أعلام الثقافة التونسية 36

محجوب بن ميلاد

رائد تحريك السواكن

الجمهورية التونسية
وزارة الشؤون الثقافية
المؤسسة الوطنية لتنمية المهرجانات
والتظاهرات الثقافية والفنية
منتدى الفكر التنويري التونسي

عنوان الكتاب محجوب بن ميلاد رائد تحريك السواكن

المؤلفون * محمد المي
* صالح مصباح
* رشيدة السمين
*عبد الرزاق الحمامي
* خديجة التومي
* عبد العزيز قاسم
* نبيل بن عبد اللطيف
* عبد الرحمان التليلي
* محمد بن ساسي

السلسلة أعلام الثقافة التونسية ـ عدد 36

ر.د.م.ك 978-9938-9689-9-6

عدد الصفحات: 112

إشراف وإعداد محمد الميّ
منتدى الفكر التنويري التونسي

الطبعة الأولى : 2024

الناشر المؤسسة الوطنية لتنمية المهرجانات والتظاهرات الثقافية والفنية

محجوب بن ميلاد
رائد تحريك السواكن

محمد المي

ليست هي المرّة الأولى التي نحتفي فيها بمحجوب بن ميلاد فقد سبق أن أقمنا له ندوة بطلب من الصديق الطاهر بن قيزة وها إننا نستجيب لطلبه مرّة أخرى لنقيم هذه النّدوة التي تتميّز عن سابقتها بجمع أعمالها في كتاب يصدر ضمن سلسلة أعلام الثقافة التونسية.

وهي ليست المرّة الأولى التي يحتفي فيها منتجي الفكر التنويري التونسي بالمفكّرين أو الذين اشتغلوا على تاريخ الأفكار ببلادنا فقد نظّمنا ندوات صدرت في كتب لكلّ من: علي البلهوان وأبي القاسم محمد كرّو والطاهر الخميري ومحمد الفاضل ابن عاشور باعتبارهم من حملة مشعل التنوير ببلادنا فقاوموا الرجعية الفكرية وشجعوا الأفكار الجديدة وفتحوا الأبواب للأصوات الجديدة المتغايرة.

لعلّ محجوب بن ميلاد أحد هؤلاء التنويريين ولا نجازف أن نقول أنه صاحب مشروع واضح المعالم وقد أسس لنسق فكري أطلق عليه «تحريك السّواكن» وألزم به نفسه واتّبعه وقد وجد في الخطاب البورقيبي الحداثي ضالّته.

وفي تقديرنا لا يمكن فهم طبيعة خطابه الفكري إذا لم ننزّله في عصره ونفهم طبيعة المرحلة التي أفرزت تفكيره الذي صاغ فيه مشروعه.

قد نسخر اليوم من بعض مواقفه أو نستغربها ولكن إذا أدركنا أنّنا أمام رجل من بناة الدّولة الوطنيّة وقد وجد في الإذاعة وسيلة لتبسيط مشروعه قصد تبليغه لبناء المواطن التونسي الجديد الخارج لتوّه من ثقافة استعمارية وبيئة تقليديّة ساعدت الاستعمار على الاستيطان والتوغّل ويعيش في مجتمع بصدد تشكيل ذاته وتأسيس هويّته فهمنا دون عناء طبيعة خطابه.

إنّ محجوب بن ميلاد حلقة من سلسلة ظهرت في نهاية الفترة الاستعمارية وبداية الاستقلال وعاضدت المشروع البورقيبي باعتباره مشروعا وطنيّا يهدف إلى بناء دولة الاستقلال وسخّروا لذلك كل الإمكانيات المتاحة تحت رعاية الدولة الجديدة وداخل أطرها المؤسساتيّة وكلّ معارضة في ذلك الوقت تُعتبر عرقلة لمشروع وطني يهدف إلى الصّمود ولم يكن هناك كبير الاختلاف بين رموز تلك المرحلة ولم يكن رهان تونس الجديدة في بداية الاستقلال سوى على تونس فبرزت مفاهيم محلية من قبيل القومية التونسية والبورقيبية والأمّة التونسية والتّونسة وغيرها من الشعارات المحليّة الشيء الذي لم يسمح لرموزنا الفكريّة أن تكون ذات اشعاع خارج حدود وطنها وبقيت رموزا محليّة بحتة على غرار المسعدي

وحسن حسني عبد الوهاب والفاضل ابن عاشور ومحجوب بن ميلاد..الخ وهذه مسألة تستدعي البحث والنظر.

نواصل إذا سلسلة ندواتنا هذه ونحن نشعر بالمسؤوليّة تتعاظم وكلّما تقدّمنا في أعدادها نشعر أنّنا قصّرنا في حقّ البعض فنأكل أن يمدّنا الله بالقوّة والوقت حتّى نحقق ما نأمل من خلال هذا المشروع الثقافي الذي ساعدنا على انجازه كلّ من شارك في أعماله سواء برئاسة الجلسات أو المحاضرة أو المشاركة أو المتابعة الافتراضيّة الفعّالة عبر وسائل التواصل الاجتماعي..ولكلّ هؤلاء نقول شكرا على الدّعم والمؤازرة والصحبة لإزالة وحشة الطريق.

تأويلية محجوب بن ميلاد

صالح مصباح – جامعة تونس

في مفتتح السنة الجامعية 1984/ 1983، حضرت اول دروس المرحوم محجوب بن ميلاد بأحد مدارج كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس (كانت تسمى آنذاك كلية العلوم الإنسانية بتونس)

– وكانت سنة تدريسه الأخيرة أو ما قبلها– حول كتاب لوسيان ليفي برول : **الأخلاق وعلم العادات** (1903) ضمن وحدة تعليمية تسمى «فلسفة الأخلاق» (على النمط الفرنسي الذي يحاكيه تدريس الفلسفة في الكلية منذ إرسائه في السنة الجامعية 1964/ 1963 من قبل أساتذة فرنسيين). وقد جاء في معرض تقديمه للدرس استطراد بيوغرافي (وقد كان يجيد ذلك الفن التربوي القديم إلى حد كبير) علق في ذاكرتي في حرفيته إلى اليوم :

«عندما رجعت إلى تونس سنة 1948، وجدت أن بورقيبة قد اختص بالسياسة، وان حشاد قد احتكر النقابة، فعزمت على الاضطلاع بأمر الفلسفة.»

طبعا لم أكن اجهل تماما إنتاج المرحوم، ولا غير عالم بطرافة شخصته مدرسا : فأصدقائي من طلبة الفلسفة الأسبق

مني (في درجة الإجازة أو إعداد شهادة التبريز في الفلسفة رووا لي عديد الطرائف البيداغوجية والعلمية التي تتخلل دروسه ؛ أما عن إنتاجه فقد كنت قرأت له منذ المرحلة الثانوية كتاب **تحريك السواكن** (1956)، كما اشتركت معه في الاهتمام بفكر ميخائيل نعيمة (كنت قد قرأت مبكرا تقديم المفكر اللبناني لكتاب **سبل السنة الإسلامية** وقد أعاد نشره ضمن كتاب في **الغربال الجديد**). بيد النبرة «الرافضة والجريئة والباحثة عن الجدة» عند الرجل الستيني التي طبعت الحصة الأولى من الدروس دفعتني إلى العودة إلى كتاب **تحريك السواكن** – مثل أي طالب يريد أن يفهم روح تدريس الأستاذ ، وهو الكتاب الذي يتضمن – في تقديري– كل الحدوسات الأساسية لتفكير بن ميلاد. لقد وجدت آنذاك بعض الطرافة، رغم كوني اقرب زمنئذ إلى من وسمهم المرحوم «بالعصرانيين» الذين لم يقدروا بعد إمكانية استئناف النظر في الفكر العربي الإسلامي الكلاسيكي على نحو تحريري من «التقليدية الدوغمائية» أو «التاريخانية النسبوية» أو «الاستشراق العنصري» – وان كنت بدأت تحسس تلك السبيل بفضل قراءة ممانعة لدراسات حسين مروة وحسن حنفي وطيب تيزيني ومحمد عابد الجابري، وادونيس، وكلها كتابات لم تكن تروق لمحجوب بن ميلاد.

ولكنني التقيت خلال التسعينيات بالمرحوم خلال مؤتمرات علمية حول الفلسفة عموما، وحول الفارابي وابن رشد، وابن خلدون...فاستعدت الألفة مع تلك النبرة، إلى أن أعدت قراءة عديد نصوصه بعد وفاته تحت تأثير الصديق

الراحل عثمان العمدوني - بمناسبة إعادة نشري في المجلة التونسية للدراسات الفلسفية للنص التأبيني لهنري برغسون (1941)، ثم لنص تأبين المرحوم العمدوني للراحل بن ميلاد سنة 2000 - قبل أن أشارك في الندوة التكريمية لمرور قرن على ميلاد المفكر الراحل التي نظمها الصديق الطاهر بن قيزة والأستاذ محمد الماي في ديسمبر 2016 [1].

وليس مقصد هذه الورقة اكثر من التأكيد على أن «تحريك السواكن» يجعل التفلسف حسب بن ميلاد تأويلا للماضي من مقام الحاضر(1).وقد عاضد ذلك التأويل جهد تاريخي أولا،حول«السنة المحمدية» أسال الكثير من الحبر زمن إلقائه على مصدح الإذاعة التونسية، كما بعد صدوره كتابا، ثم تاريخي- هرمونطيقي غير ناجز حول النص القرآني،والتاريخ الإسلامي المبكر نشر نبذة ملخصة له سنة 1967 خلال مؤتمر عالمي[2] : والتأويلية تتعلق هنا بالنصوص والتاريخ، تفسيرا وتأويلا وتحقيقا وتدبرا (2). أما كتاباته ذات المنحى الوطني السياسي حول موقع بلاده الفكري والحضاري لصيق موقعها

(1) قدمت صيغة أولى لهذا النص تحت عنوان «محجوب بن ميلاد والفلسفة» خلال الندوة التكريمية لمئوية ميلاده الأولى (2016-1916) بتونس 24 ديسمبر 2016، بدار الثقافة ابن رشيق - تونس، وقد تضمنت الفقرتين 1و3 مختصرتين، في حين لم نلق الفقرة 2 بأكملها.

(2)Mahjoub Ben Miled, « Ambiguïté et» mathani «coraniques » in Jean Paul Charnay et al. , L'ambivalence dans la culture arabe, Paris, 1967.

ونشير هنا إلى أن محمود المسعدي انشغل في ذات الفترة على رسالة دكتوراه حول الإيقاع في القرآن (بالفرنسية) ولم يتمها أنظر:

الجغرافي [1] أو تلكم الدعوية للتجديد عموما إلى حد المماهاة بين التجديد والتربية [2] ولتجديد الفكر الإسلامي على وجه الخصوص [3]، أو في الكتابات التي تصدت للشأن الديني المؤسساتي رأسا [4]، انتهاء بالكتاب الإيديولوجي الصرف حول الرئيس الأول لتونس المستقلة، الحبيب بورقيبة[5]: كل تلك الكتابات إنما تتضمن تأويلية سياسية نضالية حول «ذات النفس» وحول «الجماعة»، وحول «حركة التاريخ» (3).

****

1- طبيعة المشروع : التأويلية بما هي تحريك سواكن

وإذا كان من الضروري البدء بتحقيب مسيرة بن ميلاد الفكرية والسياسية فإننا نقترح التمييز بين مرحلة أولى تغطي السنوات 1938 - 1955 وفيه نجد نشاطا فكريا وسياسيا مناضلا أهم قضايا الحرية والتجديد، أما المرحلة الثانية والتي تراوحت بين 1955 و1965 فنجده منخرطا إلى أقصى حد في

(1) «تونس بين الشرق والغرب ومستقبل الثقافة بتونس»(محاضرة ألقيت في 11 أفريل 1956، الشركة التونسية لفنون الرسم، تونس 1956 (68ص)

(2) **تحريك السواكن، مرجع مذكور، تحريك السواكن : في شؤون التربية**،[الطبعة الثانية] دار بوسلامة 1962

(3)**الفكر الإسلامي بين الأمس واليوم أو شؤون دارنا العقلية**، الشركة التونسية للنشر والتوزيع تونس 1955؛ الطبعة الثانية 1962.

(4)**تحريك السواكن : في سبل السنة الإسلامية**، دار بوسلامة، تونس 1962

23112 (5)**تحريك السواكن: الحبيب بورقيبة في سبل الحرية التونسية**، الدار التونسية للنشر- تونس 1968.

معارك التجديد الفكري والتربوي والتنموي، أما ما بعد 1968 فيتجلى أكثر هدوءا ولذلك فإذا كانت الممارسة الفكرية عنه سجالية نضالية ، بل «حربية» [1]في المرحلتين الأولى والثانية فإننا نشير إلى أن مقالاته التي تنتمي إلى المرحلة الثالثة من حياته العلمية أي بعد 1970 أصبحت أكثر هدوء من جهة النبرة على الأقل [2].

عودا على كتاب **تحريك السواكن**، أقول :

ختم المرحوم محجوب بن ميلاد سمره الأول حول «الفلسفة الإسلامية، طرافتها وضرورة بعثها» وهو من سلسلة الأسمار التي كونت مادة ما سيصبح لاحقا كتاب **تحريك السواكن**، بهذه الدعوة الحارة الشبيهة بضرب من إعلان إيمان فلسفي وعملي :

«[...] مصائب الأقطار الإسلامية كلها ناشئة عن كونها في عصر من عصورها خشيت صولة الفكر فقيدت الفكر.

لقد آن أن نفك الأسير

(1) أنظر محاضرة عبد الله صولة في الامارات.

(2)أنظر مناقشته لكتاب محمد أركون «ابن مسكويه» في **حوليات الجامعة التونسية** عدد 9 / 1972 ص ؛ وكذلك «التقاليد والتحرير : حظوظ حرية الفكر في الإسلام» في الملتقى الإسلامي المسيحي الثاني : **معاني الوحي والتنزيل ومستوياتهما**،مركز الدراسات الأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، 1980، ص 323-295 ؛ «حقوق الإنسان على ضوء مقتضيات الضمير الإسلامي» في **الملتقى الإسلامي المسيحي الثالث** 1985 ص 142-125.

ولا تفك قيود الفكر الأسير سوى الفلسفة والنظر الحر.آن أن ننير بأضواء الفكر الحي كل مشاكلنا بغير استثناء.آن أن ننظر لجميع تلك المشاكل وجها لوجه في جرأة.آن أن نسبر أغوار أرواحنا لنقدم لها- على بينة وروية- الغذاء الذي هي في حاجة إليه.إن الشباب الإسلامي مكن من غذاء الفلسفة الغربية.ألا يجدر أن نُنظِّر ما بين هذه ما ترك لنا الأجداد من تراث؟

شيد المسلمون الأول فلسفة برمتها اثر احتكاكهم مع يونان وفلسفة يونان.ولا يمكن لنا اليوم أن نشيد فلسفة صالحة لنا إلا إذا فككنا قيد الأسير؟»[1]

هذا الشاهد المطول يمزج بين معطيات الترجمة الذاتية غير المباشرة، وملامح المشروع العام:فمن المعلوم أن الراحل كان من أوائل الذين انشغلوا بالهم الفلسفي في تاريخ تونس المعاصر بل إن تاريخ تدريس الفلسفة بالعربية قبل التعريب لا يمكن أن يكتب دون أن يكون حضوره فيه بارزا [2]،ولكن انشغاله كان طريفا إلى حد طرح عديد الأسئلة:فقد كان ابن ميلاد من متفلسفة العرب المعاصرين عموما والتونسيين على وجه الخصوص سواء من جهة التحصيل (فهو لم يتجاوز

(1) **تحريك السواكن**، المكتبة الأفريقية للنشر والتوزيع – تونس 1956، ص 14

(2) أنظر أحمد عبد السلام، **الصادقية والصادقيون**(1975) ، الترجمة العربية، تونس، 1994 ,انظر كذلك عبد العزيز بن يوسف، **مشروع تحريك السواكن**، 2003، وأخيرا كتاب صديقنا وزميلنا الراحل عثمان العمدوني، **محجوب بن ميلاد وفكرة الأصل**، تونس (2008) مخبر الفيلاب ، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، تونس 2017.

الليسانس في الفلسفة من جامعة باريس، واتجه إلى دراسة الآداب العربية لنيل درجة التبريز، وباشر إعداد أطروحة دكتوراه حول الغزالي ولكنه لم يكملها وعدل عن الموضوع وعزم على الاشتغال «على المثاني» موضوعا بديلا [1]، وهو ما لم ينجزه وحصل على الدكتوراه وفق نظام مناقشة الأعمال في السبعينيات بإشراف الأستاذ عبد الوهاب بوحديبة من تونس والأستاذ علي سامي النشار من مصر) أو من جهة الإنتاج (فكتب دراسات ومقالات أقرب إلى المحاولات منها إلى الكتابة الأكاديمية وفق المعايير الغربية المعاصرة التي أصبحت بفعل الهيمنة الغربية الشاملة معايير عالمية – تزعم الكونية) أو من جهة التدريس (جمع بين تجارب التدريس غير الرسمي في الخلدونية، والتدريس الرسمي في المدارس الحكومية قبل وبعد الاستقلال، والتدريس في جامعة الزيتونة ثم التدريس في كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس) أو من جهة الممارسة (فقد اتخذ من مصدح الإذاعة التونسية منبرا للكلام في الفلسفة على مدى سنوات طوال قبل الاستقلال وبعده).

هذا التنوع جعله أقرب إلى المفكر منه إلى الفيلسوف بالمعنى الصناعي – وهو في ذلك أقرب إلى مراس محمود المسعدي ومحمد فريد غازي منه إلى علي البلهوان ومحمد مزالي الذين شاطروه التحصيل الأكاديمي الشرقي أو الغربي من مجايليه ؛ وأقرب إلى «التوحيدي» و«مسكويه» منه إلى

(1) Mahjoub Ben Miled, « Ambiguïté et» mathani «coraniques » in Jean Paul Charnay et al. , L'ambivalence dans la culture arabe, Paris, 1967,p.377, n.(1).

«الفلاسفة الاختصاصيين» مثل الفارابي وابن سينا وابن رشد«.
رب منزلة كان على وعي تام بها في أحاديثه الإذاعية العديدة كما في دروسه وفي مقالاته – فالأهم عنده كان الروح الفلسفي، والمنهج الفلسفي أكثر من المعرفة الفلسفية، سواء في مقالاته المتعلقة بالفلاسفة العرب المسلمين الكلاسيكيينك فقد ميز بوضوح بصدد الكلام عن المعتزلة بين»نزعتهم العقلية أو منهاجهم في البحث والجدل من جهة، ومقالاتهم من جهة أخرى«ل وارتضى لنفسه السير على درب المنهج – طارحا المضامين الفكرية والعقدية، وهو في ذلك ديكارتي الروح على نحو واضح وهي ذات الديكارتية التي كان يقتسمها بصدد قراءة الغزالي مع علي البلهوان (الذي يشترك معه في الجمع بين التكوين الأدبي والتكوين الفلسفي) من»براثن الفقهاء«وتجعله أقرب إلى ديكارت وكانط وبرغسونغ.

ونعتقد أنه ليس أبلغ من المركب الإضافي»و نعتقد أنه ليس أبلغ من المركب الإضافي» تحريك السواكن«الذي وضع تحته مبكرا كل إنتاجه لتحديد ما يعنيه مراس الفلسفة : وليس أوضح حول ذلك من مقدمته للطبعة الأولى من ذات كتاب **تحريك السواكن** التي جاء فيها : «لقد اخترنا لهذه الفصول عنوانا نريده أوجز عبارة عن البرنامج الذي يجب أن يكون برنامج الأقطار الإسلامية كافة الذي يمكنها من»تحسس «جوانبها» الروحية كي يمكن لها أن تعرف أين توجد «شؤونها الجوهرية» وأين توجد مجاري بعثها، فتحتل المكانة الخاصة بها في نطاق الإخلاص لإنسانيتها الطريفة في «الوجود الجديد» (تجريك ص 4).

ومما لاشك فيه أن المرجعية الفلسفية هنا هي البرغسونية التي ذلك لسببين على الأقل : فهو أولا لم تكن بالنسبة إلى بن ميلاد فلسفة من ضمن الفلسفات بل كانت «الفلسفة حكما»؛ ثم لقربها من القيم الروحانية العربية الإسلامية الوسيطة بل والشرقية عموما، ولنقدها «للأزمة المعنوية التي ورثناها عن»الآلة«الوجود الإنساني» دفاعا عن «أعز المبادئ الفكرية وأزكى المعاني الخلقية وأسمى القيم الروحية»[1] .

2 – معضلة المثاني[2] : التأويلية الإسلامية العامة

يمكن القول إن فهم الآية القرآنية : «ولقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن الكريم» قد مثلا ضربا من الهوس الوجداني والمعرفي قبل العناية المعرفية ، طوال سنين : بل هو قد خصص لها مشاركة طريفة في المؤتمر الخاص بمسالة الالتباس في الثقافة الإسلامية كما جاء من قبل. فقد جاء في احد هوامش هذا المقال : «لقد كانت الآية موضوع» تنكيل«مفسري القرآن خلال كل العصور.فقد قنع المفسر التقليدي فزعه، بان نسب إلى المثناة مجازا معنى «التكرار»– وهكذا أصبحت المثاني السبع لا تتعدى الآيات السبع للفاتحة التي يكررها كل مسلم في صلاته منذ ظهور الإسلام» [3] ويضيف أن مترجمي القرآن إلى الفرنسية مثلا قد نهجوا نفس المنهج.

---

(1) **تحريك** ص3

(2)Mahjoub Ben Miled, « Ambiguïté et» mathani «coraniques »...loc.cit.

(3) Ibid , p.377, n.(1)

ويقترح حلا جديدا «ذهل» عنه كل القدامى : هو المماهاة بين «الآيات المتشابهات» و«المثاني» – وهو ما كان قد صدع به منذ سنوات عشر خلت في تحرك السواكن، بالعودة إلى كتاب جلال الدين السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن** الذي خصص عديد الفصول للآيات المتشابهات، على نحو من الجمع التأليفي لأغلب الآراء المتعلقة بالمعضلة – لا من مقام التحقيق بل من مقام الاستعمال التدبري للفروق بين «المحكم والمتشابه»، ليستخرج النتيجة التالية فيما يتعلق بمعضلة الجبر والاختيار :

«وفيما يهمنا هنا من النظر في أمر الجبر والاختيار فالمعنى الثاني هو الذي تقصد ....فالآيات المتشابهات هي الآيات التي توهم التضارب وتستدعي جهدا يبذله الفكر لمحو التضارب والتناقض والتوفيق بينها. ولذلك كان من الضروري تأويلها،ولذلك قال سبحانه : لا يفهمها إلا الراسخون في العلم» فالآيات المتشابهات على هذا المعنى آيات مفصلة أزواجا أزواجا. منها ما يدل على معنى ومنها ما يوهم نقيضه... ولذلك قال سبحانه «كتابا متشابها مثاني» [1].

