment, Sylvie Germain a publié *Brèves de Solitude* (janvier 2021) et en Tunisie, Néjia Sghir a écrit *Corona finement*.

Partout, le coronavirus est considéré comme une expérience singulière qui a chamboulé le rapport entre les hommes, a entraîné une grave crise sanitaire et socio-économique, a provoqué des états d'anxiété et de psychose collective mais aussi a déclenché des élans de solidarité et

---

<sup>1</sup> Antoine Compagnon, « Face à la pandémie » in Sciences sociales et Humanités, avril 2020, consulté le 9/10/2020.

d'entraide. En littérature, le contexte pandémique éveille la verve créative des romanciers et des poètes. Ce travail se propose justement de réfléchir sur un texte de Badreddine Ben Henda intitulé *Dormances...* et publié en mai 2020, en pleine période de confinement. Je rappelle que M. Badreddine Ben Henda est avant tout un enseignant universitaire à l'Université de Tunis El Manar. Il est essayiste, spécialiste de Flaubert (*Patrimoines flaubertiens par-delà les biens et le mal*, 2016, et *Voyage au bout de la nuit flaubertienne*, 2018) ; il est poète, auteur de plusieurs recueils : *Douces et sans pépins*, 2017, *Au nom du père du fils et de l'artiste*, 2018, *Lents métrages*, 2018, *Frai d'unions*, 2019, *Ondées de printemps, Poèmes et courtes histoires*, 2020. Il est nouvelliste avec la publication d'un recueil de nouvelles ayant pour titre *Le sein de Sourour*, 2019. Badreddine Ben Henda est également romancier. A son compte trois romans : *Entrelacs de Pénélope* récemment publié (septembre 2020), *La Pétition de Bayrem* et le roman objet de notre étude, le premier roman tunisien qui a pour toile de fond le contexte de coronavirus : *Dormances...*

Comment mettre en récit la crise pandémique ? Comment rendre en mots l'épreuve du confinement et l'expérience imposée de l'enfermement ? Entre fiction et réalité, pour quelle écriture Badreddine Ben Henda opte-t-il et quels en sont les enjeux ? *Dormances...* un roman de circonstance ? Difficile de ne pas rattacher le roman de Badreddine Ben Henda à une écriture conjoncturelle. Inscrit dans une Tunisie post-révolution, pendant la première vague de Covid 19, ancré au cœur de Tunis, capitale que « dix ans de Printemps révolutionnaire [l'] avait enlaidie avec toutes les autres villes du pays<sup>1</sup> », le roman repose sur un concerto de voix qui renvoient à des personnages d'âge, de sexe et de milieu social différents. Vieux, adultes, enfants, hommes, femmes, intellectuels, analphabètes... une vraie mosaïque constitutive de la société tunisienne habite l'œuvre et se trouve dépeinte dans un contexte de confinement épidémique, si bien que le texte s'apparente à un exercice d'accompagnement. Il nous offre, à nous lecteurs et lectrices, l'opportunité de découvrir le comportement des Tunisiens, leurs préoccupations et leurs manières de réagir face aux mesures de distanciation et d'enfermement imposées au début de la tempête pandémique. Plus encore, le roman fait référence à une situation mondiale. « Le monde entier se tenait par la main contre le nouveau virus. Mais les mains étaient partout gantées. Et les masques couvraient presque tous les visages » (D,75), écrit l'auteur. Un peu plus loin, et par voix interposée, il ajoute :

Elle ne voulait pas apprendre de mauvaises nouvelles sur Paris, ni d'ailleurs sur les grandes villes du monde, Rome, Milan, Madrid, New-York, Tokyo, Moscou ! De telles cités universelles devaient rester intactes dans son esprit. Elles étaient pour toujours immunisées contre toutes sortes de virus. La réalité était pourtant là. France 24 revenait sur la funeste actualité qui n'épargnait aucune capitale de celles qu'elle adorait. (D,114)

<sup>1</sup> Badreddine Ben Henda, *Dormances...*, Editions Latrach, Tunis, 2020, p.5. Dans la suite de cet article, les citations seront suivies, entre parenthèses, de l'initiale du roman D et du numéro de page (s), comme par exemple pour la référence ci-dessus, (D,5).

Dans ses choix scripturaux tout comme dans ses descriptions, Badreddine Ben Henda entretient l'effet de réel pour dire à la manière de Barthes et donne à sa fiction une facture plutôt réaliste. *Dormances...* fait office de témoignage et fournit une représentation de la société tunisienne en période de crise sanitaire. Face au confinement sévère décrété par le gouvernement au début du mois de mars 2020, les Tunisiens vivent malaisément leur réclusion ; ils supportent difficilement ce changement radical dans leur mode de vie et leurs habitudes et ont du mal à se faire à l'idée de rester cloîtrés.

Les Tunisiens sont-ils capables [...] de souffrir une si longue période d'enfermement ? Mais qui aujourd'hui renoncerait au droit de sortir ? Sortir ! Ils ne faisaient que ça, avant l'épidémie ! Ils sortaient presque tous de chez eux, dès les premières heures du matin. Dehors, « el barra » ! L'adverbe magique : ils prennent le café dehors, déjeunent dehors, s'amuse dehors, restent dehors le plus longtemps possible, qu'il pleuve, vente ou neige, qu'il fasse 45 degrés à l'ombre, ils sont dehors ! Pas forcément dans la rue, mais n'importe où en dehors du toit familial ! « Anywhere out of the house ! (D,31-32)

Dans certains milieux croyants, ils vont même jusqu'à percevoir le coronavirus comme un châtement de Dieu, une manifestation de la colère divine et ce en raison de l'immoralité des hommes et de leur manque de foi. D'autres, plus alarmistes, associent la crise de Covid 19 à un scénario chaotique de fin du monde, ils croient dur comme fer que la pandémie est un signe de l'Apocalypse :

Les Tunisiens étaient nombreux à penser que Corona était une sanction du Seigneur, à tout le moins une nouvelle épreuve pour ses créatures. Certaines radios et chaînes de télévision nées du « Printemps arabe » allaient même jusqu'à annoncer l'imminence de l'Apocalypse. (D,36)

Construisant sa fiction autour d'une intrigue amoureuse, *Dormances...* est le récit d'une histoire d'amour sur fond d'adultère. En choisissant de faire immersion dans les familles tunisiennes, le romancier raconte le périple d'hommes et de femmes dont les couples se font et se défont ; il propose surtout une peinture fine et dédramatisée de la réalité sociale et familiale. D'un côté, l'annonce du confinement total s'accompagne d'une ruée spectaculaire vers les grandes surfaces et les supermarchés de peur de manquer d'approvisionnement dans les foyers :

Tout à coup, les ménages sortaient leur argent ; tous les foyers avaient manifestement de quoi survivre à une longue pénurie de denrées vitales. Les étalages se vidaient subitement, petits et grands commerces de l'alimentation étaient pris d'assaut et dévalisés en très peu de temps. (D,13-14)

De l'autre, la quarantaine exigée, la promiscuité imposée bouleversent le quotidien des Tunisiens et les poussent à envisager autrement le vivre ensemble :

Toutes les familles étaient confrontées au même casse-tête avec les enfants et les adolescents ! Déjà la rue ne pouvait pas les contenir en temps normal. Pendant le confinement, on ne pouvait leur proposer que de dormir ou de bailler. (D,80)



Autrement dit être en « dormance ». Rappelons qu'en botanique, dormance renvoie à la vie ralentie des plantes, à l'arrêt temporaire de la croissance d'un végétal. Ce qui nous permet d'annoncer le second volet de notre réflexion qui associe l'oisiveté du confinement au retranchement de toute dynamique de vie et d'épanouissement. Le Covid 19 : « un sérial killer ». Du latin « virus » signifiant poison, toxine, les virus sont des agents infectieux associés à la maladie, à la souffrance. Dans le cas du Covid 19, et étant donné la virulence de la contagion, la vitesse extraordinaire de la transmission, les ravages causés mondialement, il est considéré depuis une année déjà comme un véritable cauchemar. Pour Badreddine Ben Henda, le coronavirus est un « terrible serial killer », un « surréel tueur en série » (D,91) qui sème la panique et la terreur. Outre les dangers sur le plan physique et l'éventuelle menace de mort, ce virus suscite une psychose paranoïaque et des comportements anxiogènes alarmants. – Il faut dire que les médias et les réseaux sociaux ne font qu'aggraver la situation. Cet état de frayeur s'aiguise à mesure que se multiplie le nombre de personnes atteintes. Le confinement est d'ailleurs associé à une sorte de léthargie, de torpeur accablante, un état intermédiaire entre la vie et la mort : « Tout a pâli dans cette maison, à cause du confinement ! Mon portrait, là, celui qu'il aime tant, a pâli, lui aussi ! Le jour est pâle, dehors ! Le ciel est blême, comme dirait Verlaine ! Ma fille est blême ! » (D,85)

Fadeur, pâleur, lourdeur, malaise insipide et asthénie accablent les personnages condamnés au confinement ; c'est comme si la vie se retirait petit à petit de leur corps et de leur être. Quel que soit l'âge ou le sexe, tous sont hantés par cet « ennemi invisible » : la jeune femme qui, en mal d'amour, étouffe dans le foyer conjugal : « il allait la tuer, la pousser au suicide. Il lui fallait respirer un autre air que celui de la maison » (D,59). Les enfants, apeurés, assimilent le virus à une goule, un monstre menaçant : « Le virus, maman, papa, je l'ai vu sous mon lit, puis sur le réveil, ensuite au-dessus de moi, au plafond ! Il grimaçait maman, il est moche et trapu ! » (D,75). La mère, souffrant d'arthrose, vit malgré elle en quarantaine : « le confinement, mon fils chéri, je le vis depuis des années ; mes genoux me paralysent et m'empêchent de sortir » (D,92). Ou encore les vieux, tranche d'âge plus exposée que les autres aux risques de contamination, sont retranchés dans les hospices et les maisons de repos :

« Sale temps pour la planète », pour les plus âgés de la planète ! La longévité devenait-elle une tare ? Un fardeau ? Allait-on reprocher aux plus de soixante-ans de tarder à mourir ? Irait-on, dans certains pays pauvres, jusqu'à imposer aux travailleurs de mourir aussitôt mis à la retraite ? (D,94).

Toute la société confinée est en proie à un malaise insaisissable et pesant. « Le repos se muait en anxiété, en angoisse, en crise intérieure et extérieure à la fois » (D,123). Dormances se résorbent en souffrances, souffrance physique d'un corps en déficit immunitaire, mais aussi souffrance intérieure d'une psyché angoissée qui frôle l'hallucination délirante. Pourtant, le roman de Badreddine Ben Henda est à l'image de sa poésie ; c'est une écriture humoristique et enjouée qui refuse de

sombrier dans le pathos ou le mélodrame. L'enfer du coronavirus est rendu avec une pointe de dérision et d'ironie. Nous pouvons lire :

Il y aura des cauchemars en feuillets pour notre peuple friand de feuillets ! Cauchemar saison II, III, IV, V, X, XX...Et entre les saisons un épisode de « Choufli'Hall », en mode thriller dramatique ou tragique ! (D,92)

D'autres fois, poésie et imagination permettent le dépassement de la réalité funeste du Coronavirus, corona est alors le lieu d'une poétisation, il est comparé à une étoile de mer qu'on retrouve dans les récifs coralliens. « Corona et couronne d'épines, le rapprochement est inévitable. L'humanité recevait sa couronne en ce premier trimestre de 2020 ! Et quel funeste couronnement ! » (D,130-131)

Ainsi, en partant de l'analyse du roman, l'expérience de l'enfermement à domicile, dans le but de réduire la diffusion de la pandémie et de mieux contrôler le processus épidémique, est vécue certes comme une épreuve difficile à endurer, faite de privation et de frustration, mais elle est aussi un moment intense, une sorte de « sursaut de rébellion contre l'insoutenable état d'incommunicabilité<sup>1</sup> » comme le dit Kamel Ben Ouanès. *Dormances...* est le roman du confinement par excellence. Quantitativement, on dénombre approximativement 54 fois le substantif « confinement » et 16 fois le verbe « confiner », soit 70 récurrences sur 213 pages. Le confinement se décline au pluriel. Certes, il est rattaché à une expérience négative liée à la privation et à une forme de frustration : ne pas sortir, s'adapter à vivre en réclusion, suivre le protocole sanitaire, respecter les gestes barrières... Mais, le confinement possède aussi une dimension positive. Dans l'imaginaire de l'enfant, grossesse et confinement se ressemblent, le point commun étant l'enfermement en vue d'assurer la protection : « Tu nous as donc confinés, chacun neuf mois : C'était impossible pour nous de mettre le nez dehors » (D,127). De même, au sein de la famille dont il est question dans le roman, le confinement favorise les retrouvailles, relance la communication et permet aux protagonistes de se réconcilier, ne serait-ce que provisoirement. Rappelons à ce propos que l'intrigue se construit autour d'un homme séparé de sa femme, en quête d'aventures amoureuses et de sensations. Enfermé dans son cocon familial (en raison du confinement), il retrouve les douceurs de la cohabitation et de la proximité, et renoue avec son épouse :

Il passa tout l'après-midi avec ses enfants et sa femme. Vers 17 heures, il monta à l'étage pour voir ce qu'était devenu son bureau qu'il avait presque entièrement vidé à son départ. C'était très propre : absolument pas de poussière ni d'odeur de renfermé. Tout était à sa place. Seul élément nouveau : un portrait de lui qu'il avait un peu oublié. Il redescendit et remercia son épouse encore une fois. Elle lui sortit alors tous les albums ancien et nouveau de leur petite famille, et ils passèrent tous les quatre plus d'une heure à regarder les photos et à remonter aux temps où chacune fut prise. (D,65)

<sup>1</sup> Kamel Ben Ouanès, « *Dormances* ou les vertus littéraires du confinement », in *Lettres tunisiennes*, publié le 10 novembre 2020. URL : <http://www.lettrestunisiennes.com/index.php/notes-de-lecture/34-articles-de-lecture/270-dormances-ou-les-vertus-litteraires-du-confinement>



Mais, au-delà de cette conciliation qui, il faut l'avouer, est de courte durée, le projet romanesque de Badreddine Ben Henda met en œuvre un parcours ou plutôt des parcours de déconfinement. En effet, le titre se charge d'une portée intertextuelle et éveille un souvenir livresque, celui de *Dormance* (au singulier), titre d'un roman de Jean Loup Trassard<sup>1</sup>. Il suscite alors la curiosité par le choix du pluriel et par les trois points de suspension. Quelles significations acquiert ce pluriel ? Comment lire cette aventure de l'écriture ? Sur la 4<sup>ème</sup> couverture du roman de Jean Loup Trassard, une définition porterait en filigrane la réponse à ces questions : « La dormance d'une graine est le pouvoir qu'elle tient, sous l'apparence du sommeil, de germer si les conditions deviennent favorables à telle transformation ». Il s'agirait donc de germer sous l'apparence du sommeil, refuser l'enfermement, la claustration et la nonchalance passive, se dé-faire des chaînes qui entravent l'épanouissement de l'être, se libérer, se dé-confiner.

Le roman est une sorte de parcours initiatique, un parcours à la fois multiple et singulier. Le récit polyphonique favorise cette plurivocité et inscrit le roman dans une esthétique moderne privilégiant l'éclatement et la discontinuité et permettant une saisie kaléidoscopique du réel. *Dormances...* fait entendre la voix du jeune adolescent qui cherche refuge dans l'écriture et trouve dans les mots le moyen de s'interroger sur les questions qui le travaillent et la source de son émancipation. Il fait entendre la voix de l'épouse souffrant la négligence et l'abandon et décidant finalement de se reprendre et de se libérer de la tutelle conjugale :

Je ne demanderai pas le divorce parce que le divorce est une séparation de forme ! c'est juridique ! La vraie séparation que j'envisage est bien plus profonde. Une rupture incurable des ligaments conjugaux. [...] Ma porte ne s'ouvrira plus jamais pour l'accueillir. (D,167-168)

A la fin du roman, le mari prend conscience de cette délivrance : « Il se rendait compte tout à coup que son tableau avait disparu du bureau. Ce portrait de lui qu'elle avait elle-même posé à côté de l'ordinateur, n'y était plus. » (D,210) *Dormances...* fait résonner la voix de « Basboussa », la maîtresse qui cherche dans la jouissance physique et les plaisirs de la chair à vaincre son ennui et sa déprime ; elle finit par enfreindre la mesure du confinement et franchit un seuil en vivant une escapade amoureuse loin de sa fille et de son mari. *Dormances...* nous fait parvenir la voix de Badreddine Ben Henda qui décide enfin de donner naissance à son premier roman et à nous faire part de ses soucis et de ses préoccupations. Ainsi, au-delà du confinement et de l'expérience difficile de l'enfermement, *Dormances...* se veut un roman de la renaissance, de l'éveil et de l'éclosion. C'est une aventure qui cultive la soif de liberté et d'émancipation. Pour Kamel Ben Ouanès, le roman est un lieu de cogitations et de créations :

Le roman, étant cogité et élaboré dans les conditions objectives du confinement, s'impose à nos yeux comme un remède, un antidote au mal

<sup>1</sup> Jean Loup Trassard, *Dormance*, Paris, Gallimard, Collection Blanche, 2000.

de vivre sous la menace pesante de l'épidémie. Mieux encore, l'écriture brise les murs de l'enfermement, exhorte l'esprit à sillonner la ville, à multiplier les rencontres et les aventures et administre le plus brillant exploit de son déploiement : amener quasiment tous les personnages à découvrir leur vocation d'écrivains<sup>1</sup>.

Pour conclure, nous pouvons dire que, dans cette fiction peuplée de personnages représentatifs de la société tunisienne, au repli sur soi et à la résignation viennent s'opposer révolte, défi et soif de liberté. Pour Badreddine Ben Henda, *Dormances...* est un texte déroutant, et c'est, d'ailleurs, en ces termes qu'il en parle dans une interview accordée au journal *Le Temps* Hechmi Khalladi :

On ne peut rien attendre comme leçon de ce roman-piège, qui dérouté même son propre auteur. Mais pour parler plus « raisonnablement », je dirais que *Dormances...* déplore un certain nombre de dérives qui font que la Tunisie va mal, suffoque ! Des dérives à plus larges échelles aussi qui font que la planète entière va mal, suffoque<sup>2</sup>.

### Indications bibliographiques

☐ Badreddine Ben Henda, *Dormances...*, Editions Latrach, Tunis, 2020, p.5.

☐ Kamel Ben Ouanès, « *Dormances* ou les vertus littéraires du confinement », in *Lettres tunisiennes*, publié le 10 novembre 2020. URL : <http://www.lettrestunisiennes.com/index.php/notes-de-lecture/34-articles-de-lecture/270-dormances-ou-les-vertus-litteraires-du-confinement>

☐ Antoine Compagnon, « Face à la pandémie » in *Sciences sociales et Humanités*, avril 2020, URL : <https://www.fondation-cdf.fr/2020/04/01/la-litterature-face-aux-pandemies/> (consulté le 9/10/2020).

☐ « Le Premier roman tunisien sur Covid 19 et le confinement ! », Interview de Badreddine Ben Henda, réalisée par Hechmi Khalladi pour le quotidien tunisien *Le Temps*, du 28 mai 2020.

<sup>1</sup> Kamel Ben Ouanès, « *Dormances...* ou les vertus littéraires du confinement », op.cit.

<sup>2</sup> « Le Premier roman tunisien sur Covid 19 et le confinement ! », Interview de Badreddine Ben Henda, réalisée par Hechmi Khalladi pour le quotidien tunisien *Le Temps*, du 28 mai 2020.

**Dossier :**  
**« Islam et raison »**  
(en hommage à Hichem Djaït,  
décédé le 1er juin 2021)

## ISLAMI

Mansour M'HENNI  
Prof. ém. A l'Université Tunis El Manar



**Résumé :** Dans cette réflexion, c'est mon être que je cherche à saisir, afin de procéder à une quête spirituelle doublée d'une série d'interrogations temporelles. Une dualité que traduit la bisémie du mot arabe « *Islami* » : mon islam et islamiste. Le présent propos part donc de la liberté fondamentale qui serait une vérité incontestable et à l'origine même du développement de l'esprit religieux. Il s'inscrirait ainsi dans la liberté qu'a un musulman de réfléchir, à haute voix, sur sa religion et sur sa façon de la voir, de s'y inscrire et de s'en déclarer.

**Mots-clés :** Religion, liberté, réfléchir, musulman, islamiste.

**Title :** Islami

**Summary:** In this reflection, it is my being that I seek to capture, in order to proceed with a spiritual quest coupled with a series of temporal questions. A duality expressed by the bisemia of the Arabic word "Islami": my Islam and Islamist. The present statement therefore starts from the fundamental freedom which would be an indisputable truth and at the very origin of the development of the religious spirit. It would thus be part of the freedom that a Muslim has to reflect out loud about his religion and the way he sees it, to subscribe to it and to declare himself about it.

**Keywords:** Religion, freedom, reflect, Muslim, Islamist.

Cela faisait plusieurs années, trois décennies au moins, que j'avais dans la tête d'écrire un livre sur le Coran et l'Islam, qui serait *mon* livre, autrement dit ma propre lecture du Livre fondateur de ma religion – car, autant le dire tout de suite, j'ai toujours été et je reste un musulman –, une lecture qui ne se refuse pas à l'écoute d'autrui, celui de ma religion ou d'ailleurs, mais qui finit par s'affirmer comme une propriété personnelle, totalement assumée, ici et dans l'au-delà. Mais l'opportunité du dossier « Islam et raison » de la revue VOIX D'AVENIR me donne l'occasion d'un article qui serait comme un état intermédiaire du livre envisagé, peut-être même son substitut si le temps restant s'avère trop court pour l'élaboration d'un tel livre. C'est donc un texte qui m'est d'abord personnellement destiné et que j'ai consenti quand même à rendre public pour ceux qu'il intéresserait, d'un point de vue ou d'un autre, et qui voudraient librement en converser, en eux-mêmes ou avec un tiers.

Ce besoin est né en moi, je crois, avec la manifestation politique de l'islamisme dans la société tunisienne, une manifestation peu criante encore, dirais-je, dans les années soixante-dix du XX<sup>e</sup> siècle, mais marquée par une percée violente dans les années quatre-vingt du siècle dernier. J'ai bien dit « manifestation politique de l'islamisme », car je ne niais pas (et ne nie toujours pas) aux adeptes de l'islamisme leur droit à leur propre lecture de la religion, j'ai juste des réserves civiles à leur volonté de l'imposer aux gens par tous les moyens, y compris la

violence. Ici aussi, l'objectif n'est pas d'argumenter pour un parti ou pour un autre, ni d'ailleurs d'entrer dans un quelconque développement sur les effets et les causes des tiraillements politiques, hier entre le pouvoir et l'opposition islamiste, aujourd'hui entre l'islamisme au pouvoir et une opposition tenant à la gestion civile de la société. C'est donc mon être que je cherche à saisir, dans cette réflexion pour laquelle je me suis suffisamment documenté, me semble-t-il, afin de procéder à une quête spirituelle doublée d'une série d'interrogations temporelles.

C'est d'ailleurs pour cela que j'ai finalement opté pour l'écriture de ce texte dans la langue française d'abord, alors que mon idée première était de l'écrire dans ma langue maternelle, la langue arabe. Mais sa version arabe est en cours et ne tardera pas, j'espère, à se manifester d'une manière ou d'une autre. En fait, j'ai voulu donner à cette réflexion une ouverture associant des lecteurs d'une autre langue et d'une autre culture pour contribuer, autant que faire se pourrait, à une compréhension de l'islam à mon avis plus rationnelle et plus conforme à l'essence même de la notion de religion au-delà de ses diverses exploitations contextuelles.

Par ailleurs, il n'y a pas dans cette réflexion une quelconque intention de manipulation ou de mobilisation d'un tiers, pour une idéologie contre une autre, bien que cela soit envisageable dans la logique d'une action politique où cet écrit ne s'inscrit pas, mais qu'il n'interdit ni à son auteur ni à un autre, à condition que cela se fasse dans le respect des fondements démocratiques du vivre-ensemble. Ecrit dans une autre langue, ce texte me paraît pouvoir s'affirmer dans sa différence personnalisée – bien que pouvant développer des idées et des avis partagés – et inscrire sa spécificité dans la proximité conversationnelle avec d'autres options et d'autres opinions. Nulle intention conflictuelle à prolongement violent n'y préside, juste le partage démocratique qui aiderait, les uns et les autres, à mieux (se) comprendre.

Si l'on part du principe que cela constituerait une base éthique assez solide pour permettre le vivre-ensemble avec toutes les différences qu'il suppose, il paraîtra incompréhensible que certains se mobilisent pour dénigrer la foi d'autrui, ou son refus de la foi. Il va sans dire que du point de vue scientifique (au sens large englobant les sciences humaines), intellectuel ou culturel, il est permis de converser à propos de toutes considérations de la foi et de formuler même des critiques, tant que cela reste dans les limites du respect dû de chacun à chacun et à toute chose.

Ainsi perçue, l'humanité se trouve être répartie en deux grandes catégories : celle des personnes n'ayant pas foi dans la notion de divinité et qu'on appelle « les athées », et celle des personnes y ayant foi, quelque configuration que prendrait leur divinité, ceux-là qu'on nomme « les croyants ». Cependant, dans cette seconde catégorie, deux sous-catégories se dégagent, les monothéistes auxquels on a fini par attribuer le nom exclusif de « croyants » et ceux croyant en d'autres divinités et que désigneraient le mot « polythéistes », ou « païens » pour les chrétiens.

De fait donc, toutes ces catégories existent dans un monde où la liberté individuelle, dont fait partie la liberté de croyance, a fini par prévaloir comme une condition d'humanité, même si elle reste bafouillée dans la vie courante, en raison justement de certaines considérations

religieuses, idéologiques et politiques. Il ne serait pas aberrant de dire que le sentiment ou l'état de liberté est inné : « L'homme est né libre et partout, il est dans les fers<sup>1</sup> », dit J.-J. Rousseau. Bien avant lui, le calife Omar Khattab avait demandé à l'un de ses wali, en terme de reproche : « Depuis quand avez-vous asservi les hommes, alors que libres leurs mères les avaient mis au monde<sup>2</sup> ? »

Le présent propos part donc de cette liberté fondamentale qui, de l'affirmation même de certaines religions, serait une vérité incontestable et à l'origine même du développement de l'esprit religieux. En effet, pour certains, il y aurait un postulat de base selon lequel l'humanité naît avec un sentiment inné de la religiosité ; ensuite, la culture confirme ce sentiment chez certains et l'infirme chez d'autres. Il faut croire que l'histoire rend compte, elle aussi, de cette répartition binaire même si elle ne lui reconnaît pas le caractère inné et qu'elle en fait un simple produit culturel. N'est-ce pas logique alors que les gens se respectent dans leur appartenance à une catégorie ou à une autre ? Qu'ils conversent ensemble à ce propos est dans l'ordre des choses, mais dans un véritable esprit de conversation et non dans une rhétorique manipulatoire qui ne tarde pas à changer les instruments de sa force dès qu'elle constate la fragilité de son pouvoir.

Cet écrit est donc à inscrire dans cet esprit et dans la liberté qu'a un musulman de réfléchir, à haute voix, sur sa religion et sur sa façon de la voir, de s'y inscrire et de s'en déclarer.

J'ai finalement choisi de donner à ce texte le titre *Islami*, après une hésitation sur d'autres dont, particulièrement le titre *Coraniques* qui devait commander une série du genre : « Coraniques 1 », « Coraniques 2 », etc. Ce choix aussi n'est pas étranger à ce qui a été développé ci-dessus. En plus, le titre s'est imposé, dans sa transcription de la langue arabe et non dans sa forme traduite, pour garder, associées et inséparables, les deux significations connotées qui me paraissent à l'origine de tous les schismes entre musulmans. C'est la dichotomie de l'islamisme et de l'islamité, deux significations simultanées du terme arabe « *islami* », en l'occurrence celle de « islamiste » et celle de « mon islam ». La première suppose une vision sociétale fondée, jusque dans son fonctionnement pratique le plus détaillé, sur une association dogmatique du spirituel (la religion) et du temporel (la politique), et la seconde, faisant la part exclusive de la gestion civile des sociétés, renvoie la foi à un être intime relevant de la seule volonté et de la responsabilité exclusive de l'individu<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du contrat social ou Principes du droit politique*, I, 1, Préambule (1762).

<sup>2</sup> La citation et la situation de référence, souvent évoquées dans la culture arabo-musulmane mais contestées par certains commentateurs, sont rapportées dans le livre d'un auteur inconnu intitulé "الولاية على البلدان في عصر الخلفاء الراشدين" (*Tutelle sur les pays à l'époque des califes bien guidés*), accessible en version électronique au format pdf sur le lien URL : <https://www.noor-book.com>

<sup>3</sup> Kraïem, Mustapha, *Historique de la pensée arabe* (politique, culturelle et sociale), Tunis, 2016, p. 62-63 : « L'islam approfondit l'expression du monothéisme en le dépouillant de toute médiation quelle qu'elle soit. Il n'y a aucune médiation entre Dieu et tout individu. Chaque personne est par rapport à Dieu, responsable personnellement de ses actes en tant que conscience autonome, qui accède directement à Dieu. Tout cela est exprimé par la prière musulmane elle-même. Le Musulman prie seul, où il se trouve, absolument isolé, sur une montagne, dans un désert ou dans une cité sans habitants. Il fait sa prière seul, sans aucun intermédiaire, parce qu'il est, pour ainsi dire, directement en communication avec Dieu, une communication au niveau



Il importe de souligner, dans le même ordre d'idées, que ce développement n'a aucune prétention savante, malgré ses références relativement suffisantes. Celles-ci seraient plutôt le signe d'un souci de savoir pour mieux concevoir un auto-positionnement par rapport à la religion. En effet, j'ai beau être un profond croyant – souplement pratiquant –, je ne saurais laisser de côté la rationalité qui me paraît accompagner et commander, pour une large part, ma façon d'être et de faire dans les moments cruciaux de mon cheminement dans la vie.

Autant dire que ce texte que je propose est la chronique d'une interrogation permanente sur le chemin de la Vérité, celle ultime et unique, avec son grand V, concrètement insaisissable mais intériorisée au plus profond de chaque croyant en tant qu'idéal divin. D'aucuns trouveraient un quelconque court-circuit, voire une contradiction entre ma rationalité présumée et ma façon d'aller vite dans la foi et la croyance en Dieu. Je dirais que l'affirmation rationnelle de l'inexistence de Dieu ne peut pas être d'une autre nature. C'est pourquoi chaque humain, en fonction de ses prédispositions diverses, n'a que la solution de parier sur l'une ou l'autre voie (l'une ou l'autre foi ?) et de chercher à trouver à son choix des arguments suffisants dans sa rationalité, ou disons dans sa rationalisation des choses.

Qui ne s'est pas posé la question de Dieu, à un moment de sa vie ? Et qui ne l'a pas fait dans l'esprit du doute préalable ? Une telle interrogation est fondatrice parce qu'elle débouche sur une foi « rationalisée » ou une incroyance « de raison », l'une et l'autre assumées en toute conscience, même si, avec chacune d'elle, le scepticisme persiste, ne serait-ce qu'à des occurrences fugaces, devant la conscience de certaines absurdités. De fait, les prophètes eux-mêmes n'avaient pas caché le doute qui les avait pris, parfois à un moment de leur vie où ils étaient en étroite communion avec Dieu. Le cas le plus célèbre est certes celui d'Abraham, ainsi rapporté dans le coran :

Rappelle-toi enfin quand Abraham demanda au Seigneur comment les morts ressuscitent à Son Appel : « Aurais-tu des doutes à ce sujet ? » dit le Seigneur. « Que non pas, fit Abraham, mais je veux en avoir le cœur net » (v.260, s.2)

A ce propos, Abu Hourayra aurait rapporté ce dit du prophète Mohamed :

Nous avons plus de raison de douter qu'Abraham quand il a dit : « Dieu, montre-moi comment Tu ressuscites les morts ? Il lui dit : N'as-tu donc pas cru ? Que si, dit-il, mais je veux en avoir le cœur net ».

Ce même désir de vérification par les sens a commandé à Moïse, qui parlait à Dieu, de lui demander : « Montre-toi à moi que je puisse te voir<sup>1</sup> » !

---

intentionnel et de fusion religieuse, bien entendu. La personne se voit libérée, de toute médiation humaine ou matérielle, quelle qu'elle soit, pour vivre l'expérience religieuse de la transcendance de Dieu. » (Le fin de la citation renvoie à la note 9 : Mohamed Arkoun, Maurice Bormans, Mario Arosio : *L'Islam religion et société*. Paris, CERS, 1982, p. 116)

<sup>1</sup> Il y aurait un commentaire à faire sur cette traduction de S. Mazigh qui opte pour le verbe « voir », comme le fera Nebil Radhouane plus tard (Seigneur ! Montre-Toi à moi que je te voie ! » ; alors que R. Blachère choisit le verbe « regarder » pour sa traduction (« Seigneur !

Voilà de quoi trouver d'autres raisons à l'aphorisme cartésien selon lequel « pour examiner la vérité, il est besoin, une fois dans sa vie, de mettre toutes choses en doute autant qu'il se peut ». Voilà de quoi adhérer à l'idée de qui dit que « ce ne sont pas les incroyants, mais les croyants qui doutent, et leur doute est le signe d'une foi vive et fidèle<sup>1</sup> ».

Disons donc, pour faire court, qu'à un moment de ma vie, l'adolescence, où le scepticisme et l'éternelle question existentielle mettaient ma tête en ébullition, j'ai fini par m'inscrire dans le pari d'Al Ma'arri et de Pascal et de croire en Dieu, et dans la religion héritée de mes parents. J'insiste sur ce point pour signifier que je n'autorise aucune spéculation ni surenchère sur ma foi à partir de la pensée qui se dégagera de cet écrit. Ma foi m'appartient et n'a de compte à rendre qu'à moi-même et à mon Dieu. Quant à mes idées explicitées, elles s'inscrivent dans la dynamique de conversation, inhérente pour moi à toute société à prétention démocratique.

Ainsi donc, mon doute et le pari avec lequel j'en suis sorti n'ont pas empêché l'impact et le chatouillement permanent en moi de ma formation dans les écoles des Lumières. C'est même le contraire. Il y a d'abord cette « Lumière » embryonnaire de la civilisation arabomusulmane à la rencontre de la philosophie grecque (al-Jahiz, al-Tawhidi, al-Ghazali, ibn-Ruschd, Socrate). Ensuite celle de la civilisation occidentale telle qu'épanouie dans les siècles de la Renaissance et des Philosophes, jusqu'à la Renaissance arabe des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles. Enfin celle de la révolution scientifique et technologique du XX<sup>e</sup> siècle et toutes ses répercussions sur le statut de l'homme dans l'univers, entre l'infiniment grand et l'infiniment petit. Sans oublier les principaux penseurs de l'islam de l'époque contemporaine, chacun pour son apport et chacun avec ses limites, même si inégalement affirmés comme des incontournables. Le livre de Rachid Benzine, *Les Nouveaux penseurs de l'islam*<sup>2</sup> me paraît pouvoir constituer une entrée synthétique aussi intéressante que pratique à l'état actuel de la pensée islamique contemporaine.

J'espère que l'épanchement lyrico-intellectuel de ces pages donnera la juste idée de mon intention : un appel sincère à un miroir qui m'aiderait à mieux me penser dans cette insatiable interrogation de mon être sur la voie de ma vérité, comme une étape de mon cheminement inassouvi vers la Vérité. Disons donc que cet écrit fait œuvre d'une pensée citoyenne comme il me paraît utile de la développer pour la voir se généraliser, en concrétisation de cet aphorisme tiré d'une citation de Descartes<sup>3</sup> mais peu considéré sur le plan pratique :

---

donne-moi possibilité de Te regarder ! »). En fait, les deux premiers utilisent « voir » dans la demande de Moïse et dans la réponse de Dieu, alors que le texte arabe utilise « regarder » dans la demande de Moïse et « voir » dans la réponse de Dieu, et R. Blachère traduit en restant fidèle à l'original. Un tel commentaire sur l'effet de sens qui rend impossible la parfaite synonymie, peut aller très loin dans des situations plus litigieuses comme on le verra plus loin à propos de certaines prohibitions.

<sup>1</sup> Gounelle, André : <http://andregounelle.fr/vie-croyante/foi-et-doute.php>

<sup>2</sup> Benzine, Rachid, *Les Nouveaux penseurs de l'islam*, Paris, Albin Michel, 2004.

<sup>3</sup> Descartes, René, *Discours de la méthode* [1637], première partie, AT VI, 1-2, Paris, GF Flammarion, 2016, p. 81-82.

Le bon sens est la chose la mieux partagée [...] ; le bon sens ou la raison, est naturellement égale en tous les hommes ; et ainsi que la diversité de nos opinions ne vient pas de ce que les uns sont plus raisonnables que les autres, mais seulement de ce que nous conduisons nos pensées par diverses voies, et ne considérons pas les mêmes choses. Car ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien. Les plus grandes âmes sont capables des plus grands vices, aussi bien que des plus grandes vertus ; et ceux qui ne marchent que fort lentement, peuvent avancer beaucoup davantage, s'ils suivent toujours le droit chemin, que ne font ceux qui courent, et qui s'en éloignent.



Averroes ou Ibn Rushd

## L'Islam et la raison : Averroès et vérité fragmentée

Mounir SERHANI  
Universitaire- Université Hassan II-  
FLSH- Mohammedia-Maroc

« L'ignorance mène à la peur, la peur mène à la haine.  
La haine conduit à la violence, voilà l'équation »

Averroès, *Discours Décisif*.

**Résumé :** Notre réflexion mettra l'accent sur une figure éminente à même de représenter ce rapport polémique qu'entretiennent Raison et Islam. Averroès est en effet un *philosophe engagé* à la fois réaliste et idéaliste, qui bat en brèches tout genre de fanatisme. Les vérités sont plurielles et relatives dans la mesure où la raison parvient à une vérité qui ne contredirait qu'apparemment celle promulguée par la religion. Ainsi, les érudits sont censés la partager avec la masse, et diffuser, en son sein, la « Loi générale et commune », c'est-à-dire la Loi religieuse, en même temps qu'ils adhèrent à la « Loi particulière » des philosophes – ce qui est une condition *sine qua non* de la préservation de leur pouvoir, qui a pour finalité l'avènement du vrai. C'est pourquoi l'activité philosophique doit être voulue par la Loi religieuse, dont la fin ne peut être que le bien général, le vivre-ensemble et la paix. Sans l'obligation de philosopher proscrite par le Texte coranique aux « hommes de démonstration », la Loi religieuse ne serait pas vraie, et l'obligation d'adhérer à l'Islam n'aurait pas de pertinence rationnelle.

Tel est le message final d'Ibn Rushd, philosophe et théologien musulman. Il ne paraît pas qu'il ait perdu beaucoup de son actualité.

**Mots-clés :** Raison, islam, religion, pluralité, vérité, vivre-ensemble, fanatisme, dogmes.

**Title: Islam and Reason: Averroes and Fragmented Truth**

**Summary:** Our reflection will focus on a prominent figure capable of representing this controversial relationship between Reason and Islam. Averroes is indeed a committed philosopher who is both realistic and idealistic, who defeats all kinds of fanaticism. Truths are plural and relative insofar as reason arrives at a truth which only apparently contradicts that promulgated by religion. Thus, the scholars are supposed to share it with the mass, and to disseminate, within it, the "general and common law", that is to say the religious law, at the same time as they adhere to the "particular law." Of the philosophers - which is a *sine qua non* for the preservation of their power, which has as its finality the advent of truth. This is why philosophical activity must be willed by religious law, the end of which can only be the general good, living together and peace. Without the obligation to philosophize proscribed by the Qur'anic Text to "men of demonstration", the Religious Law would not be true, and the obligation to adhere to Islam would have no rational relevance.

This is the final message of Ibn Rushd, a Muslim philosopher and theologian. It doesn't seem to have lost much of its relevance.

**Key words:** Reason, Islam, religion, plurality, truth, living together, fanaticism, dogmas.

Latinisé en Averroès, Abû-al-Walîd Mohammad Ibn Ahmad Ibn Rushd (1126-1198) est à la fois philosophe, médecin et juriste. Auteur du douzième siècle, il a vécu en Andalousie à Cordoue. Il est connu comme juriste fondateur du Droit comparé, mais également comme le grand commentateur d'Aristote. Il a commenté quasiment la majorité de tous ses écrits, métaphysiques, philosophiques, rhétoriques et éthiques. Il est le commentateur du livre politique de Platon, *La République*. Dans l'histoire de la pensée médiévale, ce philosophe demeure indubitablement incontournable vu la place qu'il prend parmi les penseurs arabes et occidentaux. Les écrits d'Averroès se caractérisent par la diversité. Il a écrit trois ouvrages qui sont à la fois d'ordre philosophique et théologique, *L'Incohérence de l'incohérence*, ouvrage dans lequel il s'attaque à Al Ghazali qui a voué les philosophes à l'impiété, *Le Dévoilement des méthodes démonstratives*, consacré aux dogmes de l'Islam et *le Discours Décisif*, ouvrage dans lequel il étudie la problématique du rapport entre la religion et la philosophie.

La science et la philosophie du cadî de Cordoue ont marqué en profondeur à la fois l'Occident et l'Orient. Un phare qui a longtemps influencé la philosophie médiévale vaut la peine d'être étudié attentivement dans le but de revisiter les questions abordées par ce philosophe qui, avec ses commentaires exceptionnels des écrits d'Aristote, allait répandre en Occident une doctrine portant son nom, l'averroïsme, qui marquera, quant à elle, la pensée occidentale. Averroès est connu non seulement en tant que grand commentateur d'Aristote mais aussi en tant que philosophe ayant « purifié l'aristotélisme de tous les éléments platoniciens qui s'y étaient greffés ». Il représente également le philosophe qui s'est dressé contre les condamnations de la pratique philosophique et les accusations des philosophes. Ainsi, il développait des thèses qui vont à l'encontre de celles qui sont nuisibles à l'unité religieuse des croyants, à l'harmonie relationnelle entre la raison et la Loi ou à la stabilité sociale et politique au sein de la Cité.

Il nous semble donc que la question de l'interprétation du texte sacré figure parmi les problématiques qui sont à même de refléter la diversité intellectuelle d'Averroès. Elle est à la fois liée à la théologie, à la jurisprudence et à la philosophie. Que cette problématique soit au centre des controverses entre les philosophes de l'âge médiéval, cela ne fait point de doute. L'interprétation demeure effectivement une pratique qui permet de renoncer à l'imitation pour emprunter la voie de l'effort personnel auquel invite la loi religieuse tout en exigeant un ensemble de conditions.

L'interprétation juridique de la Loi, affirme A. Benmakhlouf, est considérée comme « la doctrine sacrée » et bien plus que la théologie ; c'est pourquoi Averroès utilise ce biais pour donner une justification à la pratique philosophique : c'est la Loi elle-même qui nous incite à développer la connaissance des choses et les spéculations sur la nature de l'univers.

D'ailleurs, si le texte révélé reconnaît que l'homme est « doué d'une capacité pour appréhender rationnellement le monde », il serait sans doute légitime de mettre les méthodes du raisonnement philosophique démonstratif à son service en accédant à son sens invisible. En effet, le

Coran se donne à lire en tant que texte dont les énoncés sont tantôt *univoques*, dont la compréhension est claire, tantôt « *plurivoques* » demandant un effort d'interprétation.

Force est de constater que l'interprétation intervient dans le cadre de la détermination des rapports entre la religion et la philosophie comme une démarche impliquant l'examen des textes sacrés, ne serait-ce que pour être le trait d'union qui abolit leur aspect apparemment conflictuel. L'importance de l'interprétation de l'écriture sacrée réside également dans le fait qu'elle ait été à l'origine de la naissance des courants théologiques en Islam regroupés sous l'appellation du *Kalam*. Les doctrines engendrées s'intéressent à des questions comme la liberté de l'homme, la prédestination, le statut du pécheur, l'obéissance au chef politique, auxquelles s'ajoutent, suite à la traduction de la philosophie grecque, d'autres questions d'ordre métaphysique telles que l'éternité du monde, la nature de la connaissance divine ainsi que celle de la vie future. En conséquence, l'interprétation se transforme en un véritable problème surtout après la condamnation des philosophes par Al Ghazali, théologien mu par la volonté de trouver une seule voie censée détenir la vérité quand il s'agit des dogmes religieux. Averroès fustige, quant à lui, l'esprit qui taxe les philosophes d'impiété et s'élève ainsi contre toute tentative de mettre l'interprétation au service des conceptions doctrinales. Il s'est effectivement opposé à l'esprit inquisitorial et au danger sectaire qui, par des interprétations non fondées, cherchent à condamner les autres en prétextant la connaissance de la vérité. Il nous paraît primordial de signaler que les problèmes causés par les déviations quant à l'interprétation sont essentiellement d'ordre tout à la fois politique et social.

Nous avons à montrer que la pensée de la Loi chez Averroès vise, par le biais d'une démarche démonstrative rationnelle, à séparer les deux champs, religion et philosophie, pour les relier dans le but d'instaurer une politique universelle de tolérance, de pluralité et d'ouverture à l'Autre. Une nouvelle lecture du Texte sacré engendrerait bien entendu une nouvelle vision politique au sein de la Cité et réhabiliterait les philosophes auparavant condamnés. Autrement dit, notre enjeu est de montrer comment, à travers la figure d'Averroès, les sources de la tradition musulmane ouvrent le texte révélé à une pluralité d'interprétations et de lectures et, par voie de conséquence, privilégient une culture de différence, de liberté et de divergence. La théorie de l'interprétation rushdienne s'érige en trait d'union entre la Loi et la philosophie, le texte sacré et la raison, le traditionnel et le rationnel ; elle crée une relation qui oscille effectivement entre connexion et conflit, jonction et séparation. Etudier la dimension politique de la théorie de l'interprétation, c'est sans conteste examiner également comment s'articulent le politique et le philosophique, mais aussi le politique et le religieux. Notre intérêt nous porte à nous interroger d'abord sur cette question de l'interprétation qui représente pour Averroès le trait d'union qui sauve le rapport entre la religion et la philosophie des contradictions et des discordances. En effet, il ne s'agit pas d'accorder la religion et la philosophie, mais de réfléchir sur leur relation dialectique (*al-ittissâl*). Nous aborderons donc la théorie de l'interprétation dans l'optique

d'Averroès tout en la mettant en présence avec celle d'Al Ghazali. Ceci dit, après avoir exposé, dans son *Discours décisif*, la thèse d'après laquelle ceux qui ont la capacité de raisonner par démonstration sont invités par le Coran lui-même à philosopher, Averroès explique que connaître est un devoir. Il répond ainsi aux objections contre la philosophie qui vient soit de sa nette discordance avec le Coran soit de sa tendance à en susciter des interprétations erronées. Celles-ci constituent en fait la matrice des dissensions doctrinales et des déchirements sociaux. Il sera question d'examiner le long de cette réflexion les conséquences politiques de son avis juridique et de sa théorie de l'interprétation. En fait, le traité du *Discours* est une *fatwa* qui a justement une portée sociale pour tout lecteur musulman qui y lirait une conséquence de la mise en œuvre du Texte sacré. Si Averroès prône la diversité des méthodes c'est pour combattre les théologiens pour qui il n'y a qu'une méthode, la méthode dialectique, qui mène au texte. Nous serons amené à mettre l'accent sur la notion de l'assentiment qui évoque, quant à elle, les deux sens du texte, *manifeste* et *caché*, qui n'existent que compte tenu de « la réceptivité du texte ». Aussi faudrait-il tâcher de souligner la question de la divulgation des interprétations qui doivent être, en l'occurrence, l'apanage des philosophes sans qu'elles soient à la portée des autres classes sociales n'étant pas à même de les comprendre. Averroès attaque la spéculation théologique parce qu'elle exclut la pluralité des méthodes et la diversité des points de vue qu'il préconise dans une politique d'universalisme et d'ouverture à l'Autre, si différent qu'il soit. Il s'agit d'étudier exclusivement la problématique de l'interprétation du texte sacré dans les ouvrages majeurs d'Averroès, à savoir *Le Discours décisif* et *Le Dévoilement des méthodes démonstratives sur les dogmes religieux*. Nous nous plaçons résolument dans une approche comparatiste parce que la confrontation d'œuvres conçues pour des desseins différents devrait nous permettre de dégager les constantes et les variantes qu'une telle théorie génère.

