

١٢٣

السنة الحادية والثلاثون  
ربيع ٢٠٢٤م / ١٤٤٥هـ



أتصدر عن  
منتدى الكلمة  
للدراسات  
والأبحاث

# الكلمة

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجديد الحضاري

## ◆ كتب:

الإصلاح الثقافي..  
تصورات ومسارات

## ◆ ندوات:

طه جابر العلواني  
عطاؤه العلمي  
ومشروعه  
الإصلاحي

◆ « الكلمة » بعد ربع قرن.. تألق وعطاء

◆ ترشيد العاطفة الدينية

◆ المقدس وإشكاليات الحرية والاختلاف

◆ نحو منطق بحث أنثروبولوجيا فلسفية وفق نظرية

الإطار لدراسة تكامل الثقافات والقيم العابرة لها

◆ مشكلة الحضارة الإسلامية.. ومنظورات

المستشرقين

◆ التفسير التاريخي.. نقدية المؤرخ وإشكالية

التناول

◆ قيمة القيم أو المحدد الأسمى للنظام الأخلاقي

# الكلمة

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجديد الحضاري

تصدر عن منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث

رئيس التحرير: زكي الميلاد

مدير التحرير: محمد محفوظ

## هيئة التحرير

أحمد شهاب  
إدريس هاني  
حسن آل حمادة  
ذاكر آل حبيب  
محمد دكير

## الهيئة الاستشارية

ش. حسن الصفار  
د. رضوان السيد  
د. طه عبدالرحمن

## الراحلون

د. محمد فتحي عثمان  
(١٣٤٩-١٤٣١هـ / ١٩٢٨-٢٠١٠م)  
د. عبدالهادي الفضلي  
(١٣٥٤-١٤٣٤هـ / ١٩٣٥-٢٠١٣م)  
د. طه جابر العلواني  
(١٣٥٤-١٤٣٧هـ / ١٩٣٥-٢٠١٦م)  
أ. حسن باقر العوامي  
(١٣٤٥-١٤٤٠هـ / ١٩٢٦-٢٠١٩م)  
ش. محمد علي التسخيري  
(١٣٦٤-١٤٤١هـ / ١٩٤٤-٢٠٢٠م)  
د. عبدالحميد أبو سليمان  
(١٣٥٥-١٤٤٣هـ / ١٩٣٦-٢٠٢١م)

## المراسلات

http://www.kalema.net

Email: kalema@kalema.net

موقع المجلة على الإنترنت

البريد الإلكتروني

## التنفيذ الطباعي

مؤسسة التاريخ للطباعة والنشر والتجارة  
بيروت - لبنان - طريق المطار خلف جولدن بلازا

## التوزيع

مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع - لبنان

## الاشتراك السنوي

لبنان والدول العربية 40 دولاراً، أوروبا وأمريكا وسائر الدول 50 دولاراً، المؤسسات الرسمية والخاصة 100 دولار.

مسجلة في شركة (الكلمة) للإعلام والنشر المحدودة - نيقوسيا - قبرص بتاريخ 23/1/1998 بموجب قرار رقم 113



## قواعد النشر في المجلة

ترحب مجلة الكلمة بإسهامات الكتاب والباحثين في مجالات الفكر الإسلامي، والمعارف الإسلامية، والعلوم الإنسانية والاجتماعية. مع الاهتمام بقضايا الثقافة ومشكلاتها في العالم العربي والإسلامي، والتجديد والبناء الحضاري، وكذلك قضايا الإنماء التربوي والتعليمي، ومستقبلات المشروع الثقافي - الحضاري - الإسلامي المعاصر، مع الإيمان بقيم الحرية والحوار والانفتاح والتسامح.

يشترط في المادة المرسلة الشروط التالية:

- ألا تكون قد نشرت أو أرسلت للنشر في مجلات أخرى.
- أن تلتزم قواعد البحث العلمي والأعراف الأكاديمية بتوثيق المصادر والمراجع بذكر البيانات كاملة. مع تحقق الموضوعية والمنهجية والمعالجة العلمية.
- تخضع المادة المرسلة للنشر لمراجعة إدارة التحرير.
- لا تعاد المواد التي ترسل إلى المجلة ولا تسترد، نشرت أم لم تنشر. ولا تلتزم المجلة إبداء أسباب عدم النشر.
- للمجلة حق إعادة نشر المواد المنشورة منفصلة أو ضمن كتاب، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى لغة أخرى، من غير الحاجة إلى استئذان صاحبها.
- تعتذر المجلة عن نشر المواد التي فيها مساس بالقيم الإسلامية أو إثارة النعرات الطائفية أو العصبية أو الفئوية وكل ما يمس الوحدة والتضامن الإسلامي.
- ما تنشره المجلة يُعبر عن وجهة نظر صاحبه ولا يُعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة.
- تستقبل المجلة المواد في مختلف أبوابها، الدراسات ومراجعات الكتب وتعطية الندوات ومناقشات الأفكار المنشورة.