ولكنه يكتفي في هذه الالماعة باقتراح حل تأويلي نصاني، ويربط ذلك بالمدار السياسي :

«ولقد جرت خصومة عنيفة بين أهل الكلام في أمر هذه الآيات المتشابهات. وابلي المعتزلة بالخصوص البلاء الحسن

(1) **تحريك السواكن**، مصدر مذكور، ص133، انظر أيضا صص 25–21

في هذا الميدان. فهم لم يكتفوا بالإيمان المبهم الغامض بهذه الآيات...» [1]: رب مديح يشي باعتماد مفكرنا ذات المنهج كما سيكرر ذلك لاحقا في نص 1967 مبرزا طرافة موقف النظام في هذا الصدد عندما وضع المبدأ الهرمونطيقي : «الجمع بين الأضداد والتفرقة بين المتماثلات».[2]أما التأسيس الانطولوجي، فقد جاء منفصلا وعاما يتعلق بالانتقال العربي من الشعر إلى القرآن دونما تحويل ذلك إلى أساس مكين كما سيظهر في أسمار 1964-1963، وكما يدققه مقال 1967. ومع ذلك لابد من تسجيل ما يسميه بن ميلاد : اكتشاف المسلمين «للنظرة الكونية التي تشمل المنظور وغير المنظور... بعد احتكاكهم الأمم الأعجمية : بالفرس والروم...و

ب-وقد عاد بن ميلاد على ذات الموضوع، فخصص له أحاديث إذاعية ألقيت مابين تاريخ 21 نوفمبر 1963 وتاريخ 24 ديسمبر 1964، وسمها محمد في أجواء المثاني ولم يعدها للنشر، بل ظلت مخطوطة إلى حين وفاته، وشرعت مؤسسة بيت الحكمة في إعدادها للنشر، ولكن المشروع توقف - لأسباب عائلية بحت - بعد كبير تقدم في انجاز تحقيق المخطوط وإعداده للنشر بمجهود من أستاذ الفلسفة بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس المرحوم عثمان العمدوني ، وأستاذ الفلسفة بدار المعلمين العليا بتونس السيد

(1) نفسه ص 24

(2) Mahjoub Ben Miled, « Ambiguïté et» mathani «coraniques »...loc.cit. p376

محمد محجوب.محمد في أجواء المثاني«، ويضيف بعض التدقيقات تنير المخطوط ذاته :

* يقدم المقال الأساس اللغوي للتفكير في المثاني، من خلال تدبر ما يسميه الطبيعة التأملية للغة العربية (صص 367-371) في نقض ضمني للدعوى الاستشراقية حول الطابع الحسي للغة الضاد.

* يقدم ضربا من التأسيس النحوي/ المنطقي المتعلق بوضع الأضداد في العربية ليخلص إلى أن الأضداد تعبير عن طبيعة الوجود ملتبسا على الدوام : ومن ثمة التأكيد على أن انطولوجيا الإسلام هي توحيد تعددي أو تعدد على أساس التوحيد (ص371-374) قائلا :

«ولهذا يمكن تحديد الإسلام على انه مثالية واقعية، أو واقعية مثالية. وهو في الحالين تعدد توحيدي وهذا ما يجعل المثاني معقولة - بل تكشف روح «الواقع» ذاته (ص381) لا «فضيحة للعقل» كما قد يقول احد أتباع كانط.

ويقدم بن ميلاد في التحليل تحليلا مختصرا للمثناة الخامسة حول التعارض بين الدنيا والأخرى نموذجا وقطبا لكل المثاني تجسيما لما ردده على مسامعنا في دروسه : «لقد روحن الإسلام الزمني وزمن الروحاني»، فقد ضربا من «الذرائعية العينية» (ص381) مما يمنح الروح الديني نفحة مطلق مكين.

ويمكن أن نجد في المخطوط دعما وتعميقا لكل ذلك : رب تعميق يكتسي أهمية باعتبار أن بن ميلاد يخصص على الأقل

سمرين لتدبر صلة الفلسفة بالقرآن – وهو مهم بالنسبة إلى كل تحديد للتأويلية، ولفهم جنس الكتابة الميلادية الجامعة بين«انجازية العبارة النيتشوية (عبر الترجمة الفرنسية)و إيجاز العبارة البرغسونية. بيد الفيلسوفان لم يكونا مجرد وسائل بلاغية، بل وسما بميسميهما فكره، أيضا ❋

3 – المرجعية البرغسونية/ النيتشوية في الفلسفة في خدمة التأويلية السياسية

لا نعرف لبن ميلاد نصا أقدم من مقال تقريظي لبرغسون حول»الحدس الفلسفي« أنجزت ثورة في الفلسفة تمثلت باكتشاف كيف أن كل فلسفة تقوم على حدس أساسي«وهو ما يمكن من تجاوز محدودية الميتافيزيقا والوضعانية على حد السواء، ليفتح الفكر على الحياة، بل ليجعل الحياة ذاتها الفكر ويوسع من مدى»الشخصية الإنسانية « لتدرك ما لم يكن يدرك ولتعزف موسيقى الوجود المتناثرة والإلهيةل.ولن تبرح هذه البرغسونية بن ميلاد بل سيجعلها ما يغربل به الأعمال ليفرز الفلسفية التي تقوم»بالنظر في الينبوع العقلي«الذي ينير أصولهم كلهم ومسائلهم كلها»[1] مزاوجا بين روح الوضوح الديكارتية وروح الحدسية البرغسونية.

ويؤسس بن ميلاد التحزب للبرغسونية من خلال فهم لبانوراما الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة، قوامه التمييز بين

(1) **تحريك السواكن**، ص 74

«قطبين متناقضين:أما القطب الأول فقطب»الدهرية الخانقة«التي تريد الإخلاص لفهم ضيق للعلم وللحقيقة العلمية في نطاق ثورة جامحة على ما يسمى –ازدراء– بالبحوث الماورائية ويشمل –في كنف عين الازدراء– الحقائق الماورائية، والخلقية والدينية– ويطلق عليه إجمالا لفظ العصبوية العلمية ويطالعك في نزعات مذهبية متباينة أشدها هيمنة على العقول : نزعة أوغست كونت في فلسفته الموضوعية ونزعة الدهريين في الفلسفة الماركسية...

وأما القطب الثاني فقطب الفلاسفة الذين كانوا يريدون إحياء النزعة الروحية في انتصارها الحق لجوهري المعاني والقيم التي لا تكون الحياة البشرية حياة بشرية في سمو انطلاقها البطولي إلا بها وعنها ولها. وتشمل نزعات أصيلة أشهرها وأعظمها شأنا وأبعدها أصداء في العقول والقلوب النزعات التي تزعمها»زعماء الفكر«أمثال برغسون،ولا فيل، ولوسين، وبرنشفيك، وباشلار[ومونييه] بفرنسا، ووليام دجيمس بأمريكا، وبردييف وتشيستشوف من المفكرين الروس المهاجرين، وهيدقير، وياسبرس،وهوسرل بألمانيا...ا

ومن البين أن بن ميلاد إنما يدرج فكره ضمن القطب الثاني نظرا ومراسا : فهو يعتبر نفسه»مفكرا«أكثر منه فيلسوفا، وان كان ينهل من معين الفلسفة التي يفهمها فهما انطولوجيا ملخصه :

«وليختلف الفلاسفة والحكماء والمتصوفون ما شاؤوا الاختلاف في حلبة الاجتهاد وفي تقدير موازين الإحساس

والنظر والعمل، ولتتعدد الحجب، والسدول، والعادات، والتقاليد التي تضع من الغشاوات على البصائر والأبصار فتمنعها من أن تتبين «جلية الأمور» – فالمطمح الأعمق الذي هو مطمح «الفكر» يبقى هو هو : أن يقف «وجه لوجه» أمام الحياة، وأمام الوجود حتى يمكن له:

أولا: أن يفحص«دواليب نفسه» و«دواليب الحياة»، و«دواليب الوجود».

ثانيا: أن يدرك أسرار انسجام نفسه مع الحياة ومع الوجود في كنف عري النفس، وعري الحياة، وعري الوجود...[1]

ولاشك أننا نجد صدى ما يشترك فيه بن ميلاد من ثقافة وجودية وسياسية تحريرية مع مفكرين تونسيين ذكرناهم[2]، وعرب ومسلمين معاصرين مثل ميخائيل نعيمة ومحمد إقبال وتوفيق الحكيم[3]، الذين بجلهم في كتاباته أشد تبجيل. ونحن نتحفظ على ما كتبه حول الحبيب بورقيبة – بقطع النظر عن مقاصده الخاصة من ذلك–، لأنه تعدى مجرد الكتابة التقريضية «لمستبد مستنير» للدفاع عن مشروع التنوير –كما فعل كانط أو فولتير أو ديدرو من المشاهير – إلى كتابة تكرس «عبادة الشخصية» حسب مصطلح كان رائجا في ذلك الزمن

(1) **المصدر نفسه**، ص 448–447

(2) آنظر مناقشات كتاب **السد** لمحمود المسعدي الطبعة الأولى، 1959.

(3) Mahjoub Ben Miled «L'œuvre de Tawfik El Hakim : Chahrazade » in *L'Afrique littéraire*, N°8/Juin 1941 ; «L'œuvre de Tawfik El Hakim : Les gens de la caverne » *L'Afrique littéraire*, N°21/ Février 1944.

لتوصيف ما وسم الصلة بجوزيف ستالين ؛ وهو ما لا يتناغم بيسر مع ممارسة الفلسفة كالتي ظهرت في أغلب كتابات مفكرنا الراحل.

ولعله لذلك يمكن أن نقبل بضرب تشخيص صديقنا وزميلنا الراحل عثمان العمدوني الذي كان قريبا جدا من الأستاذ بن ميلاد في السنوات العشرين الأخيرة من حياته، عندما قال :

«لقد بقي محجوب بن ميلاد فيلسوفا في حقل ابعد ما يكون عن الفلسفة»[1]

ونحن نقول لقد راهن مفكرنا على البورقيبية روحا جديدة، وواصل ذلك إلى حين بدايات ظهور أمارات الفشل في منتهى الستينيات- بل أراد أن يكون أكثر بورقيبية من بورقيبة ذاته، لأنه اعتقد انه اكتشف «حقيقة البورقيبية» التي لم يدركها بورقيبة ذاته . ولكنه انتهى إلى الإقرار في صمت بنهاية حلم «بناء المسلم الجديد» بهذه الربوع سياسيا باعتبار حدس غامض «بنهاية لبراديغم الحركات الوطنية» في بلدان العالم الثالث إلى ضرب من استنفاد الطاقات، فاتجه إلى العمل الأكاديمي مجددا، يواصل مجهود «التنوير المعتدل» الذي اشترعه منذ بداية الأربعينيات، وهدفه «إخراج أهل الكهف من مغارتهم» - في

(1) عثمان العمدوني، **محجوب بن ميلاد، مرجع مذكور**...ص 12.

سياق جامعي يميل إلى راديكالية علمانية يسارية صريحة من جانب، أو إلى مواصلة التقليد الإسلامي في سلفيته المتحجرة من جانب مقابل[1].

(1) ولا نعتقد أن دفاع نعيمة عن بن ميلاد في رسائله يكفي لدرء ذلك المطب الموضوعي الذي سيتجلى بوضوح لاحقا في تاريخ تونس السياسي كما هو معلوم.

التّعايش بين الفلسفة والدّين في فكر محجوب بن ميلاد

د. رشيدة السّمين

تقديم:

عاين محجوب بن ميلاد حالة المجتمع العربيّ فوجده متخلّفا يتذيّل مؤشّرات التّنمية لا يمتلك بنية تحتيّة متطوّرة ويستورد أغلب المنتوجات الضروريّة. وهو غير قادر على إنتاج معرفة علميّة ومنطق عقلانيّ للسّيطرة على الواقع وامتلاكه. وممّا عمّق أزمة التخلّف هذه، غياب الحريّة والفكر النّقدي الذين تبيحهما الفلسفة، وكذلك الدّور المحافظ الذي لعبه رجال الدّين ثم الوظيفة الاجتماعيّة لهذا الأخير في تبرير كل الأساليب السلطويّة والقمعيّة سواء كانت اجتماعيّة أو سياسيّة تحت ذريعة الحفاظ على الهويّة والعقيدة. ولاحظ ابن ميلاد «أنّ الفتوحات العلميّة والفنيّة والصناعيّة وما جرى من الانقلابات العقليّة في مناهج البحث والطّلب سواء أكان ذلك في علوم المادّة أو في العلوم الإنسانيّة أو في علوم المعرفة، قد أحدث «شقّة سحيقة» بين «الأبعاد العقليّة» المعاصرة والأبعاد العقليّة التي كانت أبعاد القدامى»[1].

(1)حول كتاب «الإسهام في دراسة الإنسانيّات العربيّة في القرن الرّابع الهجريّ» أو «مسكويه الفيلسوف المؤرّخ تأليف محمد أركون»، محجوب بن

ووجد في المقابل أنّ أحد أهم أسباب الازدهار الذي عرفته ومازالت تعرفه الحضارة الغربيّة هو تأسيس مجتمع المعرفة وتحرير عقل الإنسان من كل العوائق والكوابح الجامحة لطاقته الإبداعيّة. وأنّ نهضة المجتمع الغربيّ مرتبطة بإعادة الاعتبار لقيمة العقل الإنسانيّ، وللوظيفة الاجتماعيّة للمعرفة النّقديّة والحريّة الفكريّة. وما تجتازه الأقطار العربيّة من الظّروف التّاريخيّة العصيبة، وما يعتورها من عوامل الانحطاط، حريّ بأن يحتّم علينا أن نجعل هذا الرّوح الجديد هو الحادي لنا في كلّ ما نقبل عليه من البحوث لاستخلاص ملامح الذّات من وراء كشفنا عن مقتضى تطوّرات الفكر الإسلاميّ وعن خصائص أعلامه حتى يتسنّى لنا الإخلاص الحيّ لأعزّ الأشواق سواء أكان ذلك في ميادين النّظر أو في ميادين العمل.

ودرس ابن ميلاد عوامل التخلّف والنّهضة من زاوية فكريّة فنظر في إشكاليّة التّعايش بين الفلسفة والدّين في مجتمعنا، أو كما يطلق عليها بوجه عام في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة، مشكلة التّوفيق بين العقل والنّقل، وجعلها محورا أساسيّا في مشروعه الفلسفيّ. فهل هناك إمكانيّة للتّعايش بين الفلسفة والدّين في نظر محجوب بن ميلاد؟ وما هو دور كل منهما في تطوير المجتمع العربيّ؟

أقبل ابن ميلاد في بداية مشروعه الفكريّ على دراسة تاريخ التّفاعل بين الفلسفة والدّين في الحضارة العربيّة الإسلاميّة.

ميلاد، حوليّات الجامعة التونسيّة، العدد التّاسع، تونس، 1972، ص. 239.

وهو إقبال إن دلّ على شيء فإنّما هو يدلّ على «جنس» الشّواغل التي هي شواغل «العقل العربيّ» المعاصر من وراء «تحسّسه الذّات» في أعماق جذورها التاريخيّة: وهل يمكن أن يكون له رجاء من وراء ذلك غير توفير الأسباب لاستقامة طلعتها، وصدق نظرتها، وقوّة اندفاعها أثناء اضطلاعها بما تضطلع به من المسؤوليّات، فكريّة كانت أو عمليّة، في هذا العالم العصريّ الذي تفصل بينه وبين العصور الماضية من شتّى العوامل والفوارق: عقليّة كانت أو اجتماعيّة أو اقتصاديّة أو فنيّة أو حضاريّة.

ولم تكن دراسته لتاريخ الفلسفة العربيّة الإسلاميّة يسيرة بل هي – حسب تعبيره – دراسة «مشحونة بغوامض المعاني كان من الصّعب تحريرها. فما أكثر ما يحفّ بها من الشّبهات، وما أكثر ما ينتظر الباحث المؤرّخ من المزالق، وما أشدّ الصّعوبات التي تعترضه أثناء سعيه إليها تنوّعا، وما أعظم اختلاف المفكّرين في أمرها، وما أشدّهم تباينا فيما يسلكونه من مسالكها وما أبعدهم عن الاتّفاق في شأن عين الغرض المطلوب من وراء «تأريخ» الفلسفة و«تأريخ» حيوات الفلاسفة وحيوات آثارهم». والصّعوبة الأولى التي واجهته خلال نظره في هذا التّاريخ هي التّعارض البادي من الوهلة الأولى بين الفلسفة والدّين. لأنّ الفلسفة تميل إلى تحليل النّصوص وفهمها في سياقات متعدّدة موضوعيّة وتجريبيّة، بينما يعتمد الفكر الدينيّ غالبا على التّفسير الحرفي للنّصوص الدينيّة ويسعى إلى الحفاظ على هيمنته الفكريّة والاجتماعيّة.

ورغم ذلك أشار ابن ميلاد إلى نقاط التقاء بينهما، وبيّن أنّ الفلسفة والنّظر العقلي في العصر الذهبيّ للمجتمع العربيّ والإسلاميّ كانت سببا أساسيّا في ازدهار الحضارة التي اغتنت بفضل إسهامات علم التّرجمة والتيّار الفلسفيّ العقلانيّ الذي كان يؤمن بدور العقل والتّساؤل كأحد أهم الآليّات الأساسيّة القادرة على استلهام روح المنطق في قراءة وتأويل النّصّ الدينيّ.

فقد ترجم الفلاسفة المسلمون الأعمال الفلسفيّة اليونانيّة إلى العربيّة واستوعبوا الأفكار الفلسفيّة وأعادوا تفسيرها في سياق واقعهم الفكريّ. ولم يكونوا مجرّد مترجمين للأعمال الفلسفيّة بل كانوا أيضا مبدعين، وسعوا إلى التّوفيق بين الفلسفة والدّين/ العقل والنّقل، عبر دمج المنطق والفلسفة اليونانيّة مع التّعاليم الإسلاميّة، وبرهنوا أنّ الفلسفة والدّين يسعيان إلى الهدف نفسه وهو البحث عن الحقيقة.

ولم تكن الفلسفة العربيّة الإسلاميّة مجرّد محاولة لنقل الأفكار الفلسفيّة اليونانيّة بل كانت محاولة لإعادة تفسير تلك الأفكار بما يتماشى مع واقع المجتمع. فحاول الفارابي التّوفيق بين أفكار أفلاطون وأرسطو وبين التّعاليم الإسلاميّة، واعتبر أن الفلسفة يمكن أن تسهم مع النّصوص الدينيّة في بناء المدينة الفاضلة مثل الخير والنبوّة والمعاد. وكان يؤمن بأنّ الدّين والفلسفة يمكن أن يتكاملا ويعزّزا الفهم الإنسانيّ للحقيقة ح. وتعرّض ابن طفيل لمشكلة التّوفيق بين الفلسفة والدّين، فبيّن

أنّ ما وصل إليه»يّ بن يقظان«بالنّظر العقليّ والتأمّل، لا يخالف الدّين الموحى بهل. ورفع ابن رشد في مؤلّفاته من قيمة البرهان العقل، وأكّد أن الشّريعة الإسلاميّة لا تتعارض مع الفلسفة مخالفا بذلك فقهاء عصره. وأشار إلى أنّ القرآن يحتوي على العديد من الآيات التي تحثّ على التّفكير والتدبّر في الوجود والموجودات، ممّا يعني أنّ الدّين الإسلامي في جوهره يحثّ على استخدام العقلء لا يتجزّأ من التّراث الفلسفيّ العالميّ.

لقد تفاعلت الفلسفة مع الدّين في العالم العربيّ الإسلاميّ وأثّرا بشكل كبير على بعضهما البعض. فساهمت الفلسفة في تطوّر الفكر وسعت إلى فهم أعمق للوجود والمعنى. وقدّمت أدوات ومناهج جديدة لفهم النّصوص الدينيّة وتفسيرها فظهر«لم الكلام»الذي يبحث في المسائل العقائدية ويحاول الاستدلال عليها بالأدلّة المنطقيّة والعقليّة. كما أثّرت هذه التّفاعلات على ازدهار العلوم فتطوّر«علم الفلك»مثلا لمساهمته في معرفة القبلة وأوقات الصّلاة وشهر رمضان. وتطوّرت الفنون ذات الطّابع الإسلاميّ البعيد عن التّجسيم والتّشبيه فظهر«فنّ الخطّ»و«فنّ الزّخرفة». وتطوّرت الآداب فزخرت المكتبات بمصنّفات متميّزة من قبيل«رسالة الغفران للمعرّي»وغيرها.

لكن رغم هذا التّفاعل المثمر بين الفلسفة والدّين، ظهرت توتّرات وصراعات بينهما، حيث كان بعض الفقهاء يرون في الفلسفة تهديدا للإيمان والدّين، خاصّة عندما تتعارض

الأفكار الفلسفيّة مع التّفاسير التقليديّة للنّصوص الدينيّة. ممّا أثّر سلبا على وجود الفلسفة فشهدت تراجعا كبيرا إلى حدّ الاندثار. «وأغلق – من يسمّيهم محجوب ابن ميلاد –»فقهاء الإفلاس«، باب الاجتهاد لخوفهم من التّفكير وما يمكن أن يحدثه من تغييرات فكريّة تؤثّر على العقل الاجتماعيّ، فقاوموا الفلسفة وناصبوها العداء باسم الحفاظ على الدّين وتماسك الأمّة، وابتعدوا عن النّظر والتدبّر وركنوا إلى التّقليد والتّكرار. فغلق باب الاجتهاد معناه»إغلاق باب الحقّ ونفي سنن الكون المشيّد على الجهد، وتواتر الجهد.

واليوم، لا يمكن النّظر إلى حالة الرّكود التي تعرفها المجتمعات العربيّة دون إعادة التّساؤل من جديد حول دور القراءات المحافظة للدّين في عرقلة مسار تطوّر هذه المجتمعات. فبقيت»عاجزة عن أن تكشف لك عن المحرّك الذي كان محرّك الفكر الإسلاميّ في زحفه أو نموّه واطّراد توفيقه في علاجه قضاياه النظريّة والعمليّة، مثلما هي عاجزة عن الكشف عما شكاه – خلال العصور– من المعطّلات التي عطّلت سيره فعمّقت إثماره وأجمدته – في آخر الأمر– فكان ما كان من إفلاس الحقيقة وكان ما كان من انهيار الحضارة الإسلاميّة.

لذا مثّلت إشكاليّة التّعايش بين الفلسفة والدّين أو العقل والإيمان – في فكر ابن ميلاد – موضوعا مركزيّا يعكس رؤيته الفلسفيّة ونظرته العميقة والمتوازنة لمشاغل مجتمعنا. فدعا

إلى مراجعة تراثنا الفلسفيّ والدّينيّ مراجعة نقديّة لا مراجعة تمجيديّة وتقديسيّة. وقدّم تحليلًا معمّقا حول إمكانيّة انسجام هذين المجالين لتحقيق فهم أعمق للوجود والمعرفة. وعدّ الإيمان والعقل ليسا متناقضين، بل يمكن أن يكونا مكمّلين لبعضهما البعض، حيث يمكن أن يعزّز كل منهما الآخر في فهم العالم وموقع الإنسان فيه. وساهم مشروعه الفلسفيّ في «تحريك السّواكن» التي لا تعني شيئا آخر سوى تكوين الحسّ الفلسفي لدى الأجيال العربيّة والإسلاميّة حتّى تندفع نحو النّقد المفضيّ إلى البناء.