La question du rapport entre la religion et la philosophie, la Loi et la raison, a été au centre des préoccupations des penseurs et des philosophes musulmans. Parmi ceux-ci, il y a le modèle majeur d'Averroès qui s'impose par son élan aristotélicien. C'est l'histoire de deux modes de connaissances, la Loi et la raison, de leur opposition et de leurs possibles retrouvailles, qui est toujours au cœur du débat. La religion et la philosophie représentent deux champs qui se rapprochent aussi bien par les questions qui se posent telles que la place de l'Homme dans l'univers, le bien et le mal, l'existence de Dieu, la vie future, et bien d'autres, que par les concepts qu'elles ont en commun. Chacune des deux prétend déterminer, voire même expliquer, la nature du bonheur et les moyens d'y arriver. Il en résulte sans aucun doute un rapport problématique entre les deux domaines. Averroès, quant à lui, a tiré profit de son répertoire philosophique aristotélicien, notamment en ce qui concerne les formes de raisonnement, pour interpréter le Texte sacré, comprendre son sens caché et mettre en conformité les deux *vérités*, démonstrative et révélée. Contrairement à Al Ghazali, Averroès a montré que la raison peut conditionnellement atteindre certaines vérités de la Révélation, et ce tout en choisissant un discours apologétique au profit du raisonnement

philosophique. Il faut nécessairement reconnaître qu'Averroès se fait le défenseur du discours, du raisonnement et de l'acte philosophiques en s'attaquant aux théologiens, mais sans délégitimer ni le discours théologique, ni le travail de l'homme de la Loi. Ainsi a-t-il consacré *Le Discours décisif*<sup>1</sup> à la légitimité de l'acte de philosopher et *Le Dévoilement des méthodes démonstratives des dogmes religieux*<sup>2</sup> pour en faire un traité théologique. Par ailleurs, l'originalité d'Averroès, par rapport à ce sujet, se lie principalement à cette tentative de séparer les deux champs, religieux et philosophique. Par conséquent, peut-être serait-il réducteur de traiter son œuvre sous l'angle de la doctrine dite de la « double vérité<sup>3</sup> ». Averroès a exposé sa conception des rapports entre la religion et la philosophie dans ses trois livres que nous pourrions considérer comme une trilogie, à savoir *Le Fâsl (Discours décisif)*, *Le Kâshf (Le dévoilement des méthodes)* et *le Tahâfût (L'Incohérence de l'incohérence)*<sup>4</sup>. L'objectif majeur dans ces traités, et plus particulièrement dans *Le Fâsl*, reste effectivement celui de justifier l'acte de philosopher du point de vue de la religion. Il s'est basé, pour ce faire, sur des versets coraniques (*les énoncés divins*) pour identifier et instaurer le statut légitime de l'activité philosophique. Une activité dont le but fondamental est de connaître conjointement l'univers et le Créateur. Dans *Le Dévoilement des méthodes démonstratives des dogmes religieux*, Averroès expose la justification de la Loi religieuse du point de vue de la philosophie. *Le Tahâfût*, traduit de l'arabe par *L'Incohérence de l'Incohérence*, constitue un traité polémique en guise de réponse à *L'Incohérence des philosophes* d'Al Ghazali.

### I. Islam et raison : la double vérité

Le docteur de la Loi a représenté la religion en tant que structure ternaire qui comporte successivement la théologie (dogmes et opinions), la pratique (loi) et la morale (vertu pratique). Il fait, de ce point de vue, une interférence avec la philosophie qui, quant à elle, doit conduire, comme la religion d'ailleurs, à une vertu, en l'occurrence la Félicité Suprême. Ainsi en est-il du domaine de la philosophie : métaphysique, législation et vertu morale. De ce fait, la séparation de ces trois aspects permet de tirer au clair les affinités qui existent entre la religion et la philosophie. Ce parallélisme aurait à sauver *l'acte de philosopher* de la perversion et de la persécution dont il ne cessait d'être la cible. Au niveau des arguments déployés par les théologiens, Averroès démontre qu'il s'agit d'arguments dialectiques et poétiques même. En revanche, vu la difficulté des questions métaphysiques que personne ne pourrait aborder, il affirme l'absence du vrai absolu tant qu'il existe plusieurs chemins pour y arriver. En fait, il distingue la représentation imagée de la

<sup>1</sup> AVERROES, *Discours décisif*, éd. GF, Paris, 1996, trad. Marc Geoffroy. Intro. Alain de Libera.

<sup>2</sup> AVERROES, *al-Kâshf 'an manâhij al-adilla fi 'aqa'id al-milla*, notes de Mohamed Abid AL JABRI, Beyrouth, Markaz dirasat al-wahdat al-'arabiya, 1998

<sup>3</sup> La « double vérité » : Une notion que le Moyen Âge latin a prêtée à Averroès d'après laquelle il existe deux vérités contraires : l'une de la foi et l'autre de la raison (la vérité philosophique).

<sup>4</sup> AVERROES, *Tahâfût al-Tahâfût, (L'Incohérence de l'incohérence)*, Beyrouth, Ed. Dar Al Kutub Al 'Ilmiya, 2001. Nous allons recourir aux passages traduits de ce livre par Marc Geoffroy et qui figurent dans son anthologie de textes juridiques, théologiques et polémiques, intitulée *L'Islam et la Raison, précédée de « pour Averroès »* d'Alain de Libera, GF, Flammarion, Paris, 2000.



Loi de la représentation rationnelle de la philosophie et fait du philosophe le seul être apte à interpréter, de par sa science et son savoir bien entendu.

Averroès aspire, dans ces trois livres, cités ci-dessus, particulièrement dans son traité du *Discours décisif*, à déterminer le rapport entre ces deux disciplines posant une véritable problématique à l'époque médiévale. Il tente effectivement de définir la nature ainsi que les limites de leur relation en adoptant, ce faisant, une approche susceptible d'être qualifiée de « juridique ». La religion, comme la philosophie, se présente ainsi en tant que doctrine capable de conférer des explications et des éclaircissements, de détenir la vérité et de faire parvenir l'Homme aux secrets du bonheur se hissant *de facto* au rang d'un domaine indispensable à l'homme. La religion et la philosophie, toutes les deux, établissent une relation qui se place sous le signe de l'affrontement, voire même de la concurrence. C'est un rapport à la lisière du conflit. Aussi s'agit-il d'une relation véritablement problématique. Les deux champs originellement et naturellement différents, dans la mesure où l'une est immanente et humaine, l'autre transcendante et divine, entretiennent ce rapport qualifiable, au moins pour le moment, de « conflictuel » parce que chacune des deux aspire à contrôler la vie des hommes, leurs systèmes de valeurs et leurs lois. Aussi le pouvoir oscille-t-il entre les deux instances représentatives des deux domaines, religion et philosophie, à savoir le prophète et le philosophe, la Loi et la raison. L'issue serait donc tributaire d'un double choix : insérer le savoir philosophique dans la logique de la Révélation ou rationaliser le phénomène religieux, y compris ses composantes et ses structures qui lui sont bien évidemment inhérentes. De ces deux options, quel serait la voie adoptée par Averroès ? Où se placerait donc l'entreprise d'Al-Ghazali en tant que thèse consistant à condamner les philosophes et, à travers eux, la philosophie ?

En ce qui concerne Averroès, il s'engage, lui, non seulement à identifier la nature de la relation entre les deux disciplines diamétralement opposées, mais encore à interroger juridiquement même le statut de l'acte de philosopher en soi. Son discours se voudrait *décisif* et péremptoire à ce propos. Il s'attachera à juger l'activité philosophique du point de vue de la Loi. Ainsi, ce point représente l'objectif structurel du traité du *Discours décisif* dont le prolongement se trouve indubitablement dans les deux autres traités, *L'Incohérence de l'Incohérence* et *Le Dévoilement des méthodes démonstratives*.

Théologien en même temps que mystique convaincu, Al Ghazali émet des attaques virulentes contre la métaphysique péripatéticienne, celle que les philosophes comme Avicenne et Al Fârâbî ont développée. Il fait des griefs à la philosophie jugée effectivement comme « incohérente » dont le fait de considérer Dieu comme un être nécessaire, la thèse de l'éternité du monde, l'ignorance par Dieu des particuliers. En effet, il faudrait légitimement reconnaître de prime abord que la naissance des thèses propres à Averroès est due intégralement aux écrits d'Al-Ghazali, plus précisément à ceux où ce dernier accuse ouvertement la philosophie et les philosophes. Ecrire, chez Averroès, récupère le sens de répondre pour défendre le raisonnement philosophique. C'est pour dire qu'il défend le

mode du raisonnement de la philosophie contre celui d'Al-Ghazali et répond aux objections soulevées par ce dernier. De cette manière, il a montré que la raison peut atteindre certaines vérités au même titre que la Révélation. Explicitement, Averroès s'attaque aux théologiens prétentieux par leur élan d'accaparer le savoir, et sape ce discours qui se veut détenteur de la vérité, présomption fustigée avec extrêmement de ferveur.

S'agissant de *l'Incohérence de l'incohérence*, il faut se représenter l'idée que ce livre illustre à bon escient ce débat philosophique et intellectuel qui a mis en opposition les deux penseurs, Averroès en Occident et Al-Ghazali en Orient. Dans ce traité, Averroès répond aux attaques du théologien musulman du XI<sup>e</sup> siècle qui s'est dressé contre l'activité de la raison. Al Ghazali est bien évidemment un des grands penseurs de la philosophie islamique. Un penseur qui, au nom de l'orthodoxie, prononce son offensive contre les philosophes. Il écrit *l'Incohérence des philosophes*<sup>1</sup> dans l'objectif de battre en brèche le raisonnement philosophique et d'exprimer effectivement son désaccord par rapport aux questions métaphysiques. Un réquisitoire qui, tout court, condamne la philosophie en tant que discipline d'autant plus qu'elle mène à l'hérésie. Celle-ci n'est plus, à ses yeux, la voie propice à adopter pour atteindre la vérité. Les philosophes sont désormais cloués au pilori !

Après avoir écrit les *Intentions des philosophes* où il met en exergue une étude panoramique sur la philosophie de son époque, Al Ghazali s'attache à donner le jour à son traité qui aura plus tard un grand retentissement, en l'occurrence *l'Incohérence des philosophes* où il exprime son opposition à l'encontre du raisonnement philosophique en vingt questions se rapportant à l'Homme, à Dieu et au Monde. Pour lui, le corps se rejoint à l'âme dans la vie future, Dieu connaît aussi bien le particulier que l'universel. Un tel traité a eu une influence directe sur la philosophie dans le monde arabo-musulman, à commencer bien entendu par celle d'Averroès qui s'y oppose fortement par ses œuvres défendant l'activité philosophique. Dans ses deux ouvrages, notamment le *Tahâfût*, Al Ghazali s'érige quasiment entièrement contre les philosophes néoplatoniciens, à savoir Al Fârâbî et Ibn Sīnā (Avicenne). Le premier livre est une sorte de panorama qui représente l'Histoire de la philosophie islamique d'Orient et le deuxième se veut une véritable accusation, ou du moins une remise en question de trois propositions métaphysiques. Pour lui, connaître les doctrines c'est forcément pouvoir en identifier les erreurs et les failles. Que ce soit pour la mathématique, la physique, la logique ou la métaphysique, les sciences qui sont liées à la philosophie sont contraires à la vérité. Le *Mûnqid mina al-ddalâl (La Délivrance de l'égarement)* se consacre à afficher trois erreurs essentielles : la négation de la résurrection des corps et l'aspect spirituel des sanctions, l'idée que Dieu ne connaît que l'universel et ignore de ce fait le particulier en tant que tel et la doctrine de l'éternité du monde. Le livre de *L'Incohérence des philosophes* est d'ailleurs dédié à la critique acerbe de la

<sup>1</sup> AL GHAZALI, Abu Hamid, *Tahâfût al-falâsifa (L'Incohérence des philosophes)*, notes d'Ahmed Chamss Eddine, Beyrouth, Dar Al kutub Al 'Ilmiya, 2007.

métaphysique dans la mesure où il réfute l'éternité du monde telle qu'elle se concevait par les philosophes en question.

Des vingt thèses philosophiques contraires au dogme recensées dans *l'Incohérence des philosophes*, décrites comme des « innovations blâmables », seules les trois questions métaphysiques qui étaient, qui plus est, taxées d'hérésie, sont directement évoquées : l'affirmation *a parte ante* du monde (créé ou éternel), celle de l'ignorance des particuliers par Dieu (la connaissance divine entre l'universel et le particulier) et finalement celle de la licéité de l'interprétation des énoncés révélés concernant la corporéité de la résurrection et les modalités de la vie future (corporelle ou spirituelle). C'est sur quoi se concentre la polémique.

Le but d'Averroès est d'établir qu'Al Ghazâlî « s'est trompé sur les philosophes péripatéticiens <sup>1</sup> ». A propos de la troisième question, soit la résurrection des corps, il est reproché aux philosophes d'avoir interprété les énoncés révélés qui s'y rapportent. En outre, Averroès prouve qu'il est impossible « d'établir au sujet d'interprétations, qui sont l'apanage des savants, l'existence d'un consensus généralement répandu <sup>2</sup> ». Les philosophes sont accusés d'infidélité sur trois points précis :

Nous disons : Il paraît bien, d'après ce qu'il dit sur le sujet, que lorsqu'il les taxait d'infidélité, ce n'était pas de manière catégorique, puisqu'il déclare, dans le livre du Départage <sup>3</sup>, que la qualification d'infidélité pour rupture du consensus est sujette à caution. <sup>4</sup>

La qualification d'infidélité pour rupture de *l'ijma'* (le consensus) <sup>5</sup> est sujette à caution. Averroès distingue le consensus théorique du consensus pratique. Les divergences théoriques ne peuvent jamais donner lieu à une infidélité quelconque <sup>6</sup>. Il ne peut y avoir rupture du consensus que là où le consensus est possible. L'accusation est donc incohérente.

Au terme de sa recherche, Al Ghazali se focalise sur la question de l'adhésion aux propos des philosophes voués à l'impiété, c'est-à-dire le jugement de celui qui pourrait croire à une telle philosophie. Après avoir tout récapitulé concernant les motifs de la condamnation à proprement dite, il aboutit à la fin du traité à la proposition suivante :

Maintenant que nous avons analysé les théories des philosophes, allons-nous conclure que celui qui croit en eux devrait être accusé d'infidélité et donc puni par la mort ? Nous en aurons la réponse : les philosophes sont inévitablement voués à l'impiété concernant les trois points, à savoir l'éternité du monde (toutes les substances, à leurs yeux, sont éternelles), la connaissance divine n'englobe pas les particuliers et la négation de la résurrection des corps. Ces trois théories contredisent intensément l'Islam. Croire en ces philosophes c'est taxer les prophètes de mensonge et envisager leur enseignement comme une hypocrite

<sup>1</sup> AVERROES, *Discours*, op. Cit. p. 129

<sup>2</sup> *Ibid.* p. 127

<sup>3</sup> Nous optons pour la traduction suivante : « la séparation entre l'Islam et l'hérésie ».

<sup>4</sup> *Ibid.* 127

<sup>5</sup> Le consensus : « C'est l'une des façons de légiférer dans le droit musulman à partir d'un raisonnement analogique établi sur la base des deux textes sacrés que sont le Coran et les dits du prophète. Cette méthode prend appui sur la parole du prophète : « Ma communauté ne s'accorde pas sur le faux. » BENMAKHOUL, Ali, *Le vocabulaire d'Averroès*, op. cit. p. 14-15

<sup>6</sup> *Discours*, op. cit. p. 137

fausse déclaration conçue pour attirer les masses. Il s'agit d'un blasphème flagrant auquel aucune secte musulmane n'appartiendra <sup>1</sup>.

## II. La philosophie : un acte condamné

*l'Incohérence des philosophes* débouche donc sur une adresse explicite au croyant éventuel dans les écrits des philosophes exclus eux-mêmes de la foi musulmane. Nous pourrions dire même qu'Al Ghazali est en train d'exposer à la fin de son livre une *fatwa*, un avis juridique : comment réagir face à de tels ouvrages et face à de telles pensées qualifiables d'hérétiques ? Nous remarquons qu'il recourt, ce faisant, à des constructions aphoristiques dont les formes sont *définitives*. Tel un juriste, il présente une *fatwa*, une consultation juridique, c'est-à-dire une loi définissant le destin légal de ces philosophes traitant des questions métaphysiques susceptibles de dépasser la raison humaine et contredisant *stricto sensu* les énoncés de la loi religieuse :

Celui qui condamnerait une innovation blâmable entre les musulmans peut faire de même dans le cas des philosophes. Celui qui hésiterait de le faire dans le cas des « innovateurs » pourrait faire de même quand il s'agirait des philosophes qui traitent ce genre de questions. Notre but est loin d'examiner si les musulmans « innovateurs » sont musulmans ou non, ni celui de se demander quelles sont les parties de l'innovation blâmable qui sont saines et celles qui sont mal fondées. Cela dépassera la portée de ce livre. Dieu, exalté soit-il, est Lui seul qui donne de la force pour poursuivre la rectitude. <sup>2</sup>

Au lieu d'avoir l'intention de classer juridiquement les musulmans, Al Ghazali choisit en fait de mettre en place un parallélisme entre les innovateurs blâmables et les philosophes ayant franchi les limites de certaines questions métaphysiques en particulier. Il va sans dire que le livre, destiné à la réfutation des questions philosophiques et métaphysiques, affiche audacieusement sa visée dès le début en stipulant que les opinions adoptées par les philosophes, quant aux trois questions, participent de la contradiction de la Loi, et, pour appeler les choses par leurs noms, de l'hérésie. Al Ghazali écrit à ce propos :

Ce livre présente les doctrines des philosophes antiques telles qu'elles étaient réellement. Le but sera de les rendre claires (...) Le conflit entre la Loi et la connaissance est lié uniquement aux détails relatifs à ces deux principes fondamentaux (la foi en Dieu et au jugement dernier). (...) Sont irresponsables et pervertis les esprits qui nient ces principes (...) Ce livre est là pour démontrer que les anciens philosophes, dont les adeptes, les athées, de nos jours, ont la prétention d'être irréprochables (...) Nous proposons de montrer comment ils se sont égarés dans l'erreur et le mensonge. En revanche, notre volonté est loin d'être celle d'occulter l'examen des réalisations solides de leurs pensées. <sup>3</sup>

D'autre part, il faudrait dire que le contexte dans lequel intervient Al Ghazali est celui d'une crise politique qui résulte principalement de la décadence du califat abbasside et du début des Croisades. Laquelle crise se reflète en quelque sorte dans le cadre polémique et intellectuel. Il

<sup>1</sup> *Tahâfût al-falâsifa*, op.cit. p. 11

<sup>2</sup> *Ibid.* p. 12

<sup>3</sup> *Ibid.* p. 13

profère explicitement, et sans aucune précaution rhétorique, son offensive contre les philosophes qu'il taxe incontestablement d'infidélité et d'hérésie. Il ne serait pas simplement et uniquement question du rapport entre religion et philosophie qui oscille entre conflit et connexion, mais il s'agirait également, surtout suite à cette condamnation, d'une remise en question de l'acte de philosopher en soi. Autrement dit, nous nous trouvons devant une autre problématique qui n'est autre que celle du statut légal ou illégal de l'activité philosophique. Al Ghazali déclenche par la suite des réactions en Occident où des philosophes, tels qu'Averroès, le contrarieront en dévoilant leur volonté de défendre la philosophie hâtivement condamnée et des philosophes injustement exclus de la foi musulmane.

La philosophie est doublement accusée : d'abord en tant que mode de raisonnement et ensuite en tant que doctrine touchant à des questions menant forcément à l'hérésie.

Averroès, dans son *Tahâfût al-Tahâfût*, tout en reconnaissant, à l'instar d'Al Ghazali, les erreurs d'Avicenne, rétablit néanmoins la vérité philosophique en se référant à Aristote. Il se dresse dès l'entrée de jeu contre cet esprit orthodoxe qui, dogmatiquement, présente l'acte de philosopher comme une activité interdite par la loi religieuse et une hérésie qui, par définition, fait entrer dans une logique de rupture avec la norme et le dogme. Toujours-est-il que l'objectif d'Averroès est de démontrer que la loi religieuse n'interdit absolument pas l'activité philosophique, et de réfuter ce qu'en dit Al-Ghazali.

Les trois ouvrages sur lesquels nous travaillons représentent quasiment, à eux seuls, des écrits originaux où Averroès abrège toute sa philosophie. Nous trouvons dans *Le Fâsl*, le *Tahâfût* et *Le Kâshf* un Averroès qui traite un aspect important de la philosophie, à savoir sa relation avec la religion ou plus précisément la théologie. Parmi les questions qui font de lui un philosophe hors pair, il y a celle du rapport entre la philosophie et la religion. A. Badaoui a consacré un chapitre entier à la question du rapport entre la Loi et la Raison pour examiner si Ibn Rushd « est rationaliste<sup>1</sup> », pendant qu'E. Renan le considère comme un philosophe qui fait fi des religions existantes et représente de ce fait une certaine incrédulité à leurs égards. E. Renan explique cet élan de la manière suivante :

C'est surtout, il faut le dire, parce que son nom ayant effacé celui des autres philosophes musulmans, il devint le représentant de l'arabisme, qui, dans la pensée du moyen âge, s'alliait de très près à l'incrédulité. Ibn Rushd ne se dissimule pas que quelques-unes de ces doctrines : celle de l'éternité du monde, par exemple, sont contraires à l'enseignement de toutes les religions. Il philosophe librement, sans chercher à heurter la théologie, comme aussi sans se déranger pour éviter le choc.<sup>2</sup>

Force est de constater qu'E. Renan va donc à l'encontre de ce qu'affirme A. Badaoui qui s'efforce d'en trouver une justification au sein même des écrits d'Averroès tant que celui-ci « affirme que la religion est destinée au vulgaire, tandis que pour les philosophes la religion ne suffit

pas<sup>1</sup> ». La philosophie s'acquiert par conséquent un statut très important dans la mesure où elle devient l'apanage d'une élite, à savoir la classe des « hommes d'une science profonde », que le texte sacré lui confère le droit d'accéder au caché du texte, ses secrets et ses sous-dits. Dans le *Fâsl al-maqâl*, Averroès s'attaque intensément, implicitement au-début et explicitement tout au long du traité, à la thèse qui prétend condamner l'acte de philosopher, à travers le fait de réfuter la métaphysique. Al-Ghazali, ce penseur longtemps appelé *Hujât al-Islam*, soit *la Preuve de l'Islam*, est bien entendu le premier qui soit visé par le discours polémique fervent d'Averroès, ce qui se manifeste clairement à partir les titres des deux livres : *L'Incohérence des philosophes* et celui d'Averroès utilisant le même terme et la même construction grammaticale. Effectivement, il a choisi comme titre pour son livre *L'Incohérence de l'Incohérence*. Un titre qui déclenche initialement un réseau polémique par le biais de l'intertextualité évidente surtout par la double reprise du mot « Incohérence » qui désigne la surenchère. Il s'érige ainsi en porte-parole des philosophes à même de réfuter les thèses ou plus exactement, comme il est dit manifestement dans le livre, afin de répondre à celui qui a taxé les deux philosophes, Al-Fârâbî et Avicenne, d'infidélité (*Kufr*). Faute de fondements, cette accusation est susceptible d'être réfutée et effondrée. Le livre du *Discours décisif* aurait réalisé son objectif quand il est considéré au sein de la trilogie dont font partie *Le Tahâfût* et *Le Kâshf*.

Par rapport à la conception d'Averroès, ce qui nous semble fondamental dans ses écrits, c'est son souci d'être un penseur musulman rationaliste en s'attaquant aux théologiens qui opposent la philosophie à la loi religieuse. Tenant d'Aristote que le monde des Idées est lui-même régi par la raison, soit le Logos, qui réclame la mise en ordre rationnellement cohérente des connaissances, la spéculation oscillera entre deux pôles principaux, représentés par Al-Ghazâlî et Averroès. Leur opposition se basera essentiellement sur le statut de la rationalité par rapport à la connaissance. La polémique entre les deux penseurs musulmans est donc liée à la sphère de la connaissance dans la mesure où tous les deux en présentent « une réflexion critique ». Il est donc question d'une étude, d'un point de vue philosophique, de la science, de ses méthodes, ses principes et sa valeur.

Selon Al-Ghazali, la loi religieuse doit l'emporter sur la science et la raison. La religion reste, dans son optique, éminemment puissante et inébranlable. Tout court, le pouvoir de la raison a des limites puisqu'elle demeure incapable de démontrer et d'expliquer l'existence de Dieu, l'éternité du monde et la résurrection de l'âme. La raison humaine est confinée car inférieure à la raison divine. Al-Ghazali écrit dans *L'Incohérence des philosophes*, après avoir exposé le hic de la raison : « les connaissances consacrées par la raison ne sont pas les seules, il y en a d'autres auxquelles notre entendement est absolument incapable de parvenir<sup>2</sup> ». Ainsi affirme-t-il qu'il existe des limites contre lesquelles se heurte la raison. Celle-ci se trouve impuissante face à des questions qui auraient probablement besoin d'un autre mode d'approche. Sans doute

<sup>1</sup> BADAOUÏ, Abderrahmane, *Averroès* (Ibn Rushd), Librairie philosophique, Paris, 1998 p. 39

<sup>2</sup> Cf. E. RENAN, *Averroès et l'averroïsme*, éd. ANNOÏA, Paris, 1866, p. 164

<sup>1</sup> RENAN, *Ibid.*, p.164

<sup>2</sup> AL GHAZALI, *op. cit.* p. 15

serait-il un mode qui appartient à un système différent. C'est dans ce sens qu'il tente de proposer une autre façon d'approcher ces questions inaccessibles à la raison :

Force est de les accepter quoique nous puissions les déduire à l'aide de la logique. Et il n'y a rien de déraisonnable de supposer qu'au dessus de la sphère de la raison, il y ait une autre sphère : celle de la Manifestation Divine. Si nous ignorons complètement ses lois et ses droits il suffit que la raison puisse en admettre la possibilité<sup>1</sup>.

Dans l'optique d'Al Ghazali, la connaissance se rattache immédiatement à la notion de « vérité absolue » qui défie la capacité de l'Homme et se contente d'être l'apanage de Dieu. Autrement dit, la raison divine transcende celle de l'Homme. La raison humaine est d'office impuissante parce qu'elle a ses limites qui lui sont intrinsèques. Elle est représentée, quant à elle, sous le signe de l'impuissance et de l'incapacité. Effectivement, elle ne parvient que partiellement aux mêmes connaissances que la raison divine. La vérité serait donc atteinte par une autre voie que celle de la raison. Aussi, pour parvenir à la vérité, serait-il nécessaire d'adopter une conception mystique qui la décrit comme une lumière pénétrant le cœur. La voie rationnelle est dès lors presque écartée de la pensée d'Al-Ghazali. Celui-ci pense de ce fait que la vérité est naturellement inaccessible à la raison et par conséquent à la philosophie. A ce propos, D. URVOY décrit Al Ghazali comme un philosophe dont « l'attitude » est « versatile ». Il est paradoxalement philosophe, antiphilosophe, théologien et mystique. Il affirme qu'Averroès s'oppose de façon frontale aux contradictions, ces « balivernes » o combien subjectives, d'Al Ghazali. D'ailleurs, Averroès tente de classer ce penseur qui change fréquemment d'attitudes pour pouvoir définir ses pensées :

Il y a la condamnation d'une attitude jugée versatile. Comme Ibn Tufayl, Averroès est gêné par les opinions contradictoires de Ghazali : philosophe ici, critique des limites de cette discipline ailleurs ; proposant dans un livre ce qu'il juge être l'ultime vérité, mais qu'il prétend dépasser dans un quatrième moment. Il est certain que c'est essentiellement en tant que mutakallûm (théologien, praticien du kalam) qu'Averroès considère Ghazali. (Il) a introduit des éléments non nécessaires comme l'atomisme, destiné à justifier l'adventicité du monde, éléments qu'il lui fait perpétuellement justifier, et qui, de toute façon, ne sont pas probants<sup>2</sup>.

Selon lui, la critique adressée à Al-Ghazâlî est justifiée dans la mesure où celui-ci utilise certes le langage de ses adversaires en faisant ainsi preuve d'indépendance parce qu'il suit une stratégie diversifiée mais il n'est pas à nier qu'il soit « ascharite<sup>3</sup> dans sa ligne générale<sup>1</sup> ».

<sup>1</sup> AL GHAZALI, *Ibid.* p. 13

<sup>2</sup> URVOY, Dominique, *Averroès, les ambitions d'un intellectuel musulman*, champs Flammarion, 1998, p.136

<sup>3</sup> L'école acharite : une école de pensée théologique de l'Islam développée par Abu Al Hassan Al Achari (873-935). Adeptes du Mutazilisme, Al Achari s'en sépara sur deux points essentiels : il récuse la thèse du libre arbitre et reprend celle de la prédestination, reprend la thèse du Coran éternel et incréé niée par les Mutazilites. Il se différencie des traditionalistes tels que les

S'attaquer à Al-Ghazali, et par extension à ceux qui excluent fermement les philosophes de la religion musulmane, c'est, en revanche, défendre vivement la philosophie et les philosophes. Chez lui, l'accusation des deux philosophes n'était pas légalement fondée. Par ailleurs, Averroès écrit le *Discours décisif* dans le but de chercher la légitimité de l'acte de philosopher afin de lui accorder un statut dans les échelles juridiques de la loi religieuse. Averroès développe ultérieurement une contre-argumentation à propos des questions réfutées. Al Ghazali, faut-il le rappeler, n'a stigmatisé la philosophie que dans les cas où l'argumentation d'Al Fârâbî et d'Avicenne n'a pas atteint le niveau démonstratif. Le *Discours décisif* se donne à lire, *a contrario*, comme une consultation juridique contre une autre, celle qui se prononce contre les philosophes. Averroès réfute la *fatwa* d'Al Ghazali et examine, de l'autre côté, le statut de l'activité philosophique en se situant dans la grille des qualifications des actes humains conformément à la jurisprudence musulmane. C'est dire qu'il a l'objectif de voir si l'acte de philosopher est permis, interdit, obligatoire, recommandé ou prescrit du point de vue de la Loi religieuse.

### III. La pluralité des vérités

L'auteur du *Traité Décisif* se consacre à libérer la raison, d'une part, et à faire naître une politique de pluralité des voies en estimant que celles-ci conduisent toutes *in fine* à la vertu. Cette liberté d'action, voire même de conscience, vise effectivement à séparer le champ de la foi de celui de la connaissance. En effet, Averroès insiste avec beaucoup de ferveur, dans son *Discours décisif*, sur deux points principaux : il affirme l'inutilité des théologiens et même leur danger pour la paix et la stabilité de la cité et de la société, et considère comme nécessaire le fait d'abolir à jamais l'existence des sectes théologiennes afin d'avoir une religion sans sectarisme et une cité saine, sans discorde. Il tente d'installer une société de pacifisme général et de tolérance. Une culture qui se dresse essentiellement contre le pouvoir dogmatique qui n'est absolument jamais à l'écoute d'autrui. Aussi se présente-t-il, en fin de compte, comme un philosophe récalcitrant à tous ceux qui suivent une démarche figeant, avec opiniâtreté, le texte coranique, censé se soumettre à une unanimité, à une loi.

Force est de constater que tolérer regagne dans la vision d'Averroès son sens étymologique. Tolérer est, en l'occurrence synonyme, d'accepter l'autre en dépit de sa différence, et non seulement admettre sa doctrine. Le débat entre *falsafa* et religion, raison et foi, spécificité et universalité, fait jaillir la question du politique et même la problématique moderne de l'engagement des intellectuels. Pour Averroès, cela reste accessible du fait de saisir la question de la relation à la Cité sur la base de l'ouverture à l'Autre, sans laquelle toute possibilité de vivre ensemble s'effondre douloureusement. Une telle ouverture se réalise évidemment au moyen du processus de l'interprétation rationnelle. Il ne s'agit nullement de figer, d'opposer ou d'accorder, mais plutôt de procurer une

hanbalites par le besoin d'ajouter le raisonnement à la révélation contenue dans le Coran et la sunna. Ce raisonnement théologique est appelé le *kalam*.

<sup>1</sup> *Ibid.* p.136

large place à l'Autre. Il faut maîtriser le lien et la tension entre les différentes visions. Plus encore, la présence de l'Autre est incontestablement bénéfique (les anciens comme les non musulmans).

Cette culture du dialogue permet à l'Homme d'évacuer les écueils qui puissent nuire à la coexistence, à la réalisation de la vie en société. Dialoguer c'est donc avoir comme trait d'union la raison éclairée par la loi divine qui, loin d'interdire ou simplement de permettre, recommande le raisonnement et l'acte de philosopher. Cependant, le fait que la Loi impose la réflexion à l'Homme, ne serait-il pas une manière de le responsabiliser ? Accueillir cet Autre différent ne serait-il pas une réalisation de la justice et, par ailleurs, une réhabilitation des philosophes condamnés ?

L'actualité d'Averroès tient au fait qu'il traite des questions clés ; la relation à l'universel : le dialogue avec les autres cultures, savoirs et civilisations, le rapport entre la religion et la philosophie, le lien entre la masse et l'élite, et bien d'autres questions se rattachant principalement à la conception de la différence et de la divergence. Ainsi, il serait sans doute judicieux d'affirmer que les questions du vivre ensemble, de la liberté, de la vérité et de la justice ont été d'avance prises en compte par un penseur du douzième siècle, Averroès.

Il y a donc une hiérarchie de vérités, comme il y a naturellement et socialement une hiérarchie des êtres et de leurs capacités. Ainsi s'opère-t-elle, dans l'esprit d'Averroès, une subsidiarité, reconnaissance d'une échelle de conscience(s), aux degrés de laquelle se superposent et s'affranchissent les plans de notre libre arbitre intellectuel ou moral. Cette hiérarchie confère à la symbolique divine puis religieuse un sème humaniste, l'angle et la hauteur de vue qui justifient la tolérance et l'ouverture à l'autre. La tolérance est l'une des valeurs universelles sur lesquelles s'appuie Averroès. Elle commence avec le désir de comprendre le système de référence de l'Autre :

Mais si d'autres que nous ont déjà procédé à quelque recherche en cette matière, il est évident que nous avons l'obligation, pour ce vers quoi nous nous acheminons, de recourir à ce qu'en ont dit ceux qui nous ont précédés. Il importe peu que ceux-ci soient ou non de notre religion [...] Supposons par exemple qu'il n'ait pas existé jusqu'à notre époque de science de la géométrie et de l'Astronomie, et qu'un seul homme, par soi-même, prétende à connaître les dimensions des corps célestes [...], lui dirait-on que le soleil est environ cent cinquante ou cent soixante fois plus grand que la terre, qu'il taxerait de folie celui qui tiendrait un tel propos, alors même qu'il s'agit là d'un fait établi en astronomie au moyen d'une démonstration qui ne soulève pas l'ombre d'un doute chez les savants en cette matière<sup>1</sup>.

Il recommande le recours aux écrits des Anciens et la nécessité de rétablir un dialogue avec eux. Dans ce court extrait, Averroès pose le problème de l'utilisation des auteurs païens. Celle-ci ne pose pas de problème pour le philosophe andalou : « il importe peu que ceux-ci soient ou non de notre religion. » La démonstration s'appuie ici sur le fait qu'Averroès reconnaisse les autres comme des philosophes et favorise de ce fait le besoin de connaître tout, en instaurant un dialogue avec les autres cultures à travers l'utilisation des écrits des Anciens.

<sup>1</sup> AVERROES, *Ibid.* p. 109-113

Dans ses deux traités, Averroès ne cesse de dire que la vraie interprétation de la loi religieuse est à la fois connue des « hommes d'une science profonde » et de Dieu. En revanche, les « hommes d'une science profonde » doivent la présenter à la foule comme étant l'apanage de Dieu. Or n'eût été sa stratégie qui consiste à proclamer, il aurait été accusé de duplicité :

Exposer quelqu'une de ces interprétations à quelqu'un qui n'est pas homme à les appréhender- en particulier les interprétations démonstratives, en raison de la distance qui sépare celles-ci des connaissances communes - conduit tant celui à qui elle est exposée que celui qui les expose à l'infidélité. La raison en est que l'interprétation suppose deux choses : l'invalidation du sens obvie et l'avènement du sens dégagé par l'interprétation. Si le sens obvie est invalidé aux yeux de qui est homme à assentir à l'obvie sans que ne s'avère pour autant, pour lui, le sens dégagé par l'interprétation, cela le conduira à l'infidélité s'il s'agit d'un des principes [dogmatiques] fondamentaux de la Loi révélée. Les interprétations ne doivent donc pas être révélées à la foule, ni couchées par écrit dans des livres rhétoriques ou dialectiques - c'est-à-dire des livres qui contiennent des arguments de ces deux sortes -, ce qu'a fait Abû Hamid.<sup>1</sup>

C'est à la foule qu'il veut dissimuler les vérités obtenues par les méthodes démonstratives. Il faut dire que derrière cette décision, Averroès a des raisons d'intérêt public. Il tend effectivement à faire éviter la foule des questions qui ébranleraient sa foi. Par conséquent, il veut ainsi épargner la communauté musulmane des décisions-dissidences qui peuvent être causées par les luttes contre les sectes dogmatiques acharnées. Il présente une mise au point sur la finalité respective de la philosophie et de la Révélation. La première vise à faire connaître la félicité intellectuelle à une classe définie comme étant l'élite et la deuxième s'occupe de l'enseignement de la foule. De ce fait, il explique ouvertement que la Révélation reste « indispensable à la réalisation de la philosophie » puisque « l'enseignement adressé au commun est indispensable à l'existence des hommes de la classe élitare et leur vie<sup>2</sup> ». Les enseignements révélés ont donc pour fin la diffusion de la sagesse par les méthodes communes. A. Badaoui analyse cette dualité, *élite-foule*, en considérant que la Révélation

est nécessaire pour offrir à l'imagination des masses les vérités indispensables à la conduite dans la vie, et au salut dans l'au-delà, et ensuite elle est nécessaire pour présenter aussi bien aux masses qu'aux philosophes, certaines vérités d'un ordre surnaturel, appelés mystères, dont la raison peut connaître l'existence, et non l'essence<sup>3</sup>.

L. Gauthier place cette répartition diptyque sous le signe du rationalisme d'Averroès parce qu'elle fait de ce dernier un philosophe qui change de discours eu égard de la classe à laquelle il s'adresse. D'après L. Gauthier, les philosophes s'efforcent de traduire les vérités en des termes imaginatifs à l'usage de la masse. Cependant, cette « petite élite<sup>4</sup> » se trouve dépassée par une autre instance capable de joindre la

<sup>1</sup> *Ibid.* pp. 157-159

<sup>2</sup> AVERROES, *al-Tahâfût*, *op. cit.* pp. 198-199

<sup>3</sup> BADAOUÏ, *Averroès*, *op. cit.* p. 41

<sup>4</sup> *Ibid.* p. 180

rationalité à la représentation symbolique, à savoir le prophète. Celui-ci est « supérieur au philosophe lui-même ». Il est « un homme vraiment complet, en qui coexistent religion et philosophie ». La distinction des trois d'esprit est, en l'occurrence, doublée d'une théorie de la prophétie qui fait de la classe des prophètes une deuxième *élite* chez qui les représentations rationnelles se transposent en représentations symboliques. Le prophète a, en outre, une capacité à particulariser « l'idée ou forme fournie par la raison spéculative, en l'appropriant aux hommes, aux temps et aux lieux<sup>1</sup> ». Pour Averroès, il paraît que cette classe est l'intermédiaire entre le croyant et le bonheur suprême. Une véritable Cité digne de ce nom saurait accepter l'acte de raisonner même au sein de la foi la plus dogmatique pour créer un réel vivre-ensemble et que la vérité soit diverse et plurielle.

### Indications bibliographiques

- AVERROES, *Discours décisif*, éd. GF, Paris, 1996, trad. Marc Geoffroy. Intro. Alain de Libera.
- AVERROES, *al- Kâshf 'an manâhij al- adilla fi 'aqa'id al-milla*, notes de Mohamed Abid AL JABRI, Beyrouth, Markaz dirasat al-wahdat al 'arabiya, 1998
- AVERROES, *Tahâfût al- Tahâfût*, (*L'Incohérence de l'incohérence*), Beyrouth, Ed. Dar Al Kutub Al 'Ilmiya, 2001. Nous allons recourir aux passages traduits de ce livre par Marc Geoffroy et qui figurent dans son anthologie de textes juridiques, théologiques et polémiques, intitulée *L'Islam et la Raison, précédée* de « pour Averroès » d'Alain de Libera, GF, Flammarion, Paris, 2000.
- AL GHAZALI, Abu Hamid, *Tahâfût al-falâsifa (L'Incohérence des philosophes)*, notes d'Ahmed Chamss
- BADAOUÏ, Abderrahmane, *Averroès (Ibn Rushd)*, Librairie philosophique, Paris, 1998 p. 39
- E. RENAN, *Averroès et l'averroïsme*, éd. ANNOIA, Paris, 1866, p. 164
- URVOY, Dominique, *Averroès, les ambitions d'un intellectuel musulman*, champs Flammarion, 1998, p.136

<sup>1</sup> *Ibid.* p. 181

## Afrique subsaharienne : Quand l'islam met à rude épreuve la paix

Moussa COULIBALY  
Université Félix Houphouët-Boigny  
Abidjan-Côte d'Ivoire

**Résumé :** Loin d'apparaître comme une doctrine religieuse aidant à la construction d'un esprit saint et d'une société du vivre-ensemble dans la paix, l'islam, du fait de certaines pratiques outrageantes est plutôt considéré comme un courant d'endoctrinement irrationnel et obscurantiste. En Afrique subsaharienne, justement, zone de prédilection des islamistes djihadistes, Islam et Paix sont dans une dualité sans merci, synonyme d'une déconstruction mutuelle humaine et sociale mettant à rude épreuve la Paix sous toutes ses formes.

**Mots clés :** Islam, Paix, Djihadiste, endoctrinement, vivre-ensemble

**Title:** Sub-Saharan Africa. When Islam puts a strain on peace

**Abstract:** Far from appearing as a religious doctrine helping to a construction of a healthy mind and a peace living-together society, Islam due to certain insulting practices is rather considered as a current of irrational indoctrination and obscurantist. In sub-Saharan Africa, precisely, Jihadist Islamists predilection area, Islam and peace are in a merciless duality, synonym of a human mutual and social deconstruction putting through the mill Peace in all of his forms.

**Keywords:** Islam, Peace, Jihadists, indoctrination, living-together.

### Introduction

De façon générale, on peut parler de Paix sans faire allusion à l'Islam et inversement évoquer l'islam sans se référer à la paix. Ce sont deux notions qui peuvent faire l'objet de développements distincts. Mais pour la réflexion ci, nous tenterons d'arrimer les deux notions en nous en tenant spécifiquement à la zone Afrique subsaharienne. Du fait de la colonisation, l'Afrique au sud du Sahara, en particulier a hérité de frontières artificielles et de croyances religieuses bouleversant les premières croyances socio-culturelles religieuses. Si dans la plupart de ces pays africains subsahariens colonisés, le Christianisme s'est installé au sud en bordure de l'Océan atlantique, le Nord reste majoritairement musulman. Bien que chaque communauté religieuse tente de s'imposer, cela ne remet nullement en cause la paix dans les pays concernés. Il en a été ainsi depuis les indépendances africaines jusqu'à une époque récente, où un nouvel ordre islamique né de nombreux bouleversements socio-politico-économiques a imposé une nouvelle conception de l'Islam dévoyé de son idéologie originelle et contrariant la Paix. D'où cette modeste réflexion sur Islam et Paix. L'islam et la paix sont-ils incompatibles ? L'islam garantit-il la paix ou inversement la paix favorise-t-elle la pratique islamique ? En tout état de cause, ces interrogations restent fondées si l'on s'en tient à l'observation de certaines pratiques de l'islam à travers le monde en général, et en Afrique subsaharienne en particulier qui installent les croyants / pratiquants de l'islam dans un difficile choix : pour ou contre le nouvel ordre islamique

au point de se demander ce qu'est véritablement la vocation première de l'islam.

### Avant tout propos qu'est-ce que l'islam et que nous enseigne-t-il ?

Plus de doute les Africains au sud du Sahara ont perdu leurs identités culturelles, allusion faites ici aux religions importées, en l'occurrence l'islam qui fait l'objet de cette réflexion. Malgré la barrière linguistique, l'arabe étant la langue originelle de l'islam, ils se sont appropriés le nouvel ordre religieux et s'y sont conformés convaincus que « comme toute grande civilisation, l'Islam a sa source - origine et aussi inspiration permanente - dans l'expérience religieuse singulière d'un homme, d'un groupe d'hommes. »<sup>1</sup> Tous leurs actes et pratiques sont, dès lors structurés et colorés par l'esprit de l'islam qui ne fait plus exception et qui, plus que toute autre culture, a tendance à unifier et à sacréaliser toute l'action humaine comme le pensent justement les Africains à qui s'est imposée cette religion. Et de cette façon, on a noté que les manières spécifiquement islamiques se sont retrouvées en tout domaine de l'expérience religieuse, des développements de la pensée et de l'organisation sociale et politique des sociétés africaines musulmanes oubliant même que ces sociétés sont parties de pratiques religieuses ancestrales pour arriver à celles dites islamiques. C'est là l'évidence de l'emprise de l'islam sur ces sociétés. L'islam est une civilisation, on en convient tous. C'est pourquoi, accepter l'islam, c'est avant tout accepter de « respirer au souffle de la prophétie de Muhammad et de sa première communauté fervente<sup>2</sup> ». À vrai dire,

être musulman, c'est être tapissé, dans son être, par des croyances, des sentiments, des ambitions, des réactions ; c'est être tissé tout entier dans la trame d'un système de valeurs et d'une histoire dans lesquels certaines conduites ont préséance sur d'autres<sup>3</sup>.