نلفت أنظار السادة الكتّاب والباحثين إلى أفضلية إرسال إسهاماتهم على بريد مجلة الكلمة الإلكتروني، وهو [kalema@kalema.net](mailto:kalema@kalema.net)



## الكلمة الأولى

■ «الكلمة» بعد ربع قرن.. تألق وعطاء / الدكتور أحمد محمد اللويمي ..... ٤

## دراسات وأبحاث

■ ترشيد العاطفة الدينية / الشيخ حسن الصفار ..... ٩

■ المقدس وإشكاليات الحرية والاختلاف / محمد محفوظ ..... ٣٣

■ نحو منطق بحث أنثروبولوجيا فلسفية وفق نظرية الإطار لدراسة تكامل الثقافات والقيم العابرة لها/ الدكتور وائل أحمد خليل الكردي ..... ٦٦

■ مشكلة الحضارة الإسلامية.. ومنظورات المستشرقين / زكي الميلاد ..... ٨٩

■ التفسير التاريخي.. نقدية المؤرخ وإشكالية التناول / الدكتور عبد الرحيم الحسناوي ... ١١٨

## رأى ونقاش

■ قيمة القيم أو المحدد الأسمى للنظام الأخلاقي / إدريس هاني ..... ١٣٤

## كتب - مراجعة ونقد

■ الإصلاح الثقافي.. تصورات ومسارات / أيت الغازي بوبكر ..... ١٤٧

■ الأسرة كضحية للحدثة السائلة / الدكتور محمد تهامي دكير ..... ١٧٦

## نشاطات

■ مؤتمر: طه جابر العلواني عطاؤه العلمي ومشروعه الإصلاحية / الدكتور محمد تهامي دكير ..... ١٨٦

■ إصدارات حديثة / إعداد: حسن آل حمادة ..... ١٩٤



# «الكلمة» بعد ربع قرن.. تألّق وعطاء

الدكتور أحمد محمد اللويحي\*

منذ أن لفحت رياح التخلّف عالمنا الإسلامي، والسعي حثيث للخروج من هذا المأزق، والخلاص من تبعاته. ولعل ما يزيد الأزمة تعقيداً ما تُواجهه المشاريع التي اجتُرحت لمواجهة التخلّف، وما زالت تُواجه أشكالا من العقبات والعراقيل.

والتخلّف في طبعه يُعدُّ إفرازًا للعقلية التي تُصاب بها الأمة، فلا ترى سبيلاً للهداية من ضلال الدرب أو ابتكار الوسائل، فيصبح الباطن علةً مزمنة، والظاهر أشكالا من الظواهر المختلفة والمتعددة من التراجع والتضارب في السلوك والتفكير. ويترتب على هذا وذاك نزيف لا ينضب من الفشل في الجهود التطويرية والتنموية.

والراصد للمحاولات الإصلاحية منذ بدء ما يُعرف بعصر النهضة في العالم الإسلامي، يجد أن هناك أنواعاً لا حصر لها من المشاريع الفكرية والمحاولات الإصلاحية التي سعت لفتح كوة في جدار التخلّف، وهز

\* كاتب وباحث من السعودية، له كتابات منشورة في مجلة الكلمة.

عروشه لزعزحته عن صدر الأمة، ودفعها نحو الحركة والتحول.

والمحاولات الفكرية مهما تنوّعت، هي ضرورية وأساسية ولازمة لمشروع خلاص الأمة من وضعها الراهن، وهكذا منذ ربع قرن انطلق مشروع مجلة «الكلمة» الفكري، يُضاف إلى الجهود التي بذلت وما زالت في مناهضة التخلف. ومشروع مجلة «الكلمة» يمثل مجهوداً فكرياً ذا أبعاد عميقة وشاملة، تنم عن نظرة الرُّوَاد المؤسسين الثاقبة في الإحاطة بطبيعة المشكلة، وحجم التحدي الذي تواجهه مشاريع الإصلاح الفكري.

ولادة «الكلمة» جاءت من رحم تشخيص الخصائص اللازمة، والصفات الضرورية لمشروع يُضاف إلى الجهود القائمة في المجهود الفكري لمكافحة التخلف وأعراضه. ومن أهم ما اتّسمت به «الكلمة» التنوّع في الطرح الفكري، ليشمل معالجات وأطروحات فكرية تقرأ بطريقة نقدية الأسس التي تقوم عليها صناعة المعرفة السفسطائية التي يتكئ عليها التخلف ويتغذى منها. وتُقدّم المعالجة الإستمولوجية لآليات التخلف الفكري وصناعة الأفكار السامة التي تنال من بنية المشروع الإصلاحي، وتعدّ من أساسيات الأطروحة الفكرية التي بها يمكن انتزاع الورم الخبيث الذي يُغذي الوهن في جسد الأمة.

وهكذا فإن «جذور تراجع أوضاع المسلمين في العصر الحاضر تعود إلى الأزمة الفكرية، فالنظام الحضاري التليد للمسلمين قام على أساس فهم الماضين والظروف الزمكانية السائدة آنذاك، والانغلاق على فهم الماضين يعني تجميد دور العقل. وبناءً عليه نرى أنّ المسلم المعاصر بحاجة إلى الكشف عن أسباب الأزمة القائمة، وتوظيف القيم في إطار إلزامات العصر، ليتمكّن من هذا الطريق، وأن يستعيد الشهود الحضاري، لبنى الأمة الشهيدة بالانكفاء إلى الآية الشريفة ﴿لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً﴾<sup>(١)</sup>... إنّ العالم الإسلامي يواجه أزمة، وخروج هذه الأمة الوسط من الأزمة يتمثل في إعادة قراءة شاملة ومنهجية وعلمية للتراث، ليتسنى فرز الأفكار المسمومة وعزلها عن الأصيلة. وإذا لم تحدث هذه القراءة المتجددة للتراث، ربما أثر الجزء المسموم من التراث على التراث برمّته وقضى عليه»<sup>(٢)</sup>.