إنّ الاشتغال بالفلسفة واستخدام العقل – عند ابن ميلاد – ليس مجرّد حقّ طبيعيّ، بل حقّا أساسيّا للإنسان وعنصرا مهمّا للتّقدم الفكريّ والاجتماعيّ. فالعقل هو الأداة الوحيدة التي تجعل الإنسان قادرا على التدبّر والتّحليل والتّجديد. لكنّه ارتبط في مجتمعنا بالذّاكرة فأصبح معيار التعقّل هو مدى ما نتلقّى ونحفظ ونسترجع من معلومات، في حين أنّ استعمال هذه الملكة ينمّي قدرة الإنسان على الشكّ والتّساؤل والنّقد والتّفكير والإبداع، ويساعده على فهم واقعه وتطويره.» والنّشاط العقليّ لا يكون جدّيّا مثمرا موثوقا بما ينتهي إليه من النّتائج إلاّ إذا بقي نشاطه يتطعّم بالواقع لا يخرج عنه مهما يكن تجريده، أو تصوّره أو خياله، سواء أكان ذلك الواقع تجربة نفسيّة أو روحيّة باطنة أو تجربة خارجيّة موضوعيّة.

ويمكّن هذا النّوع من النّشاط، الإنسان العربيّ، من بناء آراءه على التّحليل العقلانيّ والتّجربة الحياتيّة، بدلا من قبول الأفكار الجاهزة أو الإملاءات الخارجيّة دون التّمحيص والنّظر. ويتيح لمجتمعنا القدرة على الابتكار والتطوّر بدل التّقليد والجمود. وليس التطوّر إعادة لتجارب الآخرين، لأنّ كلَّ مجتمع يتفرّد بخصوصيّاته وتاريخه وتجربته وظروفه الذاتيّة والموضوعيّة. فالحضارة لا يمكن استيرادها من بلد إلى آخر رغم استيراد كلّ منتجاتها ومصنوعاتها. وهي ليست تقليدا أو استسلاما وتبعيّة كما يظنّ الذين يكتفون بتكديس الأشياء ومشتملاتها (أي الأفكار والثّروات الذاتيّة) التي أنتجتها حضارات أخرى، بل هي إبداع وابتكار«وهي التي تلد منتجاتها.

ولاحظ ابن ميلاد أيضا استفحال الأزمة الروحيّة والأخلاقيّة في مجتمعنا، واعتبر أنّ الدّين يمكن أن يقدّم إطارا قيميّا وأخلاقيّا يرشد الإنسان في حياته اليوميّة ويساعده على التّفاعل مع الآخرين بإنسانيّة واحترام. لأنّ الأخلاق ليست مجرّد قواعد ثابتة بل هي عمليّة ديناميكيّة تتطلّب التّفكير النقديّ والتأمّل المستمرّ، وهي قابلة للتّأقلم مع الظّروف المحيطة بها. ودعا لاستخدام العقل والنّظر النّقدي في التّعامل مع النّصوص الدينيّة، وهذا لا يقلّل – في نظره – من قيمة هذه النّصوص، بل يسهم في فهم وتحليل وتفسير المبادئ والقيم الدينيّة، ممّا يساعد على تجديد الفكر الدينيّ وإمكانيّة تطبيقه بطرق تتناسب مع مجتمعنا الحاليّ. وتتطلّب هذه النّظرة، أن يكون الدّين منفتحا على الحوار والتّساؤل ومتسامحا مع النّقد. واستنكر

النّهج الذي يفصل بين الفلسفة والدّين/ العقل والإيمان، واعتبره مؤدّيا إلى الجمود الفكريّ والتعصّب، ومانعا للدّين من التّفاعل مع واقعه.

فالفلسفة والدّين – حسب ابن ميلاد – يمكن أن يتعايشا ويسهما معا في بناء مجتمع أكثر عدالة وإنسانيّة. يقدّم الدّين إطارا قيميّا وأخلاقيّا للفكر البشريّ، ويقدّم العقل أدوات تحليليّة ونقديّة تساعد في فهم تلك القيم وتطبيقها بشكل عمليّ. ويؤكّد على أنّ الإيمان الذي يقوم على التفكّر والتدبّر يمكن أن يكون دافعا قويّا للعمل من أجل إرساء العدالة الاجتماعيّة وتعزيز حقوق الإنسان. فالقيم، وهي موضوع بحث الدّين والفلسفة في الوقت نفسه، مثل العدل والمساواة ذات أهميّة خاصّة في مواجهة التّحدّيات الاجتماعية في عصرنا مثل الفقر والطبقيّة والتّمييز والعنصريّة وغيرها.

والنّظام التّعليمي له دور مهمّ في إرساء هذا التّعايش من أجل تطوير المجتمع وبناء الإنسان. فالفكر الغربيّ مثلا، يعرّف الثّقافة على أنّها تراث«الإنسانيّات الإغريقيّة اللاتينيّة»بمعنى أنّ مشكلتها ذات علاقة وظيفيّة بالإنسان: فالثّقافة على رأيهم هي«فلسفة الإنسان. لكنّ تقترن الثقافة والتّعليم في مجتمعنا بنسبة المعدّل السنويّ والانتقال من مرحلة دراسيّة إلى أخرى وشهادة النّجاح ثمّ تأمين مستلزمات العيش اليوميّ، ولا علاقة لهما بالمعرفة والنّقد والابداع وإنتاج المجتمع العلميّ. وشرح ابن ميلاد واقع التّعليم بقوله:»ويمكن فهم تخلّف الأنظمة

التّعليميّة بجلّ الدّول العربيّة من خلال هذا التصوّر الذي يربط بين جودة التّعليم وإمكانيّة الخروج من دائرة التخلّف؛ إذ لا يمكن بتاتا تصوّر أيّ تنمية اقتصاديّة أو اجتماعيّة دون إصلاح تعليميّ يجعل من مؤسّسات هذا الأخير فضاء للتّفكير والجدل بدل التّلقين والحفظ. فكتب على الثّقافة الإسلاميّة أن يضيق أفقها، أو أن تنطمس منها بعض القيم، مثلما كتب على أبناء تلك الثّقافة – بكل ذلك – العجز عن غلاب مشاكلهم النّظريّة أو العمليّة.

وأكّد ابن ميلاد على أنّ بناء الإنسان الذي يتوق إلى نهضة مجتمعه لا يتمّ بصفة فعليّة إلاّ بـ«تحريك سواكن» النّظام التعليميّ أساسا لأنّه وحده الكفيل بنحت العقول والقلوب وشحذ الهمم. فالنّظام التعليميّ، الذي يشجّع على تكوين الحسّ الفلسفيّ والفكر النّقدي والتّساؤل واحترام آراء ومعتقدات الآخرين، يمكن أن يلعب دورا مهمّا في تعزيز القيم الإنسانيّة والأخلاقيّة وبناء جيل جديد قادر على التّفاهم والتّسامح والتّفاعل مع التحدّيات الرّاهنة بروح نقديّة وبنّاءة من أجل مجتمع أكثر انفتاحا وتطوّرا.«ولأجل ذلك، فإنّ أحد أكبر الرّهانات الاجتماعيّة ستتمثّل في إصلاح شؤون التّربية عبر تكريس مبدأ حرّية النّفس الفرديّة، والتّخلّص من ظلمة الإيديولوجيا، ونبذ التّعصّب والمغالطة. فهذا الإصلاح يمكّن مجتمعاتنا العربيّة من الخروج من حالة التخلّف والتبعيّة التي يغذّيها الجهل والجوع والعري والتّقاليد البالية والأوهام الّتي

تمنع النّفس من التّوق إلى الأفضل. ولا شكّ في أنّ أخطر أنواع التبعيّة هو التّقليد وما يترتّب عنه من جبن عقلي.

وعزّز ابن ميلاد نظرته بالاعتماد على دعوة بعض المفكّرين المعاصرين إلى تجديد الفكر العربيّ الإسلاميّ من خلال النّقد الفلسفيّ والتاريخيّ. لأنّ دراسة هذه البحوث الفلسفيّة تعتبر محرّكا لثقافة وآثار لها»وظيفة نفسيّة واجتماعيّة وتسهم إسهامها في بناء إنسانيّات خاصّة لحضارة خاصّة وتقدّم لإنسانيّة معيّنة مبادئ حياة ومعايير حكم وقيما عامّة يرجع إليها الجميع. وتفتح هذه البحوث آفاقا جديدة للفكر العربيّ الإسلاميّ فيما لها من الاتّصال بالتّراث الفلسفيّ الإسلاميّ أو من الانفصال عنه.

ومن أبرز الباحثين في تاريخ الفكر الإسلاميّ عند ابن ميلاد،«محمد أركون»الذي دعا إلى إعادة قراءة النّصوص الدينيّة من منظور نقديّ وتاريخيّ، مؤكّدا أنّ الفلسفة يمكن أن تساعد في تحرير الفكر الإسلاميّ من الجمود والتّقليد. وعدّ دراساته منجما ثريّا غنيّ بأفكار جديدة وتحاليل عميقة «ولا ينفكّ يثير في الذّهن ما يثر من صنوف القضايا والمشاكل الفلسفيّة ويوحي بما يوحي من شتّى الصّور والخواطر والأشواق فيتجوّل بالقارئ بمختلف الأجواء العقليّة: اليونانيّة والفارسيّة والإسلاميّة فتتفتّح أمامك آفاق، وتتجلّى معان، وتتحرّك سواكن.

لأنّ الفيلسوف العبقريّ – عند ابن ميلاد – مهما كان عظيما، يرتبط بتقاليد عقليّة معيّنة وبمجال عقليّ معيّن له مفاهيمه،

واصطلاحاته ومبادئه وتطلّعاته. وهو لا يضطلع»بمشروعه الفلسفيّ«إلاّ لعلاج ما تشكوه الحياة في أجواء تقاليده العقليّة من عسر أو ضيق أو تدهور. فكان لا يمكن إلاّ أن يكون بينه وبين بيئته العقليّة والروحيّة والماديّة على اختلاف ظواهرها»مناسبة«أو»ارتباط«وكان لا يمكن لك أن تخلص في تخصيص مكانته وتحليل آثاره إلاّ إذا ما وفّقت في الكشف عن جنس ما كان له من الاقتدار – والطّرافة في الاقتدار– على علاج ما كانت تشكوه العقول في عصره من ألوان الضّيق أو الانقفاص»[1]. وهكذا ترتبط أهميّة الفيلسوف بمدى ارتباط مشروعه بواقعه والتزامه بهموم ومصير مجتمعه وانخراطه في تقويمه وتطويره.

خاتمة:

نظر ابن ميلاد إلى الفلسفة والدّين على أنّهما جزء من الفكر الإنسانيّ المتكامل. وعدّ تشجيع الحوار بينهما، ليس فقط ممكنا بل ضروريّا لخوض التحدّيات التي تواجه المجتمع العربيّ الإسلاميّ مثل التطرّف والتعصّب وقمع الحريّات. فالفلسفة يمكن أن توفّر أدوات البحث والنّقد وأن تسهم في إرساء الفكر الحرّ وتطوير الفكر الدينيّ وتحريره من التشدّد والجمود والتّقليد. بينما يقدّم الدّين إطارا قيميّا أخلاقيّا لتكوين الصّلات الاجتماعيّة ودعم حياة الإنسان الرّوحانيّة.

(1)حول كتاب «الإسهام في دراسة الإنسانيّات العربيّة في القرن الرّابع الهجريّ»، ص. 251.

ويتطلّب التّعايش بين ممثّلي الاتجاهين جهودا من كليهما، وهي: تجاوز النّزاعات التقليديّة الموروثة وإرساء الحوار والتّسامح بينهما، من أجل بناء إنسان عربيّ جديد. لأنّ مشروع النّهضة في مجتمعنا لا بدّ وأن يكون الإنسان فيه هو محور الانشغال والاهتمام، وهو السّبيل إلى بناء المجتمع وهو أساس كلّ ثقافة وحضارة. إذ لا تقاس الحضارات والمجتمعات بثرواتها الطبيعيّة، بل باهتمامها ببناء الإنسان وقدراته واعتباره ثروة الوطن المتجدّدة، لأنّه الضّامن الوحيد لاستمرارها. وأيّ تطلّع لمستقبل أفضل رهين بمدى جاهزيّة هذا الإنسان للتّحدّيات والصّعوبات التي تصاحب عمليّة التطوّر.

لقد حاول ابن ميلاد من خلال مشروعه الفكريّ أن يخدم سير النّهضة في المجتمع العربيّ والإسلاميّ. وكانت رؤيته استشرافيّة راعى فيها خصوصيّة هذا المجتمع والتغيّرات التي طرأت عليه بسلبيّاتها وإيجابيّاتها، فجعلها مرتكزة على بعدين متكاملين البعد الفلسفيّ العقلانيّ والبعد الدينيّ الأخلاقيّ. وعمل على بيان أثر كلّ منهما في صحوة وتطوير الواقع الاجتماعيّ بكلّ تجلّياته، وأرادها أن تكون صحوة عقليّة وأخلاقيّة لبناء مجتمع إنسانيّ تعدّديّ وديمقراطيّ.

المراجع

- ابن رشد، أبو الوليد محمّد، فصل المقال في تقرير ما بين الحكمة والشّريعة من الاتّصال، تقديم محمد عابد الجابري، تحقيق محمد عبد الواحد البصري، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، 1997.
- رينان، ارنست، ابن رشد والرّشديّة، ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربيّة، القاهرة، 1957.
- ابن سينا، أبو عليّ الحسين، الشّفاء، تحقيق الأب قنواتي، محمود الخضيري، فؤاد الأهواني، مراجعة إبراهيم مدكور، نشر وزارة المعارف العموميّة، القاهرة، 1952.
- ابن سينا، أبو عليّ الحسين، رسالة أضحويّة في أمر المعاد، تحقيق سليمان دنيا، دار الفكر العربيّ، القاهرة، 1949.
- ابن طفيل، أبو بكر محمّد، حيّ بن يقظان، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، القاهرة، 1999.
- الفارابي، أبو نصر محمّد، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق علي بوملحم، مكتبة الهلال للطباعة والنّشر، بيروت، 1995.
- ابن ميلاد، محجوب، تحريك السّواكن في شؤون التّربية، دار بوسلامة للنّشر، تونس، 1960.
- ابن ميلاد، محجوب، «حول كتاب الإسهام في دراسة الإنسانيّات العربيّة في القرن الرّابع الهجريّ» أو «مسكويه الفيلسوف المؤرّخ تأليف محمد أركون»، حوليّات الجامعة التونسيّة، العدد التّاسع، تونس، 1972.

- ابن ميلاد، محجوب، مكانة ابن خلدون في تاريخ الفكر الإسلاميّ، مجلّة الفكر، عدد 7، تونس، 1957.
- ابن نبيّ، مالك، شروط النّهضة، ترجمة عمر كامل مسقاوي وعبد الصّبور شاهين، دار الفكر، 1986.
- Hasse, Dag Nikolaus, Influence of Arabic and Islamic Philosophy on the Latin West, Stanford Encyclopedia of Philosophy, Sep2008 ,19 ..

محجوب بن ميلاد مفكّرا إصلاحيا

عبد الرزاق الحمّامي

إنّ الناظر في مؤلفات محجوب بن ميلاد (1916 – 2000) وأحاديثه الإذاعية(1) يلاحظ خطّا ناظما، يركّز على إصلاح الفكر وإعادة بناء الإنسان والثورة على الجمود والتقاليد البالية.

وتبدو محاولته لتاريخ الفكر الإسلامي فريدة في تونس في مرحلة بداية الاستقلال، إذا انطلق من دعوة تحديثية تنادي بمفاهيم «البعث» و«الانقلاب» و«الجهاد» و«العقل» مواكبة للخطّ السياسي السائد في تونس آنذاك (2). وهو ما يبرّر إهداءه الكتاب إلى «الأجيال الصاعدة» وتأكيده أنّ اللحظة التاريخية موسومة «بأزمة معنوية» موروثة عن «غزو الآلة» للإنسان ممّا يهدّد «ازكى المعاني الخلقية وأسس القيم الرّوحية،وبما أنّ العالم يمرّ بفترة تحول فإنّ» الأمم الحيّة«مدعوة إلى أن تعرف أين توجد»شؤونها الجوهرية وأين توجد مجاري بحثها «فتحتل المكانة الخاصّة بها في نطاق الإخلاص لإنسانيتها الطريفة في»الوجود الجديد«ولن يكون ذلك إلا إذا»نفضت الأقطار الشرقية ما تراكم من الغبار على هيكلها الرّوحي، طيلة

قرون انحطاطها، وعمدت في جرأة إلى مراجعة تراثها المعنوي مراجعة الشمول والقسوة والبصيرة«.

إنّ ابن ميلاد يعرض مشروعا فكريا إصلاحيا أساسه»تصفية حسابنا العقلي مع الموروث، وخاصة عن عصور الانحطاط«والهدف من هذه المحاسبة أو المراجعة، ربط الماضي بالحاضر من أجل تحقيق النهضة، ولذلك تراه يدين»تحجّر العقول«وتعطّل وظيفة الاجتهاد، داعيا إلى بناء»العقول الإسلامية«على ضوء» الهندسة العقلية«وهو ما لا يعرّفها لكن يعتبر أنّ أصولها الجوهرية هي ضرورة الوصل بين الماضي والحاضر ممّا يدفع إلى تحسّس»الأجواء العقلية الإسلامية الموروثة«وفق منهج ينبذ كلّ تعصّب لشقّ على الآخر، ويقوم على تفتّح القلوب والعقول والهمم لكلّ ما فيه الحقّ».

والناظر بدقّة في جوهر ما انشغل من قضايا فكرية يدرك اشتراكه مع نخبة الإصلاح منذ القرن التاسع عشر في بعض الهموم كالدعوة مثلا إلى إعادة الاعتبار للعقل وللاجتهاد، والأمل في رأيه قائم طالما أنّ«الفوضى الفكرية ليست جديدة في التفكير الإسلامي»لكنّها خرجت منها في كلّ مرة مظفّرة بفضل ما أظهره المفكرون من دلائل الحيوية العقلية وأمارات النشاط الفكري» واعتبار الفوضى الفكرية علامة قارّة في التفكير الإسلامي لا يرافقه توضيح أو تحليل، فلا ندرك قصده من ذلك إذ لكل فكر جدل واختلافات طبيعية، قد لا يجوز

نعتها بالفوضى لكنّه لا يجانب الصواب حين تحدّد وظيفة المفكّر الإسلامي الجوهرية في «الاجتهاد والسّهر على جذوة المبادئ والقيم الإسلامية حتى تبقى متّقدة في قرارات النفوس، فالمجتهدون الفاتحون آمنوا بأنّ الدين صالح لكلّ زمان ومكان ولن يكون كذلك» إلاّ بفضل تفاعل متصّل بين تعاليمه ومبادئه وقيمه وشؤون الواقع الإنساني المتجدّد مع الدّهور، والإشارة هنا واضحة إلى جدلية النصّ والتاريخ، وما إلحاحه على ضرورة الاجتهاد إلاّ لأنّ أزمة الأمّة الإسلامية وتخلّفها ناتجان عن غياب الاجتهاد، بل إنّ «مصائب الأقطار الإسلامية كلّها ناشئة عن كونها في عصر من عصورها خشيت صولة الفكر وجرأة الفكر (...) ولا تفك قيود الأسر سوى الفلسفة والنظر الحرّ» ومن هنا يقترح مشروعا لتدارك هذا الوضع، يقوم على قراءة التراث الفلسفي القديم في محاولة لتأريخ الفلسفة الإسلامية بعيدا عن التعصب والنظر إليها من «الداخل» لا من «الخارج» بصفتها مجموعة متنافرة، وإنما ينظر إليها في سرّ تطوّرها ونموّها «كاعتدال عضوي» لقوى انسجمت مع بعضها بعضا شيئا فشيئا وكانت محرّكتها الخفية. ومثل هذه الدّعوة إلى القراءة التأليفية لم يقترحها غيره من الدارسين في تونس في ذلك التاريخ، وهو ذاته لم يطبّقها فيما لحق من كتاباته رغم جدواها.

ولشدّة تعصّبه للعقل وإعجابه بالمعتزلة وتصدّيهم للعوام فتح على نفسه جبهة علماء تونس الذين «قصدوا دار المقيم العام الفرنسي بتونس والتمسوا منه أن يمنع إذاعة الأحاديث

بالمذياع...»(3) أي الحديث المتعلّق بالمعتزلة وقضيّة خلق القرآن، وما أحدثه من جدل وبلبلة فما ورد في الحديث حول عقلية الجحود المناوئة للعقل «إنّ هذه العقلية لتتحمّل مسؤولية خطيرة في وجه التاريخ إذ هي تعدّ من بين العناصر الهامّة التي يعزى إليها انتصار المحدثين المعتزلة، فحلّ التقليد محلّ الاجتهاد، وحلّ الجحود محلّ اليقظة العقلية، لذلك يمكن لنا اليوم أن نعتبر أن أهم الأخطار التي تهدّد يقظة العقلية التونسية والنهضة التونسية الحاضرة هذه»القلعة من الأوهام«التي يجب على الهمم الصادقة المستنيرة نسفها ولا تخفى إشارته في هذا السّياق إلى المؤسسة الزيتونية.

إنّ محجوب بن ميلاد كان مراهنا على العقل ومبادئه عند المعتزلة، معاضدا لكلّ توجّه إلى تطهير نفوس المسلمين وعقولهم من التسليم ببقايا» عصور الانحطاط وليست من الدّين في شيء، مثل الاستسلام للقضاء والقدر، ففي ذلك خضوع «للنظام» وسبب من أسباب «انحطاط الأقطار الإسلامية» بل إنّ من أوكد طرق فحص التراث اعتماد النزعة العقلية واجتناب التقديس ولا يخفي معركته الصريحة ضدّ «هواة السلامة العاجزة وعشاق الراحة العقيم...» وهو يستهدف المؤسسة الدينية ورموزها فهم في نظره «ليسوا أكفاء، ليست لهم الثقافة التي تجب أن تكون لهم ليخدموا الشريعة، الخدمة البصيرة، لا خدمة العصبية والعمى» بل هم ممّن يتطاولون على المشاكل الفلسفية دون أن تتوفر فيهم شروط التفكير الفلسفي ومقتضياته.

إنّه ينقد الفقهاء معرفيا ومنهجيا، ويتهمهم بأنّ وظيفتهم لا تتعدّى طمس العقول وحشوها بالكلام الفارغ وهذا سبب كاف في نظره» لنفور الشبان من الدّين، وعويص مشاكله، وهذا هو الشرّ بالنسبة لمصير القيم الإسلامية بهذه البلاد«فابن ميلاد يدعو إلى قراءة نقدية للتراث الفلسفي، ثمّ إعادة النظر في الرصيد الفقهي وقراءته قراءة عصرية، فتكون القراءة شمولية لكلّ ما أنتجه الفكر العربي الإسلامي دون تعصّب أو تقديس، لتقريب هذا الرصيد من الناشئة لكنّه لا يتمالك نفسه فسيسقط فيما كان قد نهى عنه من تعصّب وتشنّج إذ تحتّد به العاطفة ليتجاوز أسلوب النقد الرصين إلى الحماس المفرط فيه، فيصبح خصما مباشرا لفقهاء الزيتونة، يسائلهم» أين أعمالكم؟ «أهي المطالبة بزيادة الأجور؟ أم هي تحريركم وثائق التفكير والرمي بالزندقة والإلحاد فما فعلتم بكنز ثقافتنا العربية الإسلامية وأنتم عليها مؤتمنون؟»

إن محاور تفكيره الإصلاحي لا تبرح «رفع التّحجر» و«إطلاق الفكر من أسره» لبلوغ حياة حقيقية فيها العزّة والكرامة والإنسانية بعيدا عن كلّ تحجّر عقلي، فتونس والأقطار الإسلامية عموما، تمرّ بمنعرج من منعرجات تاريخها وهي في حاجة أكيدة «وحيوية إلى أن تكوّن ناشئتها ناشئة عصرية لها الاقتدار على مجابهة مشاكلها في نطاق الإخلاص الحيّ لمقتضيات هذا الزمن الهصور الذي هو زمنها».