Il ne peut en être autrement pour l'Africain puisque l'islam, en tant que, mouvement politico-religieux est tout entier édifié sur le Coran, livre sacré d'une importance extrême à travers lequel « le musulman voit l'histoire du monde, envisage l'avenir<sup>4</sup> ». Disons que le musulman y (Coran) cherche des règles de conduites et de pensée. Toute chose qui est conforme d'ailleurs aux fondements de l'islam à savoir que les musulmans constituent « la meilleure communauté qui ait été produite pour les hommes<sup>5</sup> ». De là le sens du mot islam : « soumission de plein gré à la volonté de Dieu ». Le musulman digne du nom est donc celui qui se soumet ainsi. Et les Africains colonisés, ont fini par épouser cette idéologie de l'islam qui a fait les beaux jours de l'Afrique, cette Afrique de fiers guerriers dans les savanes ancestrales, cette Afrique dont on chantait la beauté luxuriante parce que pétrie de paix. Qu'est-elle devenue cette paix face à un islam revêtu d'un nouveau visage ?

<sup>1</sup> Olivier Carré, « Islam », in *Encyclopaedia Universalis* France S.A., Société éditrice du Monde, 2009, Vol ;16, p.715

<sup>2</sup> « Islam », in *Encyclopaedia Universalis* France S.A., Société éditrice du Monde, 2009/ Vol.16, p. 715

<sup>3</sup> Olivier Carré, « Islam », in *Encyclopaedia Universalis* S.A., op. cit. , p.715

<sup>4</sup> Idem, p.718

<sup>5</sup> *Saint Coran*, S. II, v. 106-110

### Une paix contrariée par un nouvel islam

Considérons toujours notre champ d'investigation, l'Afrique au sud du Sahara. Au nom de l'islam des islamistes formant des groupes djihadistes s'adonnent à une délinquance armée sans précédent propageant un discours fortement subjectif. Or, « la subjectivité se constitue dans le discours en articulant des intérêts idéologiques. Aucun locuteur ne saurait renoncer à son discours et à ses intérêts idéologiques sans perdre son identité sociale. »<sup>1</sup> Voici, en réalité, le vrai visage des propagandistes islamistes. On a encore en mémoire des attentats perpétrés çà et là au Mali, au Burkina Faso, en Côte d'Ivoire, au Niger, au Tchad, au Cameroun et au Nigeria par Ansar Dine, Aqmi et Boko Haram, groupe le plus redoutable dont le nom résume les motivations premières selon Alain Vicky expliquant que

Boko signifie « book » donc livre en anglais et « haram », interdit en arabe. Boko Haram signifie par extension pour ce mouvement : « le rejet d'un enseignement pervers par l'occidentalisation ». En haoussa, il signifie « l'éducation occidentale est un péché<sup>2</sup> ».

L'interdit ou le péché pour Boko Haram comme tous les autres groupes, c'est l'occidentalisation ; toute idée, d'ailleurs, qui ne traduit pas leurs vraies aspirations. Mus par une idéologie, loin de refléter l'idée de paix véhiculée par le mot Islam, ces groupes islamistes s'adonnent plutôt au pillage systématique et à une islamisation à outrance des zones conquises. Par exemple au compte de Boko Haram au Cameroun, on note de nombreuses habitations brûlées, des récoltes et bétails pillés, des gens massacrés obligeant l'armée régulière au bombardement à l'aveugle faisant, en plus du massacre de Boko Haram, des victimes innocentes. En avril 2014, par exemple, Boko Haram enlève 276 lycéennes à Chibok, un acte qui fait connaître le groupe dans le monde entier, du fait du mot d'ordre lancé sur les réseaux sociaux « *Bring back our girls*<sup>3</sup> ». De là la perte du sens du mot Paix du fait de pratiques ignobles d'islamistes disant agir au nom de l'islam. Puisque dans les zones conquises les autorités traditionnelles sont contraintes de faire allégeance aux islamistes afin de conserver leur autorité. Dans le cas contraire, elles sont destituées voire assassinées et remplacées par des personnes plus favorables au discours idéologique. Mais ils oublient, malheureusement, que « c'est par rapport au discours de l'Autre (par rapport à l'altérité) que mon hypothèse doit être corroborée ou réfutée<sup>4</sup> ». Le rapport à l'Autre devient un rapport de forces. L'issue d'une telle situation suppose une paix mais celle-ci peut être qualifiée, sans ambages, de paix armée, paix des braves, paix des cimetières parce que liée à la notion de guerre. On pourra dire de la pratique islamique des djihadistes qu'elle « est souvent

<sup>1</sup> Pierre V. Zima, *Théorie critique du discours. La discursivité entre Adorno et le Postmodernisme*, Paris, L'Harmattan, 2003, p.14

<sup>2</sup> Alain Vicky, Un nom : 'Boko Haram' : <https://www.monde-diplomatique.fr/2012/04/vicky/47604> Consulté le 02 novembre 2021

<sup>3</sup> Nigeria : Amina, une des 'filles' de Chibok', retrouvée : <https://information.tv5monde.com/afrique/nigeria-amina-une-des-filles-de-chibok-retrouvee-108216> Consulté le 02 novembre 2021

<sup>4</sup> Idem, p.16



produite par des lectures partielles<sup>1</sup> » de l'Islam, disons, des lectures et connaissances incomplètes de l'Islam et de son livre fondateur qui, ici, « ne tiennent pas compte de l'interaction globale des structures [sociales<sup>2</sup>] » concernées. Dans un communiqué le 18 mars 2012 à l'AFP Ansar Dine affirme avec fierté :

À compter de ce jour, nous nous engageons à la lutte armée sans merci pour l'application de la charia, dans un premier temps dans l'Adar des Ifoghas. Quiconque est d'accord avec cette position est avec nous. Nous sommes des musulmans du Mali (...) et notre objectif est de convaincre de gré ou de force les autres à appliquer la charia. Nous ne voulons pas une république indépendante à part, mais une république islamique<sup>3</sup>.

Dans ce cas de figure, bien qu'étant polysémique, il va falloir définir la paix « comme l'absence de violence armée entre unités politiques<sup>4</sup> ». Outre cette première définition simplement négative, existent des conceptions plus philosophiques de la notion de paix

comme vie bien heureuse chez Saint-Augustin, ou même la notion de paix positive, synonyme d'égalité et de justice sociale, proposée par la Peace Research. Mais c'est celle qui s'est majoritairement imposée parmi les internationalistes, d'accord avec Raymond Aron pour estimer qu'il y a paix « lorsque les armes se taisent<sup>5</sup> ».

En effet, au nom d'une vision erronée, tronquée de l'islam et surtout au nom d'une certaine idéologie, combattre pour instaurer la charia à l'ensemble de leur espace, des armes tonnent faisant des victimes pantelantes. Reste à ne pas sous-estimer les effets pervers potentiels que cette islamisation à outrance peut avoir sur le terrain de la pratique des groupes armés islamistes. Il y a là le paradoxe des guerres menées au nom de l'extension de l'islam qui n'est rien d'autre que la révélation de la face cachée d'une prétendue paix islamique pour cause de violence armée exercée par des groupes djihadistes contre des Etats légalement et démocratiquement constitués parce que se réclamant de valeurs autres et/ou considérées comme menaçant pour la sécurité de la paix islamique alors que nous devons admettre qu'il n'y a pas de fondement méta-théorique à nos connaissances fussent-elles islamiques ou démocratiques. La paix, sinon la paix islamique voulue par les djihadistes doit se comprendre comme l'incrédulité envers toute pratique islamique telle qu'enseignée par le Coran qui met au premier plan le Bien. Ainsi, vu la dégradation intrinsèque des valeurs humaines du fait des Islamistes, « le bien ne serait-il pas [finalement] le mal ? et Dieu une pure et simple invention, une astuce du diable ? Ne se peut-il pas au fond que tout soit faux en somme<sup>6</sup> ? » Admettons, en ce sens, « qu'il n'y a pas de point d'Archimède qui nous permette de juger de la véracité ou de la fausseté

<sup>1</sup> Greimas A. J. Courtès J., *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette, 1979, p.207

<sup>2</sup> Pierre V. Zima, *La déconstruction une critique*, Paris, L'Harmattan, 2007, p.76

<sup>3</sup> Ansar Dine, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?title=File:ShababFlag>. Consulté le 02 novembre 2021

<sup>4</sup> Dario Battistella et alii, *Dictionnaire des relations internationales. Approches Concepts Doctrines*, Paris, Editions Dalloz, 2012, p.425

<sup>5</sup> Ibidem, p.425

<sup>6</sup> Nietzsche F., *Humain trop humain, t. I*, Paris, Gallimard, 1968, p.24

des énoncés émis sur la réalité, mais seulement des "régimes de vérité<sup>1"</sup> », comme l'affirme Michel Foucault. Ce qui est vrai ou faux pour les djihadistes dépend de leur perspective particulière adoptée face à l'islam originel. L'homme est né libre nous dit Rousseau. C'est pourquoi, à l'état de nature, il trouve que l'homme vit en paix. La paix contrariée par l'islam pratiqué par les groupes armés nous renvoie à la conception de Thomas Hobbes de l'état de nature où l'homme est un loup pour l'homme. Mais au-delà de toute cette barbarie perpétrée au nom d'une délinquance spirituelle, il faut voir en la civilisation islamique, celle qui est « structurée et colorée par l'esprit de l'islam, par le souffle raffiné, sensuel, humaniste, équilibré, sage de Muhammad proférant<sup>2</sup> ». Ainsi, « comme toute grande civilisation, l'islam est à la fois, inséparablement, religion et monde, foi et organisation sociale, expérience mystique et artisanat, et commerce, (...) et famille<sup>3</sup> ». De la sorte, on admettra que l'islam c'est avant tout la paix dans l'harmonie du vivre ensemble.

### **Au nom de l'éthique et de la dignité de l'islam, une paix à construire pour un vivre ensemble harmonieux en Afrique subsaharienne**

Si on admet que la raison humaine comme principe interne de structuration d'une culture, d'une société dans tous ses aspects, peut varier de manière considérable d'une civilisation à une autre, les agissements des fanatiques islamistes ne surprennent guère. Ils sont soutenus par un mobile économique qui ne dit pas son nom et par la conquête et l'extension d'espaces pour leurs cartels de drogue. La pratique islamiste mise en cause ici est en réalité une coordination entre terroristes et trafiquants de drogue dans la région du Sahel. Or, l'esprit islamique, plus que toute autre culture, a tendance à unifier et à sacraliser toute action humaine. Aussi, soutiendra Fathi Triki, qu'

aussi paradoxal que cela puisse paraître, l'Islam est toujours perçu comme fondamentalement une incitation à la paix et à la fraternité, comme attitude religieuse de soumission à Dieu certes, mais aussi à l'autorité politico-religieuse du pays, comme éthique sociale concrétisée par l'entraide, l'hospitalité, la tolérance, la générosité, la modération et la piété<sup>4</sup>.

C'est pourquoi, pour ceux qui appartiennent à la vraie culture islamique, les islamistes sont rebutants, rejetés en tant que groupes irrationnels et non vraiment structurés, mais congénitalement instables, malades, indolents, sans aucun humanisme. À vrai dire, les djihadistes sont de vrais rebelles et la dimension religieuse qu'ils affichent au début ne tient qu'une place limitée. Elle voile une idéologie : combattre l'injustice sociale mais remplacée très vite par la radicalisation religieuse aussitôt l'enrôlement effectué. Contre cette terreur qu'ils propagent en Afrique subsaharienne, il faut construire une paix pour redorer l'image de

<sup>1</sup> Dario Battistella et alii, *Dictionnaire des relations internationales. Approches Concepts Doctrines*, op. cit., p.450

<sup>2</sup> Olivier Carré « Islam », in *Encyclopaedia Universalis France S.A.*, Société éditrice du Monde, 2009/ Vol.16, p. 715

<sup>3</sup> Ibidem, p. 715

<sup>4</sup> Fathi Triki, « Prolégomènes au dossier sur « Islam et raison » : Epée et prière », Voix d'Avenir. Revue des questions et des concepts d'avenir, Tunis, Editions MIM (QCA), 2021, p.6



l'islam. Cette paix commence par le refus d'admettre une quelconque fissure dans l'unicité divine et la discontinuité radicale des djihadistes dans leur rapport à Dieu leur Créateur. Pour ces derniers, la communauté musulmane prend le sens de groupe permettant d'accomplir ses obligations personnelles comme en témoigne la mort dans la guerre, vue comme un martyr musulman et accepté « pour Dieu et non pour la communauté, même si c'est le chef qui organise et mène cette guerre divine<sup>1</sup> ». Il s'ensuit inévitablement un mysticisme dans ce nouvel ordre islamique qui est loin de refléter la paix prônée par l'islam authentique. L'Afrique subsaharienne doit œuvrer davantage dans la création des conditions de paix intérieure d'abord, puis extérieure qui relève d'une vraie diplomatie avec les pays qui constituent des bases arrières de ces groupes islamistes. Islam et Paix en appelle donc à l'accommodation mutuelle des divergences pour que on en arrive à une typologie de l'action humaine par rapport à l'agrément et à l'ordre de Dieu. La méthode c'est de pouvoir mettre en œuvre un remarquable savoir-faire avec la divinité. Dans cette optique, on pourra, pour conduite, se réclamer de l'absolu de la Norme divine, la Loi de Dieu (Shari'a), et on recourra aussi au jeu des subterfuges afin de s'adapter aux besoins pratiques en tournant, sans les renier, des prescriptions considérées comme sacrosaintes. Le vivre-ensemble en Islam a fait éclater les cloisonnements tribaux ou ethniques en Afrique au profit d'une Paix bâtie sur les valeurs fondamentales de l'Islam. C'est celle-là qui a marqué, à jamais, les structures de la vie sociale autant que celles de l'expérience religieuse et de la pensée.

Bien que sous la menace constante des groupes armés islamistes, les communautés musulmanes africaines ont en cœur cette foi inébranlable en une humanité monothéiste régie par un Dieu suprême qui les jugera « le jour de la Résurrection, de la sanction de [leurs] actes durant la vie éternelle, avec le paradis pour les bons et l'enfer pour les méchants<sup>2</sup> ». C'est pourquoi, pour les Africains tétanisés par un islam nouveau leur résilience est l'expression de la Paix dans l'exhortation à la prière, à la patience et à l'espérance. On est sans ignorer que des religions ont été révélées à différents prophètes. En ce qui concerne l'Islam, il n'y a qu'un seul Islam révélé qui doit unir toutes les communautés musulmanes comme il prône l'unicité du Créateur. De là viendra la Paix sous-tendant le vivre ensemble qui ne peut s'accommoder du nouvel ordre islamique des terroristes qui ignorent que « toute prescription s'oppose à d'autres. Il n'y a pas d'espace public homogène autre que le consensus<sup>3</sup> ». Contre ce terrorisme islamique voilé qui s'efforce de transformer l'ignorance en dogme terrifiant dans les contrées africaines, doit nécessairement germer la flamme de la Paix du vivre ensemble,

un vivre-ensemble à la fois local et global : nécessité citoyenne à l'échelle de la microsociété, entre individu et individu, fruit d'un apprentissage du mélange d'intimités opposé à la violence et à la guerre civile ; mais aussi à l'échelle

<sup>1</sup> Olivier Carré « Islam », in *Encyclopaedia Universalis France S.A.*, op. cit., p. 716

<sup>2</sup> Jacques Jomier, « Islam. Les fondements », in *Encyclopaedia Universalis France S.A.*, op. cit., p. 721

<sup>3</sup> Fathi Triki, *Ethique de la dignité. Révolution et vivre-ensemble*, Tunis, Arabesques Editions, 2018, p.13

cosmopolitique, comme forme de coexistence pour résoudre des problèmes internationaux, tels l'environnement, les migrants, la circulation toujours plus incontrôlables des informations et des capitaux<sup>1</sup>.

Restituons à l'Islam en Afrique subsaharienne sous l'emprise des djihadistes, son sens premier parce que sa pratique par ces terroristes reflète une crise de la pensée par laquelle la parole divine (islamique) a cessé d'être un accès à la vérité pour devenir une technique de pouvoir et d'affirmation d'une certaine hégémonie. Ce qui se passe en Afrique subsaharienne au nom de l'Islam n'engage que ses auteurs et non la responsabilité de la collectivité ou de la communauté dite musulmane qui n'aspire qu'à vivre dans la Paix harmonieuse et la dignité en refusant le vivre-ensemble violent des terroristes dont la violence est une communication à un seul niveau. Eux seuls veulent parler et imposer leur diktat. L'islam implique la Paix et la Paix conduit au bon fonctionnement de l'islam pour éviter de compromettre la liberté comprise non pas comme le libre arbitre, mais surtout comme mode d'être dans sa communauté.

### Conclusion

Retenons après cette analyse que Islam et Paix en Afrique subsaharienne constituent un tandem indispensable à la cohésion sociale. L'apparente dualité entre les deux notions remet au goût du jour les conceptions malsaines des rapports de l'homme à la religion. La conscience humaine a depuis fait place à l'embrigadement des esprits. Le contrat social dans cette zone africaine sous influence des islamistes n'a plus de repère si bien que parler de paix dans cette optique, semble presque utopique. A certains égards, on dira que Islam et Paix sont portés par un noyau d'idéologues, en réalité des rebelles qui ternissent l'image de la religion et vident la paix de son contenu véritable au lieu d'en faire une philosophie du vivre ensemble. De ce point de vue l'Afrique subsaharienne présente un foyer de contradictions.

### Bibliographie

BATTISTELLA Dario et alii, *Dictionnaire des relations internationales. Approches Concepts Doctrines*, Paris, Editions Dalloz, 2012.

CARRE Olivier, « Islam », in *Encyclopaedia Universalis France S.A.*, Société éditrice du Monde, 2009/ Vol.16, pp.715-718.

GREIMAS A. J. Courtès J., *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette, 1979

JOMIER Jacques, « Islam. Les fondements », in *Encyclopaedia Universalis France S.A.*, pp.718-736

### *Le Saint Coran*

<sup>1</sup> Ibidem, p.16

NIETZSCHE F., *Humain trop humain, t. I*, Paris, Gallimard, 1968

TRIKI Fathi, *Ethique de la dignité. Révolution et vivre-ensemble*, Tunis, Arabesques Editions, 2018

TRIKI Fathi, « Prolégomènes au dossier sur « Islam et raison » : Epée et prière », *Voix d'Avenir*. Revue des questions et des concepts d'avenir, Tunis, Editions MIM (QCA), 2021, pp.5-9

ZIMA Pierre V., *Théorie critique du discours. La discursivité entre Adorno et le Postmodernisme*, Paris, L'Harmattan, 2003,

ZIMA Pierre V., *La déconstruction une critique*, Paris, L'Harmattan, 2007

### Références électroniques

Ansar Dine,  
<https://commons.wikimedia.org/w/index.php?title=File:ShababFlag>.  
Consulté le 02 novembre 2021

Alain Vicky, Un nom : "Boko Haram" : <https://www.monde-diplomatique.fr/2012/04/vicky/47604> Consulté le 02 novembre 2021

Léa Baron, Nigeria : Boko Haram, c'est qui ? C'est quoi ?, <https://information.tv5monde.com/auteur/lea-baron> Consulté le 02 novembre 2021

Nigeria : Amina, une des 'filles de Chibok', retrouvée : <https://information.tv5monde.com/afrique/nigeria-amina-une-des-filles-de-chibok-retrouvee-108216> Consulté le 02 novembre 2021

➤ دة برهومي: مساعد رئيس مكلف بالعلاقات مع النسيج الجمعياتي والمجتمع المدني

تونس في 15 جويلية 2021

رئيس الجلسة العامة  
بدرالدين بن هنده (أستاذ جامعي)

### للاخراط بجمعية "المسائل والمفاهيم المستقبلية"

للاخراط بجمعية "المسائل والمفاهيم المستقبلية" أو للنشر على موقعها (<https://www.voixdavenir.com/>) أو في مجلتها "صوت المستقبل"، الرجاء الاتصال بأحد أعضاء الهيئة المديرة أو المراسلة عبر العنوان الإلكتروني : [fqca.association@gmail.com](mailto:fqca.association@gmail.com) :



دار الثقافة السلمانية  
(نحو مواصلة التعاون واستدامة النشاط المشترك)

مبادرة الجمعية بالدعوة لتأسيس "المجمع المدني: ثقافة-جامعة-بحث-جمعيات" وشاكرين الجمعيات وهيكل البحث التي انخرطت في ذلك التمشي الواعد. وثن الحاضرون من جديد الدقة والوضوح الذين اتسم بهما التقريران، الأدبي والمالي. فطلب رئيس الجلسة التصويت على التقريرين وتمت الموافقة عليهما بالإجماع.

وتطرق النقاش إلى مقترحات النشاط بالنسبة لبقية سنة 2021 (فترة السداسي الثاني)، فلاحظ بعض المتدخلين أنه مشروع مفرط في التفاؤل والطموح اعتبارا للظرف الصحي العام وتبعاته الاقتصادية والاجتماعية. وأوصت الجلسة العامة بأن يتم تعامل الهيئة الجديدة مع المشروع بالتأقلم الضروري مع الظروف قصد إنجاز أكبر قسط منه إن لم تتمكن من إنجازه كله، على أن يتم في نهاية سنة 2021 تقييم العملية والأوضاع وأن تقترح على الجلسة العامة الإخبارية (جانفي أو فيفري 2022) مقترحا للسنة الجديدة (2022).

وشدد أعضاء الجلسة العامة على ما يجب أن يسعى إليه مشروع "المجمع المدني: ثقافة-جامعة-بحث-جمعيات" من تفتح على الجهات لا في الفضاء الجامعي فحسب، بل أيضا وخاصة في الفضاء العام ليساهم بذلك في اتساع الوعي الثقافي والعلمي في مختلف طبقات الشعب. واقترحت السيدة درة برهومي، في ذات المجال، إمكانية مبادرتها بإرساء نشاط تعاوني مع كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقبورون خاصة حول منظومة (4C) الشبابية؛ وساند السيد سعد برغل المقترح مؤكدا استعداد المعهد العالي بالمكئين الانضمام إلى هذا المشروع الذي تحمس له الجميع في النهاية.

وفي الأخير، تولى رئيس الجلسة العامة التذكير بقائمة المترشحين للهيئة الجديدة للجمعية وهم سبعة خالصي انخراطي 2019 و 2020، كما ينص على ذلك القانون الأساسي للجمعية. وذكر بأن الهيئة المديرة للجمعية تتكون من سبعة أفراد. ثم دعا للتصويت على الهيئة الجديدة وتمت الموافقة عليها بإجماع الحاضرين.

مباشرة بعد تثبيت الهيئة، تولى رئيس الجلسة العامة الإشراف على توزيع المسؤوليات بين أعضائها فكان على النحو التالي:

### جمعية المسائل والمفاهيم المستقبلية

#### **الجلسة العامة الانتخابية لسنة 2021 توزيع المسؤوليات**

- منصور مهني : رئيس
- محمد سعد برغل : نائب رئيس مكلف بالعلاقات الخارجية والعلاقات العمومية
- الياس العبيدي : أمين مال
- محمد المعمرى : كاتب عام مكلف بالاتصال والنشر والإعلام
- النوري قرفال : أمين مال مساعد مكلف بالنشاطات
- ريم عبيدي : كاتب عام مساعد مكلف بالبحوث والدراسات

وانتقل تسيير الجلسة العامة إلى رئيسها الذي ذكر بجدول الأعمال ثم أحال الكلمة إلى رئيس الهيئة المتخيلة الذي ذكر بفلسفة الجمعية وطموحاتها شاكرًا كل من أسهم في تحقيق مشاريعها ومن وقف لجانبها مشجعا وناصحا ومحفزا. وفي ذات السياق اقترح الانطلاق في العمل على إرساء هيئة شرفية تسند الجمعية وتضمن مصداقيتها وذلك طبقا للفصل السادس من القانون الأساسي للجمعية ينص على أن الجمعية تتركب من: أعضاء عاملين، أعضاء منخرطين وأعضاء شرفيين. ومباشرة دعا رئيس الجلسة العامة إلى التصويت على هذه النقطة فتمت الموافقة عليها بالإجماع وأعلن عن إقرار الأستاذ فتحي التريكي أول عضو للهيئة الشرفية لجمعية المسائل والمفاهيم المستقبلية.

ثم واصل رئيس الهيئة المتخيلة فشدد، بصفته المدير المسؤول على موقع الواب وعلى المجلة، على أهمية مساندة مشروع الإعلام الجمعياتي الرقمي الذي تسعى إليه الجمعية والعمل على تنظيمه وهيكلته بالطريقة الأكثر نجاعة، وأكد كذلك على أهمية المواظبة على إصدار مجلة "صوت المستقبل" والارتقاء المتواصل بمحتواها وبشكلها واقترح أن يتولى فيها الأستاذ فتحي التريكي مهمة تنسيق الهيئة العلمية المحكمة. فاتفق على أن يعرض المدير المسؤول للمجلة هذا المقترح على الأستاذ التريكي وأن يتولى عملية الهيكلة وتنظيم التسيير مع الفريق الذي يراه أقدر على بلوغ الهدف المنشود. فأضاف أنه يرى نجاعة تكليف السيدين النوري قرفال ومحمد المعمرى مهمة الإشراف التقني والتسيير لموقع "صوت المستقبل" (<https://www.voixdavenir.com>) وتمت الموافقة على مقترحه.

وأشار رئيس الجمعية إلى تقلص مصادر الدعم للجمعيات الثقافية والعلمية فشكر وزارة الشؤون الثقافية ومؤسساتها، خاصة المندوبية الجهوية للشؤون الثقافية بتونس والإدارة العامة للكتاب، كما شكر مؤسسات التعليم العالي وجامعاته، خاصة جامعة تونس المنار ومعهداها العالي للعلوم الإنسانية، وجامعة المنستير ومعهداها العالي للغات التطبيقية بالمكئين، وجامعة تونس ومعهداها العالي للموسيقى (رغم تعطل هذا التعاون مؤخرا)؛ ونوه كذلك بأفاق التعاون المفتوحة مع جامعة القبورون وكليتها للآداب والعلوم الإنسانية، وكذلك جامعة قرطاج ومعهداها الوطني للعلوم التطبيقية والتكنولوجيا، ومؤسسات أخرى نسعى إلى القرب منها، كجامعة جندوبة وجامعة قابس وجامعة توزر، حيث انطلقت المحادثات، والجامعات الأخرى التي سنبادر بالاتصال بها.

وفي ختام كلمته، أحال رئيس الهيئة المتخيلة أعضاء الجلسة العامة إلى جملة الوثائق المرجعية الضافية معبرا عن استعداد الهيئة المتخيلة لتقديم التوضيحات والاستفسارات التي قد يطلبها المشاركون.

ثم أعلن رئيس الجلسة عن المرور إلى مناقشة التقريرين الأدبي والمالي. فطرح من جديد مسألة صعوبة تمويل الجمعيات العلمية والثقافية وتواضعه، مع تعقيد الإجراءات مما يهك كاهل المسؤولين على الجمعية ويشكل حاجزا أمام طموحاتهم والارتقاء الدائم بأهدافهم وبأدائهم. وباركت الجلسة العامة مجهود الهيئة المتخيلة من حيث قيمة الإنجاز وشفافيته رغم صعوبة الظرف، وخاصة من حيث روح الطموح الدائم لتحقيق ما هو أفضل وأنفع للشأن العام في علاقة باختصاص الجمعية. واستحسن المشاركون السعي إلى التعاون في تنظيم النشاطات، مثنين

## جمعية المسائل والمفاهيم المستقبلية

تقرير الجلسة العامة الانتخابية لسنة 2021  
(تونس - 15 جويلية 2021)

بدعوة من رئيس جمعية **المسائل والمفاهيم المستقبلية** التأمّت، عن بعد بحكم الأوضاع الصحية، الجلسة العامة الانتخابية الثانية للجمعية بتاريخ 15 جويلية 2021 من الساعة 19 إلى الساعة 20. هذا وبإدارة الهيئة المديرة المتخلفة بمراسلة إلكترونية لأعضاء الجلسة العامة طبقا للقانون الأساسي للجمعية، وهي مراسلة تحمل التقريرين الأدبي والمالي وقائمة المنخرطين خالصي الانخراط بتاريخ الجلسة العامة وقائمة المترشحين للهيئة المديرة الجديدة، وهي عملية تمكن الأعضاء من تدارس مسبق للوثائق بروية قصد المرور مباشرة، عند الجلسة العامة، لمناقشتها والتصويت عليها.

### جدول أعمال الجلسة العامة:

- 1 - انتخاب رئيس الجلسة العامة
- 2 - كلمة رئيس الهيئة المتخلفة وفيها اقتراح التصويت على إسناد أول عضوية للهيئة الشرفية للجمعية للأستاذ المتميز "فتحي التريكي" المشرف على كرسي اليونسكو للفلسفة بتونس (جامعة تونس).
- 3 - مناقشة التقريرين الأدبي والمالي والتصويت عليهما
- 4 - عرض قائمة المرشحين للهيئة الجديدة والتنثبت في مطابقتها للقانون
- 5 - انتخاب الهيئة الجديدة
- 6 - توزيع المسؤوليات

#####

### 1 - انتخاب رئيس الجلسة العامة:

رحب رئيس الهيئة المتخلفة بالحاضرين ودعا إلى انتخاب رئيس الجلسة العامة، فأفضت العملية إلى انتخاب السيد بدرالدين بن هذه رئيسا وهو عضو منخرط وغير مترشح.

## آخر نشاط لجمعية "المسائل والمفاهيم المستقبلية" سنة 2021 كل عام وأنتم بخير

وزارة الشؤون الثقافية  
المنذوبة الجهوية للشؤون الثقافية بتونس

تنظم جمعية "المسائل والمفاهيم المستقبلية"  
بالشراكة مع دار الثقافة السليمانية  
ندوة:

### المجتمع الديمقراطي، ثقافته وخطابه



مدرسة أثينا (رافاييل، 1509 - 1510)

الجمعة 10 ديسمبر 2021  
بدار الثقافة السليمانية

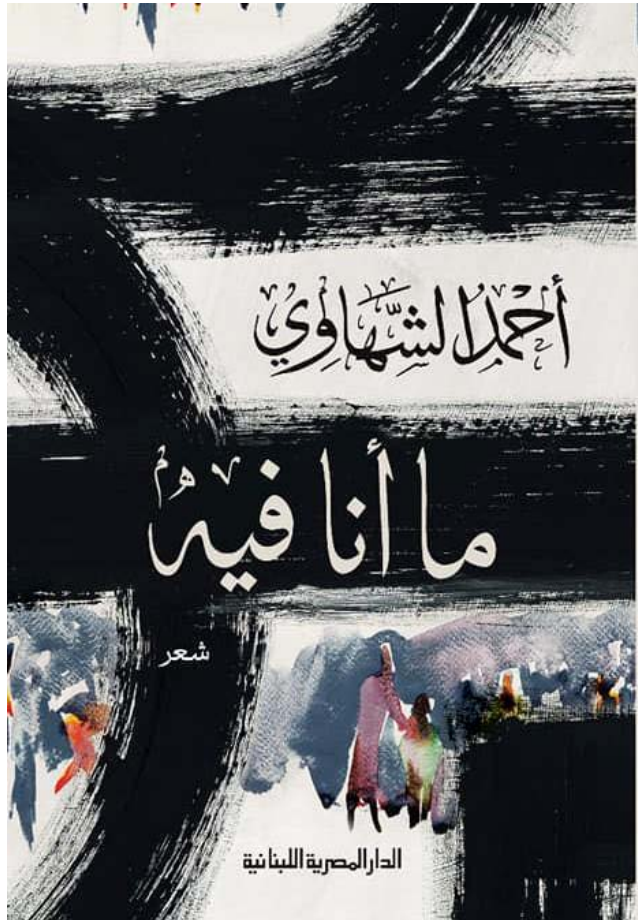
الساعة 13 و 30 د

العنوان: 13 نهج السليمانية، نهج ثرية الباي، تونس 1000 - (الهاتف: 71200324)

ورحم الله ابن سينا (370 هجرية 980 ميلادية - 427 هجرية 1037 ميلادية) حين ذكر في كتابه " الإشارات والتنبيهات ": «إياك وفطنة بترأء» يريد بذلك الجهل المركب.

## من دواوين أحمد الشهاوي

ما أنا فيه، الدار المصرية اللبنانية، 2020.



وإذا كان سيد قطب (9 من أكتوبر 1906م - 29 من أغسطس 1966م) كان ينظر " من علو إلى الجاهلية التي تموج في الأرض "، فإن أحفاده الجاهلين بالدين - الذين يتاجرون به ويستغلونه - ما زالوا لم يبارحوا هذه النظرة، حيث يعتقدون أن غيرهم في جاهلية أولى، وينبغي لهم أن يعودوا مسلمين.

وهؤلاء الذين يظنون أنهم أعلم خلق الأرض بالدين ، هم في حقيقة الأمر ينطبق عليهم قول ابن قتيبة ( 213 هـ - 15 من رجب 276 هـ / 828 م - 13 من نوفمبر 889 م ) " لا يزال المرء عالمًا ما دام في طلب العلم ، فإذا ظن أنه قد علم فقد بدأ جهله " ، إذ الجهل شرٌّ مُحَدِّقٌ بصاحبه ، وبالإنسان الذي يمارس هؤلاء الأشرار سلطتهم عليه ، وقديما قال ابن عطاء الله السكندري ( 658 هـ / 1260م - 709 هـ / 1309م ) : " لأنَّ تصحّب جاهلا لا يرضى عن نفسه ، خيرٌ لك من أن تصحّب عالمًا يرضى عن نفسه " ، وهؤلاء راضون عن أنفسهم تمامًا ، وإلا ما نصّبوا أنفسهم متحدّثين وحيدين باسم السماء ، ولا يأتئيم باطلًا أبدًا من بين أيديهم ، ولا يصدر خطأ واحدٌ من أحكامهم وفتاواهم ، التي للأسف هي بعيدة كل البعد عن صحيح الدين وجوهره ، وهؤلاء لم يحتملوا ذلك التعلّم ساعةً ، ومن ثم بقوا في ذلك جهلهم أبدًا ، حيث استوت لديهم الأنوار والظلمات ، وهم متحمّسون لنشر جهلهم بين العباد ، باعتباره عماد الدنيا والدين ، وأنه العلم اليقين ، والنور المبين ، الذي سيجلو القلوب ، التي صدنت من كثرة التقرّط في الدين ، إذ يحملون جهلا ذا طبقاتٍ متراكمةٍ ، في صورة مسلمات وحقائق جاءت في القرآن والسنة ، وهي ليست سوى أكاذيب متواترة .

وأصل مشكلاتنا هو الجهل ، وما نعانيه من معذومي العقول ، وهو ما يجعل صورة الدين شوهاء بين سائر الأمم ، وكذا بين بعض أهله ، الذين ارتدّوا عنه ، أو أهملوه ، أو لم يعودوا يُصدّقون شيئًا ، وصاروا في حيرة من أمر دينهم ، بعدما عاث الجاهلون إفسادًا لكل متنٍ صحيح ، إمّا بالبعد عنه وإسقاطه ، أو بشطبه وعدم الالتفات إليه ، أو تشويهه بالاعتداع والاجتزاء ، وفساد التأويل ، ومن ثم تسمّم المجتمع ، واختلاف الناس ، وتفرّقوا ، وصاروا شيعًا وفرقًا تحارب وتكفر بعضها بعضًا ، ولأن الجهل هو سلام الحياة لمثل هؤلاء فهو يعيشون في طمأنينة مع أنفسهم ، في ظل تنفّسهم لجهلهم - الذي لاشك جهلٌ صادقٌ - وممارستهم السرقة والقتل والحرق والتكفير والاعتداء على الحرمات واستحلال مال المسلمين والأغيار على حدٍ سواء ، لأن المسلم الذي يختلف فكريا عنهم ، هو في عرفهم كافر وينبغي قطع رأسه .

وإذا كان هناك جهلان فيما نعلم ، الأول بسيط ، وهو أن « أن يجهل الإنسان الشيء وهو عالم بجهله » ، والآخر مركّب ، وهو ما أعنيه هنا ، أي : « أن يجهل الإنسان الشيء وهو لا يعلم بجهله » ، إذ لا يعترف المتأسلمون ، ولا بسو الدين وبأنعوه أنهم جهلاء مخطئون ، وهؤلاء يعتقدون حقًا وصدقًا أنهم علماء وفقهاء وعارفين وأئمة ، لهم الكلمة الأولى والعليا في الدين ، لا يقلون بل ربما هم في أنفسهم يؤمنون أنهم أعلى مرتبةً وشأنًا من كل فقهاء الإسلام على مدار عصوره ، وقد يقفون عند واحدٍ أو اثنين ، ودونهم زنادقة وكفار ، لأنهم يختلفون معهم فقط في المذهب والمعتقد ، وهؤلاء قال عنهم الله سبحانه وتعالى في سورة الكهف ، الآيات 103 و 104 من قرآنه : { قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا \* الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يُحْسِبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا } ، وفي الآيتين 11 و 12 من سورة البقرة : { وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ، أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِن لَّا يَشْعُرُونَ } .



## إياك والجهل المرگب

أحمد الشَّهَوي (شاعر وإعلامي)

أفهم أن تتَقَوَّل عليَّ ، أو على غيري من البشر ، ولكن لا أفهم أبدًا أن تتَقَوَّل على نبيِّ أو إلهٍ ، أو دين سماويِّ ، بأن تحذف منه أو تُضيف إليه من عندك ما ليس موجودًا في المتن الأساسي للدين ، لكن - للأسف - هذا ما نجده - يوميًا - من تُجَار الدين المُتَزَمِّتين الجُهلاء ، المتكئين على مقاعد ليست لهم ، ولا يستحقونها ، لأنهم ناقصون في العقل والدين ، وليسوا مُؤهلين سوى في كنز المال ، وجمع مُتَع الحياة في أيديهم ، فهم يُشَوِّهون تعاليم الإسلام ، ويشنِّعون عليه ، ويوظِّفون الدين للسياسة ، وهم خدم لأية سلطةٍ ، وأي سلطان ، ويعيرون بوصولهم مع الريح الكاسية والأعلى ، كأنهم في خصومةٍ ثاريةٍ مع الله وكتابه ، وهم عندي ليسوا أكثر من مُفسدين في الأرض ، وإذا ما استمروا هكذا ؛ فسيصبح الإسلام غريبًا كما بدأ غريبًا في الأرض .

وفي ظروف لا سيادة فيها إلا لدعاة الخُرافة والفتنة والسواد والجمود والتحجُّر والتكفير، حيث لا اجتهاد مع جهل، وهنا أستدعي من أبي العلاء المعري (363 هـ - 449 هـ - 973 - 1057م) قوله الشعري:

" وما في الناس أجهل من غبي  
يدوم له إلى الدنيا ركونٌ "

إضافةً إلى تفشِّي الجهل الديني، وغياب العقل، وعلو منسوب الأمية الثقافية، يصبح الاجتهاد ضربًا من الجنون، والزج بالنفس في أتون السفسطة والغفم، في مناخ يتربص بالمعرفة والخلق والبحث والسؤال.

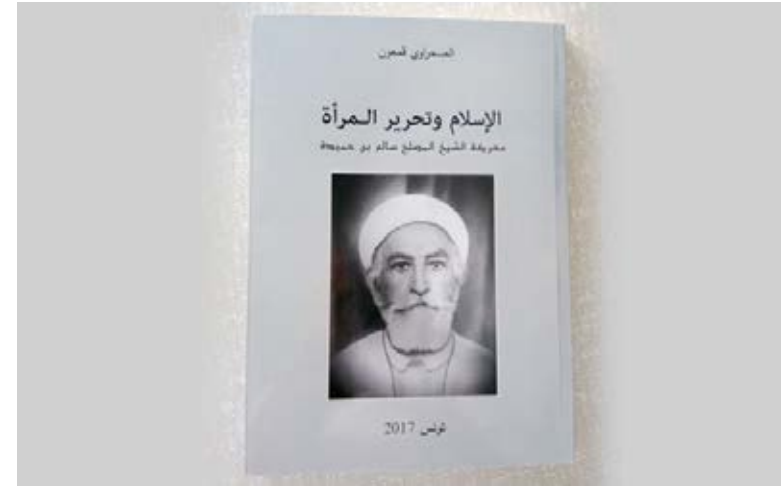
ولأن الله لم يفوض أحدًا من عباده؛ ليتولَّى شؤون الدين نيابةً عنه، ولم يختص فردًا بعينه بعد رسوله محمد صلى الله عليه وسلم؛ ليكون خليفةً له في الأرض، فلماذا - إذن - انتشر هؤلاء الخلفاء والمفوضون والثواب لله في الأرض، ليحملوا الدين بدلا عنه؟

ولأن الإله في سمائه لا يحتاج إلى عاملٍ مساعدٍ أو وسيطٍ، ولأنه هو من قال في الآية الثالثة من سورة الأعراف (اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُمْ مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مَن دُونِهِ أُولَئِكَ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ)، فلماذا يتطوَّع هؤلاء لخطف مقعد الإله، والتحكُّم في رقاب العباد بالباطل وسوء الظن دومًا.

ويمكن للمرء أن يقبل أن يكون هناك آخر يعتني بشؤون الدنيا ، وليس بشؤون الدين ، لأنها من اختصاص الله سبحانه وتعالى ، وليست من اختصاص العباد الذين ارتدى بعضهم رداء النبوة أو الرسولية ، وهناك من رأى نفسه في مقام الربوبية ، من دون أن يرمش له جفن ، كأنهم لا يدرون أن الدين إذا دخل السياسة ، فهو يدخل للمعاوضة والمُساندة ، كما تفعل النظم الدكتاتورية في بلادنا ، حيث يترك الساسة لرجال الدين الحبل على الغارب ، وكذا لا يتدخَّل رجال الدين في أمور السياسة إلا مُؤيدين مُسبِّحين داعمين ، ومن ثم يغيب العدل ، وتختفي الشورى والمساواة ، وتنتفي الحريات العامة

## من كتابات الصحراوي قمعون

الإسلام وتحرير المرأة: معركة الشيخ المصلح سالم بن حميدة، تونس، 2017.



د. الصحراوي قمعون

حوار الشيخين  
في الإصلاح الاجتماعي وتحرير المرأة  
(مترجم)



دار ميه للنجم

حوار الشيخين في الإصلاح الاجتماعي وتحرير المرأة، دار ميم، 2021.

ذلك أن الإعلام كوسيلة اتصال جماهيرية بوسائطه المختلفة اليوم له دور في إثراء المصطلحات العلمية ونشرها بشكل صحيح لتصبح متداولة في المجتمع. فالإعلام هو المتلقي الأول للمعلومة العلمية والتقنية القادمة من الغرب المنتج فور ظهورها في مهد الإنتاج بأمريكا أو أوروبا أو آسيا. والإعلام هو الباث الأول لتلك المعلومة نحو المتلقين وهو ما يفرض عليه أن يكون سباقا في تناول المفاهيم والمصطلحات المناسبة والإلمام بها من أجل ترجمة صحيحة تنقل المفاهيم المستخدمة التي تزخر بها النصوص العلمية المتخصصة بشكل يضمن الحد الأدنى من السلامة اللغوية المرتبطة بالعربية وراثتها العلمي القديم والتكثيف مع الانتاجات العلمية والتقنية الجديدة المتسارعة كل يوم وكل لحظة والمتنافسة مع سرعة وسائل الإعلام وأنية البث في إيجاد العبارة الصحيحة والكلمة السليمة والترجمة الدقيقة لنشرها في وسيلة الإعلام التي تتعرض نفسها إلى عامل عنصر سرعة الزمن وضغوط حجرة الأخبار بأنيتها التي لا ترحم في سياق سباق محموم بين وسائل الإعلام على إيصال المعلومة قبل الآخر.

- إن افتتاح العلماء على الجمهور في السنوات الأخيرة عبر الإصدارات والكتب المبسطة وعبر استعمال المنابر الإعلامية قد أخرج هؤلاء العلماء من القمم المحبوسين فيه وما يسميه البعض "عبودية التخصص وبدائيته"، وسمح لهم بالخروج التدريجي من البرج العاجي للبحث العلمي وتوسيع الأفق المعرفي نحو إيجاد علاقة بين مجال تخصصه في مجالات العلوم والمعرفة لضمان التواصل مع المجتمع وصولا إلى إشراك المجتمع لفئاته في عملية المعرفة الإنسانية المتطورة. وهذا التوجه الذي أضحت تأخذه الجهات الأكاديمية في أمريكا وكندا هو عبارة عن عودة إلى المنهج الذي سارت عليه أغلب الحضارات السابقة ومنها الحضارة العربية الإسلامية حيث كان العلماء فلاسفة ورجال دين وفقهاء وعلماء اجتماع في نفس الوقت وألّفوا كتباً في كل هذه الأغراض وكانت ثقافتهم المختصة لا تتناقض مع إمامهم بالثقافة العامة والتكوين الموسمي الذي عبر عنه الأديب الجاحظ بقوله "الأخذ من كل شيء بطرف". ويلحظ ذلك في سير وتراجم كل علماء الإسلام والمسلمين الذي كانوا يجمعون بين مختلف العلوم والاختصاصات اهتماما وتديسا وبحثا وتأليفا.

الذات والندرجسية المفرطة في واقع مرير يشهد بالدونية العلمية القصى أمام الآخر في الوقت الراهن. وهي حالة تتطلب التحفيز على النهوض الحضاري والاعتبار من قصص النجاح العلمية للعرب في المهجر المتقدم بمخابره وتقاليده العلمية، وصولا إلى تقديم النموذج إلى الشباب العربي المسلم في مختلف أوطان العرب والمسلمين حول أقوم المسالك لتحقيق النبوغ والامتياز في مجالات نشاطهم العلمي والتكنولوجي او المعرفي بصفة عامة.

- وقد تجدد ملاحظة هذا القصور الاعلامي المضاف الي القصور العلمي العربي الراهن بمناسبة وصول أول مسبار علمي عربي لدولة الامارات العربية المتحدة والملقب " الأمل" في 9 فيفري 2021 الي الفضاء الجوي لكوكب المريخ بعد رحلة دامت سبعة أشهر بسرعة واحد وعشرين ألف كلم في الساعة. وهي اول تجربة فضائية عربية ضمن كوكبة لخمسة بلدان تتسابق على استكشاف محيط الكوكب الأحمر وهي أمريكا وروسيا والصين والهند، في إطار مشروع عالمي لاستكشاف هذا الكوكب على مدى مائة سنة قادمة من البحث حتى عام 2117. وهذا الحدث العلمي الدولي لم يلقى التغطية التي تستحق في وسائل الاعلام العربية المكتوبة او المسموعة او المرئية او الالكترونية، عكس وسائل الاعلام الغربية والفرنسية التي أعطت الحدث ما يستحق من العناية والمتابعة الحينية في نشرات الأخبار والتحليل العلمي الضافي، بل إن عدة وسائل اعلام فرنسية عرجت للحديث عن الإرث العربي في مجال علوم الفلك في العصر الوسيط بكل موضوعية مشيرة إلى تطور علم الفلك لدى العرب في السابق ومتابعة علماء العرب الأجرام السماوية والمجرات والكواكب وتطور الكون والحركة الفيزيائية عبر الأسطرلاب الذي اخترعه عالم الفلك البيروني الذي أثبت ان الشمس ليست المسؤولة عن تفاوت الليل والنهار، بل إن الارض هي التي تدور حول نفسها .