(١) سورة البقرة، الآية ١٤٣

(٢) انظر: مختار شيخ حسيني، أزمة الفكر في العالم الإسلامي من منظور الفكر المقاصدي لطف جابر العلواني وإلزامات إعادة صياغته، مجلة الفكر السياسي الإسلامي، المجلد ٢، العدد ٣، لعام ٢٠٢٢م.

وقد تميّزت «الكلمة» بالشمولية الإيجابية من عدّة أوجه، ففي الجانب الجغرافي امتدّت لتشمل المغرب العربي كما شملت المشرق، وأثر حضورها في منطقة الخليج لا يُغفل. كما عكست «الكلمة» هموم المفكر الأفريقي، وهكذا هموم المفكر المغترب في بلاد الاغتراب.

ومن أبعاد هذه الشمولية، تجاوز «الكلمة» حدود الجدل الطائفي العقيم، والعمل على تدارك مفاعيل الطائفية في تثبيت روح التخلف واعتلال جسد الأمة. فالتأنيدي كانت مادة للنقد والتفكيك في الأطروحة الثقافية الحضارية في «الكلمة»، التي سعت إلى تقديم رؤية من أجل الخروج والتحرّر من هذا الداء العُضال. وضمن هذا السياق قدّمت قراءات مهمّة لمفهوم الأقلية واستبداله بمفهوم المواطنة، والنظر إلى الآخر على قاعدة التواصل والانفتاح.

لا شك أن مكافحة الطائفية -عبر حشد الجهود الفكرية التي تُقوِّض أركانها وتكافح بيئتها- أمر مهم، وعامل لا مناص منه، من أجل النهوض بحركة تنمية فكرية في عالمنا الإسلامي. وهذا ما حاول التأكيد عليه مالك بن نبي الذي دعا إلى مكافحة الأفكار السامة، كي يُكتب النجاح لحركة التنمية، ويربط في تحليلاته بين التخلف وانعدام «عالم الأفكار أو في ظل وجود أفكار غريبة عن النسق الاجتماعي، فالفرد يعجز عن تقديم أعمال منتجة حين تكون بيئة الأفكار غير مهيأة، ولا تساعد على الإبداع وتحرير الطاقات الكامنة. فعالم الأفكار -بحسب مالك بن نبي- يُؤثّر في المجتمع من خلال زاويتين، فالزاوية الأولى مفادها أن الأفكار تُؤثّر في نهضة الحياة الاجتماعية باعتبارها عاملاً رئيساً. أما الزاوية الثانية يمكن أن نعتبرها أحد عوامل الوهن التي تحول دون تحقّق النمو والتنمية الاجتماعية»<sup>(٣)</sup>.

و«الكلمة» في مسيرتها في العقود المقبلة للألفية الثالثة، من الضروري أن تنظر إلى طبيعة التحديات والتحوّلات الكبيرة التي تحول دون أدائها الفاعل والمؤثّر، ممّا يستوجب النظر إلى طبيعة الإمكانيات، وشكل التعديلات، والتحسينات اللازم اتّخاذها.

ولعل من أهم التحديات التي تُواجه مجلة «الكلمة» هيمنة النشر الإلكتروني،

(٣) يوسف أرزوال، ظاهرة التخلف ومسألة التنمية: دراسة في ضوء فكر مالك بن نبي، المجلة الجزائرية للآمن والتنمية، المجلد ٨، ٢٠١٩م، ص ٤٤ - ٦٤.

وعزوف القارئ المتواصل عن النشرات الورقية، أضف إلى ذلك سهولة ومرونة النشر، ويسر الاطلاع على المجالات الإلكترونية. لذلك فهي بحاجة إلى الأخذ بكل ما يمكن أخذه من آليات وتقنيات النشر الإلكتروني، لترفع من حضورها وتنافسها، في عالم أصبح فيه تنافس المعلومة وإثبات فاعليتها أهم من نشرها. وقد يتطلّب التطوير في «الكلمة» إدخال وسائل النشر الحديث، مثل مقاطع الفيديو، والاستعانة بأنظمة التصميم، وطرق عرض المعلومة (Data and Information Visualization) و (Infographic)<sup>(٤)</sup>. وأيضاً فسخ المجال أمام القُراء للمداخلات والنقد للمادة المنشورة.

ولأن «الكلمة» إحدى الرائدات في نشر الفكر، لذلك يتطلّب منها الاهتمام البالغ بالترجمة، ترجمة الأفكار والمناهج والنظريات التي ترسم مسار الإنسان للعقود المقبلة، وأن تقرأ ما سيكون عليه العالم في المستقبل في ضوء التحولات الكبيرة التي تعيشها البشرية اليوم، لا سيما في ظل الاستنزاف الهائل لموارد الطبيعة، والهدر الكبير لمصادر الطاقة، وما تتركه من آثار وخيمة على البيئة وصحة الإنسان. ولا شك أن التطويرات والتعديلات ستكافح بطريقة غير مباشرة العزوف الكبير الذي يبرزه القارئ العربي للمواد الجادّة التي تُقدّم رؤى وأفكار لقضايا الحيوية.