ويظلّ محافظا على امتداد السنين على جملة من الثّوابت في تعامله مع المسألة الدينية فإذا هو سنة 1984 يدعو مجدّدا إلى «تصفية حسابنا العقلي مع تراثنا الثقافي والروحي»(4) فمسؤولية البعث وتجدّده العهود الفاتحة«يقوم بها المفكّر، لذلك ينقد بعض مؤلفات محمد إقبال وزكي نجيب محمود وحسن صعب فهذه الكتب جميعا» تدّل على أنّ تجديد الفكر الديني في الإسلام هو المهمّة التي لا بدّ من اقتحامها ليس يمكن أن ينتهي إلى نتائج جدية تعتمد إلا إذا كان يحدوه تحقيق شامل نزيه يتعقّب تلك التيارات الفكرية التي اشتمل عليها التّراث الفكري والروحي الإسلامي من خلال آثار المفكرين العظام الذين اضطلعوا بتحرير أنظارها ومذاهبها»(5).

إنّ المشروع الذي رام بن ميلاد تحقيقه في بداية عهد الاستقلال يتلخّص في«بناء المسلم الجديد» أو بناء العقل الإسلامي الجديد، فتونس في«عهد جديد» هو عهد تونس الجديدة ومن أبرز خصائصه الثورة على التقليد في جميع الميادين ولعلّ أولاها «الميدان التربوي» لأنّ التربية هي وسيلة «البعث»ولتحقيق هذا المشروع لا بدّ من مرحلة أولى تقع فيها«تصفية الحساب العقلي الإسلامي»فالصورة التي يرصدها عن تونس، قاتمة نسبيا«فالتخلف العقلي كمّي لا كيفي»«والعبقريّة العقليّة» الّتي تسيّر شؤون البلاد «على نمط قد لا تجد له نظيرا حتّى بأرقى الأمم» و«نهضة تونس شاملة» لأنّ المعركة على كلّ الجبهات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والتربوية والعقلية «أو المذهبية». تتصل حلقاتها

في نطاق مؤازرة رائعة«وجميعها تجري» في انسجام المبادئ والأصول«خلافا لسائر الدّول العربية فنهضتها في رأيه ودون» تهجّم أو افتخار غير متكافئة العناصر«ويفسّر نجاح تونس بتوفيق»الدّماغ«المسيّر وبالبعد عن»الخوف أو عن الضّغط أو عن الديماغوجيا أو عن العصبية والهوى...«ويحذّر من»جند القوى الظلامية وخطرها على النّهضة«وسيظهر نفس المصطلح على السّاحة الثّقافيّة التّونسيّة في ثمانينات القرن العشرين وسينعت به أتباع الاتّجاه الإسلامي (النّهضة لاحقا)، في حين يصف به ابن ميلاد كلّ أنماط القوى التقليدية المحافظة، المناوئة للمشروع الحداثي الذي تبنّته دولة الاستقلال، وهو لا يخفي التزامه بالمشروع السياسي ومراهنته على عبقريّة بورقيبة» لأنّها تمثّل «أروع المظاهر للعبقريّة العقليّة» كلّ هذا يسوقه في إطار البحث عن أسباب «الأزمة التي تشكوها القيم الإسلامية في هذا العصر» بل «القيم الثّقافية بهذه البلاد» ولا يتردّد في إبداء موقف يصدم به كلّ معاصريه وخلاصته: «إنّ غيرتنا على الحياة أشدّ من غيرتنا على الإسلام والقيم الإسلامية»، ولعلّه لا يخرج في الحقيقة عن المبدأ الإسلامي القائل بأنّ حفظ النّفس، سبب لحفظ الدّين، ولذلك تجده يشيد بموقف علماء باكستان لسعيهم إلى إحداث «تنغيم» بين الحساسية الإسلامية الجديدة الحاضرة «والمبادئ الإسلامية الخالدة ومقتضيات العصر الذي هو عصرنا»، لكنّه يحمل حملة شديدة على بعض فقهاء مصر وسوريا بسبب مواقفهم الجامدة «ولا يغترّ بفقهائنا السّنيين المعاصرين، فهم أبعد النّاس عن السّنة، وإن كانت

السّنة لا تتجمّل بهم» والحال أنّ مسؤولية الدّين ومسؤولية الفكر«هما من»أعظم وأثقل وأشرف«المسؤوليّات في«اليوم الحاضر». وفي هذا السّياق وعلى ضوء هذا الطّرح ندرك كيف أنّه اقتحم النّقاش في«قضيّة الترخيص في الإفطار أيّام رمضان لضرورة المعركة الاقتصادية».

فعرض موقف بورقيبة من المسألة ونقد موقفي عبد العزيز جعيّط مفتي الديار التّونسيّة ومحمد الطّاهر ابن عاشور عميد الكلية الزيتونيّة واعتبرهما غير واضحين، ممّا اضطرّ بورقيبة إلى الرّجوع إلى الموضوع شارحا في ثلاث مناسبات؛ لكنّ محجوب بن ميلاد يتجاوز موقف المثقّف المحايد ليصبح طرفا سياسيا في الجدل:»إنّ تونس الجديدة لن تدع أحدا – مهما يكن – يثير فتنة تكون «فتنة رمضان» ويفسّر تناقض المواقف أو الجدل القائم بين تيّاري المحافظة من ناحية والحداثة من ناحية ثانية بوجود «عقليتين أو ثنائيّة العقليّة» التي قد تكون «أعظم عقبة تعترضنا في طريق الاستقلال».

إلاّ أنّ الغريب هو تجريده موضوع «الترخيص في الإفطار» من كلّ بعد ديني، فهي في رأيه «ليست قضيّة دينيّة» وضرورة «المعركة الاقتصادية وضرورة إعادة بناء العقول والهمم» هي التي حتّمت ذلك خاصّة وأنّ رئيس الجمهورية والمفتي متّفقان «على أنّ الصيام ركن من أركان الإسلام، والفرق بينهما في إمكانية اعتبار المعركة الاقتصاديّة رخصة من الرّخص» لكنّه لم يتساءل إلى أيّ حدّ يجوز تسليط الرّخصة على ركن من

الأركان الأساسية للإسلام؟ بل يكتفي بملاحظة وجود فرق بين «عقليتين لكلتيهما موازينها في الحكم والقياس» ولا يتورّع عن إدانة «عقليّة الأمس»، فبعد الاعتراف للمفتي بجميله عندما كان تلميذا له، ومع إجلاله لشخصه، أعتبر أنّ فتواه «كانت نابعة من عقليّة الأمس في جمودها على النّص» وتصرّفه في النّص «مقطوع تماما عن الواقع وعن شؤون الواقع»، فقد حدس بن ميلاد إشكالية التناقض بين النّص في ثباته، والواقع في حركته، إلاّ أنّه وضعها في غير موضعها فيما نرى، لأنّ الأمر لا يتعلّق بفرع أو مسألة ثانوية على علاقة بلحظتها التاريخيّة الزائلة، فالمسألة تتعلّق بأحد الأركان؛ ولئن سلّم في بداية الدراسة بأنّ موضوع الرّخصة في الإفطار «ليس مسألة دينيّة» فإنّه يقرّر بعد ذلك أنّ موقف بورقيبة من القضيّة «هو النظرة الدينية الإسلامية في إعجاز اقتدارها على اقتناص الحقّ، والإخلاص للحقّ في نطاق الإخلاص للواقع» ويضيف في شكل قولة ينقلها عن بورقيبة «إنّ دينا يحطِّم قُوَايَ لا أقبله».

ويعلّق بأنّ موقفه من الدّين، ليس موقف «الأجيال المفلسة» فالدّين حسب تفسيره «دين البلاد وإذًا فللبلاد الحقّ في أن تتصرّف بالدّين تصرّف الذكاء وتصرّف البرّ، فيعود الدّين يلعب الدّور الذي هو دوره الحقيقي، فيكون مصدر قوّة ومصدر تقدّم».

ولعلّ في مثل هذا الرأي تكريسا لفكرة تجزؤ الدّين الإسلامي واعتباره إسلامات على أساس انقسامات جغرافيّة كقولنا

الإسلام الآسيوي أو الإسلام الإفريقي، وإن كانت الفكرة في حدّ ذاتها مرفوضة من قبل الإسلاميين بشتّى اختلافاتهم، حفاظا على وحدة الإسلام، فإن ابن ميلاد في هذا السّياق كأنما يلمّح إلى إسلام تونسي «بما أنّ الإسلام» دين البلاد و« للبلاد الحق في أن تتصرّف بالدّين تصرّف الذّكاء» ولعلّ حماس دارس الفلسفة لسياسة ما، دفعه إلى مثل هذه المزالق، فما كان الدّين مكسبا سياسيّا حتّى تتصرّف فيه البلاد بذكاء، وكان بإمكانه تأكيد منحى الاجتهاد في الدّين وهو مطلوب، أمّا أن يصبح الدّين مكسبا تتصرّف فيه السياسة بأيّ وجه كان، فهو ما لم يُسبق الدعوة إليه، بل إنّ الحماس المفرط أوقع الدّارس فيما كان يحذّر منه: غلوّ العاطفة على حساب العقل والمنطق، فهو غادر رحاب الفلسفة الإسلامية التي لم يكتب في نظرة تاريخها بعد، إلى الانخراط في الدّعاية السياسية باسم مبرّرات من نوع«الحرية»و«العقل»وانطلق في قراءة التّراث لينتهي داعية متحمّسا للاختيارات السياسية للرّئيس الذي لم تفهم موفقه من الدّين«الأجيال المفلسة».

الهوامش

- من مؤلّفاته: الفكر الإسلامي بين الأمس واليوم، تونس 1955 – تحريك السواكن في الشؤون التربوية، تونس 1956 – في سبل السنة الإسلامية، تونس 1956 – الحبيب بورقيبة في سبل الحرية، تونس 1968.
- أحاديث إذاعية (إذاعة باريس من 1947 إلى 1966) – الإذاعة التّونسيّة.
- بن ميلاد محجوب، الفكر الإسلامي بين الأمس واليوم أو شؤون دارنا العقليّة، وهو نفس تحريك السواكن ط 1956 أعاد طبعه بعنوان جديد منقّح وفيه مقدّمة.
- الدّراسة في الأصل حديث إذاعي بُثّ منذ 1949 ونشر في كتاب الإسلام بين الأمس واليوم سنة 1961.
- بن ميلاد محجوب، واقع الإسلام وتحدّيات العصر، ضمن أعمال واقع المسلمين وتحدّيات العصر، تونس 1984 ص117– 128.
- ن.م.ص124.

محجوب بن ميلاد
البيداغوجي المتفلسف

خديجة التومي

المقدمة:

منذ أن احتك الشرق بالغرب في القرن الماضي طُرح سؤال النّهضة في البلدان العربيّة الإسلاميّة من قبل رواد الفكر والإصلاح وتعمّق البحث حول الطرق والأساليب وإن اختلفت الرؤى والخلفيات الفكريّة وعرفت تونس كغيرها من الأقطار العربيّة كوكبة من المصلحين الذين تصدّوا لمظاهر التخلف الشاملة وقد توسّلوا الكتابة والمحاضرات وأحاديث السّمر عبر الإذاعة التونسيّة وقد كانت إلى حدود الستينات من أنجع وسائل التثقيف الفردي والجماعي ولا غرو أن نجد الدكتور الطاهر الخميري قد أفرد المجتمع بجملة من الأسمار محاولا إصلاح هناته وتصدّى الدكتور محجوب بن ميلاد للمسألة التربوية معتبرا إيّاها أم القضايا والعمود الفقري لأيّ نهوض اجتماعي واقتصادي فامتدت أسمار برنامج» روضه الفكر «على مدى عام دراسي كامل 1955 / 1956 وقد كان لسلسلة الكتاب الشهري» البعث «لأبي القاسم محمد كرّو الفضل الكبير في نشر أمهات الكتب الإصلاحيّة والفكريّة والأدبيّة

في تلك المرحلة التاريخيّة والحضاريّة التي شهدتها تونس والعالم العربي عامة إبّان الحصول على الاستقلال واستعداد الرّواد والمسؤولين لتسلم مهام البناء في شتى المجالات وقد انصب اهتمام محجوب بن ميلاد في البداية على دراسة السنّة الإسلاميّة مما جعله يصطدم بالمشكلة التربويّة يقول : ذلك أنّ النظر في تهافت المقالات السُنيّة والأنظار السُنيّة جعلنا نلمس بالأصابع في غير ما مرّة خلال البحث أنّ وراء أزمة المذهب السُنّي أزمه التربية الإسلاميّة فأقبلنا على هذه المشكلة بكلّ ما أوتينا من حزم» ص 4.

فكان ميلاد مشروع تحريك السّواكن هذا المشروع المتأصّل في الفكر العربي الإسلامي الآخذ بروافد الفكر الفلسفي الغربي الحديث وما يعنينا بدرجه أولى في هذا المبحث هو تحريك السّواكن في شؤون التربية فقد تعلقت همة ابن ميلاد بمعالجة هذه المسألة الجوهريّة معتبرا إيّاها الكفيلة ببناء الإنسان ولنا أن نشير إلى ما صرّح به في مُقدّمة كتاب تحريك السّواكن في شؤون التربية حتى نتبين منهجه وأهدافه من وراء وضع الكتاب يقول : وإنّما قصدنا إلى العطف على الشؤون الجوهريّة في ميدان التربية لتوضيح أمرها وتبيان مشاكلها وإبراز معالمها«ص 5

فما الدّواعي التي لفتت انتباه محجوب بن ميلاد إلى المسألة التربوية؟

وما فلسفته في ذلك ؟ وما المنهج الذي تناول به هذه المسألة ؟

دواعي التأليف:

استيقظ العالم العربي الإسلامي على طوفان المستعمر الأوروبي وغزوه العلمي والصّناعي والحضاري فراح بعد الصّدمة يتحسّس طريقه متسائلا عن الأسباب التي أودت به إلى انحطاط ران لقرون باحثا عن سُبل الخلاص في سياق ما اصطلح عليه بحقبة النهضة وكان محجوب بن ميلاد المربّي الأديب والفيلسوف قد عاين – بحكم تعدّد أوجه معارفه الشرقيّة والغربيّة وخبراته الميدانيّة – جملة من الحقائق دفعته إلى تناول المسألة التربويّة بالدّرس فوجد أنّ أوّل العوائق في طريق التطوّر يعود إلى تحجّر الفكر العربي، لمس ذلك حين دراسته للمذهب السُنّي فوقف على أزمة التربية الإسلاميّة ولعلّه يقصد الاتجاه الفقهيّ القائم على التقليد والتقيّد بالنّصوص المرويّة من نصوص المالكيّة والحنفيّة والشافعيّة والحنابلة فانحسرت التربية في طريقة المُتون والشروح والحواشي مما جمد الفكر وسلبه حريّة الاجتهاد فهو القائل«لا نجاة للأقطار العربيّة عن طريق التقليد وإنّما النّجاة في يفاع الاجتهاد»ص22

فأعلن ثورته ضد ما أسماه بفقهاء الإفلاس الذين قاوموا الفلسفة بدعوى الغيرة على الدّين واحتدت خصوماته مع الزّيتونيين إلى درجه اللّجاج والتراشق بالتّهم في الأفضية والملتقيات الثقافيّة.

وعند اطلاع ابن ميلاد على مؤلفات الباحثين العرب المعاصرين في مجال التربية وجد أنّه تُعوزهم النظرة الشاملة ويخونهم الفهم الصحيح للأهميّة الحيويّة لوظيفة التربية في المجتمع فأدرك أنّ النهوض العربيّ الحقيقيّ ليس يقع إلاّ بتحريك السواكن في الميدان التربويّ قبل كل ميدان آخر يقول: وهو الكفيل وحده بتحقيق الانقلاب البعيد الغور في العقول والقلوب والهمم كي تعود لها القوّة بعد الوهن» ص 41

ولأنّ العهد القديم أورث العهد الجديد مشاكل ثقيلة في مختلف الميادين الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة والتعليميّة والثقافيّة.

ولأنّ وطننا قد قطع مرحلة حاسمة فأصبح على أبواب تجربة سياسيّة حريّة بأن تُسمّى «تجربة الرشد وتجربة البناء» فقد ارتأى ابن ميلاد مشاركة برنامجه «روضه الفكر» في العمل والبناء قاصدا تصحيح النظرة التونسيّة وتصحيح الإحساس والإرادة التونسيّة في هذا المجال التربويّ.

فلسفه التربية عند محجوب بن ميلاد :

كشفت فصول كتاب تحريك السواكن في شؤون التربية أنّ ابن ميلاد مؤمن أشدّ الإيمان برسالة التربية فهي جوهريّة في المنظومة الفكريّة والحضاريّة لكلّ الأمم ، وهي عماد التقدّم الفعليّ فمن طريقها تتحصّل البلدان على إطاراتها ومُبدعيها ومُبتكريها في كلّ مجالات الحياة يقول ابن ميلاد «لم نقصد من وراء تحريرنا هذه الفصول إلاّ تحريك السّواكن في ميدان

شؤون التربية فالأقطار العربيّة جميعها ذاهله مُطلق الذّهول عن خطورة هذه المشكلة» ص17

وقد حاول أن يكشف في البداية عن الأسباب الفكريّة والسياسيّة المُعرقلة لعمليّة الإصلاح التربويّ مثل افتقار المُشرفين على حظوظ التربية إلى الثقافة العامّة فهم غير مُدركين لأهدافها القادرة على إحداث التجديد والابتكار..

فحرص على تحليل مفهوم التربية وتفسير العلاقة بينها والفلسفة بحكم تخصّصه الفلسفيّ مستندا في ذلك إلى خصائص المذاهب التربويّة التي شاعت في عصره.

وهي المذهب الطبيعي المنتصر للتربية الطبيعيّة الدّاعي للعودة إلى نواميس الطبيعة لأنّها الكفيلة وحدها بتمكيننا من فهم حقيقة التربية ومن معالجة جميع مشاكلها حيث أنّه من خلالها يتمّ العطف على ملمح الطبيعة في ذات المُربّى لإبراز ما كمن فيه من الاستعدادات لإعانتها على بلوغ كمالها من النموّ والتفتح.

ثم عرّج على المذهب الاجتماعي المتعصّب للمجتمع الذي يجب أن يكون المرجع الأوّل والأخير في كل ما يخصّ التربية كما يعتقد أنصاره فاستشهد بقول «إيميل دوركايم» ... نقصد من وراء التربية تكوين الإنسان لا على ضوء الطبيعة ولا على الهيئة التي تريدها الطبيعة بل على ضوء المجتمع وعلى الهيئة التي يريدها المجتمع ص: 84

فعن طريق التربية يُلقن المُجتمعُ أبناءه مجموعة آرائه ومعتقداته وأوهامه..

ثم تناول بالتحليل المذهب الإنساني وفيه تُعتبر فلسفة التربية هي أوّلا وبالذات فلسفة الإنسان فأنصار هذا المذهب يرون أنّ التربية يجب أن تتجاوز مهمّة التعليم إلى غايات أبعد ومطامح أسمى فلا حاجة للإنسانيّة بمدرسة تحشو دماغ التلميذ ولا تعلّمه قيمته كإنسان فأين الفرق بينها وبين السجن ؟

ورغم استناد ابن ميلاد في تحليله لشؤون التربية إلى فلاسفة الغرب ومذاهبهم إلاّ أنّه بدا ناقدا لنقائص المذهبين الطبيعي والاجتماعي وأكثر ميلا إلى المذهب الإنساني لأنّه يُعلي من شأن الإنسان يقول : وأنّ طالبا يتخرج في أعلى المدارس بأضخم الشهادات ولا يعرف قيمة نفسه وقيمة الناس لطالب دفن أجمل شطر من حياته في التراب فالشهادات تبلى والمعارف تتغربل والأحوال تحُول أمّا الإنسان فأقوى من كل حال ص 110

ابن ميلاد يعتبر أنّ التربية الحقيقيّة هي تلك العارفة بمفهومها ومفعولها في النفوس العالمة بأهدافها وهي التي تعطف على المُربّى لتعينه على بلوغ كمال فطرته في نواحيها النفسيّة والاجتماعيّة والإنسانيّة وكي يتحقق ذلك لابد من تطبيق ما أطلق عليه القواعد الذهبيّة التي نظّر لها مفكرون غربيون درس عندهم ابن ميلاد مثل «رونيه لوسين» والذي يعتبر من أساطين التفكير الفرنسي وقد حصر ابن ميلاد القواعد الذهبيّة في:

أوّلا : قاعدة القلق وتكُون حين يبذر المربّي بذور القلق في نفس المربّى باعتبار القلق وظيفه نفسيّة تشير بليغ الإشارة إلى أنّ هناك ضمير حي استيقظ من غفلته وأصبح يتحسّس منطقة الحقّ بعد الفوضى والاضطراب فلا مجال لتحجّر التقليد والاتباع الأعمى.

ثانيا : قاعدة الوعد أي أن يوعد المربّى بما يستحق من جزاء بعد أن ألقت به قاعدة القلق في لجّ البحث والاجتهاد فالمربّي الأصيل يكون محيطا بالمربّى ويعمد إلى الحث والإغراء والتشجيع فتمتدّ بينهما روابط التجاوب الرّوحي كما يقول ابن ميلاد «روابط الإحرام التربوي» ص 46

ثالثا : قاعدة الإعانة وتكون في إطار إعانة ضمير حيّ لضمير حيّ في نطاق الإخلاص والحريّة والعدل لا في نطاق الاسترقاق والإكراه والجور فابن ميلاد يسعى لبناء إنسان المستقبل حمّال القيم والمثل المستعدّ لتحمّل جسيم المسؤوليات وهذا من أشرف أهداف التربية.

فالمُربّي الأصيل لا يرغب البتّة في أن يُكره المربّى على ما يراه هو صالحا من الآراء والمذاهب ولكنه يتشوق إلى أن يُمكّنه من الوسائل التي سيحتاج إليها كلّ ما شاء اجتهاده أن يعالج أمرا من الأمور.

فمحجوب بن ميلاد يُقر في أكثر من موضع بأنّ التربية حقيقة معقدة ومتعددة الجوانب إذ يعتبرها بعضهم صناعة وآخرون يرونها فنّا وغيرهم يراها موضوعا لعلم من العلوم وفي هذا

الخضمّ أضحى من أوكد الواجبات الملقاة على عاتق الفكر الحيّ الإقبال على مراجعة شاملة لمسائل التربية وشؤونها وهو ما حدا به إلى تخصيص جهد كبير للعناية بالمسألة التربويّة يقول : نحرص على لفت أنظار المربين في ربوعنا إلى خطورة المشكلة وإلى دقّة مسائلها لتحريك سواكنهم ولحملهم على الشعور بقداسة المهمّة وبما يتخبّط فيه العمل التربوي من الفوضى والاضطراب ص 63

فقد وقف ابن ميلاد بكل حزم ضد الاستخفاف بدور المربّي وهزيل ما يقدّمه من تلقين واعتماده على طريقه الشيوخ وما جرت عليه العادة من جمود وغباوة خالية من الاهتمام بذات الانسان.