- في هذه التغطية لحدث على رمزيته العلمية، يهم العرب والمسلمين، كانت وسائل الاعلام الفرنسية أكثر توثيقا ودقة من وسائل الاعلام العربية التي مرت على الحدث مرور الكرام وأوردته بشكل برقي والحال أنه كان مناسبة لا تتكرر كل يوم للتعرض إلى الإرث العلمي والفلكي للعلماء العرب ونشر الفكر العلمي والبحث الفضائي لدى شباب العرب، خاصة وأن هذا الارث غني بالاعلام والعبارة المخترعين ويضم أكثر من عشرين من علماء الفلك العرب مثل ابن باجه وابن اللجائي والبلخي وابن الخياط وأبو كامل الحاسب والخازن وثابت بن قرة والإدريسي وابن أبي عيسى والخياط والبغدادي والمجريطي والبتاني. ولكن أبرزهم هو البيروني الذي ألف 180 مصنفا في علوم الفلك. اما الطوسي فله 145 مؤلفا في العلوم الرياضية والفلك والجغرافيا والفيزياء، وقد أنشأ في مسقط رأسه طوس بخراسان في فارس التي ولد فيها عام 1201 أول مرصد فلكي في الحضارة الاسلامية والانسانية قبل العصر الحديث يضم أجهزة لرصد الاجواء الأرضية والأجرام السماوية ورسم خرائط مناخية للأرض الي جانب مكتبة علمية تضم أربعمائة ألف مجلد.

- وبالإضافة إلى الدور البارز للعلماء والجامعيين في تيسير عملية الانتقال الحضاري للعرب والمسلمين من الدونية إلى الندية عبر المساهمة في الترجمة العلمية من ناحية والإطلاة الإعلامية الجماهيرية الواسعة لتقريب ذلك من الجمهور الواسع، فان لرجال الاعلام دور أيضا لا يختلف عن الفئة السابقة في ذلك.

والإفلات من جاذبية الأرض. وقد طار من جامع قرطبة بحضور جمهور من المصلين. وكان يدعو الناس الي مكان عام واسع مثل ملعب كرة قدم بعد كل صلاة جمعة ليقوم أمامهم بتجارب الطيران وتجارب أخرى. وكان يقدم في اللقاءات مع الجمهور أحدث اختراعاته وقتها مثل اختراعه ساعة مائية سماها الميقاتة، وقلم حبر يقع شحنه بكمية من الحبر تضمن استقلاله عن المحبرة إلى جانب تقديم آلات لمراقبة حركة النجوم والأبراج. علما بأن معدل ما كتبه هؤلاء العلماء في حياتهم يزيد عن مائتي كتاب لكل منهم في مختلف أغراض العلوم الفقهية وعلم الفلك والفلسفة والجبر والهندسة والطب.

- لقد كان العلماء المسلمون في ذلك العصر المزدهر واعين بأهمية نشر الفكر العلمي العقلاني في صفوف المواطنين في مجتمع اسلامي متطور كانت سمته الأساسية الفكر العقلي قبل النقل، وهو ما يتجلى مثلا في محتوى ومنهجية كتاب "الحيوان" للجاحظ المعتزلي العقلاني، البعيد في تفسيراته العلمية كل البعد عن الفكر الخرافي الذي استشرى في ما بعد خلال قرون الانحطاط التي لحقت بالعالم الاسلامي منذ القرن الخامس عشر الي اليوم. وتبذل الدول العربية والاسلامية اليوم منذ استقلالها جهودا معتبرة لتجاوز حالة التخلف العلمي الذي يبدأ بنشر الفكر العلمي والعقلي في صفوف الدارسين والمجتمع عموما وصولا الي تجاوز رواسب خمسة قرون من الانحطاط الفكري والعلمي.

- واليوم في عصر المعلومات ووسائل الاتصال والاعلام العصرية والميديا الجديدة يمكن التعويل على هذه الوسائط الاتصالية الحديثة واسعة الانتشار في صفوف الشباب في سبيل تقريب المعلومة العلمية من شرائح واسعة من المجتمع لرفع الجهل ونشر الفكر العلمي المضاد للخرافة الاجتماعية.

- وفي بلدان الغرب المتقدم يشارك الحائزون على جائزة نوبل في مختلف الاختصاصات في المحافل الإعلامية في بلدانهم ويصبح بعضهم نجما من نجوم الفضائيات التلفزيونية والإذاعات المحلية والصحف والسيارات حيث يطلب منه أن يشرف الصحيفة بإمضاء افتتاحية أو تعليق ينشر في المكان اللائق والبارز من الصحيفة.

- ويختلف الوضع في وسائل الاعلام العربية حيث ينضاف الي القصور العلمي قصور اعلامي واتصالي عربي لقطاع مازال يتحسس طريقه نحو الحرفية والملاحظة الجادة للحدث بعيدا عن البهرج أو التضليل أو التواجد الشكلي. ولعل ابرز مثال على ذلك أن إبراهيم زويل الحائز على جائزة نوبل وهو من أصل مصري حظي بالمتابعة الإعلامية والاستضافة في فضائيات أمريكية وأوروبية أكثر من استضافته في فضائيات وإذاعات عربية، بل كان تواجده في وسائل الإعلام العربية متواضعا كما وكيفا وذلك لانعدام الوعي الإعلامي بضرورة تشريك العلماء في العملية الإعلامية (صحافة مكتوبة ومسموعة ومرئية والكترونية) في إشاعة الثقافة العلمية لدى فئات واسعة من جماهير المتلقين للرسالة الإعلامية، وهو ما يؤدي إلى تشجيع الجمهور الواسع على الإقبال على الفكر العلمي وبالتالي اقتناء ما يصدر من كتب وأعمال ترجمة علمية والإقلاع عن الكتب العلمية السطحية أو المزيفة.

- لقد كان الحضور الإعلامي لصاحب جائزة نوبل للعلوم الدكتور زويل مركزا في الفضائيات العربية ووسائل الاعلام المختصة على إبراز الجانب الدعائي للمسألة بالتركيز على انه العالم العربي الوحيد والأول الذي حصل على هذا التشريف والمضي في استطرادات إعلامية انتشائية يغلب عليها طابع تضخيم

صناعيا مثل اليونان أو البرتغال. ولا يختلف الوضع كثيرا في باقي الدول الاسلامية في اسيا وافريقيا.

- في هذا الوضع المتخلف عن ركب الحضارة السائد في العالمين العربي والاسلامي تصبح الترجمة العلمية اليوم ضرورة ملحة. وتبقى عملية مساهمة الجامعيين من ذوي التكوين العلمي والتكنولوجي أساسية لتقريب المعلومة العلمية ونشرها في أوساط التلاميذ والطلبة وعموم المواطنين. ولكن ما يشاهد حاليا هو العكس، حيث يلاحظ الزائر لأي معرض للكتاب ينعقد في أي بلد عربي كيف أن الكتب العلمية والتقنية الحديثة لا توجد باللغة العربية مقابل الكم الهائل من الكتب العلمية باللغات الإنجليزية والفرنسية. وفي مقابل هذا الضمور العلمي العقلاني تتكاثر في معارض الكتب العربية وفي طبقات أنيقة ورخيصة الثمن كتب عن أوام العلم المزيف عن أسرار الكون والخلق ومجالات الفلك بطريقة خرافية أبعد ما يكون عن الطريقة العلمية التي كتب بها علماء الإسلام عن تلك الظواهر الطبيعية والكونية منذ أكثر من ثمانية قرون.

وتختلط في هذه الكتب العلمية الزائفة الاستشهادات الدينية في غير محلها ضمن منطوق تبريري يسعى لإضفاء طابع قداسي للظاهرة العلمية التي تبقى علميا وفي المطلق غير ثابتة وتتبدل مع تطور الأبحاث والاكتشافات ولا يحوز ربطها بسرمدية المنطق الديني المقدس الذي لا يقبل القدح أو التراجع في ماهية المعلومة المسوقة ظرفيا وأنيا للاستدلال بها على صحة فكرة أو عقيدة.

وهذه الاجتهادات العلمية المنحرفة بعباءة الدين وتبريراتها تلحق بذلك الضرر بالدين نفسه. وهي أحد مظاهر القصور الحضاري وتردي مستوى النهضة الفكرية والعلمية للعالم العربي والإسلامي.

- إن مساهمة الجامعيين والمتقنين في عملية النهوض الحضاري الصحيح الذي حققه في السابق أجدادنا من علماء الإسلام الأفاضل أصبح محورية ومثالا يحتذى في الأبداع والتغيير. ويمكن أن تنطلق اليوم من باب الترجمة باعتبار الجامعي والأكاديمي مدعو إلى أن يكون في مقدمة قوى التغيير العلمي لان العلماء والمختصين هم أكثر قدرة من غيرهم على تبسيط الحقائق العلمية والتكنولوجية الموعلة في التعقيد وتقديمها بشكل ميسر إلى عموم الطلبة وعموم المواطنين.

- وما يلاحظ في دول الغرب الصناعي المتقدم أن الكثير من العلماء الحاصلين على جائزة نوبل للعلوم (فيزيا -كيمياء-طب-علوم اقتصادية...) يساهمون من موقعهم وشهرتهم في إشاعة العلوم سواء عبر الكتب والإصدارات المبسطة التي يصدرونها أو بواسطة المحاضرات العلمية التي يلقونها في الجامعات في بلدانهم وعبر العالم. وهم في ذلك لا يختلفون عن علماء المسلمين والعرب البارزين في مجال الطب والكيمياء وعلم الفلك والجبر حيث كانوا زمن ازدهار الحضارة العربية الإسلامية في بغداد والقبروان ودمشق وقرطبة وسمرقند وغيرها يلقون الدروس والمحاضرات في الجوامع ومجالس الأعيان والأمراء باعتبار إن هؤلاء العلماء كانوا في نفس الوقت فلاسفة وفقهاء يجمعون بين التفكير العلمي الصحيح والتكوين الفلسفي الفقهي المتين فاستطاعوا أن يقربوا العلوم من العامة مثلما تدل عليه كتاباتهم التي تعد بالمئات لكل منهم والتي تجمع بين علوم اللغة والفقه والفلسفة والطب والفلك على غرار الفارابي وابن سينا والخوارزمي والكندي وابن الهيثم وابن فرناس وغيره. وكان هذا الأخير وهو عالم فلك ومخترع وموسوعي وشاعر وموسيقي وفقه، أول انسان يحاول الطيران



## الترجمة العلمية والتجديد الحضاري دور الإعلام في نشر الفكر العلمي العقلاني

بقلم د. الصحراوي قمعون  
صحفي كاتب باحث في علوم الإعلام والاتصال

تتزايد أهمية الترجمة العلمية في وقتنا الراهن نتيجة التطور العلمي والتقني غير المسبوق للبشرية حيث أصبحت أهمية الأمم والحضارات اليوم تقاس بما تنجزه في مجال المعارف والعلوم وتطبيقاتها التقنية والتكنولوجية حيث يستمر مركز الإبداع والإنتاج في الغرب الصناعي، ومنه بدأ يتحول تدريجياً إلى آسيا، فيما بقيت باقي الكتل الجغرافية والحضارية على هامش هذا التطور المعرفي والتكنولوجي الهائل والمتزايد كل يوم بونا شاسعا آخر مع مجموعات الأطراف المتلقية للمعرفة العلمية والتكنولوجية دون قدرة على إنتاجها.

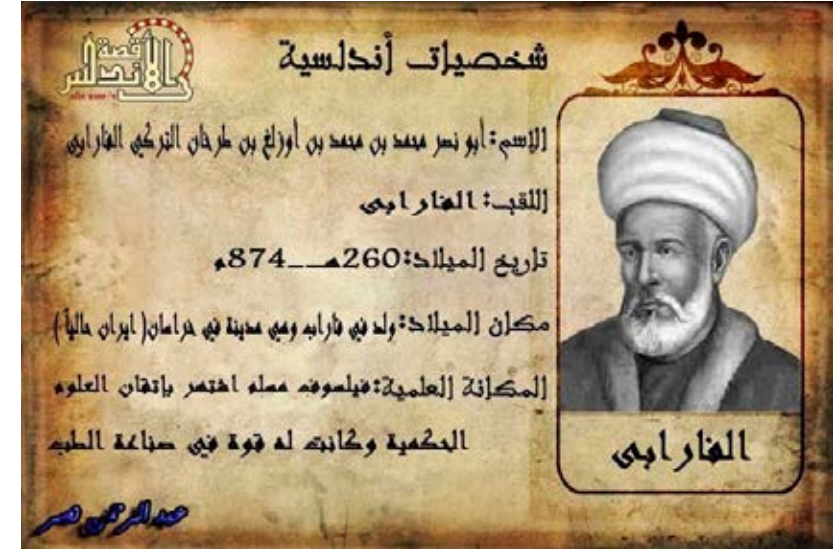
وفي خضم ذلك، يوجد العالم العربي والإسلامي ضمن مجموعات الأطراف القابعة بكل استكانة في موقع المتلقي للثب التكنولوجي المتجدد كل يوم في الغرب الصناعي والتكنولوجي، مركز الإبداع والإنتاج إلى حين ... وتكتسي الترجمة أهمية قصوى بالنسبة لدول مجموعة المتلقين باعتبارها الطريقة المثلى والوحيدة أصلاً لمحاولة اللحاق بركب الدول المتقدمة في المستقبل المتوسط والبعيد دون التفكير في المستقبل القريب لعدة أسباب تاريخية وهيكلية وسوسولوجية وأيضاً لاتساع الهوة التي تفصلها عن مجموعة البائين للمعرفة العلمية والتكنولوجية.

ولازال ضعف وقصور جهود الترجمة العلمية في البلدان العربية هو أحد الأسباب التي تقف وراء المستوى العلمي المتواضع للجامعات العربية والتي توجد دائماً في ذيل ترتيب الجامعات عبر العالم. وفي كل مرة تطالعنا مختلف تصنيفات الجامعات عبر العالم الصادرة سواء من أمريكا أو الصين ولا توجد أية جامعة عربية ضمن الخمسمائة جامعة الأولى أو الألف الأولى في العالم.

- إن هذا القصور ناجم عن طبيعة البنى الهيكلية التقليدية للتعليم ولمنظومة التربية القائمة في كل بلد عربي علاوة على تأثيرات البيئة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية. ولكن هذا القصور والضعف راجع أيضاً إلى انعدام جهود الترجمة العلمية التي كانت في سابق الأزمان بداية نهضة العرب والمسلمين الفكرية والعلمية والحضارية حين أنشأ الخليفة المأمون بيت الحكمة في بغداد، وأنشأ أمير الدولة الأغلبية بالقيروان بيت الحكمة في عاصمة الغرب الإسلامي. وتم في إطار بيت الحكمة ترجمة أمهات الكتب العلمية والطبية والفلسفية للإغريق والحضارات القديمة. ومثل ذلك بداية انطلاقة إبداع الحضارة العربية الإسلامية التي أشعت على العالم أجمع طيلة أكثر من خمسة قرون بدون منازع، وساهمت بذلك في مسيرة الإنسانية العلمية والفكرية.

- واليوم تشير المعطيات التي ينشرها سنويا تقرير التنمية البشرية العربي ومختلف التقارير الأممية أن إجمالي ما يتم ترجمته في الدول العربية مجتمعة لا يزيد عن عدد ما تترجمه إحدى دول الاتحاد الأوروبي المتواضعة علمياً أو

## أبو نصر محمد الفارابي



زهير المذني، سياسة المعمورة في فلسفة الفارابي... دار النديم للنشر والتوزيع، 2017.

فرق بين هذا المعنى وبين ما تعنيه كلمة رأي أو كلمة تأويل، وهو المعنى الأول والمباشر لكلمة عقل... نعني بالعقل ما نعني بالرأي والفهم والتأمل والتأويل، أي حضور معنى في ذهن الفرد بمجرد اشتغال ذلك الذهن دون الاستعانة بقوة خارجية طارئة<sup>1</sup>.

**الجانب الثاني:** إبراز أن دلالة العقل لا تتحدد حصراً من خلال استعمالاته سواء في الاجتهاد واستنباط الأحكام بواسطة القياس التمثيلي كما في الفقه، أو في المناظرات الكلامية وانتقاء الحجج القادرة على إبطال حجج الخصم بواسطة القياس الجدلي كما في علم الكلام، وهذه الاستعمالات لا تنفي حجم استفادة مثل هذه التصورات من التصور الفلسفي للعقل.

**الجانب الثالث:** قصور شتى هذه الاستعمالات عن اعتماد المعنى الكلي للعقل لأن شاعها لم يكن العقل ذاته، وإنما استغلال وجه من وجوه استعماله لتحقيق مآرب جزئي مرتبط بالعرض الداخلي للمبحث سواء أكان فقهاً أم كلاماً، يقطع النظر عن وجوه استعماله الأخرى وعن الغرض الكلي للعقل. وتكمن أهمية هذا الأمر في كونه أبرز أن الظرفية السياسية التي هيمنت على القول الكلامي والفقه أساءت استعمال العقل فجعلت حاجة علم الكلام مقتصرة على الوجه النظري للعقل، بينما اقتضت حاجة الفقه على الوجه العملي، وهذا ما أفرز فهماً للعقل من هذا الجانب أو ذلك. وهو ما أفضى ضرورة إلى مناهضة القول الفلسفي المبني على فهم كلي للعقل، أو بما هو قول عقلي كلي لا يهمل الجانب العملي على حساب الجانب النظري ولا يهمل الجانب النظري على حساب الجانب العملي. ويبدو أن ما كان مهملًا في شتى التوجهات الكلامية والفقهية على حد سواء، وهو الذي ظل ملازماً بـ"غيابه" لكل اشتغال من داخل النص أو في إطار الدين هو الجانب المقاصدي، بحيث لو كان يوجد اهتمام بالمبحث المقاصدي بمثل الاهتمام بالجانب العقائدي لآخذ الفكر الإسلامي وجهة مختلفة عما سلكه تاريخياً، ولكان وضع هذا الفكر في زمننا مغايرة لما يطغى عليه من تردد وتشتت وانشطار. بل لو آخذ البحث الفلسفي المكانة التي يجدر به أن يكون عليها لما ظل الفكر الإسلامي يزرح تحت وطأة الإيديولوجية الدينية المستغلقة.

لقد كان شاغل الفارابي الفلسفي أشد أهمية من الشاغل الديني، وكانت إحالته على أرسطو موحية بدلالات أبعد من أن تنحصر في مجرد تجاوز التصورات الزائجة عن العقل في عصره. وما التخصيص على مختلف المعاني التي احتاج فيها للعودة إلى أهم المؤلفات الأرسطوية إلا تأكيداً على تكامل وجوه العقل وتناسقها مهما اختلفت مجالات ممارسته وأقسامه. فالفارابي حرص على ترسيخ وحدة النظر والعمل لما تعبر عنه في عمقها من وحدة على مستوى العقل نفسه، وهذا ما يترجم على نحو أبعد وحدة الفلسفة ذاتها طبقاً لما رسخته الفلسفة الإغريقية. ذلك أن «الاتجاه العام للفلسفة منذ الإغريق الذي كان يعتبر "الحكمة-العلم" بمثابة الأساس والتبويب "للحكمة-التعقل" (...) أي بمعنى الحكمة العملية أو قوة الروح والقدرة على معرفة الحقيقة»<sup>2</sup>. ولعل من أهم النتائج التي تساعدنا على فهم مشروع الفارابي الفلسفي هو التكامل والوحدة بين العلم والعمل التي لا يستقيم الحديث في العقل بمعزل عنها.

يذكره أرسطو في كتاب البرهان<sup>2</sup>، «العقل الذي ذكره في المقالة السادسة من كتاب الأخلاق»<sup>3</sup>، «وأما العقل الذي ذكره في كتاب النفس»<sup>4</sup>، «وهذا هو العقل الذي يذكره أرسطو في حرف اللام من كتاب ما بعد الطبيعة»<sup>5</sup>. لكن مهما كان السياق، فإنه لا يمكن التغاضي عن مواجهة مشكل أساسي بالنسبة إلى العقل يرتبط بأفقه وحدوده في علاقة بممارسة فعله، أي نشاطه العقلي بما هو فعالية إنسانية خاصة إذا اضطر إلى الارتباط بالجانب التقني. وهذا ما أفرز تشتتاً فكرياً ونزاعات "إيديولوجية" بين الأشعرية والمعتزلة، وبين السنة والشيعية... تسببت في كثير من المرات في التضييق على الفلسفة وإدانته، وما يعنيه ذلك من إدانة للعقل ذاته. وهذا ما كانت له تداعيات على امتداد تاريخ الفكر الإسلامي إلى الزمن الراهن، حتى أنه في تقديرنا، يمكن أن يكون هذا النزاع والتشتت الفكري وراء انقطاع التفكير الإبداعي منذ زمن ومصدر انسداد الاجتهاد وفقدان التفكير الحر في البيئة العربية الإسلامية ما عدا بعض المقاربات المتفرقة التي تظهر بين فترة وأخرى، فيكون تأثيرها ضئيلاً ومحدوداً.

**ثانياً:** أن الحديث عن العقل لا يمكن أن يستقيم بالنظر إليه من زاوية واحدة، أو وفق صورة ثابتة وقد لفت انتباهنا الاستعمالات المتنوعة التي قدمها الفارابي في الرسالة للحديث عن العقل، فما سجلناه في رسالته هو استعمال عبارة "اسم العقل"، "الشيء الذي يردده المتكلمون"، "العقل الذي يذكره الأستاذ أرسطاليس". ولهذا، يمكن النظر في نظام الرسالة من زوايا مختلفة فيكون لأي تبويب لمحتويات الرسالة من أي زاوية مسوغاته ووجهاته في قراءتها. وربما يحق لنا في هذا السياق إفراد وضعية مخصوصة لتصوير علم الكلام عن العقل بالنظر إلى الصورة التي قدمها الفارابي لهذا العلم، والتي لا تخفي اعتراضاً على قولهم وإبرازاً لتصوير نظرهم إلى العقل. وهذا ما رأى فيه بدوي اتهاماً للمتكلمين بالتناقض، لأنهم يقولون بشيء ويعملون بشيء آخر. فالمتكلمون يعرّفون العقل تعريفاً قريباً من تعريف أرسطو في كتاب البرهان، وهو القوة التي تحصل للإنسان بالفطرة والطبع، غير أن استخدامهم له على غير الوجه الذي عرّفه به.

**ثالثاً:** وهو العامل الأهم، كان بإمكان الفارابي التغاضي عن علم الكلام وعن الفقه والاقتصار في المقابل على التصور الفلسفي خاصة وأنه تعرض إليهما في إحصائه للعلوم المشهورة في عصره وأفرد لهما قسماً خاصاً إلى جانب العلم المدني، غير أن وجه استدعائهما في الحديث عن العقل يرمي إلى إثبات ثلاثة جوانب أساسية:

**الجانب الأول:** قيمة علم الكلام وأهميته في تحديد طبيعة العمل الفكري آنذ، ونخص بالذكر من الفرق الكلامية المعتزلة. وإذا أردنا أن نعرف ماذا يعني العقل في أفهام المسلمين، في أي شكل وصورة يقبلونه وفي أي شكل وصورة يرفضونه، وجب التركيز على الاعتزال بصفته الأصل الضروري والأسّ اللازم لكل علم كلامي. «لا كلام بدون موقف أولي اعتزالي ولا اعتزال بدون تحول إلى كلام مطلق وشامل»<sup>6</sup>. إن الموقف الاعتزالي لا يعدو أن يكون الفهم الإنساني/الفردى للنص، أو بعبارة مرادفة هو عقل النص بقوى بشرية صرف. لا

1- الفارابي (أبو نصر)، رسالة في العقل. تحقيق مورييس بويج، الطبعة الثانية، دار المشرق، بيروت، 1986. ص 8.  
2- الفارابي (أبو نصر)، رسالة في العقل. تحقيق مورييس بويج، الطبعة الثانية، دار المشرق، بيروت، 1986. ص 4.  
3- الفارابي (أبو نصر)، رسالة في العقل. تحقيق مورييس بويج، الطبعة الثانية، دار المشرق، بيروت، 1986. ص 9.  
4- الفارابي (أبو نصر)، رسالة في العقل. تحقيق مورييس بويج، الطبعة الثانية، دار المشرق، بيروت، 1986. ص 12.  
5- الفارابي (أبو نصر)، رسالة في العقل. تحقيق مورييس بويج، الطبعة الثانية، دار المشرق، بيروت، 1986. ص 36.  
6- عبد الله العروي، مفهوم العقل، الطبعة الثالثة، 2001، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المتريص: 79.

1 عبد الله العروي، مفهوم العقل، م. م، ص: 80.  
2 أركون محمد، نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي، ص: 390.

لكن ليس بالرجوع إلى الجمهور وإلى المتكلمين نظراً لمحدودية تصوّرهم لمعنى العقل ولوظيفة (حتى وإن كان ما قدموه لا يخلو من إصابة)، وإنما بالاعتماد على مصادر غير دينية تسمح بالنظر في العقل كما يحتاج إلى ذلك فهم العقل، وليس مجرد فهم الدين للعقل أو "العقل في حدود مجرد الدين".

لقد احتاج الفارابي إلى أن يتشبع بالتصوّر اليوناني (أرسطو وتلامذته) حتى يبنأى بمعنى العقل عن الانحسار ويفتح أفق التفكير في الدين أبعد ممّا توقّف عنده علماء الكلام والفقهاء<sup>1</sup> ومن لفت لفهمهم. ولو استخدمنا عبارة المفكر أركون، لجاز القول بأنّ الفارابي: «حاول أن يقترح الخطّ الإغريقي لتوحيد الإنسان بدلاً من الخطّ الديني الجماعي»<sup>2</sup>، فواقع الأمة أصابه التشنّث والتنازع ولم تستمرّ وحدتها وتماسك صفوفها طويلاً. فبمجرد ما توفّي الرسول دبّ الخلاف والصراع ولم يكن الدين كافياً لدفع الشقاق بحيث لا مناص من اللجوء إلى سبيل آخر غير النّقل. لقد فشل الخطّ الديني في توحيد الأمة فلماذا لا يجرب الخطّ الفلسفي القائم على العقل<sup>3</sup>؟

عندما اهتمّ الفارابي بالنظر في تصوّر الجمهور والمتكلمين والفلاسفة (أرسطو على وجه التّحديد)، فإنّما من أجل أن يبنأى بتصوّر العقل عن الانحسار، وكى يبيّن في الآن نفسه بعض وجوه القرابة بين هذه التصوّرات، لأنّه علاوة على اختلافها، نجدها تشترك في بعض ما يقوم به العقل ويتقوم. ألم يبنه إلى أنّ مرجع الجمهور «فيما يعنونه بالعقل» نجده عند أرسطو، ومرجع «العقل الذي يردّه المتكلمون»<sup>4</sup> على حسب اعتقادهم، بقطع النظر عن وجاهته من عدمها، يظنّون أنّه يعود إلى ما ذكره أرسطو في كتاب البرهان. ولولا أنّ الفارابي يقصد غرضاً ما<sup>5</sup> من هذه الإحالة إلى تصوّر الجمهور والمتكلمين وما ذهب إليه أرسطو، لما تكبّد عناء النظر في تصوّراتهم ومقارنة بعضها ببعض، ومعاينة أفعالها، ومدى انسجامها مع معنى العقل. ولعلّ ذلك ما يدفعنا إلى ملاحظة أمرين:

أولاً: أنّ الحديث عن العقل في أيّ تصوّر من التصوّرات التي قدّمها الفارابي<sup>6</sup> تطلب الاستناد إلى مرجع المعنى الذي استخدم بالنظر إليه. يوجد سياق يتحدّد من خلاله معنى العقل بحسب الأفق الذي ينشط فيه ويتحرّك ضمنه: «فإنّ مرجع ما يعنون به»<sup>7</sup>، «فإنّما يعنون به المشهور في بادئ رأي الجميع»<sup>1</sup>، «العقل الذي

1- إذا كان مسكويه حسب أركون- قد استهدف الفقهاء وعلماء الكلام الذين هم متعصبون أو متحرّبون بطبيعتهم لأنهم يستخدمون العقل بطريقة جزئية ومتحرّبة: "فإنّ هؤلاء ربّما غلطوا وهم لا يشعرون، وربّما شعروا وانتقلوا من رأي إلى رأي ولا يأمنون أن يسبح لهم في الرأى الثاني ما كان سح في الأول. فهنّ أبداً إمّا على غلط وإمّا في شكّ وحيرة". (انظر محمّد أركون، قضايا في نقد العقل التّيني كيف نفهم الإسلام اليوم؟ م. م، ص: 399)، فإنّ الفارابي لم يكن بعيداً عن هذا الموقف خاصّة وأنّ الأسلوب الذي يتوخّاه الفقه (القياس التّمثيلي) وعلم الكلام (القياس الجدلي) لا يمكن أن يرتقي إلى الطّريقة البرهانية التي تتوخّاها الفلسفة.

2- محمّد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، م. م، ص: 347.

3- محمّد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، م. م، ص: 347.

4- الفارابي (أبو نصر)، رسالة في العقل. تحقيق موريس بويج، الطبعة الثانية، دار المشرق، بيروت، 1986. ص: 4.

5- أعلن الفارابي في خاتمة الرسالة عن ذلك بوضوح حين قال: "والنظر فيما هو أكثر من هذا المقدار في هذه الأشياء خارج عن غرضنا". الفارابي (أبو نصر)، رسالة في العقل. تحقيق موريس بويج، الطبعة الثانية، دار المشرق، بيروت، 1986. ص: 36.

6- ما قدّمه الفارابي في رسالته في العقل من جهة دلالته وأصناف القول فيه ووظائفه ومجالات اشتغاله وأقسامه يختلف شكلاً ومضموناً عمّا تضمّنته بقية مؤلفاته من ناحية، كما يختلف أيضاً عمّا قدّمه سابقوه ومعاصروه عن العقل دون أن ننفي طبعاً حجم استفادته ممّن كانت لهم تعليقات وشروحات متنوّعة للتراث الأفلطوني والأرسطي وللتصوّر اليوناني للعقل، مثل الإسكندر الأفروديسي (القرن الثاني ميلادي) وثامسطيوس (القرن الرابع ميلادي) وفرفوريس... ولعلّ ذلك ما يعزّز القول بأنّنا إزاء بيان فلسفي للعقل.

7- الفارابي (أبو نصر)، رسالة في العقل. تحقيق موريس بويج، الطبعة الثانية، دار المشرق، بيروت، 1986. ص: 4.

الأبواب الموصدة للتّاريخ"، ولقد كان أركون على حقّ في ذلك لأنّ جمهوراً كهذا "مستعدّ لتلقّي البحوث الأكثر انقلابية وتفكيكية لكلّ الدلالات والعقائد واليقينيات الرّاسخة"<sup>1</sup>. لكن من دون أن يصبح ذلك ذريعة لإفراغ التّراث من قيمته الحقيقيّة ومن دون التّحامل عليه من منطلق الاعتقاد أنّ كلّ ارتباط يترجم الاعتزاز بأصالة التّفكير الإسلامي يمثّل ما وصفه أركون بـ"الستيّاج الدّغمائي المغلق".

يتمثّل الغرض من إثارة هذه الملاحظات في التّنبه إلى أنّ ما أولاه الفارابي من اهتمام بالعقل ولتعداد معانيه إنّما يثبت حجم الإضافة التي نتعرّف إليها من خلاله لمفهوم العقل. ولعلّ المغزى الرئيس من خطاب الفارابي حول العقل لا يستوفي مقصوده من مجرد عرض المقاربات السابقة عليه أو المعاصرة له للتعبير عن عمق إحاطته بها وقدرته على النفاذ إليها أو التّعامل معها وكما لو أنّها جرد تاريخي لتصوّرات متباينة عن معنى العقل، وهذا عمل يمكن أن يقوم به حتى غير المختصّين في الفلسفة، وإنّما هناك مقصد أعمق وأبعد نتلمسه في الطّريقة التي سلكها الفارابي لرصد معنى العقل، وهي طريقة تحليليّة نقدية ذات بعد تأسيسي، ترمي إلى إبراز أنّ العقل يمكن تناوله من أكثر وجهات النظر اتّساعاً، ولذلك يحتاج القول فيه إلى أكثر ما يمكن من الإحاطة، وأنّه كلّما أدرك الإنسان هذا الأفق الذي يتنزّل ضمنه العقل، إلّا وتجاوزت اهتماماته النّطاق المباشر والعرضي والجزئيّ إلى المجرد والمطلق والكلي، أي إلى فكرة نظام كليّ تتمحور حوله الأشياء وتتجلى من خلاله مستويات الوجود والموجودات، وتتجلى من خلاله المعارف والتصوّرات سواء في ميدان النّظر أو في ميدان العمل. فالعقل بالنسبة إلى مؤلّف كتاب الألفاظ، فاعليّة أو قدرة على الفعل تتفاوت وتتباين بحسب السّيّاقات ومرجعيّات النّظر والمقاصد المختلفة، بحيث أنّه إذا كان من غير الممكن أن نفصل العقل عن مجال النّظر الخالص والمعرفة المجردة، لا يمكن أيضاً فصله على مجال العمل والتّجربة الفعليّة<sup>2</sup>، وقد نجد في ما ذهب إليه طه عبد الرّحمان مبلغ هذا المقصد حين قال: «لا يعدو العقل أن يكون فعلاً من الأفعال أو سلوكاً من السلوكات التي يطّلع بها الإنسان على الأشياء في نفسه وفي أفعه، مثله في ذلك مثل البصر بالنسبة للمبصرات، فالبصر ليس جوهرأً مستقلاً بنفسه، وإنّما هو فعل معلول للعين، فكذلك العقل هو فعل معلول لذات حقيقية»<sup>3</sup>.

بهذا، نستطيع أن نشير هنا إلى أنّ الإشكاليّة العميقة المرتبطة بالعقل على النّحو الذي أثاره الفارابي حصراً، لا تكمن حسب تقديرنا في مفهوم العقل ذاته، وإنّما في الدّلالة التي ينبغي أن يتّخذها بالنظر إلى السّيّاقات التي تستعمله على أنّه أداة في خدمة مجال معيّن من غير أن تكون له الجدارة التّأسيسية والاستقلاليّة المبدئيّة التي تسمح له بأن يكون قائماً بذاته. وهو ما حملنا على القول بأنّ مفكّري القرن الزّابع الهجري -ومن بينهم الفارابي- طرحوا على أنفسهم ضرورة الاشتغال على دلالة للعقل تفكّ ارتباطه "القسري" بثوابت تحدّد من قدرته وتختزل فاعليّته وإبداعه في عملية "الاجتهاد" (الفقه) أو الذّبّ عن الشّريعة والدّفاع عنها (علم الكلام). فكان حرص الفارابي شديداً على البحث في أعمق معاني العقل،

1- محمّد أركون، قضايا في نقد العقل التّيني كيف نفهم الإسلام اليوم؟ مصدر مذكور، ص: 20.

2- «إذا كان لفظ "العقل" في العربية يضاد لفظ "الهُوى"، فإنّ الترجمة العشوائيّة، على العكس من ذلك جعلت من أضداده لفظ "التّجربة"، وهذا لا يُقبَلُ البتّة، لأنّ "العقل" في الاستعمال العربي هو من حنكته التّجارب، كما جعلت ضده لفظ "العمل"، وهذا لا يُقبَلُ أيضاً، لأنّ "العقل" في الاستعمال العربي هو الذي استطاع أن يجمع بين العلم والعمل». (طه عبد الرّحمان، فقه الفلسفة-1 الفلسفة والترجمة المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1995. ص: 174).

3- طه عبد الرّحمان، العمل التّيني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 1997، ص: 18.



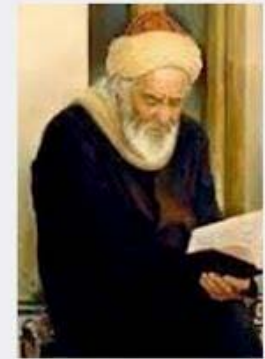
## الإسلام والعقل (الفارابي أنموذجاً)

د. زهير المديني، تونس

إذا كان منطق العقل يثبت لا معقولة إنكار إسهام مختلف الثقافات، إغريقية كانت أو فارسية أو شرقية عموماً بما هي تراث إنساني كلي، في بلورة معنى العقل الإنساني الذي لا يخضع لأي تقسيم أو توزيع من نوع عرقي كان أو جنسي أو حضاري، إلا أن بعض القراءات الأنثروبولوجية اخترقت هذا المنطق، وقامت بتصنيف العقل طبقاً لاعتبارات عرقية وثقافية من أجل تبرير تفوق العقل الغربي على غيره من العقول وأحقيته بالزيادة في مجال الثقافة (فكرة نهاية التاريخ عند فوكوياما أو تبرير صدام الحضارات عند هنتينغتون...)، ولأمر كهذا تحكم "الهيئة الفكرية أو العلمية العليا للغرب"، بعبارة المفكر محمد أركون، على محاولات الدراسات العلمية للتراث الإسلامي بالقصور والمحدودية من منطق حكم مسبق مبني على الانتماء الديني، الانتماء للإسلام أو كما يقول أركون "فما إن يحمل الواحد منا اسماً مسلماً عربياً حتى يصبح مشتبهاً به من الناحية العلمية"، فيُنقَد ويُعترض عليه، بل ويُهاجم بطريقة لا تخلو من استنقاص واتهام من ذلك قولهم مثلاً: "أنت تريد أن توهمنا بأنه توجد نزعة إنسية أو إنسانية في الإسلام. وأنت تتحدث عن وجود عقل إسلامي خاص بدينك فقط (...). هناك عقل واحد في التاريخ: هو العقل السيد، المستقل، التقدي الذي بلوره فلاسفة التنوير وورثونا إياه"<sup>1</sup>. وهنا نتساءل عن جدوى التراث الإنساني وقيمه من الناحية الثقافية والتاريخية إن كان سيخضع إلى تصنيفات كالتالي ذكرها أركون؟ وكيف يمكن أن نعيد النظر في معنى العقل ونستفيد من إبداعاته إذا أريد لذلك أن يكون خاضعاً إلى منطق "الخبراء الغربيين المعترفون وحدهم الذين يمثلون المصادقية العلمية" (العبارة لأركون)؟ ولا تتوقف الصعوبات التي تواجه الخطابات النقدية العلمية عند هذا الموقف "التحقيقي" لما هو غير غربي، وإنما تتضاعف إذا أضفنا ما اصطلح عليه أركون بـ"الستيلاج الدوغمائي المغلق: وأقصد به السياج المشكل من العقائد الإيمانية الخاصة بكل دين والتي أقيمت بمنأى عن كل تفحص نقدي أو علمي بسبب استخدام استراتيجيات الرّفص من قبل المؤمنين التقليديين"<sup>2</sup>. ومهما يكن، فإن الهيئة المذكورة في خطاب أركون لم تكن لتقبل بنشأة دراسات علمية نقدية للتراث الديني في العالم الإسلامي على نحو ما حدث عندهم عصر تشكل الحداثة، لذلك إن كنا سنركن إلى موقف الغرب مما نسعى إلى إحدائه، وإن كنا سنعدّ أملاً ما على متفقيهم ونخبهم الفكرية، فإنه ينبغي من الآن أن نضرب صفحاً عن تكرار المحاولة وإعادة طرق مشروع الإصلاح الفكري والفلسفي العربي الإسلامي، أمّا وأن يصبح الأمل معقوداً على جمهور من نوع خاص "غير موجود لا في الجهة الأوروبية ولا في الجهة العربية الإسلامية" كما يقول أركون، فإن ذلك والسبيل الوحيد لإرساء أرضية نقدية تأسيسية قادرة على "فتح



## الشك أول مراتب اليقين



أبو حامد الغزالي

<sup>1</sup> انظر محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟ مصدر مذكور، كيف ندرس الإسلام اليوم؟ التواصل المستحيل، صص: 21-23.

<sup>2</sup> محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟ مصدر مذكور، صص: 49-50.

المستوى نصبح قادرين على رسم النقطة الثابتة التي تركز عليها نظرية المعرفة عند الغزالي وأعني بها غريزة العقل أو جوهر النفس فإذا غصت فيها وصقلتها أدركت عالم الذوق والفيوضات الإلهية (التصوف)، وإذا استعملتها كأداة للعلوم والمعارف واتخذت البرهان سبيلا أدركت العلم الحق.

والحقّ عند الغزالي هو الجمع بين الطريقتين الاكتساب والمجاهدة، وذلك بالدمج بين الأسلوبين عن طريق الحديث عن الاستعداد للتقبل، وممارسة فعل التقبل. فالأول مجاهدة والثانية علم، وبقدر ما تستعدّ النفس يحصل لها العلم غير أن النتيجة لا تكون إلا لصالح المجاهدة فكأن العلم ليس إلا أداة أو وجهاً آخر من وجوه المجاهدة ففي مرتبة العقل المستفاد سواء عند الفارابي أو ابن سينا يحصل الكشف، يقول ابن سينا: " فالمعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخصّ باسم الزاهد والمواظب على العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخصّ باسم العابد والمنصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق في سرّه يخصّ باسم العارف"<sup>1</sup> كما يقول الفارابي: "الروح القدسية لا تشغلها جهة تحت عن جهة فوق ولا يستغرق الحسّ الظاهر حسّها الباطن... وتقبل المعلومات من الروح والملائكة بلا تعليم من الناس"<sup>2</sup>.

المؤونة فيه تعب من قبله فإذا حصل ذلك على قدر إمكانه حتى لم يبق علم من جنس هذه العلوم إلا وقد حصله فلا بأس بعده أن يؤثر الاعتزال عن هذا الخلق والإعراض عن الدنيا والتجرد لله وأن ينتظر فعساه يفتح له بذلك الطريق ما التيسر على سالكي هذا الطريق. هذا ما أراه والعلم عند الله<sup>1</sup> يمكن أن نضبط موقف الغزالي من المسألة على النحو التالي:

• إن الغزالي يشرّع للعلوم النظرية كما يشرّع للتصوف ويعتقد أنهما طريق واحد بدايته النظر وأخره العمل وهذا يعني أن التصوّف عند الغزالي يجب أن يسبقه علم بالنظر والبرهان. كما أن هذا العلم يجب أن يعترف بحدود نظره ليسلم الأمر من بعد إلى التصوف والمجاهدة، بل إن النظر شرط أول لتحقيق التصوف والنجاح فيه، وهذا ما يميز التصوف الحقيقي عن التصوف الضال<sup>2</sup>

• لليقين وجهان: 1/ أهل النظر من العلماء

2/ أهل المجاهدة من المتصوّفة

ونتيجة الوجهين واحدة وهي انكشاف المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، أي حصول العلم الحقيقي واليقيني. وللوجهين شرط واحد وهو غريزة العقل. يلخص الغزالي العملية المعرفية من خلال ضبط مراحل تطور العقل أو الروح والمراحل التي تقطعها:

الروح الحساس: (علاقة مع الحواس، وهو موجود للجنين وللرضيع)

الروح الخيالي: إثبات ما ورد من الحس وخرنه عنده ليعرضه على الروح العقلي وهو غير موجود عند الطفل بل يبدأ في الظهور مع الكبر شيئاً فشيئاً.

الروح العقلي: إدراك المعاني الخارجة عن الحس والخيال وهو الجوهر الإنسي الخاص بإدراك المعارف الضرورية الكلية

الروح الفكري: التأليف والاستنتاج اعتماداً على العلوم العقلية المحضة وطبيعته أنه منفتح دوماً إلى غير نهاية.

الروح القدسي النبوي: يختصّ به الأنبياء وبعض الأولياء وفيه تتجلى لوائح الغيب.

إن الروح القدسي هو الطور الآخر الذي حدثنا عنه الغزالي وهو الذي يظهر فيه ما لا يظهر في العقل بمعناه الروح العقلي والفكري وفي هذه الحالة يحصل الذوق. فالذوق إذن ليس مضاداً للعقل وإنما هو وجه من وجوهه. وفي آخر نقطة من تطوره بالاكتساب، أو يظهر عند البعض بالمجاهدة المتوجهة إلى النفس وصقلها. فالغزالي يصنف أهل الذوق مع العقلاء يقول: "ولو اجتمع العقلاء كلهم من أرباب الذوق على تفهيمه معنى الذوق لم يقدروا عليه"<sup>3</sup> أي إن العقلاء أصناف وأرقاهم أرباب الذوق وبالتالي فالغزالي يؤسس في الآن نفسه العلم القائم على البرهان من جهة والتصوف القائم على الذوق من جهة أخرى.

والفرق بينهما في الدرجة والعمق وجلاء الكشف. " فالعلم فوق الإيمان والذوق فوق العلم فالذوق وجدان والعلم قياس والإيمان قبول مجرد بالتقليد"<sup>4</sup> وكأننا في هذا

بينما لم يستطع ابن سينا تجاوزه لأنه آمن بأنه الأصل الذي لا يمكن أن يكون محلّ شك دون أن يبين السبب. إنّ الشك في العقل العلمي لا يؤدي إلى نفيه وإنما إلى تأسيسه لأن الغزالي سيدرك الغريزة الساكنة فينا لأن الله يتجلى فيها" فمن لم يشك لم يبصر" ولو آمن الغزالي بالعقل السبني لسقط في دور يتملّ في العودة إلى العقل بعد الشك فيه بواسطة العقل نفسه كما فعل ديكرت. إن طرفة محاولة الغزالي تكمن في تجاوزه لهذا العقل نحو عقل أرقى هو غريزتنا التي بها تتكشف لنا العوالم الروحانية وتفتح الذات على المطلق حيث لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر أي الانفصال الكلي عن عالم الحس والاتصال الكلي بالعالم الروحاني. وفي هذا الباب نجد عند ابن سينا والفارابي حديثاً عن العقل المستفاد ولكنه حديث مختلف عن حديث الغزالي لأن طريق الكشف طريقان: طريق بالاكتساب: التدرج في العقول وهذا مشترك بينهم وطريق المجاهدة: إدراك الغريزة وهذا يعني أن الفارابي وابن سينا يستعملان العقل بما هو غريزة قادرة على أن تقيض فيها المعارف الإلهية دون وعي بها لأنهما يعتقدان أن العقل المستفاد يحصل بالاكتساب فقط حيث تشرق الفيوضات الإلهية على النفس بعد تخلصها من عالم الحواس ويستتبان النبي (نظرية النبوة عند الفارابي ودور المخيلة عنده) ولكن الغزالي يفر بالطريقتين كما أنه يجعل القول بغريزة العقل قبل القول بالأنية لأنه بها تدرّك الأنية أي أن الذات تدرّك ذاتها لأن هذا الإدراك غريزي في الذات إلى جانب البراهين الأخرى التي قدمها ابن سينا في إثبات الذات والتي استعادها الغزالي من بعده. إن هذا الإدراك الغريزي إذا تم تشرق عليه أنوار القرآن والشرع فيصبح العقل وقتها مبصراً وتكون الحجة على الجوهرية أقوى إن التسلح بالوحي ضمان للحقيقة (راجع موقف أفلاطون من الوحي والعقل وعلاقتهما بقضية النفس في الفصل الأول)

<sup>1</sup> - الإشارات والتنبيهات ص 199

<sup>2</sup> - النمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية ص 75 - (عن كتاب في الفلسفة الإسلامية. إبراهيم مذكورج ص 41 و 51)

<sup>1</sup> - ميزان العمل ص 35  
<sup>2</sup> - إن كان الغزالي اختار طريق التصوف وتحدث على لسان المتصوفة فهذا لا يعني أنه يشترك معهم في كل مواقفهم بل هم أيضاً كانوا محل نقد من طرف الغزالي مثلما كان الفلاسفة والفقهاء والمتكلمون.

<sup>3</sup> - مشكاة الأنوار ص 186

<sup>4</sup> - نفس المرجع ونفس الصفحة..