كما أن الاشتغال بقضايا التقدّم العلمي، سيُعزّز من قيمة واعتبار نشرة علمية كمجلة «الكلمة»؛ وذلك لما للطرح الفكري من أثر على قضايا العلم ونظرياته في انطلاق رحلة التنمية والتحرّر من ربقة التخلف. فالاشتغال بالقراءات التي تُقدّم رؤية حول حركة التقدّم العلمي، ولا سيما العلوم التطبيقية، التي تُعدّ العمود الفقري للتقدّم التكنولوجي للحضارة الحالية، يُعدّ أمراً حيويّاً، ومن الضروريّات في الانطلاق، وفي التغلب على المعوّقات.

وقد بيّن المشتغلون بنظريات التقدّم العلمي ماهية التقدّم ومساره ونتائجه، وانتهوا إلى أن هناك ثلاثة اتجاهات للتقدّم العلمي، وهذا ما اقترحه الفيلسوف إكسندر بيرد في مقالة بعنوان: «التقدم العلمي» نشرت في دليل أوكسفورد لفلسفة العلم، مُبيّناً «أن هناك ثلاثة توجهات أساسية تشرح مقصد العلم من التقدّم، الأول هو التقدّم بحل المشكلات، أي إن العلم كلّما تقدّم كلّما قدم حلولاً لعدد أكبر من المشكلات، من جهة

(٤) انظر: أساسيات تصميم المعلومات، ما هو تصميم المعلومات المصورة:

<https://www.youtube.com/watch?v=aW3qKfK25GA>



أخرى يرى البعض أن العلم يتقدّم نحو الحقيقة، وهي نظرة دلالية (Semantic) تعني أنه كلما اقتربنا من الحقيقة كلما حققنا تقدّمًا، ثم نظرة ثالثة تقول: إن العلم يتقدّم بالإضافة إلى كم المعرفة العلمية، وهي نظرة إبستمولوجيا معرفية<sup>(٥)</sup>.

ومن أهم المجالات العلمية التي تشكّل اليوم عصب التقدّم العلمي، مجالان هما:

١ - علوم الحيوية الجزيئية (Molecular Biology).

٢ - علوم الذكاء الاصطناعي والشبكات (Artificial intelligence and Networks).

لذا فإننا نتطلّع من إدارة «الكلمة»، وهي تُبحر في مطلع الربع الثاني من هذه الألفية، أن تُحفّز العلماء والباحثين والمفكرين لتقديم معالجات علمية على مستوى النظريات المختلفة، والتي من شأنها أن تُحفّز الاهتمام بهذه العلوم، وتكشف عن دورها المحوري في صناعة التقدّم. إذ يعتبر علم الحيوية الجزيئية من العلوم المهمة للتكنولوجيا الحيوية (Biotechnology) التي قادت الكثير من الفتوحات العلمية، وأثارت الكثير من الجدل حول الاستنساخ، والعلاج الجيني، وتقنية لقاحات مادة المرسال (mRNA Vaccines) كلقاح كورونا لشركة فايزر.

ونتطلّع كذلك، أن نرى مادة ثرية وعميقة على صفحات «الكلمة» لا سيما معالجة الآثار العميقة والبنوية التي ستركها هذه العلوم على حياة البشرية في المستقبل، وخصوصًا المستقبل الذي فيه تتفرد الآلة في صناعة مصير الأرض والبشر. هذه المعالجات مهمّة في رسم حدود العلاقة الضامنة منعًا لسقوط الإنسان، واضمحلال المجتمعات البشرية.

في الختام، نُجدّد تهنئتنا وتبريكنا لمجلتنا الفكرية «الكلمة» الغراء، ونتطلّع إلى استمرارها، وحضورها المميّز في ساحة الفكر، وأن يدوم عطاؤها في تقديم الرؤى والحلول لقضايا الإنسان المسلم بشكل خاص والبشرية بشكل عام. والله ولي التوفيق.

(٥) انظر: شادي عبد الحافظ، كيف ينظر العلماء والفلاسفة للتقدم العلمي؟ موقع شبكة الجزيرة، تاريخ النشر ٢٨ / ٠١ / ٢٠١٨ م.



# ترشيد العاطفة الدينية

الشيخ حسن الصفار

### □ مقدمة

الإنسان كائن متميّز فريد من نوعه في مملكة الكون والحياة، حيث تتعدّد أبعاد شخصيته، ويتشعب كلّ بُعدٍ منها إلى مسارات مُتعدّدة، ويجد الإنسان نفسه في كلّ مجال أمام خيارات مُتنوّعة، وتنفّث أمامه آفاق التغيّر والتطوّر في كلّ جانب من جوانب حياته، بفضل ما حباه الله من قدرات عقلية، وإرادة حرة، وما سُخّر له من إمكانيات الطبيعة الوافرة.

ومن أهم الأبعاد في شخصية الإنسان البعد العاطفي، الذي يحتلّ موقعاً أساساً في تحديد اتجاهات الإنسان وتوجيه سلوكه. لذلك اهتم الدين بإرشاد الإنسان إلى حسن إدارة هذا البعد في شخصيته، وإلى توظيفه في تعزيز الاتجاه القيمي الأخلاقي في نفسه وسلوكه، حتى لا يفقد السيطرة على عواطفه ومشاعره، فتتمرّد على إدراكه العقلي، وإرادته الواعية.