منهج ابن ميلاد في تناول المسألة التربويّة :

عالج ابن ميلاد المسألة التربويّة معالجة الفيلسوف القائمة على التخطيط ورسم الأهداف والغايات مستندا في تحريك سواكن التربية والمربين إلى الفلسفة التربويّة الغربيّة في بعض الجوانب كما اعتمد على السنّة الإسلاميّة في علاقتها بالتربية قصد بناء نظام تربويّ متكامل يؤلف بين عنصري الأصالة والانفتاح.

يقول : اعتمدنا في تحرير هذه الفصول ما لنا من حي التجارب في الميدان التربوي بقدر ما أعتمدنا اقطاب التربية المعاصرة فيما كشفوا عنه من الحقائق الناصعة «ص 5.

وبحكم ثقافته الفلسفيّة النظريّة والتطبيقيّة فقد خطا على أثر الأستاذ»روني لوسين «في بيان قواعدها الذهبيّة وتأثر بآراء» روني هوبير ودانيال لافاش «والمنهج الديكارتي فجاء عمله قائما على التحليل وتفكيك المشكلة إلى العناصر الفرعيّة داعما عمله بشواهد لمفكرين عرب قدماء وفلاسفه الغرب.

فقد وقفنا على طرح واضح للمشكلة من خلال وصف الواقع التربوي بتونس والعالم العربي ثم ذكر طرائق العلاج استنادا إلى تحليل المذاهب التربويّة» الطبيعي، الاجتماعي والانساني «وأبرز علاقتها بنفسيّة الطفل والمراهق ومختلف العلوم المتصلة بالتربية كعلم الاجتماع وعلم النفس مرورا إلى التأليف من خلال الاستنتاجات العامة وتقديم الحلول للنهوض بالتربية في تونس والبلاد العربيّة مؤكدا على ضرورة بعثها وإيقاظها من سبات قرون الانحطاط فاعتمد بدرجة أولى على تجاربه الميدانيّة الخاصّة ولاحظ وحلل واستنتج فهو أستاذ الفلسفة وعلم النفس بترشيح المعلمين وأوّل تونسي وضع مشروعا متكاملا لم يخصّصه لنظرية التعلّم وتعريف المدرسين بالطرائق البيداغوجيّة في تعليميّة المواد كالعربيّة والفرنسيّة ولم يعتن بالبيداغوجيا الخاصّة كالقراءة والتعبير وإنّما انصب اهتمامه على البيداغوجيا العامّة المهتمّة بالطفولة والمراهقة والقواعد الذهبيّة فكان أن اهتم بفلسفة التربية التي تؤلف بين الطبيعة والمجتمع والضمير الإنساني.

الخاتمة :

بالرّغم من مرور نحو سبعين سنة على تأليف كتاب» تحريك السّواكن في شؤون التربية «مازال في الإمكان الاستفادة من رؤية ابن ميلاد لقضايا التربية في تونس والبلاد العربيّة فابن ميلاد بيداغوجي ممارس اهتمّ بفعالية عمله ورجل ميدان سعى إلى إيجاد حلول لمشاكل تعليميّة – تعلّميّة مشخّصة وواقعيّة باعتماد التراث التربوي العربي والغربي.

ونحن نشهد واقعا قطرياّ حاليّا يعيش أزمة على مستوى هندسة البرامج والزمن المدرسي وتكوين المربّين.

ملاحظة : اعتمدنا كتاب «تحريك السواكن في شؤون التربية» لمحجوب بن ميلاد.

محجوب بن ميلاد كما عرفته

عبد العزيز قاسم

تحدد موضوع مداخلتي بتجربة الأستاذ محجوب بن ميلاد الإذاعية وبعلاقتي الشخصية به وكانت متقطعة الأمر الذي حكم بأن يكون حديثي هذا قصيرا بالضرورة. فأنا عندما انضممت إلى أسرة الإذاعة كان محجوب بن ميلاد قد غادرها منذ عدة سنوات. كان ضمن الرعيل الأول الذي أسس القسم العربي غداة افتتاح الإذاعة في شهر أكتوبر سنة 1938حيث ضمه رئيس القسم آنذاك عثمان الكعاك إلى زميليه مصطفى الفيلالي ونور الدين بن محمود لتحرير الأخبار وترجمتها عن وكالات الأنباء ولتقديم البرامج من أحاديث وأغان وحوارات.

عن تلك الفترة الفوارة لا نعرف الكثير فقد ذهبت مع الريح عدا شذرات نقلتها الجرائد والدوريات كمجلة الثرياعن هذا المذيع أو ذاك وحتى الذاكرة الحية انقرضت بانقراض الزملاء والشهود. توفي عبد العزيز العروي ومحمد علي بن سالم والهادي ومليكة بن خامسة وعبد المجيد بن جدو ومحمد حفظي. رحم الله الجميع. وكفى بالأغنية الفكاهية شاهدا ففي اسكيتش»الراديو«للفنان الساخر الفذ صالح الخميسي إشارة لطيفة قلّ اليوم من يفك شفرتها إذ يقول مثلا : »سيداتي

أوانسي سادتي، إليكم الآن أغنية بالله يا أحمدُ يا أخي ثم أغنية ساقَ نجْعَكَ ساقَ«وفي ذلك تعسف مضحك من الفصحى على الدارجة. والمذيع المقصود هنا هو محجوب بن ميلاد الذي اشتهر بانحيازه المطلق للعربية المحض حتى أنه خلال إحدى نشرات الأخبار أبى أن ينطق اسم إحدى المدن التونسية كما هو متداول بل عربه نحوا وصرفا، أعني»قرمباليا«إذ وردت على لسانه ضمن تقديمه لنشرة الأخبار على هذا النحو :»... وتوقف الركب السفيري بمدينة قرون بالية«. وبالمناسبة أريد أن أصحح ما يروج في وسائل التواصل الاجتماعي من خلط في سيرة صالح الخميسي. قرأت مثلا أن الإذاعة منعت فكاهياته لأنه سخر منها في اسكيتش الراديو المذكور. هذا غير صحيح إطلاقا.

تذكر بعض المراجع أن محجوب بن ميلاد قضى تسع سنوات بإذاعتي تونس وباريس وفي اعتقادي أنه غادر تونس سنة 1946 ملتحقا بالعاصمة الفرنسية لإتمام دراسته العليا فاشتغل مدة بالإذاعة الناطقة بالعربية في شارع لي شانزيليزي، رقم 118.وفي سنة 1948عاد إلى الوطن حاصلا على شهادة التبريز في اللغة والآداب العربية وعلى الإجازة في الفلسفة وكان أن التحق بالجامعة التونسية أستاذا للفلسفة ومن المرجح أنه كان أول من نقل إلى العربية المصطلحات والمفاهيم الخاصة بتلك المادة.

لم ألتق بمحجوب بن ميلاد إلا مرات معدودات أولاها في بدايات خمسينات القرن الماضي. كان ذلك في قاعة المحاضرات التابعة لمعهد كارنو (بورقيبة حاليا) حيث جاء الأستاذ بن ميلاد صحبة الأستاذ الشاذلي القليبي لإلقاء محاضرة مشتركة حول إشكالية قائمة منذ الأربعينات بين «المدرسيين» أي الذين تلقوا تعليما عصريا بالمدرسة الصادقية أو العلوية أو معهد كارنو وتخرجوا من جامعة السربون وبين الزيتونيين وما يُفْتَرَضُ فيهم من تمسك بتعليم يمثل عتاقة الانتماء والتمسك بالقيم التقليدية المتوارثة. كان الخلاف جوهريا بين تعليم ثنائي اللسان يتلقاه التلاميذ وهم يجلسون على مقاعد خشبية داخل قاعات مؤهلة لذلك تمتلك كل الأدوات البيداغوجية الضرورية لإيصال المعرفة وبين سردية شيخ معمم مستند إلى أحد أعمدة الجامع يلقيها على جمهور من الطلبة المتحلقين أمامه على حصير الصلاة. كل ذلك في عصر انتهى فيه علماء النفس والاجتماع إلى أن المحتوى يتأثر بالحاوي.

وتولد عن هذه المجادلات شعور بالغبن عند الزيتونيين الذين كان شبابهم يطمح وينظم المظاهرات من أجل تحديث التعليم بالجامعة الزيتوني بإيجاد المحلات والمباني العصرية المستقلة عن الجامع وبإدخال جملة من مواد التدريس في مجالات العلوم والفلسفة واللغات الحية. كانوا يفخرون ببعض النخب المتخرجة من الزيتونة والتي انخرطت في الفكر المعاصر أمثال أبي القاسم الشابي والطاهر الحداد، علما بأن هذين الرجلين قد عانيا ما عانيا من عنت الشيوخ.

كان»المدرسيّون«الحداثيون بالضرورة يعيبون على الفريق المقابل استمرارهم في استبطان صيغ وقناعات فكرية تعرقل سير الأمة على درب التقدم وكان محجوب بن ميلاد على رأس الحملة وقد تلقى من خصومه ردودا لاذعة حاقدة. كان محمود المسعدي يشاطر محجوب بن ميلاد كل هذه المآخذ حتى أنه ما أن تولى وزارة التربية حتى وحد التعليم وألغى فيما ألغى التعليم الزيتوني. وعلى سبيل الذكر أوعزت شخصيا في ثمانينات القرن الماضي لعدد من طلبتي بإيلاء تلك الفترة المحورية عناية مستحقة باعتبارها حقبة مخاض حضاري وأن يخصوها ببعض الرسائل الجامعية.

أعود إلى محاضرة الأستاذين الشاذلي القليبي ومحجوب بن ميلاد بقاعة معهد كارنو. أذكر أني شاركت في النقاش ضمن مجموعة من الشباب موجها بعض الاعتراضات على ما ورد في حديث الأستاذ بن ميلاد الذي رد على الجميع باستثنائي أنا فتقدمت إليه وقد أخذ الحاضرون في الخروج. قلت :

لقد أهملت ملاحظتي.

سألني. هل أنت مبرز؟

قلت : ليس بعد

قال : إذن بعد حصولك على التبريز تعال نتناقش.

قالها وتركني عائدا إلى جمع كان بانتظاره. امتعضت ولكني لم أحقد فلقد كان الرجل أرستقراطي المعرفة لا يرتاح لما في

مداخلات أنصاف المتعلمين من غلو وسطحية. بيد أن إعراضه أربكني. كنت أراه في الإذاعة فأحييه باقتضاب وأغلب الظن أنه نسي الحادثة ونسيني معها. في بدايات ستينات القرن الماضي كانت له، طوال سنة 1963، أحاديث إذاعية أسبوعية يقدمها عشية أيام الخميس جمعها ونشرها في كتاب بعنوان»تحريك السواكن، الحبيب بورقيبة، في سبل الحرية التونسية«(الدار التونسية للنشر 1968 تونس). كانت تلك الأحاديث، حتى عند الموالين للزعيم مثار تعاليق سلبية. جاء في مقدمة الكتاب ما يلي :» ولا تظنن أني أؤكد لك ما أؤكد لأعلل لك ما أثارته هذه الأحاديث، عند إذاعتها على الجمهور، من مختلف ردود الفعل ومن شتى الظنون : فهذا يتهمني بالتزلف، وهذا يحملني على ما شئت من الأطماع، وهذا يؤاخذني بالإغراق في الإطراء أو الغلو في المدح، وهذا يرميني بمجاوزة كل اقتصاد«ثم يذكر أنه ما كان ليحفل بمثل هذه الأقاويل لولا الرغبة في غسل النفس»مما ألصق بها،مجانا، من شتى الريب«(ص 11).

جمعني به الجوار في المنزه الأول فكنا نلتقي بالحي التجاري فنتجاذب أطراف الحديث وقوفا ويطول الوقوف ولا يتوقف الحديث وتطرقنا مرة إلى التعاليق المذكورة التي آلمته. حدثني عما كان يحمل من صورة مظلمة عن الوضع العربي الإسلامي المتخلف وعن تصوره لما ينبغي أن يتغير من أجل الخروج من المأزق التاريخي وكان يرى بصدق أن الزعيم الحبيب بورقيبة هو المنقذ، هو القادر الوحيد على تحريك السواكن وعليى إصلاح الأجهزة العقلية المعطوبة.

وتلك هي طبائع الناس يحسدونك حتى على تحكمك في التعبير والتفكير. كنت أعلم ولعله كان يعلم أيضا أن بورقيبة، على حبه للإطراء، كان يتضايق من أسلوبه الجزل المتين الذي يتجاوز فهم عامة الناس. كان محجوب بن ميلاد يكتب نصوصا تتطلب الشرح في زمن انهيار البلاغة.

ذات يوم، عدت به إلى محاضرته بقاعة معهد كارنو وإلى مشاركتي في النقاش التي لم تعجبه وذكرته بما قال وما قلت فابتسم مؤكدا أنه نسي الأمر تماما. قلت :«بالمناسبة، لقد حصلت على التبريز.»قهقه قائلا :«حسنا، لقد رفعت التحدي تعال إذن إلى بيتي نتجادل». وجال بي في مكتبته الثرية بالمصادر والمراجع وشتى القواميس واستوقفتني أسماء كبار الكتاب شرقا وغربا ممن اختار معاشرتهم...

لما عنَّ لدار نرفانا للنشر أن تعيد طبع أهم المقالات والآثار الأدبية والفنية التي احتوتها أول مجلة تونسية باللغة الفرنسية خاصة بشؤون المرأة صدرت في ما بين سنتي 1936و 1941 بعنوان Leïla (ليلى)، طلب مني الناشر أن أكتب فصلا عن القصائد الشعرية الفرانكفونية المنشورة بها وقلّبت الصفحات فعثر ت على قصيدة جيدة الصياغة بديعة الخيال صاحبها هو محجوب بن ميلاد. جاء هذا الاكتشاف متأخرا مع الأسف الشديد. لو كان صاحبنا على قيد الحياة لهرولت إليه لأسأله عن آثاره الشعرية ولتحفيزه على نشرها.

Voir L*eïla, revue illustrée de la femme* 1936–1941, Nirvana, Tunis, 2019, p. 103.

النزعة النقدية
عند محجوب بن ميلاد

نبيل بن عبد اللطيف

مقدّمة:

لقد كان محجوب بن ميلاد من مؤسسي تدريس الفلسفة بالجامعة التونسية منذ فتحت أبوابها، ولكنّه بالتوازي مع ذلك كان غزير الإنتاج الفكري من كتب ومقالات عديدة في المجلّات المختصّة، ومن أهمّ مؤلفاته يمكن أن نذكر كتباً مثل" الفكر الإسلامي بين الأمس واليوم أو شؤون دارنا العقليّة»، وكتاب «تحريك السواكن في شؤون التربية»، وكتاب «تحريك السواكن: الحبيب بورقيبة في سبيل الحرية التونسية»، وكتاب «في سُبل السنة الإسلامية»، وكتاب «تحريك السواكن: كتاب البعث»... وعلاوة على ذلك فهو قد كتب مقالات عديدة في أشهر النشريات المعروفة في تونس على غرار مجلة الفكر، وحوليات الجامعة التونسية، كما أسهم بمداخلات فكريّة في ندوات ومؤتمرات في تونس وخارجها، دون أن ننسى تلك التجربة التي خاضها في الإذاعة مُعدّاً ومقدّماً لبرامج ثقافية وسياسية يخاطب من خلالها المستمع التونسي بالأساس.

ومن خلال تتبعنا لعينات من هذا الإنتاج الفكري نستطيع أن نلاحظ أنّ ابن ميلاد يحاول أن يقدّم للقارئ مشروعاً متكاملاً لتربية الإنسان، وخاصةً "الإنسان التونسي" أوّلاً، و"الإنسان العربي" ثانياً. وبقطع النظر عن مدى نجاح هذا المشروع، فإنّ ما يمكن أن نستشفّه منه أنّه يقدّمه بصفته رؤية نقدية تحاول في كلّ جوانبها، القطع مع القديم البالي، وخاصة معاداة التقليد في كلّ مجالات الحياة، الاجتماعية، والثقافية، والسياسية... ولعلّه يتصوّر هنا أنّ مفتاح نجاح هذه الرؤية الجديدة للإنسان، خاصة بعد استقلال البلدان العربية، واستقلال تونس على وجه الخصوص، هو «التربية»، ولذلك نجده في أغلب نصوصه يتعرّض إلى مسألة التربية ويقدّم مفهوماً خاصاً لها، قد يتماشى في نظره مع مولد المجتمع الجديد، فهذه المجتمعات العربية الخارجة لتوّها من الاستعمار، شعوب قد تحرّرت سياسيّاً ولكنها بقيت ترزح تحت وطأة الجهل والتخلف والانحطاط بكلّ أنواعه، وقد آن الأوان أن تفكّر النخبة الفكرية في سُبل التحرّر و«الإقلاع»، فتعمد إلى «تحريك السواكن» وشحذ الهمم. وفي هذا الاتجاه قد يبدو لنا محجوب بن ميلاد ساعياً إلى تقمّص دور «المصلح الاجتماعي» الذي يكون المجتمع في أمسّ الحاجة إليه في مثل تلك الحقبة.

ولكن من جهة أخرى، فإنّ النزعة النقدية في فكره يمكن أن تتجلى لنا أكثر في تناوله للتراث الفلسفي الإسلامي، ففي هذا المجال بالذات يمكننا أن نختبر مدى صلابة النقد الذي يمارسه ابن ميلاد منهجاً وأداةً لتناول نصوص هذا التراث

واستنطاق مفاهيمه الخاصة. ومن عمق هذا التناول للفكر الإسلامي بإمكان الباحث أن يقف على إرادة التجديد وإعادة البناء التي تحدو محجوب بن ميلاد، ويحكم على مدى نجاعة منهجه، وصلاحيّة النتائج التي توصّل إليها.

1- في مقاومة التقليد:

يندرج حديث محجوب بن ميلاد عن مسألة التقليد في إطار اهتمامه بقضيّة جوهريّة هي قضية التربيّة، وقد خصّص كتاب «تحريك السواكن: في شؤون التربية» للبحث في هذا المفهوم الذي رأى فيه المدخل الذي لا محيد عنه لإعداد الإنسان، وبصفة خاصة في البيئة التونسية والبيئة العربيّة، ولكنّه بالتوازي مع ذلك يعتبر أن الغاية القصوى من كلّ البرامج التربوية والمناهج البيداغوجية تبقى متمثلة في زرع النزعة العقلية لدى المتعلم حتىّ يصبح قادراً على التمييز بين الأشياء ويتّخذ له طريقاً صحيحاً لبناء المجتمع الذي ينشده جيل ما بعد الاستقلال. ولأجل ذلك فإنّ الطرق التربوية، على اختلاف أنواعها وتجاربها، هي بمثابة الطاقة التي تزوّد «الأمة» بأسباب النهوض والارتقاء من طور التخلّف إلى طور جديد ينبذ التقليد والركون إلى السائد والمألوف، ولذلك يبقى «المجال التربوي وحده كفيلاً بنحت العقول والقلوب وشحذ الهمم»[1]. وبهذا المعنى فإنّ من أول الأشياء التي تعالجها التربية هي داء التقليد،

(1) ابن ميلاد، محجوب، تحريك السواكن: «في شؤون التربية»، دار بوسلامة للنشر، تونس 1960، ص 6.

لأنّه لا يمثل في نهاية الأمر إلّا القبول بالبقاء في حالة الجمود الفكري والاجتماعي والحضاري التي عانت منها طويلاً الشعوب العربيّة. وتبعاً لذلك، فإنّ مقاومة التقليد تضعنا مباشرةً في مداخل الفعل والإبداع والعمل، وهي قيم يحتاجها المجتمع، ويحتاج معها إلى الاستفاقة من سباته. وبالفعل فإنّنا نرى محجوب بن ميلاد يعتبر أنّ «التربية ترمي إلى التنبيه من نوم العادة وإيقاظ الضمائر إلى نور التبصّر، والتروي، والتدبر، وحسن العمل في نطاق ائتلاف قوى النفس، ووئام وظائفها، ونواميس نظامها، وروعة مبادئها وأشواقها»[1].

إنّ التربية في هذا التصوّر الجديد تتحمل مسؤولية كبيرة للقطع مع العادة تمهيداً لصنع إنسانية جديدة، وتتحدّد معالم هذه الإنسانية أساساً في الأبعاد النقديّة التي يسعى إلى تكرسيها. إنّه يعطي للتربية دوراً محوريّاً إلى درجة أنّه يعتبرها وسيلة حقيقية للبعث، فعلى أساسها يمكن له بناء مشروعه النقدي الذي يكون فيه الإنسان فاعلاً ومُبدعاً وخلّاقاً، ولا يكون ذلك في نظره، إلّا من خلال إعلاء مبدأ حريّة النفس الفردية، والتخلص من ظلمة الإيديولوجيا والتعصب، غير أنّ هذا المشروع لا يمكن أن يتحقّق دون قاعدة أساسية هي العقل، فالعقل له مكانة جوهرية في فلسفة محجوب بن ميلاد، فهو الأداة التي بواسطتها يمكن للذات أن تقوّض كلّ قديم أو تنقده لتبني على أنقاضه الحقائق الجديدة، أو لِنَقُلْ تحطم

(1) ابن ميلاد، محجوب، ابن خلدون في تاريخ الفكر الإسلامي، مجلة الحياة الثقافية، تونس 1980.

النماذج القديمة البالية لتستبدلها بنماذج جديدة تكون وفيّة لسنن التطوّر، ولأجل ذلك فهو يعتبر أن «البعث» الحقيقي للمجتمع العربي لا يمكن أن يتمّ إلا من خلال إعداد العقول العربيّة إلى تعقّل شؤون العالم المعاصر، وهو تعقل أساسه الانفتاح والأخذ بأسباب التطور، وهذا يشترط بالأساس العمل على الخروج من حالة العبودية والانحطاط المتمثلة في انتشار الجهل والعري والجوع والتقاليد الهدّامة والأوهام التي تمنع النفس من شقّ طريقها نحو الانعتاق، ولكن يبقى أخطر أنواع العبوديّة هو التقليد وما يترتب عنه من جُبن عقلي[1].

ولا يخفى على الناظر في نصوص محجوب بن ميلاد أن يتفطّن إلى أنّ الرغبة التي تحدوه في مقاومة التقليد والجمود هي ردّ فعل طبيعي لما يُعَاينهُ من الأوضاع المزرية للبلاد التونسية في تلك الحقبة من الزمن. فما يجلب انتباهنا في فكر ابن ميلاد هو «تونسيّتهُ»، فهو شديد الإيمان بوجود خصوصية فكريّة تونسية، وحتّى لمّا تناول بالدرس الفكر الخلدوني فإنّه بيّن أن ابن خلدون نفسه يعبّر عن الشخصية الفكرية التونسية فيقول عنه: إن قلت لك إنّه أوّلاً تونسي فأنا أعني بذلك أنّ إسهامه في تزكية الثقافة الإسلامية وإثرائها بتحرير المقدمة كان مطبوعاً بطابع العقلية التونسية في أجلى مظاهرها وفي أروع مقتضياتها وفي أسمى درجات كمالها.

(1) ابن ميلاد، محجوب، تحريك السواكن: في شؤون التربية، ص 7.