ملاحظة: أدرك ابن سينا النفس بالعقل فعلم أنها أداة المعرفة وشرطها الأول والضروري ولو استعان بالشرع لأدرك حقيقتها الذاتية كغريزة إنسانية لأن العقل بما هو غريزة شرط للعقل بما هو أداة إدراك فالأول تأسيس للتصوف والثاني تأسيس للعلم، إن الغزالي لما شكك في صدق العقل كأداة فهم وإدراك للعلوم استطاع أن يتجاوزه

ومثال العقل نور العين أي به يتمّ الإبصار أي إنّه بالقرآن يبصر العقل كما أنه بالشمس تبصر العين.

## 2- المعرفة والتصوف:

يقوم طريق الصوفية على منهج مختلف في جوهره عن طريق النظر من أهل العلم ذلك أن المتصوفة حسب الغزالي لم يحرضوا على تحصيل العلوم وإنما حرضوا على المجاهدة والإقبال بكل الهمة على الله بعد محو الصفات المذمومة ومن سار في هذا الطريق تتكشف له الحقائق وقد عدّد المتصوفة لهذا الطريق شروطاً أهمها:

- الاستعداد بالتصفية المجردة

- إحضار النية مع الإرادة الصادقة

- التعطش التام والترصد بالانتظار لما يفتحه الله من الرحمة.

وكما نلاحظ فإن هذا الطريق يقوم على المجاهدة النفسية وقد قدم الغزالي مثالا دقيقا يفسر فيه أسلوب التصوف كما مارسه المتصوفة أنفسهم وذلك بأن يتحقق من الشروط الأولى أولا وأن يواظب على ذكر الله تعالى (الله الله) مع حضور القلب ويبدأ في الترقى بداية من ذكر اللسان وصولا إلى المعنى المجرد الحاضر في القلب على اللزوم والدوام دون اللفظ وحركة اللسان ودوام الانتظار حتى يتم الكشف الذي يبدأ كالبرق الخاطف، والأولياء في هذه الحالة درجات حسب نوع الكشف الذي يحصل لهم. إن هذا الأسلوب القائم على المجاهدة يقدم له الغزالي نقدا على لسان أهل النظر من العلماء الذين يعتقدون في صعوبة هذا الطريق رغم إمكانية وجوده وذلك لأن الإنسان لا يستطيع التخلص من العلائق الدنيوية بل إن العقل قد يختلط وقد يمرض البدن ويفضي إلى المايخوليا بل قد يصل المرء إلى خيالات يظنها حقائق وليست في حقيقتها إلا أوهاما، لا شك أن هذا النقد شبيهه بالمواقف المعاصرة من التصوف التي تفسر ظواهره بإرجاعها إلى بعض الأمراض النفسية أو إلى بعض أنواع السلوك القائمة على الإغلاء أو التصعيد، فكأن المتصوف يعيش حالة مرضية، وليس التصوّف هنا إلا ضربا من الهلوسة.

أما طريق أهل النظر من العلماء يقوم على تحصيل العلوم الحقيقية في النفس بطريق البحث والنظر على غاية الإمكان انطلاقا من علوم الأولين منتهاها إلى كشوفاته القائمة على أساس البرهان واليقين، ويمكن لهذا العالم بعد السير في هذا الطريق أن يسلك سبيل الكشف عندما يقف البرهان ويعجز النظر وحصيلة القول في هذا الباب أن الطريق الأول الاستعداد لقبول العلم من الفيوضات الإلهية (اللوح المحفوظ) والطريق الثاني تحصيل عين النقش عن طريق التعلم والاكْتساب.

أمام هذين الطريقتين المتناقضتين يقول الغزالي: "والحق الذي يلوح لي والعلم عند الله فيه أن الحكم بالنفي أو الإثبات في هذا على الإطلاق خطأ"1 وهذا موقف معتدل يختلف عن موقف المتصوفة من العلماء والفلاسفة وموقف الفلاسفة والعلماء من المتصوفة فالعداء بينهما قائم وشديد وذلك لأن المتصوفة ينقدون النظر دون معرفة كنهه والنظار ينقدون التصوف دون معرفة كنهه. وإذا كان هناك شباب نشأ في طلب العلم وهو زكي في نفسه وتنبه بعد الارتياض بأنواع العلوم فمثل هذا الشخص مستعدّ للطريقتين جميعا فالأولى به أن يقدم طريق التعلم فيحصل من العلوم البرهانية ما بالقوة البشرية إدراكه بالجهد والتعلم فقد كفى

الغريزة"1. والثغرة التي يمسكها الغزالي على الفلاسفة هو اقتصارهم على العقل المرادف للعلم الذي يقول عنه الغزالي: "هو أيضا صحيح في نفسه لأن هذه العلوم موجودة وتسميتها عقلا ظاهر وإنما الفاسد أن تنكر تلك الغريزة ويقال لا موجود إلا هذه العلوم"2

وتدعيما لهذا التحليل نرى الغزالي عندما يتحدث عن أمر النفس لا يقتصر على الأدلة العقلية بل يزيكها بحكم الشرع فيها كقوله: "النفس أظهر من أن تحتاج إلى دليل في ثبوتها فإن جميع خطابات الشرع تتوجه لا إلى معدوم بل إلى موجود حي يفهم الخطاب"3، وقوله "بيان أن النفس جوهر وذلك ثابت من جهة الشرع والعقل"4 إن هذه الثنائية في الإثبات لا نجدها عند الفلاسفة، والغزالي من هذه الجهة يرى أن الدليل العقلي غير كاف وإنما يجب تدعيمه بالشرع، أو أن نتبع طريقة الكشف (منهج المتصوفة) لأن للعلم طريقتين طريقة أهل البرهان وطريقة أهل العرفان.

إذا كان النور هو العقل فإننا ننتهي من جهة ثانية إلى اثبات قسمين للعقل، ذلك أن العقل ينقسم إلى غريزي وإلى مكتسب، أما الغريزي فهو القوة المستمدة لقبول العلم، والمكتسب المستفاد هو الذي يحصل من العلوم إما من حيث لا يدري... وإما من حيث يعلم5

**رأيت العقل عقلين فمطبوع ومسموع**

**ولا ينفع مسموع إذا لم يك مطبوع**

**كما لا تنفع الشمس وضوء العين ممنوع**

إن العلاقة بين العقلين وطيدة ولا يمكن أن تنقطع. فالعقل المطبوع هو الغريزة أو النور القائم في القلب والعقل المسموع هو العقل المكتسب مهما كان وجه الاكْتساب.

إذا كان هذا وضع العقل والشرع فكيف نفهم قول الغزالي في المعارج بأن "العقل لن يهتدي إلا بالشرع والشرع لم يتبين إلا بالعقل فالعقل كالأس والشرع كالبناء...6" إن حقيقة هذا المعنى لا تتعارض مع المعنى السابق ذلك أن الغزالي يقر بوحدة الشرع والعقل أي هما مختلفان من حيث الجهة لا من حيث الحقيقة ولذلك " فالشرع عقل من خارج والعقل شرع من داخل"7 والغزالي عندما يثبت هذا لا يثبت بحجة دينية فقط، وإنما انطلاقا من ذاته التي عرفت معنى العلم ومراتبه ودرجاته، أي أن الغزالي يتحدث عن نتيجة فلسفته في العقل ونتيجة فلسفته في الشرع إذ بينت له تأملاته وعلومه التي نظر فيها وعمق النظر أن الشرع عقل من خارج8 وأن العقل شرع من داخل.

فغريزة العقل لا تتعارض مع حقيقة القرآن. والعقل في عروجه يدرك في آخر درجاته أن القرآن نور كما سمي نور الشمس نورا فمثال القرآن نور الشمس

1- الإحياء ج 1 ص 85

2- الإحياء ج 1 ص 85 يمكن أن نلاحظ في هذا السياق أن الغزالي يضع مجالا للدين إلى جانب مجال العلم والعيب يكمن عند من يدعي ضرورة أحدهما دون الآخر.

3- معارج القدس ص 19

4- معارج القدس ص 23

5- ميزان العمل ص 93

6- معارج القدس ص 57

7- نفس المرجع ونفس الصفحة

8- راجع "المستصفي" وفيه يبين الغزالي حقيقة العقل المنتج للشرع لأن الشرع ليس أمرا معطى وإنما هو بناء نظري ناتج عن التقاء العقل بالنص القرآني والنبوي



والنص لا يفهم إلا بالعقل. والعودة إلى شرح الأقدمين للنص يحتاج إلى العقل أيضا لفهم ما قالوه.

كما نجد الغزالي يوجه نقده لبعض المتصوفة الذين ينكرون للعقل قيمته وأهميته مبينا أن إنكار العقل لا يؤدي إلا إلى إنكار النقل ذاته لأن الحكم بصدق النقل حكم عقلي. جاء في الإحياء قوله: "فما بال أقوام من المتصوفة يذمون العقل والمعقول؟ فاعلم ان السبب فيه أن الناس نقلوا اسم العقل والمعقول إلى المجادلة والمناظرة بالمناقضات والإلزامات وهو صنعة الكلام فلم يقدرُوا على أن يقرروا عندهم أنكم أخطأتم في التسمية إذ كان ينبغي عن قلوبهم بعد تداول الألسنة به ورسوخه في القلوب فذموا العقل والمعقول وهو المسمى به عندهم: فأما نور البصيرة التي بها يعرف الله تعالى ويعرف صدق رسله فكيف يتصور ذمه وقد أثنى الله تعالى عليه وإن ذمّ فما الذي بعده يحمده؟ فإن كان المحمود هو الشرع فبم علم صحة الشرع؟ فإن علم بالعقل المذموم الذي لا يوثق به فيكون الشرع أيضا مذموما ولا يلتفت إلى من يقول: إنه يدرك بعين اليقين ونور الإيمان لا بالعقل، فأنا نريد بالعقل ما يريده بعين اليقين ونور الإيمان وهي الصفة الباطنة التي يتميز بها الأدمي عن البهائم حتى أدرك بها حقائق الأمور: وأكثر هذه التخبيطات إنما ثارت من جهل أقوام طلبوا الحقائق من الألفاظ فتخبطوا فيها لتخبط اصطلاحات الناس في الألفاظ"<sup>1</sup>.

إن النور هو الشرط القبلي الذي يجعل العلم ممكنا أي يجعل ملكة التفكير قادرة على التمييز والتركيب والاستنتاج. إن هذا النور هو الذي جعل الضروريات العقلية موثوقا بها غير مشكوك فيها وذلك لأن الأنا المنطقية الحاضرة في عملية المعرفة لا تستطيع أن تؤسس نفسها إذا ما أخضعناها إلى تجربة الشك وإن كانت قادرة على تأسيس غيرها (العلوم) وبالتالي فإن الغزالي بقوله "بالنور" يعدّ المكتشف الحقيقي للعقل الأعلى أو العقل المطلق في الفكر الإسلامي القديم

إن القول بأن هذا النور هو العقل قول صريح عند الغزالي. جاء في مشكاة الأنوار "واعلم أن في قلب الإنسان عينا هذه صفة كمالها وهي التي يعبر عنها: تارة بالعقل وتارة بالروح وتارة بالنفس الإنساني ودع عنك هذه العبارات فإنها إذا كثرت أوهمت عند ضعيف البصيرة كثرة المعاني فنعني به المعنى الذي يتميز به العاقل عن الطفل الرضيع وعن البهيمة وعن المجنون ولنسميه عقلا متابعه للجمهور في الاصطلاح فنقول العقل أولى بأن يسمى نورا من العين الظاهرة لرفعة قدره عن النقائص"<sup>2</sup>

ومع ذلك يرى الغزالي عمق صلة العقل بالشرع ومثانيته ويراه ضروريا ليعمل العقل عمله دون خطأ أو سقوط في الوهم. ونفهم سبب نقده للفلاسفة الذين لم يستعملوا الشرع في ذلك. يقول الغزالي: "ولكننا ننكر دعواهم (أي الفلاسفة) دلالة مجرد العقل عليه، والاستغناء عن الشرع فيه"<sup>3</sup> ذلك أن هذه الغريزة لها صلة بالشرع، يقول الغزالي: "وهو (أي العقل) كالمرأة التي تفارق غيرها من الأجسام في حكاية الصور والألوان بصفة اختصت بها وهي الصقالة وكذلك العين تفارق الجبهة في صفات وهيئات بها استعدت للرؤية فنسبة هذه الغريزة إلى العلوم كنسبة العين إلى الرؤية، ونسبة القرآن والشرع إلى هذه الغريزة في سياقها إلى انكشاف العلوم لها كنسبة نور الشمس إلى البصر فهكذا ينبغي أن تفهم هذه

1- الإحياء ص 85  
2- مشكاة الأنوار ص 122  
3- تهاقت الفلاسفة ص 258

والغزالي على وعي تام باختلاف الناس في شأن العقل، يقول: "اعلم أن الناس اختلفوا في حدّ العقل وحقيقته وذهل الأكثرون عن كون هذا الاسم مطلقا على معان مختلفة فصار سبب اختلافهم..."<sup>1</sup>

يحدّد الغزالي العقل تارة من جهة علاقته بالعلم وتارة أخرى من جهة علاقته بالإنسان من حيث هو إنسان أي حيوان ناطق وتارة ثالثة يحدّده من جهة التجارب التي يمارسها الإنسان في حياته كما نجد له استعمالا أخرى ولكنها تعود في حقيقتها الأولى إلى مفهوم الغريزة وذلك حسب التحديد الذي أخذه الغزالي عن "الحارث بن أسد المحاسبي" حيث قال في حدّ العقل: "إنه غريزة يتهبأ بها إدراك العلوم النظرية وكأنه نور يقذف في القلب به يستعد لإدراك الأشياء ولم ينصف من أنكر هذا وردّ العقل إلى مجرد العلوم الضرورية فإن الغافل عن العلوم والنائم يسميان عاقلين باعتبار وجود هذه الغريزة فيهما مع فقد العلوم"<sup>2</sup>

كما نجد نفس هذا الموقف من العقل وفي صيغة قريبة جدا منها في المنقذ من الضلال إثر موجة الشك التي خاضها الغزالي بكل قوة والتي انتهت بالشك في العقل بما هو أنا منطقية أو ملكة الفهم التي لا تنسجم إلا داخل إطار البرهان والدليل لأنها تمثل الروح الفكري الذي هو مصدر الاستنباط إذ يأخذ العلوم العقلية المحضة فيوقع بينها تأليفات وازدواجات ويستنتج منها معارف نفيسة.<sup>3</sup> وبعد الشك في هذا العقل ينتهي الغزالي إلى إثبات عقل أرقى وأسمى وأعلى وهو بمثابة إثبات لوحدة الوعي الجدلية والتي يسميها بأسماء متعددة مثل النور كما هو في المنقذ وفي الإحياء خصوصا أو الغريزة التي تعتبر بمثابة النقطة الميتافيزيقية التي أقام عليها الغزالي صرحه العقلي والعلمي والصوفي موظفا أحسن ما يكون التوظيف تعريف المحاسبي. جاء في المنقذ قول الغزالي: "ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقا بها على أمن ويقين ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيّق رحمة الله تعالى الواسعة"<sup>4</sup>. وهذا يعني ان هناك عقلا بما هو ملكة الفهم أو الروح الفكري الحامل للضروريات العقلية، والعقل الأعلى أي العقل المعبر عنه بالنور القائم في الصدر لأنه غريزة الإنسان التي تميّزه عن سائر الحيوانات.

جاء في "ميزان العمل" توضيح للغزالي يقول فيه: "اعلم أن العقل ينقسم إلى غريزي وإلى مكتسب فالغريزي هو القوة المستمدة لقبول العلم... والمكتسب المستفاد هو الذي يحصل من العلوم"<sup>5</sup> فالنور إذن هو العقل الأعلى وليس ملكة الفهم وهو شرط قيام ملكة الفهم وأساسها وأن العقل المكتسب رهين العقل المطبوع أي الغريزة الإنسانية (النور) وهذا التمييز لا يستثنى شيئا بما في ذلك الشرع، "فلا تدرك العلوم الشرعية إلا بالعلوم العقلية فإن العقلية كالأدوية للصحة والشرعية كالغذاء. والنقل جاء من العقل وليس لك أن تعكس"<sup>6</sup>.

إن هذه العلاقة بين العقل والشرع تؤسس العقل وتجعل الشرع موضوعا له، لأن الشرع يُدرك بالعقل فلو رفعنا العقل رفعنا الشرع معه، ولا يمكن أن نتصور العكس. وهذا يعني أيضا أن كل قول في الشرع هو قول عقلي لأن الشرع نص،

1- الإحياء ص 85  
2- الإحياء ص 85  
3- راجع: مشكاة الأنوار ص 166  
4- المنقذ ص 86  
5- ميزان العمل ص 93  
6- ميزان العمل ص 94

قضية عقلية صرفة أو مبدأ من مبادئ العقل الفطرية أو القبلية. فالدراسات مختلفة باختلافها بالضرورة، ولذلك فإن الغزالي يرى أن مشكلة السببية لا تعود إلى نفس الاقتران ولكن إلى وجه الاقتران: "إن التشكك في موت من جرت رقبته وسواس مجرد وإن اعتقاد موته يقين لا يستراب فيه"<sup>1</sup> وليس في العقلاء من يشك فيه لكن النظر في وجه الاقتران شيء آخر مفاده "هل هو لزوم ضروري ليس في الإمكان تغييره أو هو بحكم جريان سنة الله تعالى لنفوذ مشيئته الأزلية التي لا تحتمل التبدل والتغيير"<sup>2</sup>. وداخل هذا الصنف أي التجربات يفرد الغزالي فصلا خاصا بالحدسيات.

**ما هو الحدس إذن؟** يعرف الغزالي القضايا الحدسية بقوله: "هي قضايا مبدأ الحكم بها حدس من النفس يقع لصفاء الذهن وقوته"<sup>3</sup>.

ولحصول الحدس يشترط الغزالي ممارسة العلوم، فمن مارس العلوم يحصل له من هذا الجنس على طريق الحدس والاعتبار قضايا كثيرة لا يمكن إقامة البرهان عليها ولا يمكنه ان يشك فيها ولا يمكنه أن يشرك فيها غيره بالتعليم إلا أن يدل الطالب على الطريق الذي سلكه واستنهجه حتى إذا تولى السلوك بنفسه أفضاه ذلك السلوك إلى ذلك الاعتقاد إذا كان ذهنه في القوة والصفاء على رتبة الكمال"<sup>4</sup>

نستنتج من هذا أن من الأمور اليقينية عند الغزالي ما لا نستطيع البرهنة عليه إلا بأن نطلب من غيرنا سلوك ما سلكناه، "لا يمكن إقحام كل مجادل بكلام مسكت فلا ينبغي أن تطمع في القدرة على المجادلة في كل حق فمن الاعتقادات اليقينية ما لا تقدر على تعريفه غيرنا بطريق البرهان إلا إذا شاركناه في ممارسته ليشركنا في العلوم المستفادة منه"<sup>5</sup>. فمن لم يذق لم يعرف ومن لم يصل لم يدرك"<sup>6</sup>.

إن الحدس إذن من باب الذوق ويشترط ممارسة العلوم وقوة الذهن وصفائه. فكأن الحدس حالة ودرجة نصل إليها بعد فترة من التعلل والتعلم والتجريب. فالحدس قوة تحصل في النفس نتيجة تعقلها الأول فمن لم يصل إلى الدرجات الأولى والراقية لم يدرك حقيقة هذه القوة ومن أنكرها فهو يثبت عجز ذهنه لا استحالة وجودها.

#### الصنف الرابع :

وهي القضايا التي عرفت لا بنفسها بل بوسط ولكن الذهن لا يعزب عن أوساطها كقولنا الاثنان ثلث الستة فإن هذا معلوم بوسط وهو أن كل منقسم ثلاثة أقسام متساوية فأحد الأقسام ثلث. إن هذا الصنف مركب إلا أن تركيبته من درجة أولى وبالتالي فهو يجري مجرى الأوليات.

#### 4/ العقل والشرعية:

#### **1- ما هو العقل في ذاته وفي علاقته بالشرع؟**

استعمل الغزالي كلمة عقل وكلمة نظر وكلمة قلب وكلمة بصيرة وكلمة إيمان وكلمة ذات وكلمة نفس وكلمة نور... ولا شك أن هذه الكلمات تنتمي إلى حقول نظر مختلفة بعضها صوفي وبعضها علمي وبعضها تجريبي وبعضها ديني....

1- معيار العلم ص 191  
2- معيار العلم ص 191  
3- معيار العلم ص 191  
4- معيار العلم ص 192  
5- معيار العلم ص 192  
6- ميزان العمل ص. 137.

الحقيقة وموضوعه الطبيعيات والإنسانيات... أمام هذين الصنفين من العلوم يقوم الغزالي بترتيبها حسب حاجة كل واحد إلى الآخر وحسب علاقته بالنفس في قوله: "ولما كانت النفس باقية أبدا كانت نجاتها وسعادتها في علوم صادقة أبدا كالعلم بالله وصفاته وملائكته وترتيب الموجودات وتسلسل الأسباب والمسببات فأما العلوم التي ليست يقينية دائمة فإن طلبت لم تطلب لذاتها بل للتوصل بها إلى غيرها"<sup>1</sup>، وهكذا لا يمكن أن نسمي علما على الحقيقة إلا العلم الذي أنجبته الفلسفة كما ذهب إلى ذلك هيفل لأن العلوم الأخرى لا تستطيع تحقيق هذا النمط من الحقيقة لأنها تبقى نسبية ومتغيرة ولأنها تبقى في معالجتها موضوعية وليست مطلقة وليست في حقيقتها إلا تمثالا ذاتيا مشتركا للعالم.

#### حقيقة البرهان:

"إن العلوم الحقيقية التصديقية هي مواد القياس فإنها إذا أحضرت في الذهن على ترتيب مخصوص استعدت النفس لأن يحدث فيها العلم من عند الله تعالى"<sup>2</sup> ، وفي هذا القول يصور الغزالي مذهبه كاملا في السببية حيث يجعل الله خالق كل شيء على الحقيقة يخلقها في النفوس المستعدة لها، فالاستعداد من الإنسان والخلق من الله.

وإدراك حقيقة هذا القول يجب أن نفحص طبيعة هذا الترتيب المخصوص أي المقدمات التي قال عنها في المنفذ بأنها أوليات مسلمة"<sup>3</sup> وقد فصل الغزالي القول فيها وأرجعها إلى أصناف أربعة.

#### الصنف الأول: الأوليات العقلية المحضة:

ويسمى الغزالي في مواقع أخرى الضروريات العقلية، وهي مبادئ العقل الأولى التي بها يعمل العقل فيعقل الوجود حوله. وهي عند الفلاسفة اليونانيين والعقلانيين المحدثين مبادئ فطرية أو قبلية في العقل، وعند الغزالي ليست فطرية ولا قبلية وإنما هي من مسلمات يضعها العقل. فإن لم يسلم بها يتوقف العقل عن العمل. ويبدو للذهن الذي يصدق بها اضطرارا كأنه كان عالما بها فيتوهم كأنها فطرية فيه، كقولنا إن الاثنان أكثر من الواحد.

#### الصنف الثاني: المحسوسات:

عندما يتصل العقل بالحس يدرك الأوليات الحسية كعلمنا بأن لنا فكرا وخوفا وغضبا وشهوة وإدراكا وإحساسا، وعدم اتصاله به يمنع عنه هذا الإدراك. أي إن العقل لا يستطيع العمل إلا من خلال حواسه لكونها القنوات الوحيدة التي تصل الإنسان بالعالم الفعلي.

#### الصنف الثالث: المجربات

وهي من نتائج المحسوسات أيضا بمعاونة قياس خفي كحكمنا بأن الضرب مؤلم وجز الرقبة مهلك والنار محرقة وقد أدرك الحس هذه المعاني عند حدوثها وتكرارها.

يعتبر الغزالي القضية التجريبية أصلا أوليا من أصول المعرفة العلمية على أن تكون التجربة مصحوبة بالتكرار لأن التكرار هو طريق الاطمئنان إلى القضية التجريبية. ويؤكد الغزالي هنا أن الأوليات العقلية ذات أصل حسي تجريبي. فالسببية مثلا قضية تجريبية وداخل هذا الإطار يجب معالجتها وليس باعتبارها

1 - معيار العلم ص 185  
2- معيار العلم ص 185 - 258  
3- جاء في المنفذ ص 86: لم يكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية فإذا لم تكن مسلمة لم يكن ترتيب الدليل.

الحالة هي الموت... فلعل حياة الدنيا نوم بالإضافة إلى الآخرة فإذا مات ظهرت له الأشياء على خلاف ما يشاهده الآن ويقال له عند ذلك فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد" <sup>1</sup>. وأمام هذا الافتراض يتعمق الشك عند الغزالي ويدوم قرابة الشهرين ولم يقدر على وجود حل له لأن وجود الحل يقتضي الثقة في الأوليات العقلية وأحكامها، والحال أنه مشكوك فيها فكيف سيستعملها؟ ووصف الغزالي حالته بأنها شبيهة بحالة السفسطائي بحكم الحال لا بحكم المنطق والمقال أي إن شعوره بنفسه سليم وتفكيره منسجم مع نفسه لكنه لا مخرج من هذه المعضلة.

- **اليقين عند الغزالي:** إثر حالة الشك هذه وصل الغزالي إلى بناء اليقين " ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام وإنما بنور قذفه الله تعالى في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف. فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة" <sup>2</sup>. ومن هذه النتيجة نستنتج ما يلي:

أ- يقينية وجود النور الإلهي في صدر الإنسان: وهي روح الله التي نفخها في آدم يوم خلقه وبعد تسويته وهي الجوهر العاقل في الإنسان والغريزة التي يتميز بها الإنسان عن سائر الكائنات الحيوانية.

ب- التمييز بين العقل بما هو أداة الفهم والذي يقوم على أوليات عقلية ومبادئ ضرورية يجب التسليم بها ليقوم العقل ببناء العلم والعقل بما هو غريزة الإنسان وروحه أي النور. ويسمى الغزالي العقل الأول أي أداة الفهم بالعقل المكتسب الذي يكتسبه الإنسان من بيئته العلمية والثقافية والعقل الغريزي

ت- أن العلم اليقيني لا يمكن بناؤه إلا بهذا النور الإلهي الذي يجعل الكشف ممكناً.

ولتوضيح ذلك يجب أن نتعرف على العلاقة بين العلم والبرهان.

### 3/ العقل والعلم والبرهان:

لا يكون العلم حسب ما تقدم إلا برهاناً " اعلم أن البرهان الحقيقي ما يفيد اليقين الضروري الدائم الأبدي الذي يستحيل تغييره كعلمك بأن العالم حادث وأن له صناعاً وأمثال ذلك مما يستحيل أن يكون بخلافه على الأبد إذ يستحيل أن يحضر زمان نحكم فيه على العالم بالقدم" <sup>3</sup>. إذا كان العلم برهاناً فحقيقته ثابتة ومطلقة ويقابله العلم الظني أي العلم بكونه أكثرها غالباً.

أما العلوم البرهانية واليقينية والثابتة فهي العلوم التي جمعت المقدمات والشروط الضرورية للبرهان وموضوعها العلم بالله وصفاته وبجميع الأمور الأزلية التي لا تتغير كقولنا الاثنان أكثر من الواحد. بينما العلم بالأرضيات والسموات والكواكب وأبعادها ومقاديرها وكيفية مسيرها لا يكون برهانياً وكذلك شأن العلوم اللغوية والسياسية لأنها تختلف حسب المكان والزمان. وكذلك شأن الأوضاع الفقهية والشرعية فلا تكون إلا ظنية ومتغيرة وكذلك شأن الأحوال الإنسانية العارضة <sup>4</sup>.

نلاحظ أن الغزالي يميز بين نوعين من العلوم حسب صدق البرهان ويقينه. فما كان برهانياً ويقينياً وثابتاً فهو العلم على الحقيقة وموضوعه ميتافيزيقي كالعلم بالله وصفاته... وما كان ظنياً ومتغيراً في حقيقته بالزمان والمكان فهو ليس علماً على

1- المصدر نفسه ص 87

2- المصدر نفسه ص 87

3- معيار العلم ص 255

4- معيار العلم ص 257. يميز الغزالي بين العلم بالله (العلم المطلق بالحقيقة) والعلوم الأخرى: الطبيعية والإنسانية، واللغوية والسياسية... (العلم النسبي والاحتمالي والتاريخي)

ج- يلخص الغزالي هذا المنحى المعرفي المتدرج والمتصاعد في منهج الشك الذي توخاه لمراجعة علوم عصره ونقدها.

### 12/ الشك المنهجي:

يعتبر الغزالي الشك منهجاً ضرورياً لحصول اليقين وتجاوز المعارف السائدة التي يسميها بالتقليديات. ويرى أن التحلل من التقليديات شرط ممارسة العلم الحق. وهو أن تطلب " الحق بطريق النظر لتكون صاحب مذهب ولا تكون في صورة أعمى تقلد قائداً يرشدك إلى طريق وحوالك ألف مثل ينادون عليك بأنه أهلكك وأضلك عن سواء السبيل، وستعلم في عاقبة أمرك ظلم قائدك فلا خلاص إلا في الاستقلال... ولو لم يكن في مجاري هذه الكلمات إلا ما يشك في اعتقادك الموروث لتنتدب للطلب فناهيك به نفعاً، إذ الشكوك هي الموصلة إلى الحق، فمن لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم يبصر ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال" <sup>1</sup>. ومتى اعتقد الإنسان من رابطة التقليديات يرى أن العلم لا يكون إلا من الجليات أي الحسيات والعقليات "فلا بد من إحكامها أولاً لآتيقن أن تقتي بالمحسوسات وأماني من الغلط في الضروريات من جنس أماني الذي كان من قبل في التقليديات ومن جنس أمان أكثر الخلق في النظريات أم هو أمان محقق لا غدر فيه ولا غائلة له؟" <sup>2</sup>. وللتحقق منهما توخى الغزالي الخطوات التالية:

- **الشك في الحسيات:** لأن الإدراك الحسي يخطئ. فما يقدمه الحس من معلومات يكذبها العقل بعد ذلك كقول الحس إن الكوكب في حجم الدينار والأدلة الهندسية أي العقل يقول إنه أكبر من ذلك في المقدار. وكقول الحس إن الظل ثابت والعقل بالتجربة يحكم بحركته وتغيره... فبطلت الثقة بالمحسوسات.

- **الشك في العقليات:** أي الشك في الأوليات التي يقوم عليها التفكير العقلي كقولنا العشرة أكثر من الثلاثة والنفي والإثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد، والشيء الواحد لا يكون حادثاً قديماً موجوداً معدوماً واجباً محالاً... وهي التي يسميها الفلاسفة منذ اليونان بمبادئ العقل أي مبدأ الهوية ومبدأ عدم التناقض ومبدأ الثالث المرفوع ومبدأ السببية. يفترض الغزالي في هذا السياق أنه قد يكون وراء العقل حاكم آخر إذا تجلى كذب العقل في حكمه كما كذب العقل الحواس في حكمها، وعدم تجلي هذا الحاكم لا يعني عدم وجوده ولا يدل على استحالتة. ولدعم هذه الفرضية العقلية وتأييدها استعان الغزالي بمثال النوم، يقول: " أما تراك تعتقد في النوم أموراً وتتخيل أحوالاً وتعتقد ثباتاً واستقراراً، ولا تشط في تلك الحالة فيها، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل؟ فيم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس أو عقل هو حق بالإضافة إلى حالتك التي أنت فيها؟ لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك/ وتكون يقظتك نوماً بالإضافة إليها، فإذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها" <sup>3</sup>. أي إن الغزالي يفترض وجود قوة أخرى أكبر من العقل وأولياته إذا تجلت كذبت نتائج العقل وأحكامه ذلك أن الإنسان يعيش حالات يحكم بصحة ما يدركه فيها ثم تتغير حالته فيكتشف كذب حكمه الأول. ويدعم الغزالي هذا الافتراض بوجود قوة أرقى من الأوليات العقلية من خلال ما يزعمه المتصوفة بأنها حالتهم وانهم يشاهدون " إذا غاصوا في أنفسهم وغابوا عن حواسهم أحوالاً لا توافق هذه المعقولات. ولعل تلك

1- ميزان العمل ص. 137

2- المنقذ من الضلال. ص 83.

3- المصدر نفسه ص 86

## نظرية العلم عند الغزالي

د. نور الدين السافي

### 1/ ما هو العلم؟

عرّف الغزالي في المنقذ من الضلال العلم اليقيني بقوله: " هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم"<sup>1</sup> وعرّفه في "المعيار" في مواطن مختلفة كقوله: " هو العلم القائم بالنفس الذي حقيقته ترجع إلى انتقاش النفس بمثال مطابق للمعلوم"<sup>2</sup> وفي نفس المعنى يذكر في معارج القدس يقول: "اعلم أن الإدراك أخذ صورة المدرك"، وبعبارة أخرى، " الإدراك أخذ مثال حقيقة الشيء لا الحقيقة الخارجية فإن الصورة الخارجية لا تحلّ المدرك بل مثال منها"<sup>3</sup> ثم يرتب الغزالي هذه المدركات المختلفة في التجريد في أربع مراتب: الأولى الإدراك الحسي، والثانية الإدراك الخيالي، والثالثة الإدراك الوهمي، والرابعة الإدراك العقلي، وذلك هو التجريد الكامل عن كل غاشية<sup>4</sup> نستنتج من هذا:

أ- أن مطلب الغزالي العلم بحقائق الأمور رغم أن قدرات الإنسان الإدراكية لا تمكنه إلا من إدراك مثال الواقع وليس حقيقة الواقع وأن هذا العلم يكون صادقا كلما كان انطباق إدراكاتنا أكمل مع الواقع الفعلي.

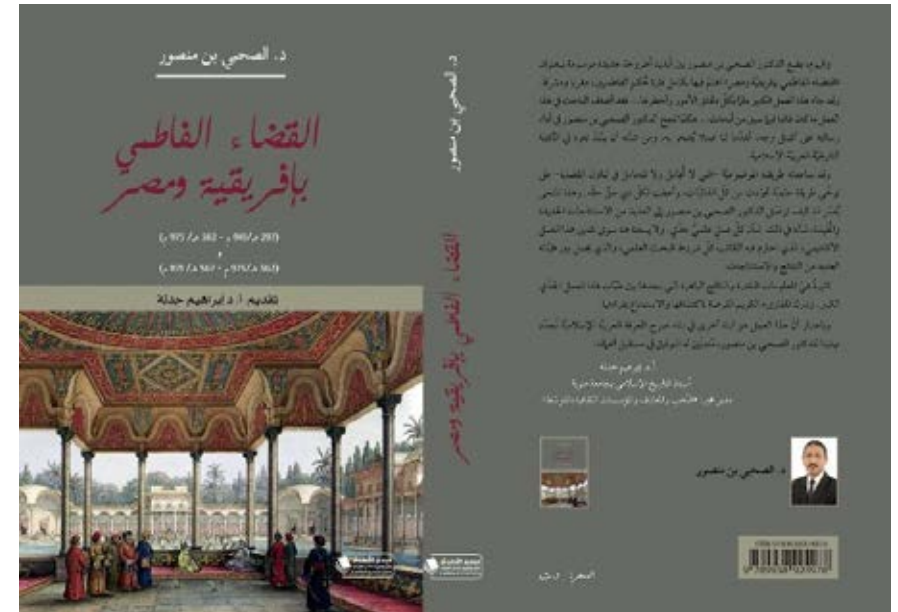
ب- أن العلم درجات وأرقاها العلم اليقيني وعلامته أن ينكشف المعلوم انكشافا تاما لأدوات الإدراك البشري وأرقاها العقل لكونه القوة الروحية الوحيدة القادرة على تعقل نفسها وتعقل غيرها في الوقت نفسه. أن فالعقل يدرك العدالة مثلا ويدرك أنه يدرك العدالة أيضا.

ت- أن العلم بالعالم يزداد قوة كلما ازداد المعلوم انكشافا وهذا يقع على التدرّج بدا بالكشف الحسي وصولا إلى الكشف العقلي والصوفي، وكان الحقيقة محجوبة في البدء على الإنسان، ثم بواسطة أدوات الإدراك تختفي الحجب شيئا فشيئا وتظهر الحقيقة على التدرّج.

ث- إن المعرفة ترتقي بالتدرّج، تبدأ أولا حسيا (وهو المقصود بالإدراك الحسي) ثم خياليا أي القدرة على استحضار المحسوس في الذهن رغم غيابه عن الحواس (وهو المقصود بالإدراك الخيالي) ثم وهما أي القدرة على تصور المعاني الكامنة وراء الحس كالإدراك بان الذئب مهروب منه (وهو المقصود بالإدراك الوهمي) ثم أخيرا عقليا وهو إدراك عقلي مجرد تجريدا خالصا مستقلا عن الجسم والحواس والمحسوسات استقلالا تاما. وهذا يعني أن نظرية المعرفة عند الغزالي تقوم على أساس حسّي لأن مبادئ العقل نفسها مستفادة من العالم الحسي والتجربة الواقعية، وتنتهي معرفة عقلية مجردة خالصة.

## من كتابات الصحبي بن منصور

"القضاء الفاطمي بإفريقية ومصر"، تقديم الدكتور إبراهيم جدلة مدير مخبر النخب والمعارف والمؤسسات الثقافية بالمتوسط. الناشر مجمع الأطرش للكتاب المختص، تونس، 2017.



1- المنقذ ص 82

2- معيار العلم ص 18

3- معارج القدس ص 61 من الضروري الانتباه إلى أن المعرفة العلمية ليست إلا تمثالا للعالم وليست حقيقته وتلك هي طبيعة الإدراك العلمي وحقيقته أن العلم هو تمثالا للعالم وليس حقيقة العالم.

4- معارج القدس ص 62

وإذا كان الله سبحانه وتعالى يقول: "مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ" (الأنعام: 38)، فلا نعتقد أنه سيتترك الإشارة إلى ثمرة التقدم البشري المذهل وما يتصل به من تكنولوجيات حديثة ومن ثورة رقمية ستغير وجه الأرض وطبيعة الحياة البشرية فوقها<sup>1</sup>. وهذا ما أبان عنه البعض عندما قال: "نعم في القرآن كل شيء، ولكن لا يستطيع كل واحد أن يرى فيه كل شيء، لأن صور الأشياء تبدو في درجات متفاوتة في القرآن الكريم، فأحياناً توجد بذور الشيء أو نواته، وأحياناً مجمل الشيء أو خلاصته، وأحياناً دساتيره، وأحياناً توجد عليه علامات. وترد كل من هذه الدرجات، إما صراحة أو إشارة أو رمزاً أو إبهاماً أو تنبيهاً. فيعبر القرآن الكريم عن أغراضه ضمن أساليب بلاغته، وحسب الحاجة، وبمقتضى المقام والمناسبة"<sup>2</sup>. وهذا مما يدخل في معنى القول القرآني: "ولا يُحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء" (البقرة: 255).

### خاتمة:

ما نستخلصه في خاتمة هذا البحث هو أن:

- ما ناله العقل من الشرف في الشرع الإسلامي لم يناله بلا شك في ديانات أخرى، إذ عُدَّ فيه مناط التكليف لدى الإنسان، وشرط رضا الخالق عنه.
- التفكير فريضة إسلامية، لكن لئن كان الإيمان لا يخاف من السؤال فإن ذلك لا يعني أيضاً أن يكون المعقول في تعارض مع المنقول الصحيح، بل في ترافق وتوافق بينهما، باعتبار أن العقل يظل لدى المسلم مُسدداً بدينه، لا يستقيم على الطريقة الوسطى من الاعتدال وسلامة الأخلاق إلا عند الاهتداء بمنارة القيم الإسلامية وتوجهاته في هذا الوجود المجهول طورا والمتلاطمة أواجه بالرؤى والتصورات.
- من يُسلم قلبه للدين يسلم عقله في الدنيا، حيث أنه سيسترشد من الوحي ليرشد في الكون الفسيح، ويكون العقل طائراً يخلق بالإنسانية في ذلك الكون المترامي الأطراف، وغواصتها في ظلمات البحار والمحيطات، ومركبتها الاستكشافية الصغيرة داخل جسم الإنسان.
- العقل المسلم يظل أداة وصل بين الدين والكون، وصاحب وظيفة استطلاعية وابتكارية في أكوان كتب الوجود الثلاثة: المسطورة والمنظورة والمرقومة ذات التركيبية الحياتية العجيبة من الحروف والأرقام والمادة.
- الإنسان ما إن يشرع في تقمص شخصيته المنشودة المرسومة له في القرآن الكريم حتى تبدأ أولى خطواته الثابتة في ارتقاء درجات سلم معرفة الكون، الذي سيتحوّل بثنائية الفكر والإيمان إلى تجسيد حقيقي لشخصية الإنسان المنتقل من وضعية الداهش العاجز إلى مرتبة الفاهم القادر.

قولية ملموسة يثبتونها بين الناس أن "التناسب بين الأشياء هو سبب الحصول على المجهول من المعلوم الحاصل للنفس وطريق حصوله"<sup>1</sup>.

### ثانياً: التفسير التكنولوجي:

بينما اعتبر اللغويون القدامى أن عبارة "كِتَاب مَرْقُوم" (المطففين: 9)، الواردة في القرآن الكريم تفيد معنى المميّز بعلامة، رأى بعض قراء القرآن المعاصرين أن عطاء هذا الكتاب السماوي "مُتَجَدِّد، و(لذا) قد يكون للكلمة معانٍ أخرى أعمق من الموجود في كتب التفسير القديمة ... (إذ أنه) كلما تقدمت التكنولوجيا ازدادنا إيماناً بأن الله تعالى قادر على أن يُحصي أعمال الإنسان كبيرها وصغيرها فيما يُشبه (ولله المثل الأعلى) عرض أعماله عليه يوم القيامة عرضاً صوتياً ومرئياً بجودة فائقة تفوق جودة التسجيلات الرقمية التي عرفها الإنسان مؤخراً .... (Digital) طبعاً شتان بين مقارنة صنع الخالق بصنع المخلوق، لكن إن كان الإنسان قادراً على أن يُسجّل للإنسان بالصوت والصورة فما بال خالق الكون حين يعرض على الناس أعمالهم بالصوت والصورة يوم القيامة لكي لا يكون لأحد حجة على الله بعد ذلك (اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً: الإسراء: 14)"<sup>2</sup>، وربما كان هذا أيضاً معنى قول الله تعالى عن تسجيل حياة الإنسان بالصوت والصورة: "وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا" (الإسراء: 13). وهذا الكتاب المرقوم لا يُعَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا... (الكهف: 49). ومن حكمة الله تعالى أن أورد حديثه عن "الكتاب المرقوم" في سورة "المطففين"، في إشارة إلى أنه كتاب ليس فيه أي تطفيف من زيادة أو نقصان، وهذا تأكيد لمعنى قول الله تعالى في موضع آخر بسورة الكهف عن إحضار كل صغيرة وكبيرة من عمل الإنسان في كتاب مجسم لحياته، يُحضر له يوم القيامة تماماً كما هو دون زيادة أو نقصان أي بلا ظلم. وفي هذا الموضع يقول تعالى: "ولا يظلم ربك أحداً" (الكهف: 49). فقد يكون -والله تعالى أعلم- "الكمبيوتر البشري" نوعاً من اقتباس البشر عن "الكمبيوتر الرباني" (الكتاب المرقوم/المنشور/الحاضر/المبين)، لا سيما أن الكمبيوتر وهو "من أهم الاختراعات في العصر الحديث، قد كان للمسلمين فضل كبير على الحضارة الغربية في وضع الأساس العلمي لهذا الجهاز... (ذلك) أن العالم الكبير أبي عبد الله محمد بن موسى الخوارزمي هو أول من وضع أساساً علمياً لما يُسميه العلماء اليوم بالخوارزميات. والخوارزميات هي مجموعة الأسس التي يقوم عليها نظام عمل الكمبيوتر الحديث"<sup>3</sup>.

ولعلّ تشغيل الكتاب المرقوم يوم الحساب هو معنى قول الله تعالى: "يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون" (النور: 24). فعند مشاهدة الإنسان يوم القيامة لشريط حياته عندما كان في الدار الدنيا فإنه لن يستطيع الإنكار، خاصة أن كل عمله حاضر بين يديه ومائل أمامه، بل ومجسّم بكل الأبعاد المتاحة من حركة وصوت وصورة ولون ورائحة وإحساس وانفعال ومتخيل ومعايشة لظاهر كل مشهد متحرّك وحيّ، ولكل معنٍ ومضمّر في النفس.

1 "فمثلاً: إن الطائرة والكهرباء والقطار واللاسلكي وأمثالها من منجزات العلم والصناعة - التكنولوجيا الحديثة - والتي تُعدّ حصيللة التقدم الإنساني ورفيقه في مضمار الصناعة والعلم، أصبحت هذه الاختراعات موضع اهتمام الإنسان، وتبوّأت مكانة خاصة في حياته المادية، فلا يمكن أن يترك القرآن الحكيم الذي يخاطب عموم نوع البشر مثل هذه الاختراعات ويهملها". مرجع سابق.

2 "ولأنّ القرآن يخاطب مستويات كل الناس لذلك فهو يوضح الحقائق بالأمثلة التي يستطيع أن يفهمها العوام أكثر، إلا أنه توجد خلف العبارات التي يذكرها والكلمات التي يختارها بل وحتى الحروف ونظمها توجد خلفها معاني مستترة وخفية". مرجع سابق.

1 ابن خلدون، المقدمة...، ج1، ص 236.

2 كتاب مرقوم - منتديات المطاريد، تاريخ الاطلاع: 2021-11-04.

الربط: <https://www.almatareed.org/vb/showthread.php?t=689#ixzz7BAqjK6RP>

3 هل يوجد كل شيء في القرآن وهل تحدث عن الكمبيوتر؟، في موقع إسلام أون لاين، دون اسم المؤلف، دون تاريخ تنزيل، الاطلاع: 2021-11-04. الرابط: <https://islamonline.net>

شكله المحسوس الذي نألفه إلى شكل جديد لا تُدرکه إلا القلة ويصبح فيه كل شيء أرقامًا. وفي هذا المعنى "تمركزت جهود الفلكيين المسلمين حول التوفيق بين نموذج بطليموس عن الكون المكافئ الرياضي الذي يصف هذا الكون، ويتمشى مع ما صاروا يعتقدونه بالنسبة للواقع حركات الأبراج السماوية الواقعية"<sup>2</sup>. لقد نجح علماء الإسلام -الذين استوعبوا المنجز العلمي للحضارات السابقة، يُحفظهم في ذلك دينهم المُشجّع على التحصيل العلمي- في تحويل العالم إلى شبكة بالغة التنظيم من الأشكال الهندسية والأرقام، بعد أن جردوه من حسيته فأصبح أشبه بتصاميم هندسية عجيبة. وقد عملوا أحيانًا على تركيب ذلك في مُنجزات ميكانيكية وفي كتبهم المُصوّرة.