وفي هذا السياق جاء التأكيد الديني على تنمية المشاعر الإيمانية، وترسيخ حبّ الله تعالى في نفس الإنسان، وحبّ الأنبياء والأئمة الهداة،

لتكون هذه المحبة بعمقها العاطفي دافعاً للالتزام بالقيم، والتَّطَلُّع لنيل رضا الله تعالى، بإطاعة أوامره واجتناب معصيته، ولتكون سيرة الأنبياء والأئمة والأولياء حافزاً للاقتداء بهم، والسير على نهجهم.

والمناسبات والشعائر الدينية محطات للشحن والتعبئة الروحية العاطفية، لتعميق الولاء والانتماء الديني في النفوس، ولاستحضار القيم والمبادئ التي بشر بها الأنبياء والأئمة، وجسّدوها في سيرتهم، وحملتها كلماتهم وتوجيهاتهم. ومن أجل الاستفادة المثلى من هذه المحطات الإيمانية، لا بُدّ من الوعي بأهدافها وأغراضها، ومعرفة أفضل السبل لإحيائها والاحتفاء بها.

### □ البعد العاطفي في شخصية الإنسان

يذكر علماء النفس أنّ شخصية الإنسان تتكوّن من مجموعة استعدادات مختلفة، تنقسم إلى استعدادات عقلية واستعدادات نفسية. والعاطفة تنتمي إلى دائرة الاستعدادات النفسية. وعرّفوا العاطفة أنها: استعداد نفسي مكتسب، وتتكوّن في الأصل من انفعالات غريزية مختلفة، تتجمّع حول موضوع بذاته، قد يكون شخصاً أو شيئاً أو فكرة، نتيجة اقتران ذلك الموضوع بخبرات خاصة متكرّرة.

وأول عاطفة تنشأ لدى الإنسان عادة عاطفة حب الأم، التي تتكوّن نتيجة ارتباط الأم بخبرات سارّة على العموم، يمرّ بها الطفل في مستهل حياته، إذ تقوم بحمايته وإطعامه وإكسائه وتأمين راحته وتسليته، مما يحيط صورتها واسمها وكلّ ما يتعلق بها، بشحنات جذّابة مريحة يميل إليها، وهكذا تُصبح الأم موضوع حُبّه، تثير رؤيتها سروره فيبتسم، ويثير غيابها خوفه فيبكي، وإذا تجاوز مرحلة الطفولة، يصبح مرضها مثيراً للألم، فيتوجّه إلى العناية بها، ويثور غضبه عند إهانتها من الغير، فيندفع إلى مهاجمة من يهينها، ويكون فرحها باعثاً على سروره، فيشاركها في المرح والغبطة.

ثم تتكاثر عواطف الإنسان، فبعد أن كانت الأم وحدها موضوعاً لعاطفة الحب عنده، فإنها تشمل فيما بعد الأب وأفراد العائلة المحيطين بالطفل، ثم تتسع بتتابع مراحل الحياة، فتشمل العديد من الأشخاص والأشياء والأفكار. وإلى جانب عاطفة الحب تنشأ بالتدريج لدى الإنسان، وحسب الظروف والأحوال، عواطف الاحترام

والكراهية والاحتقار<sup>(١)</sup>.

### تصنيف العواطف

تُصنّف العواطف تبعاً لطبيعة انفعالاتها من جهة، وبحسب ماهية موضوعاتها من جهة أخرى إلى أنواع:

١ - عواطف جذابة: تجذب أصحابها نحو موضوعاتها، وتمثلها عاطفة الحب، وعاطفة الاحترام.

٢ - عواطف منفرة: تدفع أصحابها إلى النفور من موضوعاتها، وتمثلها عاطفة الكراهية، وعاطفة الاحتقار.

وقد ورد في الحديث عن النبي ﷺ: «جُبِلَتِ الْقُلُوبُ عَلَى حُبِّ مَنْ أَحْسَنَ إِلَيْهَا، وَبُغْضِ مَنْ أَسَاءَ إِلَيْهَا»<sup>(٢)</sup>.

٣ - عواطف مادية: موضوعاتها من المحسوسات كالأشخاص والأشياء، كحب أفراد أو جماعات كالأقرباء والزملاء.

٤ - عواطف معنوية: موضوعاتها المعنويات كعاطفة حب الخير والصدق والكرم، وكراهية الشر والجهل والكذب.

### العاطفة السائدة

يُلاحظ أنّ لكل شخص عاطفة معيّنة، تتميز عن عواطفه الأخرى بالقوة والقدرة على تسخير بقية عواطفه ونزعاته الغريزية المختلفة لمصلحتها، وتُسمّى العاطفة السائدة. قد تكون: حب المال، أو حب العلم، أو الحب الجنسي، أو حب الذات.

ويحذّر علماء النفس من خطر العواطف المنحرفة، كحب الشر والرذيلة والفساد والحقّد والحسد، ولا سيّما عندما تكون هي العاطفة السائدة. كما يُحذّرون من انفلات بعض العواطف بحيث تنزلق بالإنسان إلى طرق الشر واستخدام الأساليب الضارّة، كما إذا دفعه حب المال إلى الفساد، أو حب العشيرة إلى العصبية البغيضة، أو حب الذات

(١) أكرم نشأت إبراهيم، علم النفس الجنائي، الأردن: دار الثقافة، الطبعة السادسة، ٢٠١٢م، ص ٩٧ - ٩٨. بتصرف.

(٢) الشيخ الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ٣٨١، ح ٥٨٢٦.

للتكبر والعدوان.