ونحن نكاد نجد عنده مفهوماً خاصاً«للأمة التونسيّة»التي تتميز عن أمم أخرى، فإذا كان اليونانيون شديدي الحرص على الجمال وتأثيراته في انسجام الوجود، وكان الفراعنة يحرصون على طلب الخلود والانتصار على الموت والفناء، وكان الألمان يُمجّدون القوة ومظاهرها في الحياة اليومية، ومثلما كان الفرنسيون يحرصون على الفهم والوضوح والدقة، فإنّ الذات التونسية تنشد قبل كلّ شيء أبعاد الشمول وسعة الآفاق، لأنّها تكره الضيق وانسداد الأفق وأجواء الاختناقت. ولكن في المقابل فإنّ هذه الذات الرافضة للانغلاق، والتي تتوق للخروج من طور التقليد إلى طور الإبداع، تصطدم بعوائق كبيرة من أجل تحقيق هذا الرهان الإنساني، ولعلّ أكبر عائق يُلمح إليه محجوب بن ميلاد هو«الأوصياء»، فمنطق الوصاية هو السائد لدى أغلبيّة الناس، والأخطر من ذلك أنّه يسود في الأوساط التربوية والجامعية كذلك. ولذلك نجده ينبّه الباحثين في مجال الفلسفة لضرورة توخي الحذر تجاه أولئك الأوصياء الذين يقفون حائلاً أمام كلّ نزعة ذاتية ناقدة تبحث عن مناطق للإبداع والتميّز، إذ يقول:«أيّها الباحث المقبل على دراسة الفلسفة والتعمق في أغوارها أنت لا تعمد إلى أن تنعطف على فلسفة فيلسوف من فلاسفة الماضي ولا تخطو خطوةً واحدةً في حلبة البحث حتّى تصمّ أذنيك نصائح الناصحين، وجلبة المُجلبين، فهذا يريدك«موضوعيّاً»في بحثك«علميّاً»في نزعتك مُستقصياً آثاره أثراً أثراً، مؤرخّاً تدرجه بمدارج نموّه ونضج تفكيره، مُعتنياً بربط كلّ خلجة من

خلجات إحساسه وكلّ عروس من عرائس أفكاره بكلّ ما سبقه من الزملاء علّك تجد له»سلالة«ينحدر منها أو ينتمي إليها بوجه من وجوه الانتماء، أو بكلّ من تأثره فكان له من التابعين، وهذا يريدك أن«تتجاوب»معه وأن تلتحم أنفاسك بأنفاسه حتّى تُصبح لا«ترى»إلّا بعينيه ولا«تفكّر»إلّا بفكره، ولا«تحسّ»إلا بإحساسه، ولا«تخطو» إلّا خطوه فتذوب فيه وتصبح إيّاه و«تنطق»بمنطقه... حتّى يُمكن أن يقال إنّك أخلصت لعبقريته محض الإخلاص، وصوّرت ملامحه الفريدة أمين التصوير ونسقت أفكاره منطقي التنسيق.

صحيح أنّنا نلمس في هذا النص المذكور أعلاه دعوة ضمنية إلى التحرّر من قيود التقليد ونحت كيان خاص لكلّ باحث في مجال الفلسفة، أو حتى في ميادين أخرى فكرية وعلمية، بحيث يكون الإبداع بهذا المعنى هو المنطلق لكلّ تأسيس لواقع أفضل، ولكن من جهة أخرى فإنّ كلّ نوع من أنواع التحرّر يتطلب في نظره تربية خاصة تنطلق أساساً من إحاطة المربين ومعرفتهم الدقيقة بعلم النفس، لأنّ تربية جيل كامل على قيم الحرية والنقد والإبداع تشترط النفاذ إلى عمق شخصية المتعلّم، ولكن محجوب بن ميلاد يقرّ بأنّ الواقع التربوي في ذلك الوقت فاقد أصلاً لمثل تلك الفئة من المربين الذين يمتلكون ثقافة عميقة في مجال عملهم، فيقول في هذا السياق:»إنّ المربين أو من يطلق عليهم هذا الاسم بهذه البلاد قلّما يهتمون بالبحوث والدراسات النفسية وقلّما يحاولون الكشف عن طباع تلاميذهم أو يتكلّفون الحرص على مراعاة

أصول النفس في عملهم التربوي أو ما يسمونه عملهم التربوي لكونهم فاقدين الثقافة النفسية اللازمة. وهكذا يُعلن لنا عمّا يشبه«الإفلاس التربوي»الذي يدعو إلى إعادة التأسيس من جديد خاصة وأنّ الواقع يشير بالنسبة إليه إلى دقّ ناقوس الخطر بما أنّ سيادة ثقافة التقليد وغياب المناهج التربوية الواضحة من شأنه أن يؤول بالأجيال الصاعدة إلى تذوّق مرارة الفشل، ذلك أنّ أغلبية المربين في بلادنا يجهلون الأصول التربوية، ولا منهج لهم غير شيوخهم، وهم بذلك يزرعون بذور الفوضى في العقول والبلبلة في القلوب والوهن في العزائم، ويشيدون صرحاً للفشل».

إنّ المنهج النقدي الذي لمّح إليه محجوب بن ميلاد وفوّض للتربية مهمة زرعه لدى الأجيال الجديدة، هو ذات المنهج الذي يمكن أن نختبره في تناوله للفكر الإسلامي عموماً وللفلسفة الإسلامية على وجه الخصوص من خلال الجزء الثاني من بحثنا.

2 – النقد والتجديد في التراث الفلسفي الإسلامي:

لقد ألمح ابن ميلاد في كثير من المواضع إلى ضرورة تجديد طريقة تناولنا للقضايا الفلسفية، فلئن كانت العقول الإسلامية ينحصر همّها في البحث في»فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال«على حدّ تعبيره، وفي الكشف عن نوع العلاقة التي تربط بين الإيمان والعقل، فإنّه أصبح علينا اليوم أن نجابه وضعاً أدق وأثقل باعتبار أنّه علينا أن نضطلع بنوع

من التحقيق النقدي الشامل فتتناول بالبحث والتحليل قضايا الفلسفة وقضايا الدين»في نطاق منحى فهم القدامى لها وعلى عين القضايا الفلسفية والدينية في كنف المبادئ التي أصبح المحدثون ينتحلونها إذ يتصدون لها بالبحث والتحليل. أضف إلى ذلك قضايا جديدة أثارتها العلوم العصرية والتكنولوجيا العصرية والصناعة العصريّة.

فهذه الطريقة التجديدية تسعى إلى الجمع بين التناول الكلاسيكي الذي خلّفه لنا التراث الفكري الإسلامي في قراءاته للنصوص الفلسفية الكبرى من جهة، وبين المناهج المعاصرة التي تتأثر بتطوّر العلم والتكنولوجيا من جهة أخرى. ثمّ إن على من أراد دراسة التراث الفلسفي الإسلامي أن تتوفر فيه جملة من الشروط لعلّ أهمها التمكن من منهج النقد. فالعقل العربي مدعو إلى التسلح بالروح الفلسفية النقدية، والحقيقة أن محجوب بن ميلاد قد انتبه إلى أنّ هناك إقبالاً متزايدا على دراسة هذا التراث الفلسفي بمختلف اتجاهاته، وهو إقبال امتاز بالحرص على إحيائه نشراً، وبحثاً، وتحليلاً، ونقداً، وتقديراً، وتاريخاً، ولكن هذه الدراسة تكون أكثر عمقاً وجديّةً إذا ما جرت على أيدي من كان لهم قدر من الثقافة الواسعة الأصلية وكان لهم القدرة على الكشف عما تلاقح في هذا التراث الفلسفي من عوامل شتى منها ما يرجع إلى خصائص«العقل اليوناني»أو«العقل الفارسي»أو إلى عوامل عقلية أخرى كالمسيحية أو اليهودية أو الهندية.

فالأهم من كل شيء بالنسبة إليه هو أن يتخلّص المجتمع العربي والإسلامي من سيطرة الفكر الخرافي ومن الأوهام التي كبّلت مسيرته لقرون طويلة، ولا يتسنى له ذلك إلّا من خلال تغليب النزعة العقلية، فالعقل هو الأداة التي بواسطتها تسعى الذات إلى التحرّر، ولذلك فإنّ مجتمعاتنا مدعوّة إلى تكريس مبدأ إعمال العقل في كل المجالات بما في ذلك المسائل الدينية حتى تتخلص من سيطرة الخرافات التي تنسف كلّ روح نقدية لدى الناسدّة حماقات وجهالات روّجها كثير من الباحثين حول الغزالي وحول موقفه من العقل، إمّا لعدم اطلاعهم على آثار الغزالي اطلاع الاستيعاب الناقد البصير وإمّا لجهلهم بالعربية وخصائصها وبالعقلية الإسلامية ووسائل تعبيرها ورموز بيانها وإمّا لعدم فهمهم سُنن البحث وأصول الطلب وقواعد الاستنباط والكشف عن الحقائق في مثل هذا الميدان»!!!

ولكن خوفاً من أن يفهم موقف محجوب بن ميلاد من العقل على أنّه نوع من الوثوقية المطلقة التي تحوّل العقل إلى أداة جامدة تنحصر مهمتها في إنتاج قوالب جاهزة من الأحكام أو الانطباعات أو المغالطات، فإنّه يوضح لنا معنى العقل الذي يَعْنِيهِ، ذلك أنّه ليس من وظائف العقل«أن يأمر وأن ينهي وأن يهدي»بل إنّ وظيفته تتمثل في النظر والفهم، وبالإضافة إلى ذلك فإنّ العقل«ليس هو الدافع والحافز أو المحرّك أو الرادع، وإنّه ليكفي أن ننظر في أنفسنا بعين الباطن لنتبين أنّ بواعثنا النفسية ليست من عنصر الإدراك بل هي من عنصر النّزوع

حسب لغة علم النفس الحديث». «وتماشياً مع هذا الفهم لمعنى العقل من حيث هو آلية للنقد والتجديد، كان ابن ميلاد يدعو إلى اعتماده في إنشاء تصوّر جديد لمعالجة المسائل الإسلامية الخلافية، وفي ذلك دعوة واضحة إلى فتح باب «الاجتهاد» دون وضع أي موانع أو خطوط حمراء تمنعه من القيام بهذه المهمة الحضارية القصوى، وهذا يعني كذلك أنّ هناك دعوة لإحداث ثورة حقيقية في مناهج البحث في الفكر الإسلامي وقضاياه، فهو يحدّثنا عن نوع من «الانقلاب» حين يقول: «ولو أننا تجاوزنا الشروط الفنية التي كان القدامى يقيدون بها اجتهاد المجتهدين وحاولنا أن نكشف عن حقيقة الوظيفة الجوهرية التي كانت وظيفة الاجتهاد في الأجواء العقلية والروحية الإسلامية لأكدنا أنه الدولاب الخلاق الذي يفتح للتنزيل حظوظاً جديدة وسط أرض إسلامية تجدّدت آفاقها بتجدد حاسم في العدة العقلية والعدة الفنية فنشأ عن ذلك انقلاب في الحساسية الإسلامية يتطلب أسلوباً جديداً في منحى الفهم للحياة ولشؤونها ولضروب كفاحها في سبل قضاياها الجوهرية. ولعلّ هذا المنهج الجديد في البحث يتطلب منّا أن نجري تحقيقاً واسع النطاق نستعرض أثناءه مختلف النزعات العقلية والروحية التي تمخّض عنها الماضي، دون تعصب لنحلة دون نحلة أو لنزعة دون نزعة، وأن نبحث، في كنف النزاهة والحياد، عمّا عسى أن يكون المعيار الذي اعتمدته في تأويل النص إن هي جنحت إلى التأويل.

وانطلاقاً من هذا التصور للخوض في نصوص التراث الفلسفي الإسلامي، يطرح محجوب بن ميلاد جملة من الصعوبات التي تقف حائلاً دون الفهم ودون تكوين نظرة واضحة المعالم لهذا التراث، ومن أكبر هذه الصعوبات الخلط الواضح في المفاهيم الذي يعتري الناس، عامتهم وخاصتهم، فيما يخصّ المعاني الحقيقية لبعض الكلمات و«الأسماء»التي تمثّل جوهر هذه النصوص، ويعني ذلك بحسب ابن ميلاد أنّ«الناس أصبحوا يسيئون فهم الألفاظ الجوهرية كلفظ العدل أو لفظ الحرية ولفظ الإيمان أو لفظ العقل، أو أنّهم أصبحوا ذاهلين عن حقيقة مدلولاتها أو أنّهم أضافوا إليها من ألوان الباطل ما جعل نصيبها من الحقّ»ينكسف«في عقول الناس وأن النجاة – كلّ النجاة ! – بالإضافة للمجتمع المتأزمة قِيَمُهُ الروحية – إنما هي في العمل – في نطاق لوامع الجدّ – في سبيل تجديد شعور الناس بحقيقة الدلالات التي هي دلالات تلك الأسماء ! فما الإيمان ؟ وما العقل بالإضافة للقدامى ؟ وما العلم ؟ وما الإيمان بالإضافة للمحدثين ؟ ما صلة العلم بالعقل وبالإيمان عند أولئك وعند هؤلاء ؟ وكيف تَقْريب الشقة بين أولئك وهؤلاء، وإن كانت الشقة سحيقة بينهم في حلبة الفهم... إلّا أن الناس – سواء أكانوا علماء أو فلاسفة أو متكلمين أو عوام ! – يذهبون في فهمها ألف مذهب ومذهب فأصبح دستورها دستور»الألفاظ المشتركة«وإذا لم تكن – أصلاً – من الألفاظ المشتركة وكان من الضروري إصلاح هذه»الأسماء«... لبناء العقول على أساس وضوح النظرة

لحقائق الأشياء فتكون عقولاً أسلم وأصدق وأقوى على الاضطلاع بما يسرت له من مهام !!.

إنّ الفكر النقدي الذي يؤسّس له محجوب بن ميلاد ينبغي أن يكون فكراً مبنياً على معيار الموضوعية العلمية بما تعنيه هذه الموضوعية من معاني الحياد والنزاهة والتحري، حتّى لا يقع الخلط بين ما هو حقيقة وما هو انطباع وحكم ذاتي، فدراستنا للماضي لا ينبغي أن تكون دراسة انفعالية، فالذي يحول دون انتباه»المحافظ المتزمت«ودون انتباه»العصري الجحود«إلى الحقائق الموضوعية فوحّد بينهما توحيداً عجيباً أن كان الأول مقطوعاً عن الحاضر وأشواقه وآماله وأن كان الثاني مقطوعاً عن الماضي وعبره وجذوره، فانقطع كلاهما بذلك، في الحقيقة والواقع، عن جوهر الأمور وغرق الأوّل في قشور الماضي وغرق الثاني في قشور الحاضر، فما كان الأوّل رجل الماضي حقّاً ولا كان الثاني رجل الحاضر حقّاً. فإذا أراد الباحث المعاصر أن يحكم حكماً فاصلاً بين الفرق أو الملل والنِّحَل في تاريخ الفكر الإسلامي عليه أن يكون قبل كل شيء متحرّراً من النزعات الانفعالية والانطباعية وأن يتسلّح بالرّويَّة والتمحيص في النصوص، لأنّ النص وحده هو الكفيل بأن يجعله يتّخذ موقفاً ويبني حكماً، وفي هذا السياق بالذات يقول لنا ابن ميلاد:»أليس معنى هذا أنّ ابن القرن العشرين الذي يريد أن يكون حكماً نزيهاً بين الاعتزال والتَّسنُّن – فلا يتخرّب لهذا على ذاك وأن يفهم حقيقة الخصومة بين الطرفين – لا بدّ من أن يتخذ من النص الديني (القرآن) المرجع الذي إليه الرجوع

للبتّ في القضية ؟ والعجب العجاب فيمن يؤرّخون الاعتزال ومذاهب التسنن أنّهم لا يطرحون أبداً ذلك السؤال الذي طرحناه وإنّما يكتفون بالانحياز لهذا الشق أو ذاك مستندين إلى أهوائهم الخاصّة، وهو أمر لا يليق بمؤرّخ الفكر.

وبهذه الطريقة فإنّ التأريخ للفكر ليس بُمتاح لأيّ كان، إلّا لمن توفّرت فيهم خصال البحث العلمي الرصين الذي يعمل قدر الإمكان على الابتعاد عن أساليب المغالطة سواء كان ذلك لأسباب ذاتية مصلحيّة أو لأسباب تتعلق بنقص المعارف. والمؤلّف إذا ما بادر إلى دراسة علم من أعلام الفكر الإسلامي وتحليل آثاره، عليه أن يجابه صعوبات التحليل والحكم، وألّا يتهرّب من مهمته الحقيقية ليستبدلها بـ»عبارات مبهمة«أو»بجزاف القول«فيجنح مثلما يجنح بعضهم إلى تمجيد هذا العلم، وتمجيد هذا الفكر، فيسدّ بذلك أمام نفسه وأمام القارئ طريق الفهم، وينتهي من حيث يشعر أو من حيث لا يشعر إلى»ضرب خفيّ من الكذب على النفس أو من الكذب على القارئ. ولا يتردّد محجوب بن ميلاد في الاستشهاد بعيّنة من الأخطاء التي يرتكبها مؤرّخو الفكر عن قصد أو عن غير قصد، لُيبيّن من خلالها ضرورة التدقيق في المفاهيم الواردة في النصوص الكبرى للتراث الإسلامي، من ذلك مفهوم»التصديق«الذي أدخل فهمنا الخاطئ له، أو غير الدقيق، اضطراباً على مواقفنا من بعض المذاهب الإسلامية على غرار الأشعرية والمعتزلة والحركة الصوفيّة...

فالاشتغال على صيانة المفاهيم وضمان دقّتها، واجتناب الخلط في معانيها، هي المهام الأساسيّة للمشتغلين بنصوص الفلسفة عموماً، والفلسفة الإسلامية، هنا على وجه الخصوص، وفي هذا الاتّجاه يقول ابن ميلاد:»وليس من شكّ عندي في أنّ لفظ«التصديق»ترجع إليه المسؤولية العظمى فيما أصبح يحفّ بالقضية من ضروب اللبس، فكان هذا اللفظ في حاجة إلى إصلاح، أي إلى إعادة تحرير معناه في نطاق التدقيق والوفاء للحقّ عملاً بنصيحة الحكيم الصيني ! فالأشاعرة – في الحقيقة – لم يعرّفوا الإيمان بأنّه التصديق بالقلب إلّا ليميّزوا بين تصديق القلب وتصديق العقل وهو تمييز سينتهي بالمتصوّفة إلى إرساء دعائمه بتمييزهم بين العلم والمعرفة فيجعلون العلم وقفاً على حقائق الظاهر، ويجعلون المعرفة وقفاً على حقائق الباطن، وإن شئت فقل –بعبارة عصريّة – إنّ الحقيقة حقيقتان: حقيقة موضوعيّة هي من مشمولات العقل وتسطر لكلّ دائرة العلوم على اختلافها وحقيقة ذاتيّة هي من مشمولات القلب أو الذوق أو ما نسميه اليوم«التجربة»النفسية والروحية. وهذه الدعوة تجعلنا نفهم أنّ ابن ميلاد يؤمن بضرورة تجديد المنهج في دراسة الفكر الإسلامي، وهذا المنهج الذي يتحدّث عنه يقوم أساساً على معالجة القضايا ضمن «أفق الشمول». وهو منهج ينبغي أن يحدونا في جميع أعمالنا، وفي جميع ميادين النشاط الإنساني، فنسهم بذلك في عملية أوسع نطاقاً، وأعمق ممّا نتصوّر، فهي عمليّة ترمي إلى

تدعيم»البناء المُجدّد«لمجتمع إسلامي مجدّدة في نطاق آفاق ثقافية وقيم عقليّة مُجدّدة كذلك.

لقد كان من هواجس محجوب بن ميلاد أن تتكوّن نخب عربيّة من الباحثين والدارسين للتراث الفكري الإسلامي، تكون لهم الآليات العلميّة الضرورية للاضطلاع بمهمة استنطاق النص وإعادة الروح إلى معانيه ورموزه، مع الحرص أن يكون ذلك متناسقاً مع روح العصر وسنّة التطوّر. وبمعنى آخر ينبغي أن نجد في تراثنا الفلسفي ما يكون دوماً راهناً بالنسبة إلينا، إنّها»عودة الروح«التي تبعث في الجسد الذابل الحياة من جديد. وقد لا نوافق ابن ميلاد في هذا المنحى الذي ينفي من خلاله عن الباحثين العرب امتلاكهم للصفات اللازمة للتعامل مع هذا التراث، هذا الحكم الذي يصل مداه الأقصى من التشاؤم في مقاله عن ابن خلدون حيث يقول:»وهل أنا في حاجة إلى أن أذكّر أنّ الغربيين هم الذين اكتشفوا ابن خلدون في غضون القرن الأخير، وهم الذين انبروا لترجمة مقدّمته إلى شتّى لغاتهم، وهم الذين أعطوه بعض حقّه من التنويه من وراء ما بذلوه من الجهود لإماطة اللثام عن المكانة التي يحتلها في نطاق تاريخ الفكر العالمي ؟ فحرّروا في ذلك ما حرّروا من عديد الدراسات والفصول، وألّفوا ما ألّفوا من مختلف التآليف، فتكوّن من ذلك كلّه مكتبة لا يُستهان بها. أمّا العرب فإنّهم لم يهتموا بشخصية ابن خلدون الاهتمام الجدّي إلّا أخيراً: أعني منذ أخذ اهتمامهم يتجاوز أمر النهوض بالشعر أو الأدب ليتعلّق بقضايا العلوم وبقضايا الفكر الفلسفي.»

وعلى الأقل يمكن أن نقول في ردّنا على هذا الحكم بأنّ الدراسات العربية حول فلسفة ابن خلدون كانت من الجديّة والعمق في بعض الأحيان، ما تفادى به الباحثون العرب تأخرهم الزمني في الاهتمام بصاحب المقدمة، ويمكن أن نذكر أنّه مع مطلع القرن العشرين ناقش طه حسين أطروحة دكتوراه تتعلق بهذا الفكر الخلدوني بجامعة السوربون بباريس، كما خصّص المفكر العراقي علي الوردي قسماً كبيراً من أطروحته لفلسفة ابن خلدون بجامعة تكساس سنة 1950، ثمّ في سنة 1967 قدّم ناصيف نصّار أطروحة جامعية تتعلق بالأسس الفكرية للعمران. وكلّ هذه الدراسات الأكاديمية قد أنارت الكثير من الخفايا في النصوص الخلدونية وفتحت الباب للباحثين اللاحقين لمزيد التعمق في فلسفة ابن خلدون وضبط مفاهيمها الخاصة وإثراء رصيد الدراسات المختصّة في هذا التراث.

خاتمة:

يمكننا أن نخلص في نهاية هذا البحث إلى الوقوف على أهمّ ملامح المشروع الفلسفي النقدي الذي عمل محجوب بن ميلاد على إرسائه من خلال كتاباته ونشاطه الفكري المتنوّع. ففي هذا المشروع دعوة إلى التعامل مع التراث الفلسفي بطريقة تحترز من السقوط في مطبّات التمجيد والانبهار، بمعنى أنّ الباحث في الميدان الفلسفي، وخاصةً مؤرّخ الفكر الذي يتعامل مع كبرى النصوص في الفلسفة الإسلامية (كنصوص الغزالي وابن رشد وابن خلدون وغيرهم)، لا ينبغي

أن يقرأها مُلتّذاً ومنبهراً، بل إنّ الموضوعية العلمية تفرض عليه أن يقرأها مُكتشفاً ثُمّ ناقداً بالأساس، ذلك أنّ حاجة المجتمع العربي الإسلامي إلى تلك النصوص لا تكمن في استعادتها وتكراراها، بل النظر إليها بنظرة مختلفة عن القديم، وهي النظرة التحديثية التجديدية.