وقد كان الناظرون في الأجسام الشّفاة وهم بحسب ابن خلدون من قبيل الكهّان "يزعمون أنهم يرون الصور مُشخّصة في الهواء تحكي لهم أحوال ما يتوجّهون إلى إدراكه بالمثل والإشارة"<sup>3</sup>. وفي مقابل هذه الفنة ذات المواهب الخارقة للعادة، وُجدت فنة من العلماء المسلمين رسمت خارطة رقمية للكون تُسمّى "زايجرة العالم"<sup>4</sup>، تُمثّل أبرع "القوانين الصناعية لاستخراج الغيوب"<sup>5</sup>، أي لمشاهدة كل ما حدث في العالم، لأنّ ما حدث يبقى في شكل طيف لا يُفسخ أبداً من الهواء. وقدم ابن خلدون وصفا لهذا الكتاب الرقمي المصوّر للكون أو المختزل له هندسيا وحسابيا فقال إنّه يتألّف من "دوائر متوازية الأفلاك والعناصر والمكونات والروحانيات وغير ذلك من أصناف الكائنات والعلوم"<sup>6</sup>. وهي بلا شكّ آلة عجيبة لكنها مرسومة وفيها أقسام الأفلاك والبروج والحروف والخطوط والأعداد "وأسماء العلوم ومواضع الأكوان"<sup>7</sup>.

وبهذا تحوّل الكون بماديته وكثافته وزمانه ومكانه وألوانه وروائحه وحرارته وبرودته وبيوسته وطرأوته وبمياهه وهوائه ومعادنه وعناصره الكثيرة من أثر عظيم إلى رسم صغير في شكل كتلة رقمية وحرفية وهندسية، يتمّ استنطاقها على الورق.

وطبعا لا ينجح في هذا الاستنطاق للكتاب الكوني المرقوم إلا المتمكّن من سرّ التناسب بين عالم الحروف وعالم الأعداد. قال عنه ابن خلدون: إنّه تناسب "يطّلع عليه بعضٌ دون بعض، فمن عَرَف ذلك التناسب تيسّر عليه استخراج ذلك الجواب بتلك القوانين"<sup>8</sup>.

ولئن كان هذا الاستنطاق نوعا من "الإنباء بالغيوب"<sup>9</sup>، فإنّه يبقى "ليس من (تلك) العلوم المُيسّرة للخلق حتى تُتاح فرصها للبشر على سواء"<sup>10</sup>. وعلى الرغم من إنكار أصحاب المواهب لتلك المعرفة بحجّة أنّ "الغيوب لا يُدرک بأمر صناعي البتّة"<sup>11</sup>، يؤكد أصحاب "زايجرة العالم" ومن خلال نتائج

1 ر. تيرنر، هوارد، العلوم عند المسلمين: مقدمة مصورة...، ص 78.

2 م.ن، ص 70.

3 ابن خلدون، المقدمة...، ج 1، ص 220.

4 ابتكرها العالم المغربي أحمد السبتي الذي عاش في مراكش خلال آخر القرن السادس الهجري. م.ن، ص 234.

5 ابن خلدون، المقدمة...، ج 1، ص 234.

6 م.ن، ص.ن.

7 م.ن، ص.ن.

8 م.ن، ص 237.

9 الغزالي، محمد، الجانب العاطفي في الإسلام...، ص 28.

10 م.ن، ص.ن.

11 ابن خلدون، مقدمة...، ج 1، ص 235.

(العنكبوت: 20). وأيضا: " قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ " (يونس: 101).

ويمكن كذلك تسميته بـ"الكون المفطور" لقول الله تعالى: "أَلْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ" (فاطر: 1).

فكتاب الكون اللغوي المسطور ما انفكّ يُحيل قارئه على كتاب الكون الحياتي المنظور، موجّها إيّاه إلى أنّ "مصادر المعرفة المعتادة مبنوثة في كتاب الكون المفتوح وفي تجارب الحياة العامة، ويُمكن بالوعي والتأمّل والتجربة أن نبلغ أمادا بعيدة في هذا المضمار"<sup>1</sup>.

ومن نظر إلى الكون فلم يعي برسالة الله من خلاله، ولم يفهم السرّ من الدعوة الربّانية إيّاه إلى النظر في الكون الفسيح، فإنّه بلا شكّ محجوب عن رؤية تلك الآلة العظيمة الحجم، الدقيقة العناصر والمكونات، والعجيبة الاشتغال.

وقد تفاعل العلماء المسلمون مع الأمر الإلهي لاستكشاف الكون، فساحوا في الأرض ودرسوا تضاريسها وتركوا معاجم البلدان وأطالس الجغرافيا ورسوموا الخرائط الدقيقة، وألّفوا كتب المسالك والممالك، وكتب الملاحاة النظرية والتطبيقية، وكتب النبات والحيوان والطيور والحشرات... كما تسابقوا في بلورة نظرية معقولة لعالم الكواكب، ورسوموا "خرائط لمواقع النجوم في القبة السماوية"<sup>2</sup>.

وهذا ما كان نبّه القرآن قراءه إليه، وحفّزهم على اكتشاف كيف أنّ "هذا الملكوت الضخم الفخم من ودائع ذرّاته إلى روائع مجرّاته شاهد غير مكذوب على أنّ له خالفاً أكبر وأجل"<sup>3</sup>.

وبهذا المُحفّز "سيطر المسلمون على الفضاء من خلال تجريدهم لعلم الفلك من الخرافات حيث صحّحوا أغلاط اليونانيين فيه، وطوّروا هذا العلم فبيّنوا كروية الأرض واستدارتها حول محورها ودورانها حول الشمس، وصحّحوا خطوط الطول والعرض للكرة الأرضية، وقاسوا ارتفاعات الكواكب ومحيط الأرض"<sup>4</sup>.

وطبقا لتصريح هوارد ر. تيرنر فقد أجرى أبو حيّان البيروني "حساب محيط الأرض وقطرها بدقّة ليست بعيدة عن قياسات هذه الأيام"<sup>5</sup>.

وغير بعيد عن مظاهر السيطرة على عالمي المسطور والمنظور يُمكن التوقّف قليلا عند دراسة العالم المرقوم الذي لم تعرفه الإنسانية في أوسع استعمالاته إلا في قرننا الراهن.

### (ب) سيطرة الإنسان على الكتاب المرقوم:

مرّت سيطرة الإنسان على هذا النوع الفريد من الكتب لمرحلتين هما:

#### أولاً: التفسير الفلكي والصناعي لعلماء العصر الوسيط:

بصرف النظر عن كلّ طرح غيبي للكتاب المرقوم، فقد انتبه العلماء المسلمون إلى العلاقات "بين الأعداد والحروف"<sup>1</sup>، فتحوّل نظرهم إلى العالم من

1 الغزالي، محمد، الجانب العاطفي في الإسلام...، ص 27-28.

2 ر. تيرنر، هوارد، العلوم عند المسلمين: مقدمة مصورة، ترجمة فتح الله الشيخ، مراجعة أحمد عبد الله السماحي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة-مصر، 2004، ص 80.

3 الغزالي، محمد، الجانب العاطفي في الإسلام...، ص 126.

4 ابن منصور، الصبحي، "من عالمية الإسلام إلى عولمة الغرب: صراع المقدس ورهانات السيطرة"...، ص 219. فروخ، عمر، تاريخ العلوم عند العرب، دار العلم للملايين، بيروت، 1970، ص 113. صليبا، جورج، "نظريات حركات الكواكب في علم الفلك العربي بعد القرن الحادي عشر"، في موسوعة تاريخ العلوم العربية، علم الفلك النظري والتطبيقي، إشراف رشدي راشد، مركز دراسات الوحدة العربية ومؤسسة عبد الحميد شومان، بيروت، 2005، ط 1، ص 113.

5 ر. تيرنر، هوارد، العلوم عند المسلمين: مقدمة مصورة...، ص 80.



التكريم ويصل إلى مرتبة التكريم. وإن لم يفعل فإنه يبقى غير مكرم وبالتالي مهانا، لأنه اختار عدم استعمال الآلة العجيبة التي فضله الله بها، وجعلها سبيله لتجاوز ضعفه الجسدي. قال تعالى عن هذا النوع من البشر: "لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون" (الأعراف: 179).

لقد خلق الله للإنسان جسدا ضعيفا لا يطير، ولا يسبح طويلا في البحر، ولا يستطيع المشي طويلا في البر، وليست له القدرة الدفاعية التي للكواكب والجوارح من الطير والحيوان، لكن في المقابل زوده الله تعالى بالعقل الذي سيمكن بواسطته الإنسان إذا عرف كيفية تشغيله والقدرات العظيمة الكامنة فيه من اكتساب جسد صناعي أقوى من أجساد أعتى المخلوقات الأخرى، هو ذلك الجسد الفريد من نوعه الذي سيجعله يغوص في أعماق البحار والمحيطات (كسوة الغطاس)، ويقطع آلاف الكيلومترات في البر والبحر في ظرف زمني وجيز ودون تعب (السيارات والسفن)، وأن يخلق في السماء في كنف الرفاهة والاستجمام (الطائرات)، وأن يسمع صوت الآخر ويرى صورته وحركته عن بعد آلاف الكيلومترات (الهاتف والتلفاز والإذاعات والانترنات)، بل وأن يسافر خارج الغلاف الجوي دون أن يقطع نفسه (المركبات الفضائية).

وما نخلص إليه في نهاية هذا العنصر هو أن تقنيات السيطرة على الطبيعة والكون تُخفي حقيقة سيطرة العقل على الجسد، وتحويله من "جسد طبيعي" إلى "جسد ثقافي" يتحمل مسؤولية إعمار الأرض. قال تعالى: "هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها" (هود: 61)، وذلك بصرف النظر عن صورتنا لذلك "الجسد" بوصفه "جسدا إسلاميا" من عدمه، لأن صورتنا للجسد البشري على وجه العموم تنبع من "الصياغات الخطابية المتعددة من ناحية، والنموذج الاجتماعي والذهني الذي ننطلق منه"<sup>1</sup> من ناحية أخرى.

## 2 سيادة الإنسان على العالم:

إن النزعة الإنسانية لدى المسلمين هي التي جعلتهم يكتشفون التراث الإغريقي والروماني الذي "كان مدفونا أو مجهولا، ونُقل إلى الغرب كما يعترف المؤرخون الغربيون- عن طريق الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، كما فرّ به بعض البيزنطيين... من القسطنطينية إلى بعض مدن إيطاليا عام 1453م) عندما فتحها العثمانيون"<sup>2</sup>.

فما أبصره المسلمون بفضل النور الذي اقتبسوه من كتابهم المقدس أبصره الأوروبيون متأخرين جدا، وتحديدا "عندما أحسوا بالحاجة إلى شعارات جديدة تشجع على الفردية، وتمجد مملكة الإنسان على الأرض، والرغبة في إعادة اكتشاف العالم والإنسان معا بعيدا عن سطوة الشروح الكنسية لسفر التكوين"<sup>3</sup>.

فكيف سيطر الإنسان المسلم على العالم؟

### أ) سيطرة الإنسان على الكتاب المنظور:

من خلال بعض إشارات القرآن وألفاظه اخترت تسمية الكون بـ"الكتاب المنظور" لقول الله تعالى: " قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ "

فليغرسها" (أخرجه البخاري في الأدب المفرد). وفي هذا السياق تتضح المعاني السامية لفكرة: "غرسوا فأكلنا، وغرس فيأكلون".

ومن منظور عبد الحليم محمود مثلا جاء الدين الإسلامي "هاديا للعقل في جميع الأمور التي لو ترك العقل وشأنه فيها ضلّ السبيل، وعجز عن الوصول إلى الحقيقة. وهذه الأمور هي: العقائد، المبادئ الأخلاقية إجمالا وتفصيلا. (و) التشريع في قواعده العامة، وفي بعض تفصيلاته، وقواعده العامة التي تتضمن الجزئيات على مرّ الزمن، وعلى اختلاف البيئات"<sup>1</sup>، إلا أنّ هذا الدين ترك للإنسان أن يدرس الطبيعة والكون بكل عناصرهما وما فيهما من مواد وطاقت "في مصنعه ومعمله بالآلة وأدواته. وحته على أن يجول في ذلك ما استطاع إليه سبيلا، حتى يكتشف سنن الله الكونية، ونواميسه الطبيعية، ويرى صنع الله الذي أتقن كل شيء ولم يحجر الدين على الإنسان في هذا المجال. اللهم إلا الواجب الذي ينبغي أن يكون شعاره دائما: وهو أن يكون هدفه من كل ذلك الخير"<sup>2</sup>.

أما من زاوية نظر طه عبد الرحمن فإن "العقل الواسع"<sup>3</sup> هو أداة الإنسان في احتواء الكون وبسط سلطانه عليه. ذلك أنّ "العقل الواسع" هو "الموصول بالشرع، والمسدد بمقاصده"<sup>4</sup>، الذي يتيح لصاحبه فرصة تجاوز النظر المُلْكِي الذي يقف به عند "حدود الظواهر، إلى نظر مَلْكوتي يستشرف معنى الآيات والحكم التي ينطوي عليها إحداهن هذه الظواهر"<sup>5</sup>.

ولا شك في أنّ العقل يُعد:

- أولا وسيلة تدبّر في عوالم الإنسان والكون المتشابهين لقول الله تعالى: "إنّ في اختلاف الليل والنهار وما خلق الله في السماوات والأرض آياتٍ لقومٍ يتفكرون" (يونس: 6).

- وثانيا أداة لمعرفة ما سخّره الله للإنسان وكيفية التسخير. قال تعالى: "وسخّر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعا منه إنّ في ذلك لآياتٍ لقومٍ يتفكرون" (الجاثية: 13).

فالإنسان مخلوق ضعيف، قال الله تعالى: "وخلق الإنسان ضعيفا". (النساء: 28)، لكن في الآن نفسه زوده خالقه بآلة عجيبة هي العقل، ليعوّض له بها عن ذلك الضعف الجسدي الفادح. فبالعقل فضّل الله تعالى الإنسان عن بقية المخلوقات. قال تعالى عن بني آدم: "وفضّلناهم على كثير ممّن خلقنا تفضيلا". (الإسراء: 70). فلو أدرك الإنسان الحكمة العظيمة من امتلاكه تلك الآلة العجيبة وسرّ تشغيلها التشغيل الصحيح (وهي العقل) فإنه سيتجاوز ضعفه الجسدي ويصبح أقوى مخلوق في الكون.

وإذا نجح الإنسان في ذلك سيبليغ بلا ريب مرحلة التكريم الإلهي، وهي مرحلة كسبية وليست فطرية كما يتخيّل لكثيرين. العقل نولد به، لكن التعقل نكتسبه بالتعلّم والتجربة، وتتفاوت بالتالي درجات التعقل تبعا لسعي كل فرد.

لهذا فإنّ الإنسان المكرّم هو من انطبقت عليه آية: "وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ" (الإسراء: 70)، لأنه ليس كل إنسان مكرم بالفطرة، بل هو مكرم بالكسب، فيجب أن يكافح حتى يقتلع شهادة

<sup>1</sup> محمود، عبد الحليم، الإسلام والعقل...، ص 30.

<sup>2</sup> م.ن، ص.ن.

<sup>3</sup> عبد الرحمن، طه، من الإنسان الأبرّ إلى الإنسان الكوثر، جمع وتقديم رضوان مرحوم، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت-لبنان، 2016، (من التقديم) ص13.

<sup>4</sup> م.ن، ص.ن.

<sup>5</sup> م.ن، ص.ن.

<sup>1</sup> الزاهي، فريد، الجسد والصورة والمقدس في الإسلام...، ص 13.

<sup>2</sup> هنتجتون، صامويل، صدام الحضارات: إعادة صنع النظام العالمي، ترجمة طلعت الشايب، تقديم صلاح قنصوة، دار سطور، ط2، 1994، ص 13.

<sup>3</sup> هنتجتون، صامويل، صدام الحضارات: إعادة صنع النظام العالمي...، ص 12.

### أ) على صعيد القيم:

لا يترك الإسلام "القيم" عرضة لتدخل البشر في صياغتها انطلاقاً من فكرة "التطور"، الأمر الذي يُخفي تزييفاً للحق والخير والجمال، تحت ذلك المُسمّى الماكر (التطور). من ذلك مثلاً يرفع عصرنا شعارات بَرّاقة من قبيل: الديمقراطية الغربية، والتنمية الاقتصادية كمفاتيح سحرية لازدهار العالم، ولا سيما للنهوض ببلدان العالم الثالث. أما الحقيقة فهي أنّ الديمقراطية الغربية ليست "هي الكفيلة بإخراج الإنسانية من محتنتها، وليست التنمية الاقتصادية القائمة على اقتصاد السوق بعلاج لهذه الأزمة، بل هي الداء ذاته. إنّ تنمية تقوم على سطوة المال واستنزاف الطبيعة والإنسان، ليست إلا وسيلة فعّالة لتكريس الهيمنة وتفاقم البؤس البشري"<sup>1</sup>.

أما الحلّ من منظور روجي غارودي فيكمن صراحة في "الإيمان" و"الخلم"، فهما "منايع لا تنضب في الإنسان"<sup>2</sup>، ويُمكن الاستلهاً منهما في "السياسة والاقتصاد والتعليم والدين"<sup>3</sup>.

لا سيما أنّ البشرية تعيش اليوم عصرها الطاحن والأكثر بؤساً، لأنّه عصر "زوال القيم المعنوية والأخلاقية لصالح القيم السلعية"<sup>4</sup>. والعصر المادي الذي صارت فيه قيمة المال هي مقياس كل شيء في حضارتنا الراهنة التي أنهكت بشرانيتها وأنانيتها قادتها الإنسان ودفعته إلى مشارف الانتحار، كما أنهكت الطبيعة وتسببت في ثقب طبقة الأوزون بها، واعتلال مناخها، واستنزاف مواردها الطبيعية.

لقد أعلى الإسلام من قيم الوجود الثلاثة: العقل (المعارف والعلوم) والفضيلة (الدين والأخلاق) والجمال (الأدب والفنون)، وجعل الاتّصاف بها من كمال الإنسان، ولذلك فإنّها قيم منشودة تقف فوق أرضية عالمية المدى. وهذا ما يُمكن الاستدلال عليه من قول الرسول صلى الله عليه وسلم: "أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خلقاً..." (رواه أحمد في المسند رقم 10106) في جانب عالمية الفضيلة، ومن قول الله تعالى: "يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات" (المجادلة: 11) في جانب عالمية العقل، أما في جانب عالمية الجمال فيقول الله تعالى: "قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة كذلك فصلّ الآيات لقوم يعلمون" (الأعراف: 23)<sup>5</sup>.

فما هي الأدوات التي سينفدّ به الإنسان عالمية تلك القيم؟

### ب) على صعيد الأدوات:

يُعدّ الإنسان في الإسلام هو الأداة والغاية من أدائه لرسالة التعمير. قال تعالى: "هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها" (هود: 61). فالفرد يعمل لغيره، وهي رسالة مطالب بأدائها إلى آخر رمق من حياته. قال الرسول صلى الله عليه وسلم: إن قامت الساعة وفي يد أحدكم فسيلة فإن استطاع أن لا يقوم حتى يغرسها

وذلك خلافاً لتمجيد عصرنا الحديث للإنسانية في ضوء الثقافة المسيحية. فقد سيطرت الكنيسة ورجالها على حياة الناس في أوروبا، فلم يعد أحدهم يفكر أو يفهم أو يعمل إلا في إطار المنظومة المعرفية للكنيسة التي تعسّف رجالها "في استعمال سلطنتهم، حتى لقد أنشأوا محاكم التفتيش"<sup>1</sup>، ولذلك ثار قادة الحضارة في أوروبا على الكنيسة وممثليها. وفي غمرة الانتصار على الطغاة الذين قهروا الناس باسم الربّ تمّ تمجيد الإنسانية باعتبار انفصال الناسوت على اللاهوت، أو "انفصال الإنسانية عن الكنيسة أو انفصال الإنسان عن الدين أو بالتعبير الحديث انفصال الدين عن الدولة"<sup>2</sup>.

هكذا فإنّه بسبب ما حلّ بالناس من آلام تسبّب فيها رجال الدين المسيحي، اكتسبت كلمة (الإنسانية) "نوعاً من التقديس وكثيراً من التمجيد والعطف"<sup>3</sup>. وموجز القول إنّه "كان هناك إذن الدين من جانب، وكانت هناك البشرية من جانب آخر، وأرادت هذه البشرية أن تقف في وجه الدين، وأن تستقل بنفسها في وضع أصولها وقواعدها ونظمها، وأن تنتهي في النهاية إلى أن تكون مستقلة كل الاستقلال عن جميع النواحي التي تتعلق بهذا الجانب الروحي"<sup>4</sup>.

ومثل هذا الطرح يُعدّ جنوحاً عن الطريق القويم، إذ تُمثّل عولمة الإنسان، أي جعله عالماً برمته، حقيقة الإنسان الكامنة فيه، في مقابل حالة اقتصاره على تصوّر قاصر مفاده أنّه مجرد كتلة لحمية (كائنات عضوية) كسائر الكتل الأخرى الملقاة في فلاة هذا الكون الشاسع

### 1) عولمة الإنسان:

يرى روجي غارودي أنّ الإنسان المنفتح على الآخر (إنساناً كان أو حيواناً أو طبيعة أو كونا) يجعله جديراً بصفة العظمة، وهو ما عبّر عنه بقوله: "هذا هو الإنسان، كبيرٌ منذ البدء حتى لا يكتفي بذاته"<sup>5</sup>.

أما فريد الزاهي فيرى في معنى متّصل أنّ الكائن الإنساني من منظور الثقافة الإسلامية هو "مجرد صورة تُعبّر عن الخالق البارئ المصوّر"<sup>6</sup>، بل إنّ "نزع الذاتية والهوية"<sup>7</sup> عن الجسد الذي هو "الكيان الشخصي للإنسان... ومنحها للخالق يُحيل الإنسان... إلى صورة مصغّرة عن الكون"<sup>8</sup>.

ومنذ المنطلق نفهم من تسخير الله تعالى لمخلوقه الجديد "الإنسان" جميع ما بين السماوات والأرض، أنّه جعله بذلك التسخير إنساناً كونياً. قال تعالى: "الم ترأوا أنّ الله سخّر لكم ما في السماوات وما في الأرض وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة" (لقمان: 20). ومعنى هذا وفق تفسير محمد الغزالي أنّ "هذا التسخير لأفاق السماء وفجاج الأرض وجعلها في خدمة الإنسان يتضمّن إشارة بيّنة إلى أنّ الإنسان خلُق ليكون سيّداً لا ليكون مُهاناً"<sup>9</sup>.

فما هي إذن القيم التي يخلُق الإنسان بأجنحتها؟

<sup>1</sup> محمود، عبد الحليم، الإسلام والعقل...، ص 222.

<sup>2</sup> محمود، عبد الحليم، الإسلام والعقل...، ص 222.

<sup>3</sup> م.ن، ص 223.

<sup>4</sup> م.ن، ص.ن.

<sup>5</sup> غارودي، روجي، كيف نصنع المستقبل؟، ترجمة وتقديم منى طلبة وأنور مغيث، دار الشروق، مصر،

2002، ط3، ص 10.

<sup>6</sup> الزاهي، فريد، الجسد والصورة والمقدس في الإسلام...، ص 26.

<sup>7</sup> م.ن، ص.ن.

<sup>8</sup> م.ن، ص.ن.

<sup>9</sup> الغزالي، محمد، الجانب العاطفي في الإسلام...، ص 89.

<sup>1</sup> غارودي، روجي، كيف نصنع المستقبل؟، ص 7.

<sup>2</sup> م.ن، ص.ن.

<sup>3</sup> م.ن، ص.ن.

<sup>4</sup> م.ن، ص.ن.

<sup>5</sup> ابن منصور، الصبحي، "من عالمية الإسلام إلى عولمة الغرب: صراع المقدس ورهانات السيطرة"، في كتاب القداصة والرهانات الجيوسياسية للتراث، جمع وتقديم ياسين كرامتي وإيف جبرو، مجمع الأطرش، تونس، 2017، ص 219.

لحلاوة وإنّ عليه طلاوة، وإنّه لمُشرق أعلاه، مغدق أسفله، وإنّه ليعلو ولا يُعلى عليه<sup>1</sup>.

ومن خلال دراسة المفردات القرآنية ودقّة معانيها، مثل التعبير بمفردة "السنة" عن التقويم الشمسي ومفردة "العام" عن التقويم القمري، و"الجسد" عن الميت و"الجسم" عن الحي<sup>2</sup>، يبيّن أنّ صنعة القرآن اللغوية تُفارق "كلّ صناعات الأساليب البشرية، بما في ذلك الحديث النبوي الشريف... (إذ أنّه) في القرآن الكريم من أوجه التناسب ما يعلو به على أية هندسة بشرية في أيّ أسلوب من الإبداعات الإنسانية"<sup>3</sup>.

وبالنسبة إلى غير العارفين باللغة العربية فإنّ النظر في هذا الكتاب الإلهي المسطور يقتضي لدى المترجم بعض المواهب والشروط.

### (1) سبيل تحليل "القول الثقيل" في عالم اللغات:

بالنظر إلى أنّ القرآن هو قول ثقيل، لقول الله تعالى: "إِنَّا سَأَلْنَاكَ قَوْلًا ثَقِيلًا" (المزمل: 5)، فإنّه لا يقدر على ترجمته من اللغة العربية إلى مختلف لغات العالم وطبقاً لأبحاث طه عبد الرحمن إلا من اكتسب القدرة على الارتقاء إلى رتبة "الناقل الجبريلي"<sup>4</sup> المقتبس للنور، عوضاً عن العاجز عن ذلك الذي يسقط إلى رتبة "الناقل البروميثي"<sup>5</sup> المختلس لنار المعرفة. ولا يكتسب المرء مثل تلك القدرة إلا متى حاز على إذن خصوصي، هو "إذن قلبي"<sup>6</sup>، يتمثل في الانتقال من "استنطاق القول الثقيل بعقله إلى استقباله بقلبه"<sup>7</sup>، بحيث "يصبح قادراً على أن يقرأ في قلبه كما يقرأ في كتاب"<sup>8</sup>. وفي هذا معنى "التنزل" وهو "تلقّ متجدّد لمعاني القول الذي تمّ نزوله بألفاظه على المتلقي الأول (أي الرسول محمد) الذي أمر عليه الصلاة والسلام بأن يقرأ وليس بين يديه أي لوح يقرأ منه. إذ كان لوحه هو قلبه"<sup>9</sup>.

كما أنّ الهدف من "القول الثقيل"<sup>10</sup> تجنّب "اليوم الثقيل"<sup>11</sup>، بالعمل الصالح<sup>12</sup> الثقيل، وهو خدمة رسالة تعمير الكون. والذي لتحقيقها فجر الإسلام "الطاقة العقلية في البشر، وجعل اليقين في الله نتيجة لا بُدّ منها لتجوال الفكر الإنساني المستيقظ النابه في آفاق السماوات والأرض. ولذلك لا يوجل الإسلام من البحوث العلمية ولا الكشوف الكونية، بل على العكس يدفع إليها دفعا ويحضّ عليها حصّاً"<sup>13</sup>.

فالإسلام يعلم الإنسان تحدّي عجزه، وتحدّي أمّه الطبيعية، بل إنّ القرآن هو مصدر ذلك التحدي، حتى أنّه يتحدّي أيضاً قارئه المتشكك أو المشكك.

(2) هل يتحدى الإنسان الكتاب المسطور أم يتحدّى بهذا الأخير عالمه المنظور؟:

لا ريب بين أرباب اللغة في أنّ القرآن الكريم كتاب فريد في مبناه، عجيب في تناسق معناه، باهر في مغناه. وقد تحدّي "جميع المكذبين بأنّه الوحي المجسد لنبا السماء العظيم. ودعاهم -إن كانوا صادقين- أن يستجمعوا طاقاتهم وملكاتهم، ويجمعوا شركائهم ومعبوداتهم، ليأتوا بعشر سور من مثل القرآن... أو بسورة من مثله"<sup>1</sup>، مستخدماً مصطلح المثل الذي يفيد في حكمة بالغة معاني "المشاركة في الجوهر... والكيفية... والكمية... والقدر... والمساحة جميعاً"<sup>2</sup>.

ومن يتحدّي القرآن يصرعه بلا شك. وليس الإنسان مطالباً بتحدّي هذا الكتاب الإلهي المسطور (القرآن)، وإنّما هو مطالب برفع تحدّي الكتاب الإلهي المنظور (الكون). ذلك أنّ الكتاب الأوّل هو "مصدر الوحي، وهو محصور الدائرة، واضح الحدود... (وهي معرفة غير عقلية لكن) حسب المرء أن يدرس ما جاء من السماء ليعمل به العمل الصحيح"<sup>3</sup>. أما الكتاب الثاني وهو الكون الشاسع فيقتضي من الإنسان اكتساب العقل الشاسع الذي يستخلص المعرفة من "مصدر النشاط الإنساني ومُكابدة الحياة نفسها، واستكشاف قواها وأسرارها، وهو علم واسع الدائرة رحب الأفاق"<sup>4</sup>.

ومن أجل دفع الإنسان إلى التعويل على هدية الله إليه دون بقية الخلق وهي "العقل"، وهذا هو تحدّي الإنسان الصغير للكون الكبير... تحدي استخلاص معرفة الصغير من الكبير، ومعرفة المعلوم من المجهول. وهذا النوع من مصادر المعرفة تركت لنا السماء "له وتركتنا السماء لنا، فلم يجئ وحيّ يُعلمنا فنون الصناعات وألوان الحرف، وإنّما خلأنا الله وشأننا نتكلف ذلك ثم نوجّه ما نملك من أمور الحياة الوجهة الصالحة، ونسخّره لدعم الرسالة التي اصطفانا لها"<sup>5</sup>، وهي رسالة خلافة الله على الأرض وتعميرها بالخير والسلام والجمال، الأمر الذي يؤسّس لسيادة الإنسان العالمي.

### (III) التأسيس لإنسان العالم من ثلوث المسطور والمفطور والمرقوم:

إنّ تمجيد القرآن للإنسان، حتى أنّه أفرد له منذ نحو 15 قرناً سورة كاملة عنوانها "الإنسان" وإنّ تعظيم السنة النبوية للإنسان، حتى اعتبارها أنّ أعظم مُقدّس فوق الأرض وهو الكعبة المكرمة لا يعدل شيئاً ذا بال أمام الإنسان. فعن عبد الله بن عمر قال "رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يطوف بالكعبة ويقول: ما أطيبك وأطيب ريحك. ما أعظمك وأعظم حرمتك. والذي نفس محمد بيده لحرمة المؤمن أعظم عند الله حرمة منك، ماله ودمه وإنّ نظنّ إلا به خيراً" (رواه ابن ماجه).

فالإنسانية في الإسلام هي جزء من الإلهية ولا انفصام بينهما، لأنّ الإنسان من منظوره يحاكي ربّه ويتمثّل به ولا يتحدّاه أو يحاول أن يحلّ محله، لذلك فالإنسان عندما يتشبّه بخالقه في الإبداع فإنّه يكون عندئذ في المفهوم الإسلامي "صانعاً"، أي خالق الشيء من الشيء، أمّا الله سبحانه وتعالى فإنّه يُعرّف بصفة "الخالق" أي خالق الشيء من اللاشيء.

1 عماره، محمد، القرآن يتحدّى...، ص 16.

2 م.ن، ص 18.

3 الغزالي، محمد، الجانب العاطفي في الإسلام...، ص 79.

4 م.ن، ص.ن.

5 الغزالي، محمد، الجانب العاطفي في الإسلام...، ص 79.

1 م.ن، ص 34.

2 عماره، محمد، القرآن يتحدّى...، ص 17.

3 عماره، محمد، القرآن يتحدّى...، ص 18.

4 عبد الرحمن، طه، سؤال العمل بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، 2012، ص 203.

5 م.ن، ص 198-202.

6 م.ن، ص 206.

7 م.ن، ص 203.

8 م.ن، ص 204.

9 م.ن، ص.ن.

10 من قول الله تعالى: "إِنَّا سَأَلْنَاكَ قَوْلًا ثَقِيلًا". (المزمل: 5).

11 من قول الله تعالى: "إِنَّ هَؤُلَاءِ حَيَّوْنَ الْعَاجِلَةِ وَيَذُرُونَ وَرَاءَهُمْ يَوْمًا ثَقِيلًا". (الإنسان: 27).

12 قال الله تعالى: "إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ" (البينة: 7). وأيضا: "والعمل الصالح يرفعه" (فاطر: 10).

13 الغزالي، محمد، الجانب العاطفي في الإسلام...، ص 133.

## 2) العقل آلة تحكّم الإنسان في الكون:

يلاحظ هنا أننا ولئن ركّزنا على ثنائية الجسد والعقل مُغفلين الحديث عن الروح، فذلك لأنّ القرآن قد صرف الناس عن النظر إليها والبحث فيها، لقول الله تعالى: "يسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً" (الإسراء: 85). مع الاقتصار على تقديس "الروح الأدمية" لأنّها جزء من الذات الإلهية العظيمة، لقوله تعالى: "ونفخت فيه من روحي" (الحجر: 29). بل إنّ هناك كما ذكر محمد الغزالي "مَنْ يُقدِّرون نسبهم الإلهي هذا فيجعلون الحياة تزدان بالمعرفة والكرامة والفضيلة وتسخير الكون للإنسان"<sup>1</sup>.

وانطلاقاً من تلك النفخة الإلهية تأهل الإنسان لأن يكون سيّداً على الأرض، بمعنى خليفة للإله عليها. وهذا معنى قول الله تعالى: "وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة" (البقرة: 30). وفي المُجمل فإنّه من تلك النفخة "من روح الله سرت في الكيان الإنساني الخصائص التي استحقّ بها أن يسمو ويمجد، وأن تخضع له صنوف الخلق الأخرى"<sup>2</sup>.

ولا ريب في أنّ أداة إخضاعه لبقية المخلوقات ليس لامتلاكه قوّة جسدية خارقة، بل لتحوّزه على آلة تحكّم هي "العقل" الذي ورد جذره اللغوي تسعا وأربعين مرّة في القرآن، وذلك في صيغة الفعل، دون الاسم، وفي معان كثيرة، تأكيداً على أنّ العقل يدخل في حالة الخمود والجمود ما لم يكن في وضعية اشتغال، لذلك فإنّ حالته الطبيعية ليست العطالة أو التكاثر أو العطالة إنّما هي حالة النبض الدائم والتعقّل والتدبّر والتأمّل والاعتبار واقتحام عوالم المسطور والمنظور.

## III) النظر في عالم القرآن (الكتاب المسطور):

لم يكن القرآن مثلما يتصوّر البعض في عالم الكتب أنّه نوع من الكتب المشفرة، أو أنّه ميدان بحث عن رسائل إلهية معلنة أو خفية، وإنّما هو كلام الله. وكان المسلمون الأوائل "يسجدون له بجوارحهم وقلوبهم وأرواحهم وعقولهم. لقد كانوا يخضعون عقولهم للنص، ويجعلونه القائد، والحكم المهيمن... وكانوا يعرفون أنّ إدخال شخصيتهم في النصّ انحراف يعظم أو يقل بحسب مدى التدخل البشري في النصّ، وكانوا يعرفون أنّ الوحي إنّما جاء هادياً للعقل وقائداً له في الأمور التي لا يتأتّى للعقل أنّ يلج ميادينها أو يقتحم حماها أو يُدلي فيها برأي يتفق عليه الناس. وهذه الميادين هي الدين. والدين ليس رأياً بشرياً، إنّما تنزيل من حكيم حميد وكل موقف من الشخصية البشرية تجاه النصّ سوى موقف السجود له، إنّما هو موقف لتبديل الدين من أن يكون إلهياً إلى أن يكون بشرياً. ولو كان الأمر يستقيم على ذلك لما كان هناك من حاجة إلى الدين"<sup>3</sup>.

ولا شكّ في أنّ هذا الكتاب يظلّ -مثلما يرى الواصف المنصف- "مرسوماً على شاشة دماغ المؤمنين، ومحفوظاً في قلوب المؤمنين والمسلمين... معجزاً بفصاحته وبلاغته وألفاظه ومعانيه وتراكيبه وأسلوبه وموسيقاه، ولقد وجده العرب فوق ما عدوا وأكثر ممّا توقّعوا"<sup>4</sup>، حتى اعترف أكبر المعادين للنبي محمد صلى الله عليه وسلم لأصحابه بعد استماعه إلى القرآن وهو الوليد بن المغيرة: إنّ فيه

<sup>1</sup> الغزالي، محمد، الجانب العاطفي في الإسلام، شركة نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، 2005، ط3، ص 88.

<sup>2</sup> م.ن، ص.ن.

<sup>3</sup> محمود، عبد الحليم، الإسلام والعقل، دار المعارف، مصر، 1985، ص 23-24.

<sup>4</sup> أبو الزّب، محمود عبد تاعطي، التكنولوجيا برهان على إعجاز القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ص 33.

شيء إذن أنا موجود"<sup>1</sup>، أنّ نفهم أيضاً بطريقة استردادية معنى قول الله تعالى منذ قليل ("وفي أنفسكم أفلا تبصرون"، الذاريات: 21)، على أنّه دعوة إلى اتخاذ الإنسان موضوع بحث وتحليل ونقد وتجريب، بمعنى موضوع معرفة... بالرغم من الصعوبة البالغة في أنّ يدرس الإنسان نفسه، لأنّه كائن وعي وإرادة وحرية، فما إن يعلم أنّه محلّ تجريب ودراسة حتى يُسارع إلى التغيير في سلوكه.

غير أنّه لئن لجأ علماء الأنثروبولوجيا في السردية الغربية إلى محاولة دراسة الآخر، وبالخصوص الإنسان البدائي في البراري والغابات غير المُحضّرة، فإنّ الإنسان في السردية الإسلامية يُمكن له أنّ يدرس الإنسان من منظور العلم الإلهي المبسوط له في القرآن الكريم، وله بعد ذلك أن يتبسّط في التفاصيل، وله أيضاً أن يدرس الطبيعة والحيوان وعالم الأجرام السماوية، أي جميع ما في السموات والأرض.

## 1) الجسد البشري وإعادة صياغة العالم:

لا يعني هنا الجسد الساكن الذي يُسمّى القرآن "الجسم"<sup>2</sup>، أي الجسم الهامد والمنفعل<sup>3</sup>، وإنّما الجسد الحركي والحي والفاعل في الكون، والمغيّر للحياة نحو الأفضل والأرقى والأجمل والأسعد. فالعقل يصنع جنة الإنسان. إنّ الجسد الصانع، المتناول على الطبيعة استخراجاً لقوانينها واستكشافاً لسننها حتى قبل استكشاف مواردها وطاقتها وخيراتها واستخراجها. فالإنسان الضعيف فوق الأرض يُصبح سيّداً عليها إذا عرف استخدام آله العجيبة "العقل"، وكذلك إذا عرف كيف يوظّف مؤهلاته الجسدية التي تفوق بكثير بنيته البيولوجية. ولهذا قال الله تعالى: "لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم" (التين: 4).

وفي الأدبيات الإسلامية فإنّ الجسد مسخّر لهذه الرسالة التعميرية للأرض. ذلك أنّه بحسب الحديث النبوي الشريف "لا تزول يوم القيامة قدم عبد حتى يُسأل عن أربع... (منها) عن جسده فيما أبلاه..." (صحيح الترمذي: 2417).

وفي معرض دراسته للفروق بين "الجسم" وهو "الجسد الموضوعي"<sup>4</sup> وبين "البدن" وهو الخاضع "لقوانين وسنن التواصل الاجتماعي... (أي أنّه) جسد وظيفي يخدم أهدافاً خارجة عن مقوماته الشخصية"<sup>5</sup>، وبين "الجسد" وهو "الشخصي الذي يُشكّل الوحدة الأنطولوجية التي تسم وجود الكائن في العالم... (و) هذا الطابع لا يخلو من علاقات ذات ميسم ثقافي ورمزي وتعبيري يُعيد بها الجسد صياغة العالم ومنحه خصوصيات جديدة"<sup>6</sup>، انتهى فريد الزاهي إلى وجود "تعلق بين جسد الإنسان وجسد العالم"<sup>7</sup>، وكذلك إلى أنّ "العلاقة بين الجسد والوعي ليست علاقة برانية، فالجسد ليس الموضوع السلبي لوعي نشيط يُفعل فيه من خارجه... فالوعي والجسد لا يحدّ أحدهما الآخر"<sup>8</sup>.

ويجزّنا مثل هذا القول إلى التساؤل عن منزلة العقل في الإسلام.

<sup>1</sup> حسن، أوس، "الفينومينولوجيا عند هوسرل"، في موقع الشرق الأوسط أون لاين، تاريخ التنزيل: 27-3-2021، تاريخ الاطلاع: 31-10-2021.

<sup>2</sup> عمارة، محمد، القرآن يتحدّى...، ص 17.

<sup>3</sup> هنالك نوعان من الأجساد البشرية التي ندرسها: "الجسد العضوي المنفعل، موضوع العلوم الطبيعية"، و"الجسد الثقافي الرمزي الفاعل، وهو موضوع العلوم الإنسانية"، أي الجسد البيولوجي كما نعيشه، في مقابل الجسد الإنساني كما ندرسه. الزاهي، فريد، الجسد والصورة والمقدس في الإسلام، دار أفريقيا الشرق، المغرب، 1999، ص 29-30.

<sup>4</sup> الزاهي، فريد، الجسد والصورة والمقدس في الإسلام، دار أفريقيا الشرق، المغرب، 1999، ص 30.

<sup>5</sup> م.ن، ص.ن.

<sup>6</sup> م.ن، ص.ن.

<sup>7</sup> الزاهي، فريد، الجسد والصورة والمقدس في الإسلام...، ص 23.

<sup>8</sup> م.ن، ص 22.

## العقل الكوني في الحضارة الإسلامية

د. الصحبي بن منصور  
أستاذ الحضارة الإسلامية (جامعة الزيتونة)

### مقدمة:

لعلّ أول ما يتبادر إلى الذهن عندما نتطرق بالحديث إلى الجانب المضيء في الإسلام هو العقل، لكن الإشكال الذي يقفز إلى الذاكرة فوراً وبالتوازي مع ذلك هو: لماذا لم يرد في القرآن أي استعمال لكلمة "العقل"؟ ولا شك في أنّ البحث عن جواب لمثل هذا السؤال قد يجزنا إلى البحث عن كيفية تدرّج القرآن بقارئه من الوعي الفردي إلى الوعي الكوني، ومن العقل الاستكشافي إلى العقل العملي. وهذا ما سنحاول دراسته في هذا البحث.

### (1) النظر في عالم الإنسان (الكتاب البشري):

يبدو أنّ أُنسنة العالم تنطلق من وعي الإنسان بعالمه الفردي، أي بإنسانيته. ولعلّ هذا ما يُدرك من أول تكليف إلهي للإنسان خلال انبلاج فجر الرسالة العالمية للنبي محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم، الذي قال عنه الله تعالى: "وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً" (سبأ: 28).

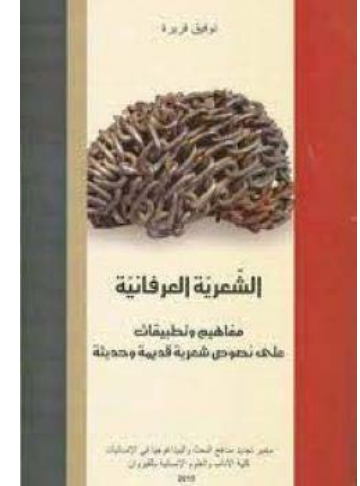
والقراءة هنا لا تتجسّر عند "قراءة الحروف" بل تتجاوزها إلى "قراءة الوجود"، بدليل قول الله تعالى: "اقرأ باسم ربك الذي خلق\* خلق الإنسان من علق" (العلق: 1-2). فهو سيقراً في كتاب الخلق. وإنّ "كلمة اقرأ هي مفتتح الرسالة الخاتمة، كأنها تضع للإنسانية كلها الأساس المتين لدستور حياتها على الأرض في أول سور القرآن، التي جاء موضوعها الأساسي ليؤكد أنّ هذه الرسالة رسالة العلم والتعلم"<sup>1</sup>.

وقد دعا الله إلى تعمق الإنسان في دراسة عوالمه بكافة أبعادها وجميع ظروفها ومكوناتها، أولاً للارتقاء بوجوده، وثانياً لفهم أسرار اشتغال الكون ومعرفة خالقه. قال تعالى: "وفي أنفسكم أفلا تبصرون" (الذاريات: 21). كما قال عزّ وجلّ: "سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنّه الحق" (فصلت: 53). فخالق هذا الكون "ما يزال يكشف للناس في كل حين عن آيات جديدة، وسيستمر ظهور هذه الآيات حتى تنتهي الدنيا، فإنّ الإسلام إنّما جاء لجميع البشر إلى قيام الساعة، فناسب ذلك أنّ تكون آياته ومعجزاته باقية إلى قيام الساعة"<sup>2</sup>. وبقدّر سعي الإنسان وتطويره لعقله الاستكشافي يُنّاح له كشف أسرار الكون، لكن بالتدرّج وليس دفعة واحدة، وذلك بحسب جهده العقلي المبدول.

ولعله يُمكن استمداداً من العقلانية الغربية، وتحديدًا من الكوجيتو الديكارتي الذي كان أجوفاً فملأه إدموند هوسرل بمضمون من خلال قوله: "أنا أفكر في

## من مؤلفات توفيق قريرة

الشعرية العرفانية - مفاهيم وتطبيقات على نصوص شعرية قديمة وجديدة  
مخبر تجديد مناهج البحث والبيداغوجيا في الإنسانيات -  
كلية الآداب والعلوم الإنسانيّة بالقيروان، تونس، 2015.



### د. توفيق قريرة



اللسانيات في دوحة العربية. الدار التونسية للكتاب، تونس، 2016.

<sup>1</sup> محمد حماد، اقرأ باسم ربك... أول التكليف، موقع البيان، تاريخ التنزيل: 12 جانفي 2018، تاريخ الاطلاع: 2021-10-21.

<sup>2</sup> تفسير الآية 53 من سورة فصلت، موقع الإسلام سؤال وجواب، إشراف عام: محمد صالح المنجد، تاريخ التنزيل: 2014-4-7، تاريخ الاطلاع: 2021-11-3.

بناء دلالاته من جديد. من المفترض أن يكون كلّ مؤمن عارفاً بمعنى الصلاة والصيام لا بما هي مصطلحات قنّتها الفقهاء بل بما هي عبادات ذكرت في النصّ القرآني واقتضى تمام الإيمان أن تفهم وتمارس. ففي كلّ ذهن مؤمن معانٍ متعلقة بإيمانه يعالجها معالجة مستمرة ويمكن أن يعدّل منها وفق ما تقتضيه حالته الإدراكية للإيمانيّ فيها. فعلى سبيل المثال يمكن أن يتطوّر بناء المرء لمتصوّر الصلاة بتطوّر نموّه المعرفيّ سواء أكان متطوّراً بالزمن أو بتعمق المعنى أو بتخصّصه لذلك يلحظ ذلك سلوكيّاً على صعيد إنجازهِ وقد يلحظ على صعيد حديثه عن هذه الشعيرة وإن حدث وأن صار المرء متصوّفاً مثلاً صاحب ذلك تغيّر في فهمه للصلاة وفي بنائه لمعناه وفي ممارسته لها.