ولما كانت العواطف استعدادات نفسية مكتسبة، فإنها تخضع في تكوينها إلى حد كبير، لظروف البيئة التي يعيش فيها الشخص، كالعائلة والمدرسة والمحيط الاجتماعي. والوقاية من انحراف العواطف ممكنة؛ لكون العاطفة مكتسبة، كما يمكن معالجة انحرافاتها<sup>(٣)</sup>.

### دور العاطفة في حياة الإنسان

العاطفة جزء أساس ومكوّن رئيس في شخصية الإنسان، عبرها يتفاعل الإنسان مع الحياة، ومع الأشياء من حوله. ولها تأثير كبير على حياة الإنسان في مختلف أبعادها، فهي الباعث لمعظم سلوكه وتصرفاته، وتؤثر على مختلف قراراته. ودورها يراحم دور العقل، حيث قد تنتزع منه زمام المبادرة، وتدفع الإنسان في اتجاه مخالف لتوجيه عقله، والأخطر من ذلك أنها تتسلط على العقل وتستخدمه في خدمة رغباتها المخالفة للعقل.

وضمن هذا السياق ورد عن النبي ﷺ: «حُبُّكَ لِلشَّيْءِ يُعْمِي وَيُصِمُّ»<sup>(٤)</sup>. وورد عن الإمام علي عليه السلام: «كَمْ مِنْ عَقْلٍ أَسِيرٍ عِنْدَ هَوَى أَمِيرٍ»<sup>(٥)</sup>. وعنه عليه السلام: «مَنْ عَشَقَ شَيْئًا أَعَشَى بَصَرَهُ»<sup>(٦)</sup>. ويعبر عن عاطفة الانجذاب بالهوى. قال زيد بن صوحان لعلي عليه السلام: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، أَيُّ سُلْطَانٍ أَغْلَبَ وَأَقْوَى؟ قَالَ عليه السلام: «الْهُوَى»<sup>(٧)</sup>.

### عمق العاطفة الدينية

من أعمق العواطف التي تتكوّن لدى الإنسان العاطفة الدينية، فالإنسان كائن ديني، تدفعه فطرته وعقله للبحث عن منشأ وجوده ومصيره، ومعنى حياته، وعن القدرة المبدعة للكون والحياة، ومدى ارتباطه بها. والإجابة التي يتبنّاها الإنسان عن هذه التساؤلات تُشكّل ديناً له، بغض النظر عن مدى صحتها أو بطلانها. وعادة ما يأخذ الإنسان توجّهه الديني من نشأته العائلية وبيئته الاجتماعية.

(٣) علم النفس الجنائي، ص ٩٩-١٠٦. (بتصرف)

(٤) من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ٣٨٠، ح ٥٨١٤.

(٥) عبد الواحد بن محمد التميمي الأمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، ص ٥١٣.

(٦) نهج البلاغة، خطبة: ١٠٩.

(٧) من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ٣٨١، ح ٥٨٣٣.

ويتبوأ الدين في نفس الإنسان مكانة رفيعة من القداسة والاحترام، ويصبح جزءاً معنوياً من ذات الإنسان، وعنواناً لهويته الاجتماعية، وذلك ما يخلق عاطفة دينية عميقة في نفسه، بأن يحب دينه، ويتشبث به، وينجذب إليه، ويدافع عنه، وقد يُضحّي بمصالحه وحياته من أجله. بالتأكيد فإنّ درجة هذه العاطفة الدينية، تتفاوت بين المتدينين، قوة وعمقاً، وتأثيراً على السلوك والحياة.

ويشير القرآن الكريم إلى وجود العاطفة الدينية عند أتباع الديانات الباطلة، وأنها عند المؤمنين بالله أشدّ عمقاً وتأثيراً. قال تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّوهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾<sup>(٨)</sup>.

لذلك يحذر القرآن الكريم من الإساءة لمقدّسات الآخرين الدينية، حتى لا يردّوا بالمثل؛ لأنّ لديهم غيرة على مقدّساتهم، فكلّ قوم لديهم عاطفتهم الدينية، يقول تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِّكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾<sup>(٩)</sup>.

وقد حظيت العاطفة الدينية بتأكيد واهتمام كبير في الرؤية والتعاليم الإسلامية، فهي أحد المسارات الثلاثة التي يتشكّل منها الانتماء الديني، وهي:

١- المسار الفكري العقلي، ويعني إيمان الإنسان بالمعتقدات الدينية عن طريق فطرته وعقله، وعبر النظر والاستدلال والبراهين العقلية.

٢- المسار العملي السلوكي، وهو التزام الإنسان بتطبيق شرائع الدين، ومبادئه الأخلاقية.

٣- المسار العاطفي القلبي بتكريس حب الله، والثقة به، واللجوء إليه في نفس الإنسان، ومحبة أنبيائه ورسله وأوليائه، والانجذاب نحو الشعائر والرموز الدينية.

ولهذا المسار العاطفي القلبي برامج ومناهج، منها: الدعاء، والتهجّد، وذكر الله سبحانه، وإكثار ذكر النبي ﷺ والصلاة عليه، وكذلك حب النبي وحب أهل بيته وصحابته الأخيار والأولياء الصالحين. والعبادات والشعائر الدينية بمجمليها تكريس للعاطفة الدينية في نفس الإنسان، إلى جانب عطاها في الجوانب الأخرى.

(٨) سورة البقرة، الآية ١٦٥.

(٩) سورة الأنعام، الآية ١٠٨.