وهذا بالذات ما يجعلنا نفهم مغزى تأكيد ابن ميلاد على ربط مشروعه النقدي المتعلق بتلك النصوص التراثية بالراهن العربي والإسلامي، بحيث تكون كلّ قراءة بمثابة رؤية جديدة لواقعنا، ولكنّها رؤية على ضوء تلك المنتجات السابقة وقد تحوّلت بفعل دراستنا النقدية الثاقبة لها، إلى نصوص جديدة حيّة وفاعلة في راهننا، فنحن نحتاج إلى دراسة تراثنا الفكري، ولكن ليس بهدف التّغني بأمجادنا، بل لنبعث فيه الروح من جديد ويكون ذا جدوى في حياتنا اليوم.

وهذا التأكيد على ضرورة إبراز راهنيّة الفكر الفلسفي في كلّ الأزمنة والحقبات، هو الذي دفع محجوب بن ميلاد إلى القول، في أكثر من موضع بأهميّة الأخذ بعين الاعتبار سنة التطور في التعامل مع تراثنا الفلسفي، بحيث يدعو إلى نوع من تطويع النص للواقع، هذا الواقع الذي يتجدّد في كلّ لحظة في جميع المستويات العلمية والفكرية والاجتماعية... وهو يراعي في ذلك القاعدة الخلدونية في«تبدّل الأحوال»و«انقلاب العوائد».

محجوب بن ميلاد وحريّة الفكر في الإسلام

تلك آثار الأستاذ المعلّم تدلّ عليه

فلننظر بعده إلى أعماله الفكريّة

أ. عبد الرحمان التليلي

إنّ الحريّة هي أقدس حقوق الفرد وأعظمها قيمة وأدلّها على كرامة الإنسان وحرمته. إنّ أهمّ مظهر لتلك الحريّة وأجلّ صورها – لدى فقيد المعرفة الاستاذ محجوب بن ميلاد– هي حريّة الفكر. فلا يمكن أن نعالج قضايانا ولا يتيسّر أن ننظر في مشاكلنا ونوجّه لها حلاّ ما لم نسلّم بانّ»العقل السليم«هو أعدل الأشياء قسمة بين البشر. وما لم نقتنع – مخلصين– بأن حظّ الناس من الحقيقة ومن التوفيق إلى معرفة الحقيقة واحد. / ذلك معناه حسب الفقيد بن ميلاد– أنّه من الغبن في ذات البشرية ومن التعدّي في ذات الفكر، كبت التفكير الحرّ أو حصر الحقيقة في فرقة دون فرقة أو مذهب دون مذهب أو عصر دون عصر. وعند إعادة النظر في حقيقة الحريّة تبدو له وكأنّها فوق العقل والمعرفة والأخلاق والعقيدة، فالحريّة ليست حكمة ولا فضيلة

ولا معرفة أو تأملا ولكنّها أمل في المساواة، في حقّ الإختلاف و التغيير، في إستثمار كلّ إمكانات وأبعاد الوجود البشري دون حصر وتقييد

وكما أنّ الحرية لا تتقيّد بسبب أو مبدأ، فإنها ترفض أن تتحصّن وراء غاية واحدة تجمّد إرادة إندفاعها (1). ومعناه أيضا - حسب الفقيد- أنّه من الصلّف الممقوت أو من الكسل العقلي المتهافت، أن يرتاح المرء إلى بعض الأوهام أو التصورات، إعتقدها الحقّ ويعرض عن المناقشة والنقد ويهرب من»مأساة«الفكر في طليه وسعيه ومعاناته !

إنّ الفكر عند –فقيدنا بن ميلاد – هو ميزة للانسان، إذ لولا الطاقة على التفكير والتأمّل أو على النظر والفحص لما كان ثمّة معنى للكلام عن الحريّة والإختيار. ذلك أن الفكر هو مصنع الإمكان ومنبع القوّة. بوصفه القدرة على الفهم والتفسير أو التعقّل والتدبير أو التقدير أو التقرير. به ننجز ما ننجزه من لغات الفهم وطرق المعرفة. والفكر بما هو كذلك آداة التحوّل والتجدّد به ننتج التنوّع والتعددّ (2).

مع انّ الحريّة كإمكان للوجود، ترتبط بالفهم. فإنّ مفهوم الحريّة«هو ابتكار المحدثين، وإن كانت المفردة ترد في الخطابات والمؤلفات قبل الأزمنة الحديثة، فهي لا تشكل مقولة مركزيّة على خارطة الفكر القديم اليوناني أو الإسلامي (3). بالطبع يشير الفقيد (بن ميلاد) إلى المعتزلة»الذين كانت لهم مقاربات وتحليلات فارقة حول مسألة«الجبر والإختيار»أو

حول معاني النيّة (القصد) والإرادة والفعل (4). ولكن ذلك قد تم تحت خانة العدل الإلاهي وليس تحت عنوان«الحريّة»، مقارنة لمفاهيم أخرى كانت فعّالة ومسيطرة كالعدالة والفضيلة، أو العمل أو السعادة، فضلا عن الحكمة، كما نجد ذلك، يقول بن ميلاد في النصّ القرآني- وفي آثار الفلاسفة أمثال الفارابي وابن سينا وابن رشد.

من هنا فإنّ مفهوم الحريّة قد تبلور كجزء من منظومة معرفية لدى فقيدنا بن ميلاد – فهي تشتغل بالتوازي والتفاعل مع جملة مفاهيم تغيّرت معها خارطة الفكر وصورة العالم. وفي ضوء ذلك يحدّثنا الفقيد بن ميلاد عن ما يسميه«بالتقاليد العقليّة» التي تنبني عليها الثقافات أو الحضارات. تقاليد عقلية دينية أو تقاليد عقلية وضعيّة وسواء أكانت أوضاعها سماويّة أو وضعيّة فمهمة«المفكر»واحدة دائما. وليس يمكن لأي مذهب من المذاهب - يقول بن ميلاد – مهما كان جنسه من وزن إلا على قدر إخلاصه في تحليل جوانب تلك التجربة البشريّة، وفي إنارة غوامضها، وفي الكشف عن أسرارها.

وهل يمكن أن يتمّ شيء من هذا - يصرّح بن ميلاد – دون «حريّة الفكر»وجرأة جولاته ؟ أليس هذا هو الذي يجعل الحريّة – الفكر مكانتها المقدّسة في أفق الإنسانية ؟ ومع ذلك ليس هنالك حضارة ولا ثقافة لم تتورط في عهودها في مطاردة حريّة الفكر. ولم تقيدها بشتى القيود والسلاسل. فجعلت المفكّر يضطلع بمهمة هي أخطر المهام في أفق الإنسانية

فكان لها ضحاياها وشهداؤها مثلما كان للأديان ضحاياها وشهداؤها ؟

وفي هذا الشأن يتساءل (الفقيد بن ميلاد) فيما يخضى حظوظ حريّة الفكر في الإسلام. يجيبنا الفقيد بما يلي : إنّكم لا تنتبهون للقضايا العديدة التي من شأن هذا السؤال أن يحملكم حملا على إثارتها. للإجابة عنه من دون أن تدركون أنّها قضايا ليس أخطر منها. ولا أشدّ تعقيدا ولا أدقّها شروطا، ولا أشدّها إستعصاء على التحليل ولا أعظمها تداخلا بعضها ببعض بالإضافة لمن عرف ضروب لبسها وعديد فخاخها.

فما الحريّة ؟ وما الفكر ؟ وما الإسلام ؟ وفي أيّ جوّ من الأجواء الإسلامية يلتمس الجواب ؟ وعند أيّ علم من أعلام الفكر الإسلامي يطلب الملجأ والعون لتذليل العقبات و الصّعاب التي تقف دون نيل المبتغى ؟

يجيبنا (الاستاذ بن ميلاد) الإسلام عرف خلال القرون- ما عرف من متباين المذاهب والفرق. فهذا حزب الشيعة وهذه فرقهم المتعددّة، وهذا حزب الخوارج، وهذا حزب المرجئة، وهذا حزب المعتزلة وهذه آراؤهم المتشعبّة، وهذا حزب الجبرية وهذا حزب المحدثين، وهذا حزب الاشاعرة بين كلامهم وتصوّفهم. وهذا حزب الماتريديّة، وهذا حزب المتصوّفة في إعتدالهم أو غلوّهم... جميعهم يذهبون في تأويل القرآن مذاهب تتباين بتباين تأويلهم ومعاييرهم. فاكتفى كلّ مفكّر بتبني واجهة ناسيا إدراك بقية الواجهات، التي تمثّل

في الحقيقة، تنوّعها للوحدة وكثر للشيىء ذاته، هذا القصور الفكري هو الذي جعل فرقة المعتزلة تعتنق«مذهب الإختيار وخلق الأفعال»وهو نفس القصور الفكري الذي جعل فرقة الجبرية ترفع شعار«لا يصيبنا إلا ما كتب الله لنا»وهذا القصور ذاته الذي جعل الحنابلة يسقطون في«التشبيه»(5).

إنّ النظرة الشّاملة، التي دعا إليها الأستاذ الفقيد محجوب بن ميلاد، وإنّما هي في الحقيقة نظرة القرآن ذاته في فهمه لأرجاء الكون والإنسان (6).

وعلى حدّ آخر يقول (محجوب بن ميلاد) : إنّ ما انتهت إليه البشريّة من صنوف المآزق ليس يمكن«الخلاص«منها إلاّ بفضل النشاط العقلي الذي يمكن أن يكون من شأنه أن يفتح منافذ جديدة. وأن يعبّد طرقا جديدة، وأن يفسح آفاقا جديدة لحياة بشرية جديدة ذلك أنّ حياة القلوب وصدق الهمم إنّما تتحقق بالاجتهاد لا بالتقليد المتحجّر، إنّ هذا الموقف قائم على إعتبار الحديث في مجال الفكر الاسلامي حبس على الفقهاء ورجال الدين فضيّقوا رحمة الله الواسعة وحصروا الاجتهاد في هؤلاء. يتكلّمون باسم الدين فيحللون ويحرّمون ويتصدّون للحلّ والعقد وقد آل بهم تفقههم أن أفتوا بإغلاق باب الاجتهاد لأنّ كلّ ما خرج عن المذاهب الاربعة بدعة والبدعة كفر وضلال (7).

أليس معنى هذا انّ حديث (الفقيد بن ميلاد) عن حظوظ حريّة الفكر في الإسلام ليس يمكن أن يقنع بمجرّد إستعراضنا

لما كان للقدامى من أنظار في شأن هذه القضية مع إنحيازنا لمقالات إعتزالية أو لمقالات شيعيّة أو حتى لمقالات سنيّة(8). فلو أنّ هذه المقالات على إختلافها –يقول محجوب بن ميلاد– كانت كافية لإنارة أرجاء التجربة البشرية فيما تشمل عليه من آيات التطوّر المستمرّ ومن دواعي الصعود أو الهبوط ومن عوامل التقدّم أو التأخرّ لما عرف»العالم الإسلامي«ما عرف من انحطاط مريع... ومازلنا نعاني من آلامه وأسقامه وويلاته()... وعلى ضوء ذلك يصرّح (الفقيد) أنّ التاريخ الإسلامي نفسه يدلّنا – دلالة حاسمة – على أنّ النهوض من كل كبوة إنّما يجري على أسّس مجهود عقلي شامل يوضّح معالم ما للإنسان من قضايا جوهريّة في كنف النظرة الشاملة»لا على أساس فوضى الإنتفاضات العاطفية على نحو ما كان من الخوارج وعلى نحو ما كان من جماهير الحنابلة من إنتفاضات العقم والتعقيم بدعوى الغيرة على الدين. إنّ التحقيق الشامل الذي يلوّح إليه (الفقيد) قد أعرب أبو حامد الغزالي عن جنسه حينما عمد إلى معالجة«أزمة الحريّة الإسلامية في عصره من جراء إختلاف الخلق في الأديان والملل واختلاف الأئمة في المذاهب على كثر ة الفرق وتباين الطرق (9)

و يقينه الأساس هو أنّ – العالم الإسلامي – إن أراد حقا اليوم أن يحافظ على طابع ملامحه الحقّة، لزام أن يدعم نهضته في عالمنا المعاصر فيكون في عين الحين مخلصا لجوهر روحه. وقاصرا على مجابهة قضايا العصر ومشاكله في شتّى الميادين– ولن يتمّ له شيء من ذلك ما لم يقف في وجه كل

سلفيّة ما ضويّة أساسها ظلمة العقول- حتّى يتمسّك بجوهر الحريّة (الإسلامية) وعلى بنود دستورها باستنباط طرق جديدة، وأهداف تمكنّه من مجابهة قضاياه المصيرية.

ونحن نأتي على نهاية مداخلتنا المختصرة حول مبحث حريّة الفكر عند الأستاذ الفقيد بن ميلاد، لا بدّ أن نشير أنّ قضيّة جوهر الحرية في الإسلام، ما إنفكت همّه الأعظم طوال حياته.

وبهذه المناسبة نميل مع موقف مفكر الشرق (ميخائيل نعيمة) في رسالة بعثها إلى صديقه الفقيد محجوب بن ميلاد، بتاريخ (16 نيسان 1963) بمناسبة صدور كتاب الفقيد. في سبيل السنة الإسلامية)، جاء فيها.

أنّ كتاب (بن ميلاد) لحرب شعواء أثارها على الجمود الفكري والرّوحي، وعلى كل ما يحدّ من حريّة الإنسان في التفتيش عن معنى وجوده بالوسائل التي وفرتها له الحياة وأبرزها الفكر (10).

الهوامش

ولد الفقيد بقرية منزل جميل بجهة بنزرت تونس في 04/ 07/ 1916

1) الحرية الدّلالة اللّغوية تقرأ في«لسان العرب»: خمس معان اساسه الإسمي الحرّ والحريّة : معنى إجتماعي فقهي وهو المقابل لمعنى العبودية ومعان إجتماعية تشير إلى مرتبة رفيعة في الشرف والكمال، كما تشير مشتقات الحريّة إلى معان أخلاقية جمالية تتصّل بالعباد أو بالأفعال.

2) طرح محجوب بن ميلاد تساؤل حول«كيفية بناء الفكر الإسلامي الجديد«، وكيف يمكن تفجير منابع القيم الحيّة في الإرث الثقافي العربي الإسلامي للإقبال على فكر يزاوج بين الماضي الحيّ والحاضر الواعد ؟ : عثمان العمدوني : محجوب بن ميلاد وفكره الأصل، جامعة تونس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية – تونس – مخبر الفيلاب (منشورات دار الكتاب – تونس) 2017، فصل : قراءة الفكر العربي الإسلامي من خلال مراسلات محجوب بن ميلاد وميخائيل نعيمة- محجوب بن ميلاد رائد الدعوة لتجديد الفكر العربي الاسلامي، ص51.

3) محجوب بن ميلاد : تحريك السواكن (دار بوسلامة للطباعة والنشّر) تونس 1960. ص ص 45 – 67 نفسه : الفكر الإسلامي بين الأمس واليوم (الشركة القومية التونسية للنشر والتوزيع)، تونس 1962.

4) تتضمنّ مشكلة«الجبر والإختيار«دراسة وتجديدا للمسألتين التاليتين، أوّلا الصلّة بين إرادة الله العامة الشاملة والإرادة الإنسانيّة.

- الصّلة بين القدرة الإلاهية الكامنة المطلقة والقدرة الإنسانية أو بعبارة أخرى: بين قدرة الله وأفعال العباد، فهل أفعال العباد مخلوقة الله تعالى أم هي خلقهم و اختراعهم.
- إنّ العباد خالقون لأفعالهم مخترعون لها : وإنّ الله تعالى ليس له في أفعال العباد المكتسبة صنع ولا تقدير، لا بإجاد ولا بنفي ومع ذلك فإنّهم المعتزلة لم ينكروا العام الأزّلي.
- أنظر فصل : المعتزلة، ص 66 – 95 ضمن مؤلفه : تحريك السواكن، أيضا فصل الجبر والإختيار ص 121 –130.

5) المصدر نفسه، ص عن 128.

6) إنّ القرآن يخصّ نفسه بكونه (الصيحة بالحق) فالحقّ يدلّ على معان متعددّة، فهو يدلّ على الواقع، وهو يدلّ على الحقيقة في ميدان المعرفة، وهو يدلّ على العدالة أو على ما نسميه اليوم (الحقوق). فجميع المعاني التي يدلّ عليها لفظ»الحق«تدلّ إمّا على الواقع وإمّا على ما يجب أن يكون. فالحق القرآني أو التوحيد الإسلامي يجرى في مستويات ثلاثة، في مستوى الكون في مستوى الأمّة الإسلامية، في مستوى الفرد.

7) مثلما إجتهد نبيّ الإسلام وكبار أصحابه، فقد إجتهد صغار الصحابة والتابعون وتابعوهم وإستمرّ علماء المسلمين مقتدين بهديهم في الإجتهاد فكانت المذاهب التشريعية.

8) محجوب بن ميلاد، تحريك السواكن، فصل : نظريّة»المعرفة عند المعتزلة«: (1)، (2)، ص ص : 75–87.

9) أنظر محجوب بن ميلاد :»أبو حامد الغزالي والأشعرية، الفكر: عدد 62 نوفمبر 1955 ص ص 58– 62 نفسه : ابو حامد الغزالي والعقل –الفكر : عدد 5 فيفري 1957، ص ص 382

– 6987 نفسه : الغزالي والعقل، الفكر عدد 3 ديسمبر 1956، ص : 27–31.

ليس من الغريب أن يتجند الفقيد بن ميلاد في رسم ملامح برنامج تربوي شمولي غايته صقل الذهن ومحاربة الميول والأهواء الظلاميّة، وهذا لن يكون إلاّ من خلال القطع مع التقليد وسفه التقليد، راجع : محجوب بن ميلاد : تحريك السواكن في شؤون التربية، (دار بوسلامة للطباعة والنشر)، تونس 1960 ص ص 7..،

لا بدّ أن نشير إلى أن (المثاني السبع) وهي ديدنه الأساس المتمثّلة في منزلة الإنسان في الوجود، إنّ المثاني السبع الموزّعة بينها الآيات المتشابهات تشكّل لنا«جهازا عضويا في الوجود، ثانيا: شروط العمل التربوي، ثالثا : شروط بناء الضمائر، رابعا : شروط النظر يخالف النظر اليوناني، من جهات وينسجم معه من جهات.

10) ميخائيل نعيمة : الرسائل المجموعة الكاملة، المجلد الثامن، راجع أيضا مجلّة : الفكر، تونس جويلية 1978، محجوب بن ميلاد، حظوظ حريّة الفكر في الإسلام ص 10، (مجلة الحياة الثقافية)، تونس جويلية 1979.

محجوب بن ميلاد وتجديد السُّنَّةِ

محمد بن ساسي

هل عاد إبن ميلاد إلى تونس يحمل مشروعا أم أنه عاد بإمكانات لذلك؟ إمكانات وفرت لها حالة التأهب التي كانت عليها البلاد والمؤسسات التربوية بالخصوص (محاولات إصلاح التعليم الزيتوني التي بدأت مع بداية القرن كما يفيدنا بذلك كتاب المراق وتوفيق الشريفر....ومؤسسة الخلدونية التي بعثها عثمان الكعاك، ثم واصل الإشراف عليها الفاضل بن عاشور، وأدخل عليها العديد من الآفاق الجديدة، وبعث مؤسسات تربوية من نوع ترشيح المعلمين إلخ...،)شروعه، فالتزم بانجازها، فكان كتابه تحريك السواكن في شؤون التربيةا. وكان لا بد في هذا الإطار أن ينكب ابن ميلاد على الفكر العربي الإسلامي لتفحص ما فيه من سواكن ويعمل على تحريكها لأن التربية المقصودة هي»لتربية الإسلامية«بمعناها القوي لا بما يُحمل عليها اليوم من معاني.

تراءى له أن أصل الفكر في تونس، وهي التي تَهمُّه، ومناطه هو السنة، وقدَّر أنها تمرُّ بأزمة، فأراد أن يتفحص مظاهر هذه الأزمة بالعودة إلى تعريف لمفهوم السنة ونشأتها أولا، ثم بعد ذلك الإشارة إلى مظاهر الأزمة التي تمر بها. وبما أن الأزمة تمتد عميقا في التاريخ السُّنِّي وفي مختلف الفرق كان لا بدَّ من

العودة إلى ذلك، وكان كتاب تحريك السواكن في سبل السنةل الذي هيأله كتاب الفكر الإسلامي بين الأمس واليومسقراط رمز تربية المحبة والاخلاص«، لكن التربية المقصودة كما أسلفنا هي التربية الإسلامية. ونضيف إلى ذلك ما سمَّاه في كتاب رابع تحريك السواكن «في سُبُل الحرية» الذي يتقاطع في المعاني مع كتابي الفلسفة الاسلامية كما يتقاطع معها تحريك السواكن في شؤون التربية ويحيل عليه فيهما كما سنرى. ونلاحظ أن ابن ميلاد لا يتحدث عن سبيل واحدة للحرية أو للسُّنَّة بل عن سُبُلٍ ولا يرى في التربية أو في الفكر الإسلامي – شؤون دارنا العقلية – شأنًا واحدا كذلك بل شؤونًا، وتشخيص الشؤون في الحالين يؤدي إلى سُبُل عديدة: سبل لتحقيق الحرية وسبل لتجديد السنَّة، وكما سنرى، كل هذه السبل تلتقي لتحقيق مقصد واحد هو»المسلم الجديد«.

كانت تونس، في رأي ابن ميلاد، في حاجة إلى تربية مخصوصة. وكانت التربية في حاجة إلى إطار فكري عربي إسلامي، وكان هذا الفكر موزعا بين قديم مشرق وراهن مأزوم. فكيف نحرك هذا الواقع؟ كيف نربط إشراقة الأمس بإمكان استئنافها في الحاضر؟ ما هي النواة التي يجب أن ننطلق منها؟ أي ما هو جوهري في الفكر التونسي وما كان وراء أو في أعماق كل من بلغ مصاف العبقرية (ابن خلدون، بورقيبة) أو من يمكن له في المستقبل أن يبلغها؟

الجواب عما طُرح من تساؤلات هو السنة بفرقتيها الكبيرتين المعتزلة والأشعرية من أبي الحسن الأشعري إلى أبي المعالي الجويني إلى الغزالي ولا يستثني أي فرقة من الفرق الاخرى مهما كان حجمها.السنة كما تجسدت في مرحلة الفتوحات الفكرية»هي فترة الإبداع لا البدعة وفترة الاجتهاد المتعدد معتزلة وخوارج وشيعة(...) يتوحد الجميع تحت شعار أبي ذرٍّ: حضور مجلس علم أفضل من صلاة ألف ركعة يعتقد ابن ميلاد ان جميع المذاهب»يعطوننا صورة نابضة ومثالا رائعا عن العمل الخصب والجدِّ المتوثب (...) وجميعهم يمكن أن يَزعموا أنهم سنيون«ع فالسنة في رأي ابن ميلاد كانت ولا زالت سند كل فكر عظيم عظمة إبن خلدون وبورقيبة: إبن خلدون، كما يؤكد ذلك مثلا في مشاركة له في ملتقى حاول فيها تجاوز القراءات المجايلة له تلك التي تحيرت في سر عظمته: طه حسين، علي الوردي، ساطع الحصري، ناصيف نصار وحتى لطفي جمعةقله الباطني».