التحديد الأدنى للدين على أنّه " إيمان بالكائنات الروحيّة" يجعل المؤمنين في حركة لا تتي من بناء المعنى حول ماهيّات هذه الكيانات الروحيّة وهو بناء مستمرّ لأنّ العقيدة وعلى عكس ما يظهر من اتسامها بالثبات وأنها الجزء الذي قد يلزم فكر المرء واعتقاده مدى حياته هي شيء متفاعل مع مدرّكاته الأخرى ومع تجاربه . يسأل المسلم اليوم عن اللحم الحلال قبل أن يشتريه من المغازات الأوربيّة ويسأل الأكل ويقطع النظر عن درجة إيمانه وصدقها عن اللحم الذي في الصحن أهو حلال أو لا هذا التصوّر اليومي لفهم الحلال وللبحث عنه في الأكل وفي الشراب وغيره يجعل هذا المتصوّر حاضراً حضوراً يومياً لكنّ المتطوّر فيه مثلاً أنّه في الثقافات التي لا يشار فيها إلى اللحم بعبارة حلال يركن المرء إلى ركن آخر هو الأعمال بالنّيّات أو إلى ركن ولا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم فيستهلك المرء اللحم بناء على قاعدة الجهل بأصله.

المتصوّرات الإيمانيّة ويقطع النظر عن نوعها وعن المقاربة التي نامرسها عليها (المقاربة الداخليّة الإيم Emic أو الخارجيّة الإيتية Etic) هي متصوّرات مجردة وخطاطيّة فهي مجردة لأنّ المرء لا يمكن أن يدركها إلاّ بتجربتها من العيّنات التي تمثلها وهي عيّنات من الممارسات والسلوكات التي يمارسها المؤمنون تنفيذاً لتعاليم ركن من العقيدة أو تعليم من التعاليم الدينيّة فالصلاة بما هو متصوّر مجرد وخطاطي هو ما يجردّه الناس من عيّنات رأوها عند غيرهم أو مارسوها هم أثناء أداء شعيرة الصلاة. لكنّ من المتصوّرات ما يكون خطاطيّاً أو مجرداً من غير أن يبيّنه صاحبه من تجارب ممارسة له من ذلك مثلاً متصوّر الخلق وبدرجة أقلّ متصوّر الولادة. المتصوّرات التي يصعب بناء تصوّرات مجردة لها من عيّنات تجريبيّة عنها يصعب بناء فهم يسير لها من غير اعتماداً على النصّ والأحاديث التي تقال في شأنه. في هذه الحالة لن نجد بناء للمعرفة داخليّاً إلاّ إذا كان الفرد فاهماً بعمق معنى هذه المتصوّرات وإلاّ فإنّ الاتكال على المعرفة الخارجيّة Etic وهي معرفة بناها الفقهاء والمفسّرون وعلماء الكلام وغيرهم ويمكن أن يبيّنها لجمهور المصلّين الأئمّة بأساليب فيها من التسامح والتبسيط الشيء الكثير.

يحدث بالانتقال من دين إلى دين وهذا أمر يظلّ نادراً في تاريخ اعتناق الأديان والمعتقدات.

المحمولات الدلاليّة التي تعيّن مسائل مرتبطة بالدين هي في الغالب محمولات إيمانيّة حتى وإن كان التعاطي معها من خارج دائرة إيمانيّة. لتفترض على سبيل المثال أنّ مسيحياً يريد أن يفهم مقطعاً من النصّ القرآني أو حديثاً نبويّاً: هو سيفهمه بالقياس مع محمولاته الإيمانيّة المختلفة. نحن في هذه الحالة إزاء دراسة قضايا تتبع دائرة إيمانيّة بموقف أو بمنظار قضايا دائرة إيمانيّة أخرى. ولكنّ فهم المسيح الصحيح عند بناء المعاني الدينيّة خارج ديّانته ستكون إمّا بعناصر ديّانته أو بعناصر من خارج ديّانته ولكنّها تظلّ ولا شكّ داخل دائرة إيمانيّة كبرى ولا سيّما إن كان هناك تقاطع بين النصوص وبين المفاهيم والمتصوّرات الدينيّة.

هناك فرق بين العقيدة الفعلية التي يمكن أن نجدها من أذهان الجماعة المتديّنة والنصوص التي تمثل مصادر لتلك العقيدة. وإذا كنا لا يمكن لنا أن نجد في ذهن فرد في المجموعة كلّ العقيدة الإسلاميّة مثلاً فإننا يمكن أن نجد في النصّ المقدّس كلّ أصول تلك العقيدة لكنّ بقيّة النصوص التي جاءت لتكمّل ذلك النصّ هي نصوص جاءت لخدمته ولا يمكن أن تكون مهما اتحدت تمثليّة لذلك النصّ.

إنّ العقيدة بما هي جملة من المعتقدات المحدّدة بوضوح والشائعة حول جوانب مختلفة من الواقع المادّي والواقع الروحي والوضعية الإنسانيّة<sup>1</sup> هي على ملك المجموعة لذلك ينبغي أن تكون متصوّراتها موزعة على أذهان الناس فيها قسم كبير ممّا تواضع عليه الناس ولكنّ فيها قسماً أيضاً ممّا يمكن أن يمثّل خلافاً بينهم في التصوّرات. المتصوّرات المتطابقة أو المتماثلة والمتصوّرات التي فيها خلاف جاءت من فهم الناس للنصّ الأصلي وللنصوص الفرعيّة لكن أيضاً من ممارسات الناس لحياتهم المادّيّة والروحيّة ممارسة يؤطّرونها تحت خاتمة الديني أو العقديّ. فلو أخذنا على سبيل المثال ركناً من أركان العقيدة وهي الصلاة وأخترنا النصّ القرآني الذي يحثّ عليهم (وأقيموا الصلاة) فإنّ متصوّر إقامة الصلاة كما يفهمه المسلمون الآن وهنا فيه جوانب كثيرة اتفريقيّة ولكنّ جوانب أخرى فيها خلافات نابعة إمّا من تقصير في الفهم والمواضعة وإمّا في إفراط في الزيادة على ما تواضع الناس عليه أنّه طرازي لإقامة الصلاة. هناك ركن هامّ في أداء فريضة الصلاة هي قراءة القرآن أثناء الصلاة جهراً أو سرّاً الإشكال يكمن في من لم يحفظ النصّ أو في من لم يتقن اللغة التي يقال بها النصّ فإنّ ما يسمّى بأداء الصلاة يمكن أن يفهم بما هو متصوّر بأشكال مختلفة جمعها هو ما يمثّل أداء الصلاة في ذهن الناس.

لكن ما يبقى هو أنّ أداء الصلاة هو متصوّر إيماني ينبغي التصديق به ويقضي التصديق به أن ينجز بطرق يتدخّل فيها وبشكل تعليمي حرسه العقيدة. لكنّ ما نعتبره فهماً لمعنى أداء الصلاة ليس شيئاً مشتقاً من النصّ فقط ولا من السلوكات فقط بل فيه تقاطع بين النصّي والإجرائي أو السلوكي.

#### خاتمة:

ما عنانا في هذا المقال هو أن نبيّن كيف أنّ المعاني الإيمانيّة هي معانٍ ذهنيّة قبل كلّ شيء وأنها تخزّن في الذاكرة ذات المدى الطويل وحين يراد التعبير عنها أو حين يسمع نصّ يتعلّق بها يحدث ضرب من تنشيط ما خزّن في الذهن ليعاد

<sup>1</sup> -Mark Baham. Defining the Christian Faith. <file:///C:/Users/ASUS/Downloads/DefiningtheChristianFaithPaper.pdf>



لا يتعلق الأمر في هذه القسمة بنوعية الإيمان قدما وجدة حدوثا وثباتا بل يتعلق بالتوجهين العرفانيين التقليديين: توجه الترابطيين **Connectionnists** وتوجه التجميعيين **Associationists**. الجماعة الأولى تقول بتنشيط المعتقدات حسب الطلب لأنّ المواقف مرنة؛ لكنّ التجميعيين يؤمنون بثبات المقاربات واستقرار المواقف<sup>1</sup>. الإشكال ليس في هذا بل في التمييز بين ضربين من المواقف (ص 289): الموقف الذي يتبنّاه المرء والموقف الذي يظنّ الناس أنّه يتبنّاه. هذا يعني أنّ هناك فرقا بين موقف لشخص ما حول العدالة من ناحية، وما يعتقدّه هو فعلا أنّه موقف من ناحية أخرى. بعبارة أخرى إنّ الإيمان بأنّ الله عادل هو ركن من أركان الإيمان في العقيدة الإسلامية؛ لكن أن يكون للإنسان موقف من هذا الاعتقاد شيء، وأن يظنّ الناس المؤمنون في بعضهم أنّهم يفهمون فهما واحدا فشيء آخر. من هنا يبرز سوء التفاهم الضمني وتعدّد الصور التمثيلية حول ما يُعتقد أنّه موقف من مسألة كالعادلة الإلهية والعدالة البشرية وتصور الأفراد لها.

إنّ بناء الدلالة في الذهن سيكون بناء على ما للمرء من معتقدات حول مسألة إيمانية؛ وليس بناء على ما ينبغي أن يكون لديهم من معتقدات. فبناء المعنى لتقريب ما هو معتقد حقيقي وما هو معتقد فعليّ هو ما دفع المفسرين إلى أن يتدخلوا لفرض موقف معين يعتقدونه أنّه الصحيح. لذلك كانت الدلالة القرآنية دلالة موجّهة لكي تكون قيمة صدقها غير مطابقة للواقع بل مطابقة لما في ذهن المؤمن أنّه حقيقة.

الإيمان يبني شيئا فشيئا بضرب من المواضع العقدية بين جماعة تقبل وبلا قيد أو شرط جملة من المعطيات والأفكار التي يمثّل القبول بها وفي كليتها تسليما وتصديقا وإيمانا بكل مبادئ الديانة. القبول بالحقيقة شيء مبدئيّ في الإيمان وهو قبول بها ما قبلًا سواء أحدث ذلك ببرهنة وإثبات حجة أم لم يكن؛ وسواء أكان في البرهنة ضرب من التعقل أو كان اعتمادا على النصّ أو التقليد.

لكن علينا أن نشير هنا إلى أنّ التقليدية والتعقل ليسا ثنائيتين في مقابلة على ما توهمنا به بعض القراءات فهناك من المتصورات الإيمانية ما لا بدّ لها من تعقل يبني على القياس أو الاستدلال أو الاستنتاج وهذه عمليات ذهنية يجريها العقل وليست إجراءات تتطلب نضجا عقليًا على ما قد نفهمه أحيانا فهما متسامحا فيه. فعلى سبيل المثال فإنّ عدالة المؤمن وهي ركن من الأركان التي بها يستقيم إيمانه لا يمكن أن تبنى إلا بالتعقل الذي يدفع إلى ضرب من التمييز بين الصدق والكذب والظلم والإحسان وغيرها من المفاهيم التي يجد المؤمن نفسه أمام تعقل لها يفصل بين حدودها ويدقق أمرها بما أوتى من وسائل فهم. ليس العدل البشريّ في هذا الإطار مبنيا بما هو ركن إيمانيّ بناء واحدا عند جميع الناس. والأمر نفسه يقال عن العدالة الإلهية إذ كثير من هذه العدالة يمكن أن يفهم على أن تكون قوّة الإله إلى جانبنا نحن وليس إلى جانب الحقّ الذي قد نكون مجانبين له.

لكنّ الإيمان يمكن أن يكون تعقلا بالنسبة إلى نصّ، فهو تصديق كلياني غير مشروط إلا بالمطابقة مع نصّ شرعيّ ذي مصدر إلهيّ أو شبه إلهي. وهو تسليم بكلّ ما فيه من قضايا وأحكام ولذلك فإنّ فهم تلك القضايا وما فيها من دلالات يكون أمرا لاحقا للإيمان ولا يكون شرطا له. نحن نتحدّث لا عن جماهير المؤمنين الذين تلقوا الديانة وراثته بل نتحدّث حتى عن إيمان المؤمنين الأول في بداية تشكل أيّة ديانة من الديانات. المؤمن الذي ينظر في النصّ الدينيّ أو في

بناء على ذلك فإنّ (2) يمكن أن تقرأ كالتالي  
(2ع): الإيمان يستلزم العدل والإحسان  
وهذا يعني (2ب)

(2ب): يعتقد المؤمن أنّ العدل ركن من الإسلام.

في هذا المثال فإنّ الإيمان يقتضي أن يكون الإنسان المؤمن عادلا وهذا ما نجده بصريح النصّ في (4):

(4) - ﴿اعْبُدُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ﴾ [المائدة، 8]

تقترب في (4) المسافة بين الأمر بالعدل والإيمان فهو صيغة صريحة وليس طلبا كما في (2) وتقترب أيضا للتخصيص في الآية على العلاقة بين العدل البشري والتقوى. والتقريب الذي في النصّ (هو أقرب للتقوى) لا يعني تقريبا في المسافة بل يعني بناء للعدل البشري على معنى التقوى الإيماني. إيمانية العدل البشري ليس كإيمانية العدل الإلهي الأول مأمور به كي يتمّ ركن التقوى فهو عمل بشري يتم عقيدة؛ ولكن إيمانية العدل الإلهي ليس يحقّه أمر أو نهي هو جزء من الإيمان المبني على صفات الإله بقطع النظر عن تحقّقها. إيمانية العدل البشري يمكن أن تطابق الواقع ويمكن ألا تطابقه بحسب فهم البشر للكيفية التي يكون بها عدلهم في الأرض والتي يكون بها ذلك العدل ركنًا من أركان التقوى لكنّ العدل الإلهي لا تطابق فيها لواقع ما لأنّ العدل الإلهي مبني على طابع إنشائيّ يفسّر به الإنسان بعضا من الأعمال الخارقة على أنّها تدخل بشري في الكون يفسّره من جهة رأيه الذي بناه عمّا يسمّى العدالة الإلهية.

في العدالتين مقارنة إيمانية وهذه المقاربة مهمة مثلما يرى ذلك جوناتان جونج **Jonhatan Jong** ويردّ أهميتها لأمرين:

أولهما: لأنها تميّز الإيمان من مقاربات أخرى يمكن أن يتّخذها المرء تجاه القضايا. فإلى جانب القول مثلا بأنّ (الله عادل) أو (بأنّ بعض البشر عادل) قضية صادقة بمعنى (أؤمن بذلك)، فإنّ المرء يمكن أن يأخذها على أنّها مريحة أو على أنّها مقلقة. يكون الإيمان متعلقا بالراحة حين يعتقد أنّ وراء الظلم في الأرض هناك عدالة إلهية تسهر على إيجاب الحقوق وإنصاف الناس. ويمكن أن تكون الوضعية مقلقة أيضا عند من يتمنى لو أنّ الله كان عادلا من غير أن يؤمن بذلك أي من غير أن يكون لذلك تأثير في سير حياته بأن يردّ الظلم إليه وينتظر عدالة السماء بدلا من أن يبحث عن عدالة الأرض.<sup>1</sup> هي عدالة مقلقة لدى من يعتقد في أنّ شخصا عزيز صار مسلما بمصيره لا يبحث في حياته الدنيا عن إيجاب حقوقه بقوانين الدنيا. هذه المعالجات الذهنية لعلاقة الإيمان بالسلوك هي في صلب معالجة الإنسان لأفعاله ولكل ما يتعلق بأخذ القرار وجميعها مسائل تتعلق بالمعالجة العرفانية لا للإيمان بما هو متصورات بل بمعالجة الإيمان بما هو بائ أساسي لسلوك من يؤمن بشيء ويبني الكون اعتمادا على ذلك الإيمان.

ثانيا: لأنّ تلك المقاربات تميّز بين موضوع الاعتقاد **Object of Belief** والاعتقاد نفسه. ذلك أنّ المعتقدات هي مقاربات تجاه القضايا وليست هي القضايا في ذاتها. فالمواقف من الناحية العرفانية هي تمثيلات ذهنية يعتبرها البعض مخزّنة ويمكن استرجاعها ويعتبر البعض الآخر أنّها تبنى حسب الطلب.

<sup>1</sup> - Jonhatan Jong ;Beliefs are Object-Attribute Associations of Varying Strength, -285. 284In: Contemporary Pragmatism, 2018 ,

(2) - (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ) [النحل، 90] للمقاربات الاعتقادية لها اتجاهان إما أن تعكس الكون؛ وإما أن تؤثر فيه. والمقاربات الإيمانية هي مقارنة تعكس الكون وتؤثر فيه معا.

قال ابن كثير في تفسير هذه الآية: "يخبر تعالى أنه يأمر عباده بالعدل، وهو القسط والموازنة، ويندب إلى الإحسان، كما قال تعالى: ( وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ولئن صبرتم لهو خير للصابرين ) ( النحل : 126 [ وقال ) وجاء سينة سينة مثلها فمن عفا وأصلح فأجره على الله ] ( الشورى : 40 [ وقال ) والجروح قصاص فمن تصدق به فهو كفارة له ] ( المائدة : 45 [ إلى غير ذلك من الآيات الدالة على هذا من شرعية العدل والندب إلى الفضل. وقال علي بن أبي طلحة، عن ابن عباس ) : إن الله يأمر بالعدل ( قال : شهادة أن لا إله إلا الله " . (ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 526/2). لا يتناول ابن كثير الآية من جهة مقاصد العقيدة بل من جهة مقاصد الدلالة. وفي الأمر فرق إذ هو يشرح مضمون الآية ويبني دلالتها بقطع النظر عن إيمان من يشرح له أو عدم إيمانه. ولذلك بنحرف في سياق يرى الآية على أنها "إخبار" عن كون هذا الكون هو الأمر بالعدل وليس يخبر وهو يشرح الآية عن عقيدة على المرء أن يتبناها. هناك فرق بين أن يأمر الله بالعدل وهو موضوع شرح المفسر وبين أن تعتقد في ما أمرك الله به أنه واجب التنفيذ لأنه يمس العقيدة. لكن التفسير نفسه يمكن أن يصبح مقارنة قضوية عدية لو أننا اعتبرنا تفسير ابن كثير اعتقادا في الفهم وليس فهما وهذا يعني أن نقلب قوله في أول الشرح:

(3) - يخبر تعالى أنه يأمر عباده بالعدل إلى (3) أو إلى (3)"

(3) - يعتقد ابن كثير أن الله يخبر الناس أنه يأمر عباده بالعدل

(3) - يؤمن ابن كثير أن الله تعالى يوجب العدل على عباده.

وأخيرا فإن القضايا العادية يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة بحسب مطابقتها أو عدم مطابقتها لمرجع ما أو لتصور ما؛ فإن المقاربة الاعتقادية تذهب هي في العادة باتجاه كون القضية صادقة لا كاذبة؛ ذلك أن الإيمان في جوهره تصديق بمضامين قضايا هي في الأصل مواضع إيمانية لا تكذيب فيها.

في (3) فإن (يعتقد أن) جعلت كلام الشارح ينتمي إلى اعتقاد صريح لا في مضمون القول بل في طريقة من طرق شرح القول. وهذا يعني أن هذه القضية لا علاقة لها بإيمان ابن كثير بل بتمثله لنص القرآن تمثلا معينا. ليس في هذا ما يحيل على أمر إيماني لأن الاعتقاد ليس مسلطا على اعتقاد المتكلم في مضمون بل في اعتقاده في كيفية تخريج ذلك المضمون بقطع النظر عن كونه إيمانيا أم لا.

في (3) يتعلق فعل الاعتقاد بركن آخر لا علاقة له بالقول وبكيفية تخريجه بل بتصديق ذلك القول وهذا ما يجعل القضية أدخل في المحمولات الدلالية الإيمانية.

لكن تفسير ابن كثير لـ (2) يتطابق معه فعل الاعتقاد (3) ولا يتطابق معه (3). لكن ذلك لا يعني أن (2) لا تحوي قضية إيمانية ضمنية فمن مقتضيات الإيمان أن يحول المؤمن أفعالا وأقوالا من النص إلى أفعال اعتقاد لذلك فإن (إن الله يأمر بالعدل) ينبغي أن تفسر في إطار المعالجة الذهنية الإيمانية إلى جملة من نوع (كونوا عادلين) أو (أن تؤمن هو أن تكون عادلا). الربط بين الإيمان والعدل لا يعالج على أنه استلزام. إن كان الله يأمرنا بشيء فيعني أنه جزء من الإيمان

بالعقيدة النصية التي تكون فيها هذه القضية صادقة لا لأن هناك واقعا يطابقها بل لأن هناك إيمانا يطابقها.

## 2- المحمولات الدلالية الإيمانية والذرية المنطقية

### 1-1- المضمون والاعتقاد في المضمون

يعتقد الفيلسوف برتران رسال Russel في نظريته حول الذرية المنطقية Logical Atomism أن الإيمان Belief مقارنة قضوية<sup>1</sup> Propositional attitude وهي حالة ذهنية يعقدها فاعل تجاه قضية أو جملة. لناخذ على سبيل المثال القضية (1) التالية:

(1) - الله عادل

يمكن أن نتصور أن (1) يقولها شخص اسمه زيد يعتقد فيما يقول أي هو يسلم بأن ما يصف به الله من عدالة هو شيء حقيقي. لكن هذا القول لم يصرح فيه بفعل الاعتقاد بما هو حالة ذهنية للمتكلم. فالحالة الذهنية التي يمكن أن يعقدها فاعل مثل (زيد) يمكن التعبير عنها بفعل اعتقاد كما في (1) و (1) على التالي:

(1) - يعتقد زيد أن الله عادل.

(1) - يؤمن زيد أن الله عادل

تجتمع القضيتان (1) و (1) في مقارنة القضية (1) من جهة الاعتقاد في صدقيتها. ففي (1) عبرنا عن الحالة الذهنية بفعل (يعتقد) وهي درجة من درجات الاعتقاد في القضية أقل من (1) لأن (يعتقد) تبني الاعتقاد بناء خطاطيا أو مجردا أكثر من (يؤمن) التي تبنيه بشكل أكثر خصوصية. وهذا يعني أن الإيمان هو فعل اعتقادي أكثر خصوصية في ميدان ذهني أكبر هو الاعتقاد. ومن جهة أخرى فإن مقاربات القضايا هي مقاربات أساسية فيما يتعلق بالذهن ومفرداته وبهذا يكون الإيمان جزءا من هذه المقاربات الذهنية.

### 2-2- القضايا العدية وقيمة الصدق

ما يميز القضايا العدية أن الصدق والكذب فيها ليس مرتبطين بمطابقة مضمونها للواقع أو عدم مطابقته له؛ بل بمطابقة فعل الاعتقاد لما يعتقد المتكلم فعلا. فالمرء من الناحية النظرية يمكن أن تكون له مقاربات اعتقادية كثيرة حول قضية واحدة كالشك والظن وغيرهما؛ لكن المقاربة الوحيدة التي تعبر عن الإيمان هي تلك التي يكون فعلها (أمن) ومشتقاتها ومرادفاتها التي تعبر لا عن اعتقاد في الموضوع بل عن نوع من الاعتقاد يصدق ذلك الموضوع ويصدق عليه. ففي (1) فإن صدقية هذه القضية الإيمانية ليس في مطابقتها لواقع ما بل لمطابقتها لإيمان ما (أن الله عادل). الواقع في القضايا الإيمانية هو عادة يكون لإثبات الإيمان وليس لإثبات مضمون القضية.

### 2-3- المعالجة الذهنية لمحمولي العدالة البشرية والعدالة الإلهية

ما يميز الدراسة الدلالية في المقاربة القضوية أنها لا تدرس الدلالة باستقلال عن معالجة ذهن من يستعملها بل تدرس تلك الدلالة القضوية في علاقتها بطريقة معالجة المتكلم لها ومن هذه الجهة تكتسب تلك المعالجة طابعها العرفاني. ونحن سنبين ذلك اعتمادا على طريقتين في بناء دلالة العدل في الآية (2) التالية:

<sup>1</sup> - Jonhatan Jong ;Beliefs are Object-Attribute Associations of Varying Strength, 285. In: Contemporary Pragmatism, 2018 , [https://brill.com/view/journals/copr/15/3/article-p284\\_284.xml?language=en&ebody=pdf-46507](https://brill.com/view/journals/copr/15/3/article-p284_284.xml?language=en&ebody=pdf-46507)

## المحمولات الدلالية الإيمانية من منظار ذهني

توفيق قريرة  
جامعة تونس المنار

### المقدمة:

دراسة الظاهرة الدينية من وجهة نظر عرفانية هي اتجاه جديد يستخدم مكتسبات العلوم العرفانية المتعددة من علم نفس عرفاني وذكاء اصطناعي وعلوم عصبية ولسانيات وفلسفة وغيرها كي يبين كيف أنّ الظاهرة الدينية تتحكّم فيها معطيات تتعلق بالعرفان أي بجملة العمليات الذهنية التي لها علاقة بوظيفة المعرفة والتي تستخدم اللغة والذاكرة والتفكير العقلي في معالجة فكرة أو سلوك. يعني ذلك أنّ التدين والإيمان والاعتقاد في الله وفي صفاته وقدراته مثلا هي في هذا الطرح أشياء طبيعية تبنى ذهنياً وتنتقل عبر الأذهان والممارسات وعبر التاريخ بواسطة عمليات مخصوصة يتفاعل فيها الذهني واللغوي (أو العلامي عموماً) والثقافي.

في هذا المقال سوف نطبق على مثال بسيط هو العدالة في بعديها البشري والإلهي وكيف يمكن أن يمثل الحديث عنهما في النصّ القرآني وفي التفسير أو في الاعتقاد البسيط معالجة ذهنية تعتبر الأقوال فيها محمولات دلالية إيمانية. وسنعمد إلى تحليل بعض النماذج من هذه المحمولات الإيمانية من وجهة نظر يتقاطع فيها الفلسفي مع اللساني العرفاني لأنّ هدفنا أن نبيّن كيف أنّ المضامين الدينية (القرآنية) أساساً يمكن تناولها من وجهة نظر عرفانية تركز على توظيف المعطيات الوافدة من كثير من العلوم العرفانية غير أنّ المهمّ في هذا التوجّه ليست الأفكار وإنّما الكيفية التي تبنى بها وتدرس. فعلى القارئ ألا يلتفت في هذا المقال إلى الأفكار بل إلى الكيفيات التي تبنى بها بناء عرفانياً.

### 1- المحمولات الدلالية الإيمانية؟

يطلق اسم محمول دلالي Nominal Predication في اللسانيات العرفانية Cognitive Linguistics على القطب الدلالي من البنية اللغوية. ذلك أنّ هذه البنية اللغوية وهي رمزية بطبعها تتألف من بنية صوتية هي ما يسمّى الدال عند دي سوسير ومن بنية دلالية هي الجانب الدلالي أو شيء من التبسيط هي المدلول. في هذا المقال سننظر إلى المحمولات الدلالية في النصّ القرآني باعتبارها محمولات إيمانية ونعني بذلك أنّها موضوع إيمان أو أنّها ما وردت في هذا النصّ إلا لتكون موضوع تصديق مخصوص هو الذي سنصطلح عليه بالإيمان.

يعني المحمول الدلالي الإيماني جملة المدلولات التي لها قيمة إيمانية فهي ليست محمولات موضوعية بل هي محمولات تعيّن متصورات واقعة في دائرة المستمع العقديّة وبالتحديد في دائرة ما يعدّه جزءاً من بناء الإيمان. المحمولات الإيمانية ليست قضايا فقط (بالمعنى الفلسفي للقضية) بل هي قضايا مصادق عليها لا تخضع لقيمة صدق Truth Value منطقية بل تخضع لقيمة صدق دينية نصية. في القضايا العادية من نوع (زيد مريض) فإنّ صدق القضية أو كذبها يكون بمطابقة مرض زيد الواقع أو بعدم مطابقته له. لكنّ قضية من نوع (الله

أخرى. ونلاحظ على الفور أنّ هذه الخطة ليست معتمدة دائمة عند المقدسي، فهو يقتصد تارة بقسم أو قسمين منها، فهو لا يذكر تارة إلا ما يرويه المحدثون ولكن توجد دوماً أو في غالب الأحيان مجهودات للمقارنة بين الآراء والنقد حتى يتخذ قراراً أو يترك السؤال قائماً.

لا ينكر منطق الممكن هذا الذي حاول المقدسي تطبيقه في معالجة التاريخ في آخر الأمر انحياز الفيلسوف للأحداث التي رواها القرآن والكلام الصادق عن الرسول وأعماله. وفي هذا المعنى لم يخرج من الإطار العام للجنس التاريخي كما هو ممارس في عصره. وقد يجد نفسه أحياناً مكرهاً على ذكر سلسلة الرواة (الإسناد) على طريقة الرواة أنفسهم، وهو في هذه النقطة يبقى متأخراً نوعاً ما عن المجهود الذي بذله المسعودي لإخراج الجنس التاريخي من سلطة المحدثين. وللأسف الشديد فإنه عندما يعالج الأحداث التاريخية ذاتها يروي سلسلتها منذ الخلق للوصول إلى عصره مروراً بالحدث الإسلامي، متبعاً تقريباً التقليد التحليلي في التاريخ ولا يستدعي منطق الممكن إلا نادراً<sup>(1)</sup>.

ومع ذلك فبواسطة التحوّل الكبير لكتابة التاريخ الذي توضحته معالمه مع المسعودي والمقدسي ثمّ تمّ تنظيره فيما بعد مع ابن خلدون، سيصبح العقل الأداة المثلى لقراءة التاريخ وتأويله وبالتالي سيلتحم بالمطابقة ويأخذ صبغة تطبيقية تجعله الآلة المثلى للتفكير الإنساني.

(1) يجب أن نلاحظ أن الكاتب لم يتمكن من الذهاب بعيداً في طريقته التي حلّها في المحورين الأولين. قد تكون دراسة معمقة حول هذا الفشل تكشف لنا ربما درجة إمكانية تطبيق هذه الطريقة وهذه التغيرات في مختلف فترات مفصل نص المقدسي.

المقدسي أبعد من ذلك بمواجهته أصحاب الرفعة في القوم ورجال القانون والعلماء المستنقبيين، هؤلاء المعتادون على مجالس الأمراء الذين يأخذون العلم لغاية أخرى غير موضوعه ويملؤون رؤوسهم بحماقات عابثة ويتيهون في حكايات البدايات الوهمية، أما الذي يفكر على نحو جيد فيعتبرونه ملحدًا. وأما الذي يعالج المسائل عن قرب فيعتبرونه مهرطًا<sup>(1)</sup>. يقول مثلاً المقدسي عن هؤلاء "فهم إلى كل ناعق سراع وعن كل ذي حق بطاء وللمتبع متعرضون وعن الواجب معرضون المحق فيهم مبطل والمدق ملحد والمخالف لهم مقهور والناظر مهجور والحديث لهم عن جمل طار أشهى إليهم من الحديث عن جمل سار". هذا النقد العام لجهل سلطة أصحاب العمائم وأرباب القلائس ووثوقيتهم والتي لا تهدف إلا إلى الكسب تُظهر بما لا يدعو للشك توجهًا عقليًا في فلسفة المقدسي عامة وفي قصده للتاريخ خاصة. ولكنه طبعًا لا يتجاوز حدود الإيمان. فبالنسبة إليه يكون العقل الحقيقي هو الذي يتوافق مع الدين المفهوم من منطق النص المقدس. ولكن أيّ إسلام؟ يتساءل أندري ميكال<sup>(2)</sup> ثم يجيب "يصعب في البداية فهم تعاطف المقدسي إذ يبدو أن له ميلًا شيعيًا، لو لم يظهر رعيه هنا- كما هو الحال دائمًا من المتطرفين-، وكثيرًا من التساهل مع الأقل بعدا من الأورثودوكسية، أي الزيدية. وبالصورة نفسها يمكن اعتباره معتزليًا لو لم يتحد بشكل واضح سيطرة حصرية للعقل في المواضيع الدينية، وإذا لم يعترف - في موضوع اليوم الآخر مثلًا - بمعطيات الأورثودوكسية الصارمة، حيث يرفض عودة التجاوزات، ويرفض في الجملة كل فكر عصره. وسيكون بذلك عدوًا للأنساق، مستنيرًا حقًا ولكنه راسخ في إيمانه، وهو أيضًا في آخر المطاف أقل عقلانية من كونه عاقلًا. إنه حكيم".

صحيح إن عقلانية المقدسي ليست كلاً مغلقًا. فالعلم حسبه يحيط العقلي والخيالي، ولكنه مقتنع بأن كل شيء قابل للتفسير، وأن الدين نفسه يمكن أن يكون موضوعًا للعلم في حدود تصوره للعلم. لأجل هذا، فإن الفكرة القائلة بأن المقدسي كان عاقلًا وليس عقلانيًا وحكيماً وليس فيلسوفًا، تتجاهل حقيقة الفائدة الجريئة هذه لفلسفة التاريخ التي تحاول تصنيف الظواهر في ثلاثة عناوين بواسطة العقل التوضيحي هي الضروري والمستحيل والممكن. فالمقدسي أديب موسوعي ولكنه فيلسوف أيضًا؛ لأنه حاول وبصورة واضحة معالجة الحدث بطريقة فلسفية والبرهنة على الخلق برهنة عقلانية.

لا يُترجم منطق الإمكان هذا فقط بالموقف النقدي السابق عن كل تحليل علمي. بل إنه يقع في طريقة معالجة الحدث وطريقة تصور الوقائع. وعمومًا، تتمثل طريقة المقدسي في تقديمه الوقائع خامًا كما تمت روايتها عبر المحدثين أو المؤرخين أو الفلاسفة. فهو يبدأ تحليله بعرض مختلف الروايات، ورأي مختلف الأطراف والمجموعات والفرق الإسلامية ويذكر رأي الفلاسفة الإسلاميين في بعض الأحيان وأفكار المفكرين الآخرين من أهل الكتاب الذين لهم صلة بالواقعة وآراء الحضارات الأخرى، ثم يفحص بعد ذلك أفكار الفلاسفة اليونانيين، متى

فالعقل هو أداة الفهم والفتنة. وهو يتجاوز التفكير البسيط أي البحث عن سبب شيء ما ويتجاوز التخمين والتفكر ونحن نحصل على الفهم إما عبر البداهة والدخول مباشرة إلى الشيء أو عبر البرهنة المنطقية والجدلية<sup>(1)</sup>. فهذا الأخير يفلت من البداهة والإحساس ليكون موضوعًا للمعارضة والمحاورة والجدال: إنه موضوع الفلسفة.

هكذا يظهر بشكل رئيسي إيمان الكاتب العميق بفضائل العقل البشري الذي لا يحتاج إلى ضمان تأسيس. إنه يؤسس نفسه بنفسه ويضمن تمثياته بذاته. وإذا اعترضنا عليه: فيماذا سنتعرف عليه؟ نجيب: بالعقل نفسه لأنه الأصل وهو أيضًا أم علوم البرهان. مثلما عرفنا بأن الإحساس هو الإحساس نفسه؛ لأنه الطبيعة نفسها. فإذا تعرفنا على العقل بأداة أخرى فإن الدائرة لن نتوقف<sup>(2)</sup>.

خلاصة القول، أن العقل الذي هو قوة إلهية هو أيضًا إنساني، وهو شكل من الحجاج والبرهنة والمعارضة، ونمط مخصوص من التحقيق في الوقائع. وقد نبغ اليقين بالعقل أو بالإحساس، غير أن العقل أوثق حتى وإن كان موضوع معارضة وجدل.

تصنف كل الأشياء عقليًا إلى ثلاثة أصناف: الواجب الضروري والسالب والممكن. أما الواجب في العقل فهو ما يراه العقل ضروريًا ببراهينه واستدلالاته<sup>(3)</sup>. وأما السالب فهو الممتنع المستحيل في العقل بنفس العقل. وأما الممكن فهو الجائز أي الشيء الذي يمكن أن يحصل وأن يُتخيل عقليًا في ذاته مثل روايتنا عن القرون الغابرة والبلدان البعيدة أو ما نتوقع بلوغه مستقبلًا<sup>(4)</sup>.

بهذه الصورة يتدخل العقل في رواية الأحداث التاريخية. ليس ممكنًا بداهة أن العقل يؤسس لضرورة سير الأحداث، كما لا يمكن له إلا أن يضعها في مجال الممكن. فالعقل في التاريخ ليس من قبيل الضروري الواجب وليس من قبيل المستحيل السالب، بل هو من قبيل العرضي والممكن. ومنطق الإمكان هذا يترجم عنه كتاب المقدسي بتوجه نقدي للحدث المروي أو الواقعة.

يجب أن نؤكد على هذا التوجه النقدي والعقلاني للمقدسي. فهو يرفض كل توجه وثوقي معاند لا يؤسس التفكير على الحجج الواضحة ولا يمارس طريقة علمية، ففي هذا علامة على ضياع الأمة الإسلامية. فهو يرى أن المأساة الكبرى التي لحقت بالأمة الإسلامية تعود إلى أولئك الذين هم جزء منها يتعهدون بمخالفة تناقضاتهم بحسب ما يجول في مخيلتهم وما يخطر بعقلهم دون ممارسة الطريقة العلمية ودون معرفة طريقة طرح مسلمة، ودون احتكاك مع ثقافة الحوار ودون رؤية واضحة لحقائق الخطأ<sup>(5)</sup>. ومن بين هؤلاء الخطباء المعاندين الوثوقيين والجاهلين يوجد من يشهد بنفوره مما هو مقبول عند الجميع، ولكنه يعتقد في ضرورة غموض العبارات المنمقة والكلام الباهر رغم أنه فارغ من كل معنى ويخفي فكرًا ضعيفًا، وفي أغلب الأوقات يصل سوء الحظ إلى النحويين والخطابيين الذين يتصورون أفكارًا خاطئة فيستعملون مفاهيم ناقصة<sup>(6)</sup>. ويذهب

(1) يعرف الكاتب المعارضة ص 29 بكونها البحث الصحيح عن ما يريد الخصم نقضه بالهجوم على رأيك بواسطة العلم".

(2) Makdisi T1 p 25.

(3) Makdisi T1 p 25.

(4) Makdisi T1 p 25.

(5) Makdisi T1 p 2.

(6) Makdisi T 1 p4.

(1) Makdisi T1 p4.

(2) André Miquel, op, cit, p215.

نرى أن المقدسي إضافة إلى كونه قريبًا من الاتجاه الفلسفي المفتوح لجاهز والرؤية الموسوعية التاريخية للمسعودي، فهو عقلاني بالأساس. وإلا كيف نفهم تفريره للعقل والفلسفة اليونانية؟ لماذا يوجه كل الحضارات إلى موقف موحد للإنسان يعني بالحياة والروح ولما وراء؟ كيف نفسر تأملاته المتألّمة المتعلقة بالزمن (المجلد الثاني ص 37) والروح والنفس بداية من عادات العقل والمتأثية من أصحاب الكتاب (المجلد الثاني ص 108) ومن أفكار الشعوب الأخرى (المجلد الثاني ص 110) المتأثية من مجموعات وأحزاب إسلامية مختلفة (المجلد الثاني ص 112) حتى يصل إلى النظر في الأفكار الفلسفية عن النفس والروح عند طاليس وأفلاطون وبلوتارك والسببياد الطبيب وفي الأخير يعالج هذه الإشكالية بصورة شخصية " في الطريقة الفضلى في النظر إلى النفس" (المجلد الثاني ص 119)؟

أي الغاية هي أحد الأسباب<sup>(1)</sup>. لا يتابع المقدسي أرسطو إذن إلا جزئياً. وهو يحاول أن يعطي لتعريفاته خصائص شخصية تارة وتأليفية وتوفيقية تارة أخرى. بيد أنه يقيم فرقاً بين ثلاثة أجناس من البشر: العامي الذي لا يفكر لأنه متهاون<sup>(2)</sup> والمعاند وهو الذي سماه القدامى بالسوفسطائي، ورجل العلم الذي يطابق الإنسان الصادق المثقف والذكي بما أنه وفي كل الحالات يملك معرفة موسوعية: وأكد هنا أن مصطلح العلم ينطبق عمومًا على الفهم والتخيل والفكر والذكاء والتيقن والفكرة والمعرفة وكل ما ينتج عن إدراك شيء خارجي أو داخلي عبر الحدس أو عبر العقل، عبر إدراك حسي أو باستعمال وسيلة من قبيل الاستدلال والحجاج والتفكير والبحث والمماثلة والتمييز، وكل الخصال التي تكون أداة للوصول إلى العلم وطرقاً لبلوغها<sup>(3)</sup>. يجب أن نلاحظ مباشرة الخاصية العامة والموسوعية لهذا التعريف للعلم. فالعلم انفتاح على كل أشكال الفهم والمعرفة. والشرط الوحيد لهذا العلم يكمن في الأساس الجيد للمعرفة. وقد جعل المقدسي من العلم نظاماً مفتوحاً من المعارف والعلوم المنظمة وحصل عليه من خلال الاستعمال المتبادل للبداية والإحساس<sup>(4)</sup>.

يدقق المقدسي تعريفه للعلم داخل مجال المعرفة فاصلاً بينه وبين المعرفة العامة. وهو يعتبر هذا العلم فهماً للشيء ولأبنيته فهو الذي يحيط بالأشياء ويدركها بكنهها بينما المعرفة إدراك أبينية الشيء وذاته على وجهها<sup>(5)</sup>. والعلم أعم وأبلغ لأن كل معلوم معروف وليس كل معروف معلوماً. في هذه الحالة يصبح الوهم أو التخيل بتعبيرنا الحالي<sup>(6)</sup> أيضاً موضوع علم ومعرفة، إنه المعتقدات في شكل أشياء محسوسة أو متخيلة رغم أنها غير موجودة في العالم الخارجي<sup>(7)</sup>. ثم نجد بعد الوهم الذهني والفهم اللذين يربطتان بالفطنة والتطبع في معرفة الأشياء وأخيراً هناك الفكرة وهي البحث عن علة الشيء وحده<sup>(8)</sup>.

وهكذا وبفضل هذا التمييز بين وسائل المعرفة والاستيعاب التي أسسها المقدسي بين علم ومعرفة وتخيل وبرهنة، وبفضل هذا التوجه الفلسفي الذي يعطي للعلم مركزاً أساسياً في المعرفة، وبفضل هذه الشروط المتقدمة للانضمام إلى العلم، وبفضل العقل بما هو معيار لتعريف الإنسان<sup>(9)</sup> وقوة إلهية مميزة بين الحق والباطل، والحسن والقيح<sup>(10)</sup> يجب أن تكون الفلسفة أول المعارف، ليس فقط لأنها أم العلوم، وإنما خاصة؛ لأنها عقل وحده يمنح الإنسان من اتباع أي شيء يخطر بباله.

(1) Aristote, *Métaphysique* A 982b 10.

(2) مقدسي ج 1 ص 16. يجب أن نلاحظ أنه بالنسبة إلى المقدسي " كل من لا يعرف ليس جاهلاً مطلقاً ولكن الجاهل في الحقيقة هو الذي يرفض بحث تعريف شيء ما ويجعل طبيعته الحقبة" ص 17. وأما السوفسطائيون فهم " يوجد فريق من الناس عنيدون سماهم القدامى سوفسطائيون وهو يعني الذين يتنكرون للحقيقة ويمارسون الكذب هم الذين سماهم أرسطو مهرطون. ينكرون بالكلية مجموع معارفنا ويؤمنون بعدم وجود حقيقة لا في العلم ولا في الأشياء ص 44.

(3) Makdisi T1 p 17.

(4) Makdisi T1 p 17.

(5) Makdisi p, 18.

(6) نلاحظ هنا الفرق مع أرسطو، "المخيلة (عنده) لا يمكن أن تكون أيًا من الطرق التي تكون دومًا حقيقية مثل العلم والتفعل لأن المخيلة يمكن أن تكون خاطئة". (أرسطو. في النفس 428 إلى 16) فالمؤلف يبدو مطلعاً على هذا الكتاب الذي ترجم عن السريانية عن طريق يحيى ابن عدي. بل ويذكره. (op.cit. p21).

(7) Makdisi p 19.

(8) Makdisi p 20.

هل يمكن أن نقرب هذا التعريف إلى العقل بما هو قوة إلهية التي نجدها عند الرواقيين الذين يؤكدون أن العقل ليس شيئاً آخر غير وجه من العقل الإلهي" (Senèque, letter.66.12) يعتمد المؤلف هنا على أرسطو ليعطي للعقل قدرته على التمييز. يذكر التحليلات الثانية وإيتيقا نيقوماخوس (تعريب حنين ابن إسحاق) وكتاب النفس.

(9) Makdisi P. 26.

(10) Makdisi T1 p20

فيما معناه: "إن الأصالة في منهج معارف العرب والأعاجم التي تثبتتها العادة في الأدب تتم عن هم معلوماتي عام وحواري". ويضيف أن ما يسترعى انتباهنا هو التقنن في جمع المعلومات والأفكار عند هؤلاء الموسوعيين كثابت بن قرة أو كالمقدسي والتأرجح بين العرض الذي يقدمه والتطورات والاستفهامات أو النقد الذي يثيره. فليس صدفة إذن أن يفتح كتاب المقدسي على الدعوة والتأويل الشخصي والاجتهاد والمناظرة والجدال.

كيف نعين التمهيد الذي يجمع هذين النصين وهاتين الممارستين الفلسفية والتاريخية؟ يبدو أن المؤلف بعد أن جمع مواد روايته التاريخية واجهته مشكلة منهجية. لماذا نبدأ التاريخ بالخلق؟ ما الذي يضمن لي أن هذا الخلق قد حدث فعلاً؟ فكان عليه أن يجد الحل في التعمق في مسألة الخلق وفي تعريف المنهج المناسب للوصول إلى برهنة منطقية لسرده التاريخي.

فبالضرورة التي يؤكد عليها المقدسي- أي ضرورة التفكير الفلسفي لإثبات الخلق وتأسيس البداية التاريخية كما يجب أن يكون بدقة ووضوح - تضع الدليل على أهمية عقلنة التاريخ. وكان الكاتب بإعطائه لروايته التاريخية صفة الحقيقة العلمية والعقلانية، لم يرد أن يبدأ إلا بيقين أسس منطقيًا بحجج فلسفية عقلانية.

هكذا تكمن البداية الحقة في كيفية تأسيس هذا اليقين وفي الطريقة التي تقودنا إلى فهم التاريخ. لهذا السبب، يجب عرض بعض التعريفات على التفكير والجدل<sup>(1)</sup>. البدء يعني هنا إذن تأسيساً فلسفياً للحقل النظري الذي به سنتعرف على الحقيقة التاريخية، وهو الجزء الأساسي من التعريفات الذي سيسمح للمقدسي بالبرهنة على نظريته الأنطولوجية والتاريخية.

فالجديد إذن هو عدم الرغبة في اعتبار الرواية الدينية كافية لتأسيس بداية التاريخ في الخلق. لذلك يجب إن نلتجئ إلى العقل بما هو منبع الخير للجميع. وهو مكسب إنساني. فماذا نعني بالعقل؟ وما هي الحجة؟ وما الفرق بين العلم والجهل؟ وكيف نقيم دليلاً عليه؟ هذه الأسئلة تكون بداية كل تفكير فلسفي وتاريخي حسب المقدسي. وقد كرس لها المحور الأول ليتمكن من تقديم عناصر الإجابة والوصول إلى الإقناع والاقناع<sup>(2)</sup>.

فالتاريخ غصن من غصون المعرفة. ذلك يعني أن العقل البشري سيلعب دوراً مهماً كي ينشئ ببساطة إمكانية الربط بين الأحداث وتفسيرها. ولكن المعرفة إدراك بأن شيئاً ما حصل كما حصل بواسطة الحواس إن كان محسوساً أو بواسطة العقل إن كان معقولاً<sup>(3)</sup>. وبتعبير آخر فإن كل علم هو حسب المؤلف من مجال الإدراك، وهذا الإدراك تم إنشاؤه بالحس أو بالعقل اللذين يمثلان المبدأ الذي تنشأ عنه كل العلوم<sup>(4)</sup>.