## أهمية العاطفة الدينية

إنَّ للعاطفة الدينية دورًا أساسًا في حماية الانتماء الفكري، والالتزام العملي السلوكي. فهي التي تخلق الدافع والحافز الديني في نفس الإنسان، وتصنع الأجواء الجاذبة للدين في المحيط الاجتماعي. ومن دون الجانب العاطفي لا تكون للدين حيوية في حياة الفرد والمجتمع الديني.

وهناك من يستهينون بالجانب العاطفي، ويرون أنَّ تركيز الخطاب الديني عليه نقطة ضعف فيه، وأنَّ المطلوب هو التركيز على جانب الوعي والمعرفة في الدين. ولا شك أنَّ الوعي والمعرفة أصل في الانتماء الديني، لكنَّهما لا يملآن المساحة التي تملؤها العاطفة، كما أنَّ عامة الناس وجمهورهم ليسوا جميعًا ممن تستقطبهم الاهتمامات المعرفية، بينما يُشكِّل الجانب العاطفي جسر الصلة الدائمة بينهم وبين انتمائهم الديني.

إنَّ البعد العاطفي قائم في حياة الإنسان، وإذا لم يكن هناك اهتمام ديني بهذا البعد فقد تصبح الحالة الدينية فاترة جافة، حيث تتبدَّل المشاعر، وتخبو الأحاسيس، ويقسو القلب، أو تُستغل العاطفة ضمن توجهات أخرى مخالفة لمصلحة الإنسان، وأغراض الدين.

من هنا جاء الحثُّ على تنمية المشاعر والعواطف الدينية، كحب الله، وحب رسوله، وحب أهل البيت عليه السلام وإحياء أمرهم. وجاء التأكيد على تعظيم شعائر الدين، يقول تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾<sup>(١٠)</sup>.

وورد عن النبي محمد ﷺ: «أَحِبُّوا اللَّهَ لِمَا يَغْدُوكُمْ بِهِ مِنْ نِعَمِهِ، وَأَحِبُّوايَ لِحُبِّ اللَّهِ، وَأَحِبُّوا أَهْلَ بَيْتِي بِحُبِّي»<sup>(١١)</sup>.

وقال تعالى: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ﴾<sup>(١٢)</sup>.

ورد عن رسول الله ﷺ: «أَوْثَقُ عُرَى الْإِيمَانِ الْحُبُّ فِي اللَّهِ وَالْبُغْضُ فِي اللَّهِ»<sup>(١٣)</sup>. وعن فضيل بن يسار قال: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ [الإمام جعفر الصادق عليه السلام] عَنْ الْحُبِّ

(١٠) سورة البقرة، الآية ١٦٥.

(١١) فضائل الصحابة لأحمد بن حنبل، ح ١٦٨٩، أمالي الشيخ الصدوق، ص ٤٤٦.

(١٢) سورة الشورى، الآية ٢٣.

(١٣) الشيخ محمد بن يعقوب الكليني، الكافي (ط. دار الأضواء)، ج ٢، ص ١٢٥، ح ٦.

وَالْبُغْضِ، أَمِنْ الْإِيْمَانِ هُوَ؟ فَقَالَ: «وَهَلِ الْإِيْمَانُ إِلَّا الْحُبُّ وَالْبُغْضُ؟»<sup>(١٤)</sup>.

## تكوين العاطفة الدينية

تشكّل العاطفة الدينية عند الإنسان من المصادر التالية:

١- رسوخ المعتقد الديني الذي ينشأ عليه، فحين يؤمن بدين يصبح جزءاً من هويته وذاته، فيحب دينه ورموزه المقدسة، كجزء من حبه لذاته، وكلما ترسخ إيمانه بدينه ازداد انشداده العاطفي للدين ورموزه.

٢- البيئة العائلية والاجتماعية التي يعيش ضمنها لها دور في ترسيخ عاطفته الدينية.

٣- قد يكون للتحدي الخارجي للهوية الدينية، دورٌ في ترسيخ العاطفة الدينية، كرد فعل للشعور بالخطر على الهوية.

٤- السيرة المثالية لقادة الدين وأئمتّه، عادة ما تكون عاملاً أساساً في جذب الناس نحو محبتهم واحترامهم، فأخلاق رسول الله ﷺ، وعظمة شخصيته، غرست محبته وتعظيمه في نفوس أصحابه وأتباعه، حتى قال أبو سفيان: «مَا رَأَيْتُ مِنَ النَّاسِ أَحَدًا يُحِبُّ أَحَدًا كَحُبِّ أَصْحَابِ مُحَمَّدٍ مُحَمَّدًا»<sup>(١٥)</sup>.

وحينما تجرّأ أحد القادمين من الشام إلى المدينة المنورة، على الإساءة للإمام الحسن بن علي رضي الله عنهما بسبه وشتمه، فقابله الإمام الحسن رضي الله عنهما بخلق الرفيع، متجاهلاً إساءته، قال الشامي: «كُنْتُ أَنْتَ وَأَبُوكَ أَبْغَضَ خَلْقِ اللَّهِ إِلَيَّ، وَالْآنَ أَنْتَ أَحَبُّ خَلْقِ اللَّهِ إِلَيَّ»<sup>(١٦)</sup>.