أما بورقيبة فقد قرأ ابن ميلاد مشروعه على خلاف قراءة بورقيبة لنفسه وبعض أصحابه له. فكرةُ الأصل حسب عبارة الصديق المرحوم عثمان العمدونيد اليسار. فهل كان بإمكان مشروع تحريك السواكن أن يكون قاعدة»لخيار الآخر«؟ أو الخيار الآخر، الخيار المجهض قبل الأوانَ.

لنقف هاهنا ولنر كيف يرى ابن ميلاد أن كل سبل التحرر تُرد في أعماقها إلى سبل السنة إن عرفنا كيف نجددها. يقول

محجوب بن ميلاد متحدثا عن بورقيبة:»إنَّ أصول منطق محرر الأمَّة التونسية في كل ما يأتي من أعمال أو يتخذ من مواقف أو يرسم من أهداف أو يسطر من خطط هي الاصول التي يعتمدها«العقل الباطن»الذي هو عقل السنة الإسلامية عينها على نحو ما يتجلى لك أيام عنفوان اقتداره الخلاق. وإذا ما رأى المرء الأمر على الصورة التي وضحها ابن ميلاد«فإن عبقرية محرر الأمة التونسية»«(ستبدو) اذَّاك من انصع العبقريات الخلقية أو الروحية قبل أن تبدو(...) عبقرية سياسية»، ويضيف الكاتب: «و إني َلأذهب إلى أبعد من هذا فأُؤكد لك أنها -أي العبقرية- لم تكن سياسية إلا عرضا»[1].

وبصرف النظر عمَّا حظي به المشروع في الداخل من عدم اهتمام وحتى تبخيس، تبخيس كان يمكن أن يؤدِّيَ في المشرق على الأقل إلى بعض الاهتمام وحتى التوظيف ولم يكن ذلك، يعود غياب الاهتمام في العالم العربي، فيما عدا القوس مع ميخائيل نعيمة الذي دام بضع سنوات من التراسل والحوار[2]، بالأساس إلى كون محجوب بن ميلاد اختار أولا الكتابة باللغة العربية، ولم يكتب مثل هشام جعيط باللسان الفرنسي، ولا نحط بهذه المقارنة لا من قيمة جعيط المفكر الكبير ولا من قامته، جعلت كتابات جعيط باللسان الفرنسي له ذكرا ضمن

(1) نفسه، ص 12، وانظر الحبيب بورقيبة...، م. م.، ص 421. ونقرأ في مقدمة كتاب تحريك السواكن في سبل السنة الإسلامية، م. م.، «وهل العبقرية السياسية التونسية، عبقرية الرئيس بورقيبة الأ مظهر وهو من أروع المظاهر للعبقرية العقلية». ص 38

(2) انظر الفصل الذي عقده عثمان العمدوني لهذه العلاقة، م. م.، [47-21].

زمرة المفكرين المغاربة كَالجابري والعروي، والمشارقة كَـ الطيب تيزيني وحسين مروة، الخ.. وثانيا، وهذا، في تقديرنا، من المسائل الهامَّة التي يحسن العناية بها، والانكباب على تدبرها، أنَّه اختار نشر أعماله في تونس وبدور نشر تونسية، فهو من هذه الناحية، كذلك ضحية انحيازه إلى تونس تاريخًا وجغرافيَا وروحًا. كان تجاهله أو محاصرته محاصرة لتونس، كأنما شهرة التونسي لا تكون إلَّا في الخارج: في الوطن العربي أو في أوروبا أو فيهما معا. أما أن يكون اختياره اختيارا تونسيا، فيندر أن يُعرف أو يشتهر على الأقل في حياته إن لم يتم حصاره. هل كان ابن خلدون سيشتهر مثلا الشهرة التي له، لو بقي في تونس، ولو بقي مشروع المقدمة على الصورة التي تصورها وانجزها وخرج بها من تونس كما يذهب إلى ذلك محقق المقدمة المغربي عبد السلام الشدادي[1] ويؤكده في مقدمتي التحقيق. لقد خرج ابن خلدون بتصور يكاد يكون محليا للمقدمة وعانق الكونية على مرحلتين في أرض الكنانة.

وثمَّة مسألة أخرى تثير الاهتمام والاستغراب وحتى الارتياب، تتمثل في أن ابن ميلاد توقف عن النشر في نهاية 1986، وأزيح بورقيبة عن الحكم وأُودعَ ما سُمِّي «السجن الأخير» سنة 1987، وهو تزامن، فيما يبدو لنا، مثير للريبة بالمعنى الايجابي ان كان للريبة من ايجابية! وليس ذلك

(1) انظر مقدمتي الشدادي لتحقيق المقدمة، عبد الرحمن بن خلدون المقدمة، تحقيق عبد السلام الشدادي، الدار البيضاء، منشورات بيت الفنون والعلوم: والآداب، 2005، الجزء الأول (57 صفحة) ص LXXVIII – XXI.

فحسب، فقد توفي الرجلان في السنة نفسها. توفى بورقيبة في 6 أفريل 2000 وبعد ذلك بشهرين أو ثلاثة يرحل ابن ميلاد في 11 جويلية 2000. فهل هذا من قبيل الصدفة؟ أم له دلالة تاريخية؟ بمعنى أنَّ أوَانَهُمَا قد ولَّى وانتهى، ويجب، أو على الأصح، سيؤخذ منه، أي الأوان، ما هو قابل للتطور والبناء عليه دون تقديس لهذا أو إهمال لذلك[1]. وقد بدأ بعض من هذا بعد 2011.

عندما استبعد الأوَّلُ الثانيَ جاءت الأشباح والغيلان لتعمر المكان، فهل من مجال الآن للمصالحة بين الموقفين لِتحريك السواكن؟ تلك هي المسألة التي نروم البحث لها عن إجابة بتدبر استئناف الفلسفة تدريسًا ودراسةً وإنتاجًا في تونس الحديثة، وابن ميلاد، في تقديرنا، واحد من صُنَّاعها الكبار ممارسةً وَتنظيرًا[2]، رغم ما تعرض إليه من محن؛ والاطلاع على بعض نصوصه، فلعل الحديث عن بعض مآثره، يُعيد الإعتبار إليه، ويرتب مسار تاريخ الفلسفة وتاريخ الفكر عامة في هذه الرقعة من العالم ومن الوطن العربي، ترتيبا سليما الترتيب الذي يجب الترتيب الذي يعطي لكل ذي حق حقه. هذه الرقعة

(1) وقد يكون اهتمامنا بابن ميلاد الآن وهنا من قبيل تلك المصادفات التي المعنا إليها بين الرجلين.وقد تنهار أثناء ذلك قامات أو قصور بنيت على الرمال. (بعض مراجعات أنس الشابي).

(2) يلتقي معه في الزمان والمكان، ولعله في القصد كذلك، علي البلهوان في كتابه ثورة الفكر، أو مشكلة المعرفة عند الغزالي، تونس، مطبعة الإرادة، 1958 وأعيد نشره ضمن المؤلفات الكاملة، تونس ليبيا، الدار العربية للكتاب، 2011.

التي، على صغر حجمها، كانت أكثر من مرة زعيمة للعالم، في عهد قرطاج، وفي عهد الدولة الحفصية مثلا[1]. فإن كان لها في الماضي زعامة فهل يكون لها أمل في أن تنافس العظماء بعض عظمتهم في المستقبل؟ لا شك أن زعامة البلدان والشعوب تتطلب وجود زعامات من الأفراد والجماعات: أمراء جدد حسب تعبير أنطونيو غرامشي كناية عن الأحزاب الشيوعية.

ولنأت الآن إلى بعض ما في الكتاب الثاني من ملاحم السُّنة كما يقدمها لنا محجوب بن ميلاد: ولنبدأ بالتقدِيم المادي على سبيل الاختصار بعدما كنا قد أشرنا إلى طرف من ذلك في علاقة بالكتاب الأول (حاشية رقم 5 أعلاه). يتكون كتاب تحريك السواكن في سبل السنة الإسلامية من مقدمة لحكيم لبنان من ص 9 إلى 15 يلي ذلك مدخل بعنوان ضرورة تحقيق الإنقلاب العقلي في سبيل بناء «المسلم الجديد» من 16– 55 وقد كتب المدخل في 15 جانفي 1962[2]، ويبدأ متن الكتاب بترقيم جديد للصفحات: من واحد إلى 286. يقسم هذا المتن إلى أزمة السنة المحمدية في العصر الحاضر ويتمثل ذلك في سمر ألقي في 1 نوفمبر 1954 من 1 إلى 9. وأزمة السنة المحمدية في العصر الحاضر: السمر رقم 2 من 10 إلى 18، ثم

(1) يؤكد علي البلهوان مثلا على الدور الحفصي ومن المستغرب أن لا يذكر قرطاج في كتاباته.

(2) تتداخل مداخل كتب ابن ميلاد فيما بينها إلى حد اعتبارها كتبت متزامنة مثال ذلك مقدمة كتاب البعث يستعيدها حرفيا في تحريك السواكن في شؤون ويستفيد معاني هذا الأخير في مقدمة تحريك السواكن في سبل السنة الإسلامية.

يأتي القسم الأول بداية وقد وزعه صاحبه كالتالي: من الصفحة 19 إلى الصفحة 124 يهتم بِنشأة الأشعرية ومن 125 إلى 286 يهتم بالغزالي. عنوان هذا القسم بشقيه: أضواء الماضي أو السنة المحمدية في مراحل تكوينها. ويمثل هذا القسم أم الكتاب. ويحتوي الكتاب على قسم ثان بعنوان اشواك الحاضر من صفحة 289 إلى 373. ويلي هذين القسمين ملحقان: ملحق بعنوان مأساة لاهور من 377 إلى 396 وآخر بعنوان في سبيل بناء العقول: مشكلة الترخيص في الإفطار من 397 إلى 422. يعني ذلك أنَّ الكتاب مجموعة من النصوص بعضها يرجع إلى نوفمبر 1954 والاخر إلى جانفي 1962 (المقدمة والمدخل) ويتوسط الملحقان بين هذين الحدين تاريخ الأول منهما مارس 1958 والثاني مارس 1960.

يعكس الكتاب جو الخمسينات وبداية الستينات في تونس والنضال من أجل التحرر الوطني، وبداية بناء الدولة الوطنية الحديثة وما يلزم ذلك من اجتهادات في التربية، وفي تصور المواطن الذي يسميه ابن ميلاد «المسلم الجديد». المسلم الجديد هو ما يروم إبن ميلاد الوصول إليه أو بناءه من وراء كل بعثٍ أو نهوض أو إحياء، أو تجاوز لِأزمة «شؤون دارنا العقلية» التي هي في الحقيقة أزمة السنة التي يدعو إلى تجديدها متمثلا بطريقة انبعاثها كلما فتر عزمهَا على يدي ابطال من طينة أبي الحسن الأشعري أوْ البقلَّاني أوْ الجويني أوْ الغزالي الذي يطيل في هذا الكتاب الوقوف عنده. ويَتصادى هذا الكتاب في العناية بالغزالي، مع كتاب آخر كتب في منتصف الثلاثينات،

ولم ينشر، في تقديرنا، إلَّا نهاية الخمسينات، أي بعد سنتين أو ثلاث من نشر ابن ميلاد كتبه الأولى واذاعة اسماره التي ستكون مادة كتابنا هذا. يقدم الكاتبان الغزالي مثالا لاستثمار إن جاز لنا القول «التراث» لبناء الثقافة المعاصرة ويختلفان في الطريقة والتأويل. ويتفقان على الدور الأساسي للتربية في البناء الثقافي وبناء الإنسان الجديد ويكاد ابن ميلاد يخرج عن حد القصد في الحديث عنها في مداخل كتبه ومتونها بما في ذلك الكتاب الذي نحن بصدده.

يرى ابن ميلاد أن الإنقلاب بالتربية لا يعني بطبيعة الحال، كل العقول وكل الناس فالناس يتفاوتون وإنما الذي يعنيه هو أن التربية لا تكون مخلصة لحقيقتها إلا إذا وضعت نصب عينيها هذه الغاية القصوى حتى يمكن أن ينتهي إليها من تؤهله لذلك مواهب خاصة، واستعدادات خاصة، ومعدن نفسي خاص (ص 29).وسيكون هؤلاء الناس هم المجتهدون والقادة لأن بناء الإنسان الجديد في كل فترة ويأخذ كاتبنا أمثلة على ذلك من تاريخ العرب في مختلف أطواره من الجاهلية إلى صدر الإسلام الخ... ويقارن كل ذلك بأساليب بناء العقول الأعجمية، واليونانية والهندية والصينية (ص30- 31).وإن تعددت أساليب بناء العقول فإن المطروح بالنسبة إلينا، في رأي الكاتب، هو أن نبحث عن النمط الجديد الذي يجب أن تبني عليه العقول الإسلامية الجديدة، فالعقل الإسلامي الموروث تحطم مثلما تتحطم الأواني من الفخار وما بقي من رسومهِ في العهد الجديد، ليس بينها وبينه أدنى انسجام من

أي ناحية من النواحي لخطورة الانقلابات العقلية والصناعية التي حدثت في متأخر القرون. يتطلب بناء المسلم الجديد، أو العقل الإسلامي الجديد، من ذوي العقول الجديدة أن يكونوا متبصرين «بنواميس الأمور»، ومن أشد النواميس صرامة ضرورة إعادة النفس إلى نفسها. وهذا ما نذر إليه الكاتب نفسه في مختلف البحوث التي أنجزها.

وبالعودة إلى تونس يرى الكاتب أنها متخلفة من ناحية الكم:«الأمية» ولكنها ليست متخلفة من ناحية الكيف، فَالمستوى العقلي عند نخبة النخبة مستوى رفيع جدا، وهذا لا شك فيه. دليله على ذلك هو القدرة على مجابهة الأحداث وتسييرها ويسجل أن نهضة تونس تجري في جميع الميادين وإن معاركها متوازنة ومتوازية: المعركة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والتربوية والعقلية وحتى المذهبية تتصل حلقاتها في نطاق «موازاة رائعة» وهذه الموازاة الرائعة هي ميزة تونس عن بقية الأقطار العربية. «تتجلى هذه الموازاة في تضامن حرية الأنفاس وصدق المشاعر، وثراء المواهب التي تهزها هزات الزكاة». ومن دون هذا التضامن، تبقى الفتوحات الفردية فتوحات فردية، لا تنقلب اندفاعا جماعيا، والاندفاع الجماعي إندفاعانِ، اندفاع الاستبداد والدكتاتورية المبني على ظلمة الأهواء والأطماع، واندفاع الحق الذي يرمي إلى توسيع آفاق الإنسان، والبر باقتداره، وبِحرمته، (ص 36) ولا يكون ذلك إلا بشرط الموازاة بين العمل والنظر(37). وتتميز تونس، من بين الأقطار العربية كذلك بمحاولة تصفية حسابها العقلي

التصفية الحاسمة حتى نعيد للذات فردية كانت ام جماعية حياتها الباطنية فترد النفس إلى نفسها، ويرد الفكر إلى نوره، وبذلك يمكن تفجير ينابيع الإخلاص التي لا يمكن أن تُعالج مشاكل الحياة إلا بها، ولا يمكن أن يُبنى المسلم الجديد إلا بها. وتونس الجديدة جادة السير في هذا السبيل وذلك هو جنس حظها فهذه النهضة عقلية قبل أن تكون سياسية. وتبنى النهضة العقلية على التربية، فالتربية من الشؤون المقدسة في الوجود الإنساني. والمربي في حاجة إلى ضرب من الإحرام متى أراد الاضطلاع بمهامها الشريفة. التربية إعداد الإنسان للمجتمع وكان ذلك في القديم، على سبيل المجاز، أما اليوم، فإن الإعداد يقوم على بصيرة وتبصُّر بعلم نفس الطفل وبالمجتمع (ص44 -45) التربية هي وسيلة الخلق في أفق الإنسان. ثمة عدوان في الظاهر متناقضان وفي الواقع متحدان، الأول منقطع عن الحاضر، والثاني منقطع عن الماضي.(المتزمت والعصري) (ص 52)، إنهما يتحدان في عين العقوق للحياة القوية السالمة (ص 53) كلاهما مقسوم الظهر لِذهوله ذهول القلب عند شجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء، هي شجرة الحياة في فتحها المبين. تلك هي إذن عبارات ابن ميلاد بِاستعاراتها ومجازاتها جعلها مقدمة لهذا الكتاب الذي يخصص للسّنّة وقد تبلورت معالمها.السنة بما هي في رأيه النظرة الإسلامية للوجود والنبي محمد هو مقياسها.

سرعان ما انقلبت الدودة العربية التي انطلقت بين جماعة صغيرة إلى فراشة إسلامية في عهد الفتوحات الفكرية وقد

احست بضرورة إفراغ العاطفة الدينية في قالب عقلي ووزنها بميزان العقل. ولم يصبح مذهب السنة مذهبا مستقلا بذاته وله شوكته وصولته الا يوم خرج من ذلك الموقف السلبي الدفاعي المنكمش فاستعاضه بموقف إيجابي فأصبح يجادل المجادلين ويتكلم مع المتكلمين ويقاوم ما يذيعونه من مقالات بِمقالات، يحررها ويُذيعها بين الناس تكون هي المقالات السنية.(ص 28) وكان ذلك مع الإمام الأشعري ثم الباقلاني ثم الجويني فأصبح علم التوحيد على أيديهم علمًا يتضمن الحجاج على العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية وأصبحت السنة سنة متفلسفة لها مبادئها ولها مقياسها المحمدي تواكب به كل جديد. وإذا أردنا أن نأخذ مثالا عن ذلك فإن موقف الأشعري من أزمة عصره هو المثال الذي انطلق منه الكاتب ويمثل ذلك الفصل الثاني من الكتاب.

في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري بعد 40 سنة من الاشتغال مع المعتزلة. يخرج الأشعري بمنهج السنة والجماعة أو ما يسمى اليوم الأشعريةَ التي تقوم على مثنوية: الوحي الذي يتلى (القرآن) والوحي الذي لا يتلى، وهو السنة بمعناها الأول، ثم الاجتهاد. ويجمعهما في دعامتين سماوية وإنسانية. والعنصر الإنساني في سُنَّة الأشعري هوالعقل ومبادئه. «فَالأشعري هو مؤسس كلام أهل السنة وأول من استعمل طريقة المتكلمين في البحث والمناظرة والاستدلال العقلي لنصرة مذهب الحديث».وكان موقف جمهور المسلمين وأهل الحديث الذي فيه بعض الارتياب يفند بمقالة الأشعري

في كتابه الإبانة عن أصول الديانة. ونَاقضت المعتزلة، بطبيعة الحال، الأشعرية ولم يقف مع الاشعري إلا فريق من المثقفين الذين يأخذون من أهل الحديث ويتسلحون بالمنطق لكن لا تفتنهم النَّزْعات المُعتزلية.

لا يتفق محجوب بن ميلاد، بطبيعة الحال، مع القراءات الجارية إلى ذلك الزمن للأشعرية. ويجترح لنفسه قراءة مخصوصة، يستثمر عبارة «نُب عنِّي» التي يقولها الجبائي للأشعري عندما يدهم الحضور ويعتبرها «أعراسا فكرية لفكرة الشاب المتيقظ...» يتدرب على الحجاج، بيد أن سحر الحجة العقلية للدفاع قد تتعدى ذلك الطور إلى «الإستقلال بذاتها» (ص 42).وقد هال الاشعري ذلك ومادت به الأرض ولم يكن ليكتشف ذلك دفعة واحدة وإنما اكتشفه كورا بعد كور حسب العبارة التي استعملها بنفسه واستغلها ابن ميلاد استغلالا كبيرا، دون ان يدقق تاريخا يحدد الكور الأول من هذه الأكوار التقط من بطون الكتب ما جعله يشير إلى مرحلة التكوين، ومرحلة الحماسة والتحمُّس، ومرحلة النضج، وهي مرحلة الشك في مبادئ الاعتزال والضرورة العقلية. وهو ولئن استمد الكثير من المعاني من إبن عساكر فانه فيما يبدو لنا كيَّفها كما كيَّف الغزالي سيرة حياته في المنقد من الضلال إذ الأكوار لم تكن في الحقيقة سوى تطبيق لمسيرة الغزالي الفكرية على الأشعري. يلزم الأشعري بيته نصف شهر كامل لا يخرج منه، ثم يخرج ليعلن خروجه على الإعتزال والإلتزام بنقدهم وفضح معايبهم (ص46-47). خاطب الناس «معاشر

الناس أني تغيبت عنكم وخلع (في حركة رمزية) ثوبا كان عليه ومد للناس كتبا...» (ص47) هي كتاب اللمع وكتاب كشف الأسرار وهتك الأستار...، ويستشهد ابن ميلاد بمقدمة كتاب الإبانة التي تفيد عزل العقل عن الدور الذي كان له عند المعتزلة وتقديس القدرة الربانية والإذعان لها.

للأشعري على هذا الأساس فضل البدء، ولأتباعه، فضل التجديد والتفصيل (ص50). مبدأ الأشعرية الذي لم يَصغه صياغة صريحة إنما يقتنص من بين السطور ويتلخص في العبارة التالية: «ما شاء الله كان، وما لم يشأ لا يكون» (ص53). فإن كان صرح الإعتزال يقوم على الضرورة العقلية: ما يطلبه العقل أو يحسنه يقبله الشرع ويحسنه، فعلى العكس من ذلك لا يرى الأشعري أن للعقل هذا السلطان بل يراه عاجزا عن فهم كثير من الأحكام الشرعية. وننهي بهذه ا الشواهد التي انتقاها ابن ميلاد من كتاب الإبانة من أصول الديانة للإشارة إلى الكيفية التي بان بها الأشعري المبادئ: «ربَّ العالمين، جل ثناؤه، وتقدست، أسماؤه، ليس تحت شريعة ولا فوقه من يحد له الحدود، ويرسم الرسوم، ولا فوقه مبيح، ولا حاظر، ولا آمر ولا زاجر»، «لا يسأل عمَّا يفعل، وهم يسألون».والنص الآخر والأخير بالنسبة إلينا «حكم كلام الله... أن يكون على ظاهره وحقيقته، ولا يخرج الشيء عن ظاهره إلى المجاز إلَّا بحجة».

الفهرس

محجوب بن ميلاد رائد تحريك السواكن 3
محمد المي

تأويلية محجوب بن ميلاد 7
صالح مصباح

التّعايش بين الفلسفة والدّين في فكر محجوب بن ميلاد 25
د. رشيدة السّميين

محجوب بن ميلاد مفكّرا إصلاحيا.....41
عبد الرزاق الحمّامي

محجوب بن ميلاد البيداغوجي المتفلسف.....53
خديجة التومي

محجوب بن ميلاد كما عرفته 63
عبد العزيز قاسم

النزعة النقدية عند محجوب بن ميلاد 69
نبيل بن عبد اللطيف

محجوب بن ميلاد وحريّة الفكر في الإسلام 87
أ. عبد الرحمان التليلي

محجوب بن ميلاد وتجديد السُّنَّةِ 97
محمد بن ساسي