يجب أن نلاحظ أن المقدسي في تصنيف المعرفة هذا لا ينشئ تراتبية بين المعارف بواسطة العقل. فأرسطو مثلاً<sup>(5)</sup> يقيم درجات للمعرفة كي يصل إلى تعريف العلم باعتباره الذي يفكر في المبادئ الأولى والأسباب الأولى؛ لأن الخير

(1) Makdisi p 7.

(2) Makdisi p 8.

(3) Makdisi T1. P 15.

(4) Makdisi T1, p15.

(5) Aristote, *Métaphysique* A1 980 a 21 et 980 b 29.

يلحق تريكو في كتاب الميتافيزيقا ص 4 " خلاصة القول توجد ثلاث مراحل في المرور من الحس إلى العلم: الذاكرة استمرار الإحساس، التجربة التي تمثل نقطة البداية لمفهوم الكلي، والمفهوم نفسه مستخرج من تعدد الحالات الجزئية.

## من كتابات فتحي التريكي

### أنسنة العقل في الإسلام: العقل والتاريخ

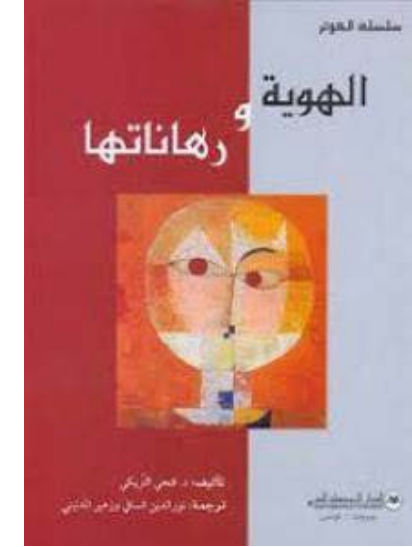
فتحي التريكي  
(جامعة تونس، صاحب كرسي اليونسكو للفلسفة  
ومدير معهد تونس للفلسفة)

في هذا البحث المقتطع من أطروحتي في دكتورا الدولة التي ناقشتها في مدرج ديكارث بجامعة الصربون بباريس وترجمتها إلى اللسان العربي صديقي زهير المدني، أقدم فرضية تتمثل في أن التقاء الفلسفة بالتاريخ قد ضمن أنسنة العقل في الإسلام وأخرجه من بوتقة الإلهيات وهيمنة الميتافيزيقا. التقت الفلسفة بالتاريخ في الحضارة العربية الإسلامية حسب ثلاثة سبل مختلفة: الأول وهو الذي جعل من التفكير الفلسفي مقدمة ضرورية للمصادقة على الرواية التاريخية، والثاني هو الذي مارس التعليل العلمي والفلسفي على مقولات الرواية التاريخية ومفاهيمها، والثالث هو الذي يستوعب العقلانية في مسح تاريخي يجعل من التاريخ عمل الروح والعقل. نجد الأول عند سنان بن ثابت بن قرة وعند المقدسي في كتابه "البدء والتاريخ"، والثاني عند البيروني الذي جمع في كتبه التاريخية منهج التاريخ الطبيعي (تصنيف) وتحليل المفاهيم (الزمن مثلاً) والمسح الاجتماعي والتحليل الرياضي والأوصاف العرقية، والثالث عند ابن خلدون الذي أقحم التعليل في نشاطه التاريخي. وهو نظري بالأساس وفلسفي. المرحلة الثالثة فقط هي التي أفضت إلى تنظير التاريخ وجعله نشاطاً علمياً مستقلاً.

يبدو كتاب المقدسي<sup>(1)</sup> محيّرًا من الوهلة الأولى؛ إذ يظهر لنا دون وحدة أو على الأقل في شكل رسالتين منفصلتين، واحدة موضوعها التفكير الفلسفي والكلامي المعتزلي أساسًا والثانية رواية تاريخية تبدأ مع الخلق وتنتهي مع 350هـ في العصر العباسي. يقول هووارت عن هذا الكتاب إنه جمع في مجلد واحد موضوعين متميزين الأول رسالة في الفلسفة والكلام والثاني رواية في التاريخ، ومنه جاء العنوان البدء الذي يعني بداية العالم حسب رأيه، أي خلق العالم المادي، ولكنه يمكن أن يفيد المبدأ أي أصل كل شيء وخاصة أفكارنا ومعارفنا الأولى.

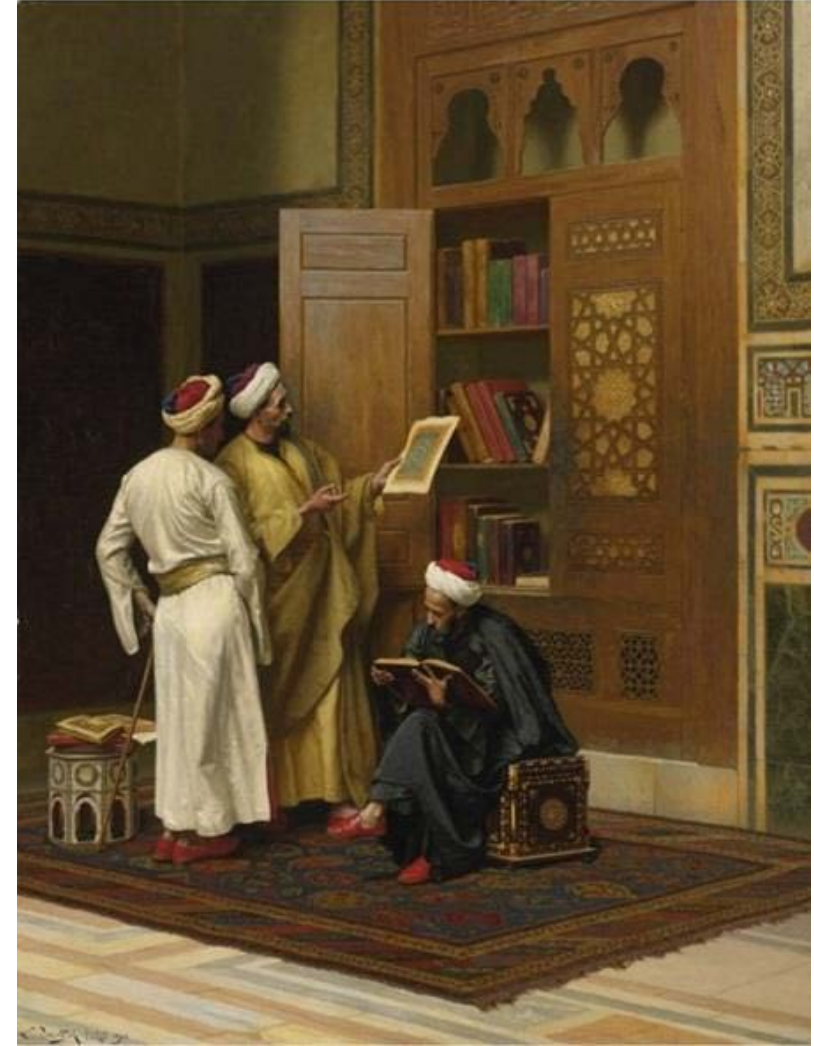
هذه إذن محاولة لجعل التفكير الفلسفي مجاورًا للرواية التاريخية. لماذا اختار المؤلف هذه الطريقة في عرض الوقائع التاريخية؟ لماذا هذه المقدمة الفلسفية الكلامية المطولة نسبيًا والتي تحتوي على سبعة فصول خاصة؟ توجد إجابة أولى جعلت من المقدسي مفكرًا موسوعيًا. يصر أندري ميكال على هذه الفكرة ويقول

(1) المطهر ابن طاهر المقدسي غير معروف. وكل ما يمكن معرفته أنه ولد في القدس وأن كتابه ألفه عام 355 هـ. 966م وبعبارة أخرى تأليف كتابه الإبداع والتاريخ بعد كتاب الطبري واليعقوبي بخمسين سنة تقريبًا. ومعاصر لكتاب مروج الذهب للمسعودي. يجب أن نسجل هنا أن هويارت Clement huart نسيه إلى ابن سهل البكري تلميذ الكندي (180 هـ/796، 260 هـ/873) فلكي وفيلسوف مفكر حر لا يخاف في الله لومة لائم بحجة أن أسماء الله التي تعترضنا في القرآن منقوشة بالسريانية" (هنري كريان ص221). كتاب الإبداع والتاريخ في ستة مجلدات طبعت وترجمت عن طريق clement Huart et Ernest Lerous. باريس 1899 طبعة أولى.





## القسم الثاني: ملف العدد الإسلام والعقل



” نحن لا نستطيع نكران أنه كان لنشاط المعتزلة نتيجة نافعة، فقد ساعدوا في جعل العقل ذا قيمة حتى في مسألة الإيمان، وهذا هو الفضل الذي لا يجحد والذي له اعتباره وقيمته، والذي جعل لهم مكاناً في تاريخ الدين والثقافة الإسلامية”

المستشرق المجرى إجناس جولدتسيهر (العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة محمد يوسف موسى وآخرون، ط 2، القاهرة، مطابع دار الكتاب العربي، ص 120).

مخصوصة تحاكي اللغة المستعملة في الزمن المتحدث عنه، فتجد لغة بلحسن عند الحديث عن الآن وهنا قريبة من اللغة المستعملة في المعيش اليومي التونسي ولغته في فترة الستينات والسبعينات تجمع بين مختلف لغات متعددة وهي لغات الأعراق التي تشكل تونس وقتها، أما لغة الكتابة في سرد الأحداث في القرن الثالث عشر ميلادي فهي أقرب ما تكون إلى لغة السجع والمحسنات البديعية التي كانت رائجة في ذلك الزمان .

هي رواية رحلة يحاول الكاتب من خلالها إعادة كتابة التاريخ من منظور شخصي سواء عند الحديث عن الدولة الحفصية أو دولة بورقيبة ومحاولة الانقلاب عليه سنة 1963 أو عند الحديث عن تاريخ الاستبداد وأسبابه وهنا تعتمد الكاتب أن لا تكون لهذه الأحداث المتعلقة بالاستبداد مكان أو زمان معلومين ولعله أراد أن يقول من خلال ذلك أن الاستبداد فعل ممتد في الزمان والمكان لأنه فعل الإنسان.

رواية هي لعبة عقلية يحاول الكاتب أن يستحضر من خلالها حقب تاريخية مختلفة ويعمل على عرضها على القارئ عله يحرك السواكن فيه للبحث من جديد في تاريخه بعين ناقدة.



والمكان من قبل صاحب الرواية الذي قد يكون تعمد فعل ذلك، يقف أمام مرآة في مكتبه في قصره الرئاسي يرتدي بزته العسكرية ويحمل تحت إبطه صولجانا ويستحضر ضحاياه بداية من حبيبته التي ساهمت في نجاحه وصولا إلى ذلك الراعي البسيط الذي وضعه حظه التعيس أمام زبانية الجنرال .

الحكاية الثانية هي حكاية بلحسن ذلك الريفي الذي قدم إلى الحاضرة (مدينة تونس) لمواصلة الدراسة، فبعد أن تميز في حفظ القرآن وبات أميل إلى الباطن منه إلى الظاهر أخذته الرحلة إلى الحاضرة عاصمة البلاد في العهد الحفصي وهو يحمل من الآمال الكثير لكنه اصطدم بواقع مرير، فقد كان يعتقد أن البشر سواسية كأسنان المشط وهو ما علمته إياه دروس الدين فاكتشف أن الحاضرة بها الممتازون الحاكمون وبها أمثاله من الأفاقيين الذين يشكلون عبئا على هذه الحاضرة فهو يقول في الصفحة 39 "كان الحارس الواقف فوق سور المدينة ينبئه المارين بأن الباب (باب بحر) سيقلق بعد ساعتين، وحارس آخر يفسح المجال أمام أهل الحاضرة من الممتازين رجالا ونساء حتى يمروا في هذا الزحام دون أن يلمسهم أمثالي من الأفاقيين الذين بدت علامات الفقر على ملابسهم ومظهرهم..." بلحسن الأفاقي استحوله الصدفة إلى واحد من الأثرياء فيختار مغادرة الحاضرة خشية أن يبطش به، فيسافر إلى صقلية ومنها إلى طرابلس الغرب فالاسكندرية وصولا إلى القاهرة، وقد بدا في هذه الرحلة يستحضر رحلة سيدي بلحسن الشاذلي.

الحكاية الثالثة وتدور في تونس ما بعد الاستقلال ومحورها بلحسن ذلك الفتى الذي يقطن حي لافيات في الخمسينات والستينات وهو الحي الأوروبي الذي تجتمع فيه عديد الأعراق والديانات ليقع في حب أونيليا جارتة الفتاة اليهودية الديانة من أصول صقلية، لكن بلحسن الصبي كان يصاحب والده نصف الشيخ ونصف السكرير إلى مقام بلحسن الشاذلي أين تعرض للاغتصاب من قبل أحد الشيوخ مما كان له تأثير كبير على علاقته حتى بأونيليا التي يهيم بها والتي كان دائما ما يشبهها بالقيزاطا ذلك البسكويب اللذيذ الذي جلبوه اليهود الصقليون إلى تونس.

هذه الحكايات الثلاثة تشدك بتفاصيلها وتجعلك تطرح السؤال عن الجامع بينها خاصة أن أحداثها جرت في تواريخ متباعدة رغم وحدة المكان واسم بلحسن الذي يتكرر في كل الحكايات تقريبا، غموض يصاحبك حتى الفصل الأخير من الرواية لتكتشف أن كل هذه الرحلة في الزمان تلاعب بك فيها كاتب الرواية لأن الحدث الإطار للرواية حصل في أقل من نصف يوم من الساعة العاشرة صباحا في لافيات لينتهي على الساعة العاشرة ليلا في مركز الايقاف في بوشوشة يوم 13 جانفي 2021، وان كل ما حصل من أحداث هي لعبة عقلية للشخصية الرئيسية بلحسن المصاب بمرض نفسي يجعله نتيجة تعرضه للاغتصاب عندما كان صبيا يمارس لعبته المفضلة في السفر في الزمان والمكان هروبا من واقعه .

الرواية بحث في ذات الإنسان الذي تحكمه عديد التناقضات فهو الضحية والمتهم وهو أيضا الجنرال المستبد لكنه جنرال هو الآخر الجاني والضحية في نفس الآن، وان الحياة هي ظاهر وباطن يحاول كل من موقعه اكتشاف ذاته من خلال هذه الثنائيات المتضادة إلى حد التنافر.

ولعل الكاتب نجح في اللعب بالقارئ وممارسة هواية الترحال في الزمان والمكان وكذلك في الترحال في اللغة المكتوب بها، فقد كتب كل فصل بلغة

### قراءة في:

## رواية قيزاطا لمحمد معمرى عندما تعود الذات إلى كل الآلام في نصف يوم

بقلم جيهان الخوني  
إعلامية ومديرة محطة إذاعية

صدر عن دار الكتاب بتونس في شهر نوفمبر 2021 رواية "قيزاطا" للإعلامي والكاتب محمد معمرى، ورواية "قيزاطا" ليست التجربة الروائية الأولى للكاتب فقد سبق له وأن نشر رواية "اعترافات ميت" سنة 2018. وسأعمل في هذه الورقة على تقديم قراءة للرواية لا تدعي العلمية والصرامة الأكاديمية المتعارف عليها في مثل هذه الدراسات النقدية، بل هي قراءة حميمية منفتحة من كل قيود صرامة المناهج النقدية في دراسة الآثار الأدبية. الرواية تلتفت النظر من خلال عنوانها الغريب بعض الشيء، فكلمة "قيزاطا" ليست من الكلمات المتداولة بكثرة في المنطوق التونسي لذلك يحملنا هذا الغموض المحبب إلى استكشاف الرواية وفهم معانيها، وبمجرد الشروع في تصفح الرواية إلى حد الانتهاء منها تستغرب هذه المراوحة في أزمنة الحكى فتجد نفسك كقارئ منخرط في لعبة آلة الزمن هذه التي تبدأ بيوم 13 جانفي 2011 وهو يوم مهم في تاريخ تونس المعاصرة لتعود بعد ذلك إلى سنة 688 هجري الموافق لجانفي 1270 ثم تنتقل في الفصل الذى يليه إلى شهر جانفي 1963، لعبة الزمن هذه تجعلك في حيرة من أمرك من هذا السباحة في الزمان، لكنها سباحة فيها ثابتان وهما المكان الرئيسي للأحداث وهو البلاد التونسية وشخصية بلحسن الراوي الرئيسي في الرواية .

وبين هذا وذاك تجد فصلا بعد مفتتح الرواية مباشرة بعنوان "تشظي الذات"، فتتعجب من الأمر خاصة أن الراوي في هذا الفصل وهو جنرال يطالب بأن يكون هو الراوي الرئيس للأحداث فيقول في السطر الأول من هذا الفصل وقد يكون يخاطب كاتب الرواية:

- لماذا تسمح لهم جميعا بالكلام إلا أنا تصادر حقّي فيه، رغم أن الحكاية حكايتي وقد أكون خير راو لها.

فتتملكك الحيرة منذ البداية لماذا كل هذا الغموض؟ وما الخيط الرابط بين كل هذه الحكايات؟ وهي ثلاث حكايات في مسارات سردية مختلفة:

الحكاية الأولى هي حكاية هذا الجنرال الذى يطالب بحقه في الكلام وهو يستحضر ضحاياه الذين يتولون كل على حدا قصص ما حصل له مع هذا الجنرال وما تعرض له من أذى حدّ الموت من سلطة جنرال ينتمي إلى وسط شعبي متواضع حوّل التعليم العمومي المجاني ذلك المصعد الاجتماعي إلى حاكم للبلاد فمارس على شعبه كل أنواع القمع والاستبداد، وهو يقف دون تحديد للزمان

الشاعر في إعادة تشكيلها. فهو الذي يُحييها بعد موات ويجدد طاقتها وقد عطّلتها الديمومة. إن فعل التضمين عنده فعل اعتراض على قدم المعنى و تدنيس لسرديتها بطينية التشكيل الحادث في مستنقعات العبارة<sup>1</sup> ، و لذلك لم يخل هذا التضمين من سخرية.

يضرب العصفور الواحد بجحريين<sup>2</sup>

انفجرت أزمة تشنّدي<sup>3</sup>.

ولذلك أيضا اعترف عباراته المضمّنة من نسيج الحياة اليومية ومن شعارات مبتذلة لاكتها الألسن وابتذلتها. إن قوّة الشعر عنده تبدو في ما به يكتسب المبتذلّ الموطوء بكارّة جديدة كان يرجوها "فاليري" للكلمات؛ فإذا الكائنات المعطّلة تنتفض أجسادا جديدة ترتعد حياة وقد نفّض عنها الشّاعر غبار المشترك. سارت في الناس عبارات لم تعد تصلح للفنّ من قبيل دعاية مغرّضة - فترة استراحة - الشركة تركة - نقصتها حبكة - الثلاثي المرح - ما يلحق النّخلة - قطاع خاصّ - وهذا طامس آخر- تعرفشي تقرا بالرومي - اشتراكي- يعطيه ضربه بالرزّام - عضدي الأيمن - تونس بخير<sup>4</sup> ... و لكنّ الشاعر يحكّم الفنّ في المبتذل فيعاني مخاضه و أوجاع وضعه. الشّاعر وحده هو الذي تكبّد وارتحل وفتح قلبه على مصراعيه. هو وحده الذي تحمّل أذى الملح في عينيه<sup>5</sup> و لكنّه ارتطم بوجهه (و) انفلق في الهوا فقاعة<sup>6</sup>. فليس انحرافه عن الكتابة انحراف ذات معطّلة عميقة وإنما هو صمت شعري، صمت مندّد مسوّد مدين، في "فترة استراحة" [الشّمس] تأكله أكلا بطيئا. لباسه الصّمت والحرارة المطهّرة<sup>7</sup>.

الحبيب الزنّاد في "كيمياء الألوان" شاعر الحداثة. وقد تحقّقت له إذ كسا بؤس الواقع زينة الشعر، فبدا الربيع يومي الوجود الاجتماعي، وتحقّقت له بسير شعاراته سير الأمثال فبدت أشكالها الوجيزة المتقطّعة باقة المجتمع الجديد، لا تذوي ولا تبلى، وقد حكمت أسرها موسيقى تنساب من نهر الخلود.



<sup>1</sup>نفسه، ص 49.

<sup>2</sup>نفسه، ص 20.

<sup>3</sup>نفسه، ص 61.

<sup>4</sup>قصيدة "خرافة أمك سيبي"، ص 56 وما بعد.

<sup>5</sup>نفسه، ص 35.

<sup>6</sup>نفسه، ص 16 و 17.

<sup>7</sup>نفسه، ص 11.

سجنا كبيرا مطبقا

باب رزق مغلقا<sup>1</sup>

ولذلك أيضا فإن صوت الروي، وعليه تتأسس بعض قصائد الحبيب الرّائد، وقرّ للشاعر مسلكا تجري فيه المتناظرات متشابكة مؤتلفة إلى ربة الصوت: قاقا - منافقا - أزورقا - أزرقا - شفاء - مطبق - عرق - محرق - قلق - أزرق. ينقصي الشاعر في توزيع كلامه نظام ذاته ويجريه على فضاء الصّفحة. وهو في هذا التقصّي؛ ينزع إلى التقايس والتناظر نزوعا تكون به الكائنات التي قدّها من طينيّة اللغة مرايا بعضها لبعضها الآخر. شعره شعر شاعر مسافر في ذاته لكنّه ليس في سفره هذا معزولا عن الآخر شأن ذلك المهيب المعنى، دخل إلى قصره

و خرج من عصره<sup>2</sup>

اللغة، في كيمياء الألوان ليست قصرا مسورا، سجنا مطبقا وإنما هي لغة شاعر

قلبه مفتوح على مصراعيه

و الملح في عينيه<sup>3</sup>.

لذلك قال إنّه مسافر في القيد لا في المطلق، قيده هو الآخر. ولذلك أيضا جرت في شعره كلمات الآخر، ضمنها في نصوصه وأجراها في مسالك كلامه. وإذا ما كان فعل التضمين يفصح عن ذاكرة الشاعر فإنّه يفصح خاصّة عن آليات الشاعر في تصريف المشترك وردّه إلى ذاته وهو بصرفه على غير نحوه الأول:

كنت أقبّلها وأقبّلها

وهي تناديني:

"زدني يا أبا زيد

فكنت أقبّلها وأقبّلها

وأنا أعلم علم اليقين

أني أبو عبيد!!<sup>4</sup>

أحبك

يا نارا وقودا للناس و الحجارة<sup>5</sup>

هابط

هابط

هابط

بواد غير ذي زرع<sup>6</sup>

وغدي

حبل من مسك<sup>7</sup>

إنّ المرجعيّة في النصّ المضمّن قديمة غالبا وإن كانت لا تخلو من أصوات حديثة. ولكن الذي يعنينا هو هاجس البحث عن آفاق كامنة في المعنى، مخبوءة المعاني جامحة كما قال، لا ترضى الغلول، متقلّة، تلبس لكل حال لبوسها، ومحنة

<sup>1</sup>نفسه، ص 45.

<sup>2</sup>نفسه، ص 29.

<sup>3</sup>نفسه، ص 35.

<sup>4</sup>نفسه، ص 31.

<sup>5</sup>نفسه، ص 92.

<sup>6</sup>نفسه، ص 41.

<sup>7</sup>نفسه، ص 61.

لذلك توسّل الشاعر بالصوت إليها. زعم أنّ قصائده خالية من الإيقاع<sup>1</sup>، لكنّ الدّارس يبيّن أنّها خالية من الإيقاع الوزني التقليدي، أمّا إيقاع الذات في اختيار وحدات اللغة فقد نزع فيه الشاعر إلى التقايس والتناظر. ونماذج ذلك عديدة.

يظهر التقايس العروضي في قوله مثلا:

قصائدي مجدّدة

قصائدي مولّدة

قصائدي مندّدة

قصائدي مسوّدة

ويظهر التناظر النحوي في مستوى الاختيار التركيبي: البناء الإسمي كما في المثال السابق وتقايس المبتدأ والخبر، أو تناظر المكوّنات الداخلية للجملة كما في قوله:

مبتلّة بالعرق - ملفوفة بالورق // مطلّة في غد ها - قارئة في يد ها // ذاهبة

مع العجائز - ماشية في الجنائز<sup>2</sup>.

ويظهر التناظر الصرفي في اختيار صيغة اسم الفاعل في ما سبق.

ويظهر التناظر الاستعاري في اختيار الاستعارة المركّبة بالإضافة (أعياد العنب / كذب الخرافة) أو في التشبيه البليغ المقلوب (أزرق في لون السماء - أخضر في لون عينيه). بل إنّ هاجس التناظر يحكم أيضا نظام توزيع الكلام فوق فضاء الصّفحة. وقد ينزع الشاعر في إجراء التكرار إلى المراوحة بحيث ينشئ التناظر صورة من إيقاع المدّ والجزر.

هذه الإجراءات المختلفة التي يتوسّل بها الشاعر، محكومة، في كلّ تصاريّفها، بإيقاع الذات في جمع تفاريق الكائنات واسترداد وحدتها المفقودة. لذلك تعاضلت كلماته:

قصائدي مجدّدة

تجدّد ما خزّر في نفوسكم

قصائدي مولّدة

تولّدكم بعد طول عقمكم

قصائدي مندّدة

تندّد بعاركم

قصائدي مسوّدة

تسوّد البياض في وجوهكم<sup>3</sup>

ولذلك تردّدت الوحدة الصوتية جسرا وسيطا تعبره الكلمات بعضها إلى بعضها الآخر. فإذا الوحدة الإنشائية عنده وحدة إفادة وإنشاد. بل إنّ الصوت الواحد متعدّد الدلالة في ما ينقصي فيه الشاعر صنوف التوليفات: الزرقة لون بدلة العامل و لون الصّباح ولون الهمّ والأحلام ولون الفكر والحجر والنوم<sup>4</sup> وتقليبها يفضي إلى لون البطالة واليأس.

زرقا كانت عظامه

أيامه

أحلامه

<sup>1</sup>نفسه، ص 11.

<sup>2</sup>نفسه، ص 8.

<sup>3</sup>نفسه، ص 8.

<sup>4</sup>زرقة، ص 43.

في ربيع العمر وفي خريفه تحيا الكلمات وليس مهمًا ألا يدرك قارئ اليوم عمق هذه المغامرة الإنشائية وليس هذا ممًا يروم الحبيب الزناد. ليس مهمًا ألا يشاركه القارئ تجربة الأبوّة:

ولدي الحبيب  
بعينيك أفرح  
بعينيك أفرح  
بعينيك أكدح  
لا الجهد يفنى

لا... ولا القلب يشيب  
بعينيك في اللحظة الحاسمة  
أصنع ثمن الحليب<sup>1</sup>

يكتب الشاعر لقلبه ويستصفي لشعره كصفاتٍ نفسه. ليس الفنّ في الشعر إذن أن ينشئ الشاعر

نصوصاً صحيحة معتمدة  
أعمالاً باقيةً مخدّة  
قصائد الشاعر

تعيش يومها في يومها ليومها<sup>2</sup>  
ولا يضيرها ذلك طالما كانت تستمدّ سرمديتها من جوهر نشأتها، وإنما الفنّ في الشعر أن يكون الشعر حديثاً الحال.

• 3- نظام الذات هو الذي يحكم توزيع الكلام.

لا تجري الكلمات في شعر الحبيب الزناد شتاتاً من المفردات على ما اتفق لها من الجريان وإنما هي نسق من الوحدات المتماصة المتواصلة يكاد يبلغ بها المتضامان مبلغاً يكون به الثاني من جنس الأول وإن لم يكن هو إياه. وقد تحقّق هذا التماس بفنون من الإجراءات مثل التوليد المعجمي أو الصوتي أو إجراء التضمين. تترادف العبارات في "دعاية مغرضة" بعضها من رحم بعضها الآخر. وليس البحث عن تأليف الشكل إلى شكله هو الذي يحكم اختيار الشاعر وإنما هو الشوق إلى الفيض وإلى تفتيق المتعدّد من المفرد وكشف النقاب عن المتنوّع المؤتلف في ما يبدو شتاتاً أو واحداً عقيماً. فكأنما الشاعر يغوص في أعماق الواحد ليخصبه ويجلو من طاقات الشكل ما كان يبدو فيه معطلاً، وتترادف العبارات وتتقافى في شعره بعضها صدى من بعضها الآخر. هذه النزعة الشكلية تنتسب إلى توجّه فلسفي نرجو أن نتوسّع فيه في أعمالنا المقبلة. فعلّ التوليد في هذا النحو متنوّع، تركيبياً ومرئياً، وصوتياً، تتضافر به كيميائياً الأصوات إلى كيميائياً الألوان المعلنة. والتوليد الصوتي إجراء معهود في الشعر العربي، تحقّق للقدماء بصنوف البديع من جناس وتصريع وترصيع. وإذا ما كان الحبيب الزناد لا يتوسّل بهذه الإجراءات التقليدية فإنّ خطابه الشعري محكوم بالصوت آلة في إنتاج المعاني:

والمعاني الطائرات الجامحات لا ترضي الغلوط  
من أين لي سروجها<sup>3</sup>؟

النّفوس، صدى من كبار الشعراء في لحظات المكاشفة<sup>1</sup>. وهي لذلك تعرية للوجود وعوداً بالكون إلى لحظة الولادة. هي قصائد الوجد والبشرى أو هي "كرأس امرأة حبلية"<sup>2</sup> فعلها العبور، أو قدرها العبور بالشعر من حال الديمومة إلى اللحظة العابرة، لذلك اختار لمجموعته الجديدة التشويش على النظام العالمي الجديد<sup>3</sup> عنواناً لها. والتشويش، في عبارة الحبيب الزناد، هو صوت الذات يتسرّب في النسق المشترك، يعطل اشتغاله ويردّ حكمه إلى سلطة خاصة تكون هي التي تحمله، وهي التي تصرّفه في مسالكة. تلك الميزة في تجربة الحبيب الزناد: نظام قصّة الذات. وتجربته الشعريّة منظومة، يربو بها صاحبها عن كلّ أسباب التفكّك ومظاهره، إلا أنّ أسباب هذا النظام من الذات وليس ممّا يقع عليها من خارج. تحقّق هذا النظام أولاً في قصّة الشعر عند الحبيب الزناد، قصّة البدايات، قصّة "كذب الخرافة [و] أعياد العنب... ثمّ قصّة اتّساع الجرح [و قصّة القلب] تتقافذه الأمواج"<sup>4</sup>.

## • 2- الشّعر حديثٌ الحال

كلّ قصيدة في ديوان الحبيب الزناد تروي قصّة بل أكاد أقول كلّ وحدة معجمية عنده كون قصصي برّمته. هي وحدات ذات ذاكرة تروي قصّة الألم [الكون- فوات الأوان- الحاجة- اللّجاجة-البطالة- صعود الأسعار- الحمالون- الأسواق- الدّجالة- الخوف- الكفر- التّعذيب- الجذب- الخرائب- صلاة الاستسقاء]. هذه وحدات منتزعة من قصيدة "أحوال"<sup>5</sup>، وحدّ الحال وصف هيئة الفاعل. وهو فضلة يكون صالحاً للوقوع في جواب كيف. وحالات الدّهر وأحواله صروفه، ذلك هو مشغل الشعر في هذه القصيدة وفي غيرها، يروي قصّته مع صروف الدّهر، مع الوقت الذي هو فيه إلا أنّ وصف الحال فيها ليس فضلة وإنما هو عمدة الخطاب ونوائه المؤسسة. قلب الشاعر وأحواله هو الكون، أو الأبد الصغير بعبارة الشابي. وإذا ما كان الشاعر قد شوّش ترتيب أحواله وأجراها في نظام الديوان على غير ترانيتها في أحوال حياته فإنّه لا يعسر على الدّارس أن يردّها إلى نظامها الأول ويدرك صلة الفنّ بالحال ونظام تفاعل النّفوس مع أحداث وقتها مهما كانت الهيئة الواصفة. يختزل الشاعر تجربته في النضالات الطلابية في ربيع 1968 فيقول:

نهداك

نهداك قنبلتان مسيلتان للدموع<sup>6</sup>

ويختزل تأثره بالتجربة التعاضدية التي كابدتها البلاد فيقول:

عينك زيتونتان لم تدخلا التّعاضد بعد<sup>7</sup>...

من لم يصف أعضاء الجسد الأنثوي من شعراء العرب والأعاجم؟ امرؤ القيس، السيّاب، أراغون... والحبيب الزناد يعرفهم لكنّه لا يحتذي خطاهم وإنما هو يتهمهم في غير جلبة أو حشو<sup>8</sup>، غير آمن إلى الأسر المقبل<sup>9</sup>. ويرسل الشعار نظيراً لمن أرسلوا الأمثال.

<sup>1</sup>ترديدا لقول البحرني: جلوث مرآتي فيا ليبتني تركتها لم أجل عنها الصدا. الديوان، ت حسن كامل الصيرفي.

<sup>2</sup> نفسه، ص 11.

<sup>3</sup>قد يلحق الشاعر هذا العنوان بما هو في طريقه إلى النشر.

<sup>4</sup> نفسه، ص 7 ص 8.

<sup>5</sup> نفسه، ص 13.

<sup>6</sup> نفسه، ص 27.

<sup>7</sup> نفسه، ص 28. تونس /خريف 1969.

<sup>8</sup> أعني "زولا" في اتهامه الصريح، أو شعراء العربية من الأوائل في حجاج النفي، أو شعراء النهضة.

<sup>9</sup> والقريظة في ذلك "بعد"، التي لو سقطت سقط الفرع من الغد الدايم.

<sup>1</sup> نفسه، ص 84

<sup>2</sup> نفسه، ص 11 و 12.

<sup>3</sup> نفسه، ص 69.



## حديث الحال وصناعة الشعر

الإستاذ أحمد حيزم (جامعة سوسة)

صدر حديثاً عن دار برق: "القول في الشعر" لأحمد حيزم

الحبيب الزنّاد صاحب مجموعة "المجزوم بلم" و"كيمياء الألوان" وأشعار أخرى في طريقها إلى النشر وقد شاعت بعد في الجرائد والمجلات. "كيمياء الألوان"، موضوع حديثنا، مجموعة شعرية لشاعر الطليعة بتونس، نشرت سنة 1989 وإن انتسبت جِلّ نصوصها إلى ما بين 1969 و 1971، وهي سنوات البذل والعطاء عقبها سنوات فيها "الشاعر مات"<sup>1</sup>

سنوات  
القلب الذي جفّ  
ولم ينبض<sup>2</sup>

سنوات فيها

عبارتي توقفت في شفة القلم<sup>3</sup>

فما الذي يدعو اليوم إلى مراجعة النظر في تجربة يكاد يقرّر بعضهم بأنّ زمانها قد ولى<sup>4</sup>؟

### • 1- صفة الشعر:

إنّ ما يطالع متصفح هذه المجموعة الشعرية إنّما هو تحلّل صاحبها وتبرّمه من مقومات جنس الشعر وعموده، قديمه ومحدثه، واستعاضته عمّا أنكر ببناء يقده من ذاته. تلك هي الخاصّة المائزة لهذه التجربة. فعل إبداعي جماعه الذات أو هو فعل تحكمه نزعة "الدعاية المغرضة" ضدّ عمود الشعر<sup>5</sup>. ذلك هو الغرض من شعره. فإذا ما كان الشعر العربي القديم يتميّز بكونه شعر أغراض، فليس الغرض- مفهومًا نقديًا - هو الذي ينتظم شعر الحبيب الزنّاد<sup>6</sup>، وإنّما هو صاحب بيانات. شعره مواقف وبيانات شعرية، صدى من شعارات جرير ومروان بن أبي حفصة وأبي تمام والبحرّي والمنتبّي وزولا وبريفار ونزار قبّاني وغيرهم. أولئك هم أسلافه في إشاعة فكره ومشاعره. فعل الكتابة عنده فعل ذاتي وليد اللحظة، يرفض الديمومة ويعيش يومه في يومه. لذلك عدّ الشاعر قصائده بدعا وشبهها بالبذاءة ونسب إليها فعل الهدم. هي قصائد خائنة لكلّ ما دام واستولى على



1 كيمياء الألوان، ص 99

2 نفسه، ص 75

3 نفسه، ص 21

4 لعلها أصوات الذين لم تثبت ألسنتهم بعد في محافل الشعر. والحقيقة أنّ الاعتراض والتشويه قد رافق شعر الشاعر منذ النشأة، بل منذ التسمية التي ابتدئها الخصوم للذليل منه وصحبه، أعني جعلهم جماعة "غير العمودي والحرّ" جريا بريح جيل الثورة الروسية الذين نعتوا "جاكبسون" وصحبه بالشكلايين. وفي الحالين انحسرت الأصوات الناعية واستمر الفنّ.

5 دعاية مغرضة ضدّ عمود الشعر هو عنوان قصيدة كتبت في تونس، ماي 1970. كيمياء الألوان، ص 10.

6 للحبيب الزنّاد في الرثاء قصائد لم يكتب مثلها أحد. ينظر في "كناينة البحر"، وهي في رثاء أمّه.



العقل المسلم يظل أداة وصل بين الدين والكون، وصاحب وظيفة استطلاعية وابتكارية في أكوان كتب الوجود الثلاثة: المسطورة والمنظورة والمرقومة ذات التركيبية الحياتية العجيبة من الحروف والأرقام والمادة."

● نظرية العلم عند الغزالي (د نور الدين السافي)

في البحث تحليل لهوية العلم والشك المنهجي وتقص علاقة العلم بالبرهان ومنزلة العقل من الشريعة. مبادئ العقل نفسها مستفادة من العالم الحسي والتجربة الواقعية، وتنتهي معرفة عقلية مجردة خالصة.

● الإسلام والعقل: الفارابي أنموذجاً (د زهير المدنيني، تونس)

لا يخضع العقل الإنساني لأي تقسيم أو توزيع من نوع عرقي أو جنسي أو حضاري، إلا أن بعض القراءات الأنثروبولوجية اخترقت هذا المنطق وأقامت ما اصطلح عليه أركون ب"السياج الدوغمائي المغلق والمطلع على الطريقة التي سلكها الفارابي لرصد معنى العقل يدرك، في ما يرى صاحب المقال ، أن "قيمتها لا تكمن في مفهوم العقل ذاته، وإنما في الدلالة التي ينبغي أن يتخذها بالنظر إلى السياقات التي تستعمله على أنه أداة في خدمة مجال معين من غير أن تكون له الجدارة التأسيسية والاستقلالية المبدئية التي تسمح له بأن يكون قائماً بذاته. وهو ما يحمل على القول بأن مفكري القرن الرابع الهجري ومن بينهم الفارابي طرحوا على أنفسهم ضرورة الاشتغال على دلالة للعقل تفك ارتباطه "القسري" بثوابت تحد من قدرته وتختزل فاعليته وإبداعه في الاجتهاد.

● الترجمة العلمية والتجديد الحضاري - (د. الصحر اوي قمعون).

في المقال بحث طريف في دور الإعلام في نشر الفكر العلمي العقلاني. وفي مقال آخر للشاعر والإعلامي المصري أحمد الشهاوي تأملات في سلوك من "ينقول على نبي أو إله، أو دين سماوي، بأن يحذف منه أو تُضيف إليه من ما ليس موجوداً في المتن الأساسي للدين... فهم يُشوّهون تعاليم الإسلام، ويشنّعون عليه، ويوظفون الدين للسياسة... يصبح الاجتهاد ضرباً من الجنون، والزج بالنفس في أتون السفسطة والغفم، في مناخ يتربص بالمعرفة والخلق والبحث والسؤال".

## القسم الأول: خارج الملف

## افتتاحية: ويستمرّ صوتك، صوتا للمستقبل أ.د. أحمد حيزم

يستمرّ صوتك، صوت المستقبل في "مجلة المسائل والمفاهيم المستقبلية"، في عددها الثالث.

في هذا العدد مقالتان خارج الملف ولكنهما تمتان إليه بسبب، وملف يتقصّى أصحاب الخطاب فيه مسألة الإسلام والعقل.

المقالتان في الأدب. الأولى في شعر الحبيب الزنّاد، "السان اللحظة الحاضرة وقادح شعارات بعيدة المدى"، معرضة عن أشجان الماضي، موعلة في استشراف الآتي. المقال الثاني في نقد رواية هي "العبة الترحال في الزمان والمكان وفي اللغة"، عسى تستيقظ في المتعامل "العين الناقدة".

وأما الملف ففي الإسلام والعقل.

عدد مهمّ من المقالات بأفلام متنوّعة الاختصاص (فلسفة، لسانيات، دراسات أنثروبولوجية، دراسات إسلامية، إعلام...) والحقيقة أنّ هذا السؤال قد رافق مراحل تشكّل الفكر ومثّل النواة الناظمة لتفاريقه على اختلاف زوايا النظر.

• أنسنة العقل في الإسلام: العقل والتاريخ (أ د فتحي التريكي)

انطلق فتحي التريكي من فرضية التقاء الفلسفة بالتاريخ في الفكر الإسلامي وما وقرّ ذلك من أنسنة للعقل ومغادرته أسوار الإلهيات وهيمنة الميتافيزيقا. ولكن مثلت بداية التاريخ بالخلق عقبة في طريق عقلنة التاريخ والظفر بمنهج يناسب الوصول إلى برهنة منطقية، بفضل التحوّل الكبير في كتابة التاريخ مع المسعودي والمقدسي ثمّ ما تمّ فيما بعد من وضع أسس تنظيرية مع ابن خلدون، سيصبح العقل الأداة المثلى لقراءة التاريخ وتأويله وبالتالي سيأخذ صبغة تطبيقية تجعله الآلة المثلى للتفكير الإنساني.

• المحمولات الدلالية الإيمانية من منظار ذهني (أ د توفيق قريرة)

دراسة الظاهرة الدينية من وجهة نظر عرفانية هي اتجاه جديد يستخدم مكتسبات العلوم العرفانية المتعدّدة. غاية المؤلف بيان أنّ المعاني الإيمانية هي معاني ذهنية تخزّن في الذاكرة في بناء مستمرّ لأنّ العقيدة متفاعلة مع سائر مدركات المرء ومع تجاربه.

• العقل الكوني في الحضارة الإسلامية (د الصحبي بن منصور) أستاذ

الحضارة الإسلامية، جامعة الزيتونة

يرى صاحب المقال أنّ القرآن قد تدرّج بقارئه من الوعي الفردي إلى الوعي الكوني، ومن العقل الاستكشافي إلى العقل العملي. "وليس الإنسان مطالباً بتحدّي هذا الكتاب الإلهي المسطور (القرآن)، وإنّما هو مطالب برفع تحدّي الكتاب الإلهي المنظور (الكون). ذلك أنّ الكتاب الأوّل هو "مصدر الوحي، وهو محصور الدائرة، واضح الحدود... ومعرفته غير عقلية وحسب المرء أنّ يدرس ما جاء من السماء ليعمل به العمل الصحيح"، أمّا الكتاب الثاني وهو الكون الشاسع فيقتضي من الإنسان اكتساب العقل الشاسع الذي يستخلص المعرفة من مصدر النشاط الإنساني ومكابدة الحياة نفسها، واستكشاف قواها وأسرارها، وهو علم واسع.

## صوت المستقبل مجلة المسائل والمفاهيم المستقبلية

المدير المسؤول: منصور مهني عدد 3 • السادسي الثاني 2021

### الهيئة المشرفة

الإدارة والتحرير:

المدير المسؤول: منصور مهني

رئيسا التحرير: بدرالدين بن هندة (لغة فرنسية) & محمد سعد برغل (لغة عربية)

التحرير الأنكليزي: نزهة بريكي

شؤون إدارية وتوثيق: محمد العمري

الشؤون المالية: إلياس العبيدي

الطباعة: Simpect

التوزيع: Editions MIM - QCA

العنوان: صوت المستقبل - 3 مكر نهر بحر العرب - منوبة (2010) - ج. ت.

العنوان الإلكتروني: fqa.association@gmail.com

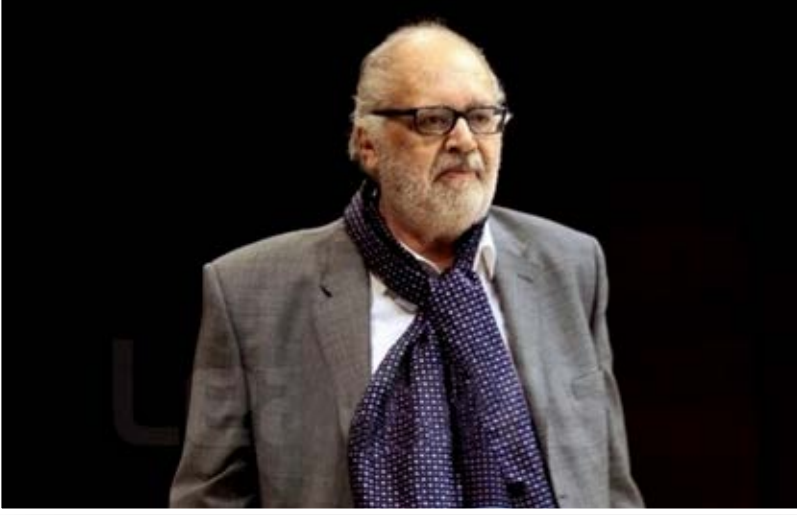
موقع الواب: www.voixdavenir.com

الهيئة العلمية (من تونس): (رضوان البريكي، بدرالدين بن هندة، زهور بن عزيزة، حميد بن عزيزة، فتحي التريكي، رشيدة التريكي، سمير حمزة، أحمد حيزم، محمد شقراوي، محجوب العوني، منية قلال، مبروك المناعي، سمير مرزوقي، منصور مهني).

الهيئة العلمية (من خارج تونس): (ماريا بتريو، نورالدين بهلول، مارك بونوم، ديما حمدان، أنا رحال، مارتين رينوبرز، عبدالرحمان طنكول، سناء غواتي، توفيق قريرة، مارك قنتار، كاترين كرافي، موسى كوليبالي، حسن نجعي، مارك هرسنت).

## مجلة المسائل والمفاهيم المستقبلية

المدير المسؤول: منصور مهني • عدد 3 • السداسي الثاني 2021



فتحي التريكي

### المحتوى العربي

- افتتاحية: ويستمرّ صوتك، صوتا للمستقبل (أحمد حيزم).....3
- مقالات خارج الملف
- حديث الحال وصناعة الشعار (أحمد حيزم).....7
- قراءة في رواية قيزاطا لمحمد معمري (جهان الخوني).....13
- ملف «الإسلام والعقل»
- أنسنة العقل في الإسلام: العقل والتاريخ (فتحي التريكي).....19
- المحمولات الدلالية الإيمانية من منظار ذهني (توفيق قريرة).....25
- العقل الكوني في الحضارة الإسلامية (الصحي بن منصور).....33
- نظرية العلم عند الغزالي (نور الدين السافي).....47
- الإسلام والعقل: الفارابي أنموذجا (زهير المديني).....59
- الترجمة العلمية والتجديد الحضاري، دور الإعلام (الصحراوي قمعون).....65
- إياك والجهل المركّب (أحمد الشّهاوي).....71