٥- التوجيهات والتعاليم الدينية، حيث يهتم الدين بتغذية العاطفة الدينية عند أتباعه، إدراكاً لدورها في الانشداد إلى الدين، وتثبيتته في حياة الأفراد والمجتمعات. ومن هذا المنطلق تحدّث القرآن الكريم عن الأنبياء وأتباعهم الصادقين، ليُخلّد ذكراهم وسيرهم، وليؤجّه عواطف الأجيال المؤمنة نحوهم.

(١٤) المصدر السابق، ج ٢، ص ١٢٥، ح ٥.

(١٥) أبو نعيم الأصبهاني، معرفة الصحابة، ج ٣، ص ١١٨٣، ح ٢٩٩٩.

(١٦) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار (ط. إحياء التراث العربي)، ج ٤٣، ص ٣٤٤.



## تحدّيات العاطفة الدينية

إذا كان ثراء العاطفة الدينية مطلوباً، فإنها تواجه تحدّيات قد تنحرف بها عن المسار الصحيح، وذلك ما يواجهه الإنسان في استجابته لعواطفه المختلفة، فقد يبالغ في الاستجابة لها فتنفلت وتتجاوز الحدود المعقولة، فتكون سبباً لضرره وانحرافه؛ لذلك جاءت التوجيهات والتعاليم الدينية لتضع الضوابط والمسارات الصحيحة لفاعلية هذه العاطفة، ومن أبرزها:

أولاً: إغناء العاطفة الدينية بمضمون ورصيد من الوعي والمعرفة، فلا يصح أن يكتفي الإنسان بالعاطفة الخالية من المحتوى والمضمون. جاء عن النبي محمد ﷺ: «قَلِيلٌ مِنَ الْعِلْمِ خَيْرٌ مِنْ كَثِيرِ الْعِبَادَةِ»<sup>(١٧)</sup>. وعنه ﷺ: «مَا عَبْدَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِشَيْءٍ أَفْضَلَ مِنْ فِقْهِ فِي دِينٍ»<sup>(١٨)</sup>. وجاء عن الإمام موسى الكاظم عليه السلام: «مَنْ لَمْ يَتَفَقَّهْ فِي دِينِهِ لَمْ يَرْضَ اللَّهُ لَهُ عَمَلًا»<sup>(١٩)</sup>. وعن ابن أبي عمير رفعه إلى أحدهم عليه السلام أنه قال: «بَعْضُكُمْ أَكْثَرُ صَلَاةً مِنْ بَعْضٍ، وَبَعْضُكُمْ أَكْثَرُ حَجًّا مِنْ بَعْضٍ، وَبَعْضُكُمْ أَكْثَرُ صَدَقَةً مِنْ بَعْضٍ، وَبَعْضُكُمْ أَكْثَرُ صِيَامًا مِنْ بَعْضٍ، وَأَفْضَلُكُمْ أَفْضَلُكُمْ مَعْرِفَةً»<sup>(٢٠)</sup>.

ثانياً: تجسيد العاطفة الدينية وترجمتها بالالتزام السلوكي والعمل والأيدي. قال تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾<sup>(٢١)</sup>. فالحب الصادق لله تعالى لا يتحقق إلا باتّباع رسول الله ﷺ، والأخذ بنهجه وشريعته، وذلك هو ما يضمن المحبة والمغفرة من الله تعالى. وجاء عن الإمام محمد الباقر عليه السلام أنه قال لجابر الجعفي: «بَلِّغْ شِيعَتِي عَنِّي السَّلَامَ، وَأَعْلَمُهُمْ أَنَّهُ لَا قَرَابَةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَ اللَّهِ (عَزَّ وَجَلَّ)، وَلَا يَتَقَرَّبُ إِلَيْهِ إِلَّا بِالطَّاعَةِ لَهُ. يَا جَابِرُ، مَنْ أَطَاعَ اللَّهَ وَأَحْبَبَنَا فَهُوَ وَلِيُّنَا، وَمَنْ عَصَى اللَّهَ لَمْ يَنْفَعَهُ حُبُّنَا»<sup>(٢٢)</sup>. وورد عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «مَا أَحَبَّ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مَنْ عَصَاهُ»<sup>(٢٣)</sup>.

(١٧) أبو بكر الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، باب في فضل العلم، ح ٤٧٧.

(١٨) أمالي الشيخ الطوسي، ج ١، ص ٤٧٤، ح ٣.

(١٩) بحار الأنوار، ج ١٠، ص ٢٤٧، ح ١٣.

(٢٠) الشيخ الصدوق، صفات الشيعة، ص ١٥، ح ٢٨.

(٢١) سورة آل عمران، الآية ٣١.

(٢٢) بحار الأنوار، ج ٦٨، ص ١٧٩، ح ٢٨.

(٢٣) الشيخ الحر العاملي، وسائل الشيعة (ط. مؤسسة آل البيت)، ج ١٥، ص ٣٠٨، ح ٩.

فحب أهل البيت عليه السلام كعاطفة مجردة، لا يواكبها طاعة لله تعالى، لا تنفع الإنسان أبداً. وهنا تبرز خطورة الاتجاه الذي يُغري الإنسان بالتساهل في التزاماته الدينية، اعتماداً على النجاة، بسبب تعلقه العاطفي بأهل البيت عليه السلام.

وقد ندّد القرآن الكريم بمثل هذه الفكرة التي كانت سائدة عند اليهود، الذين كانوا يزعمون أنّ هناك علاقة عاطفية خاصة بينهم وبين الله تعالى، فلا يعاقبهم الله على ما يفعلون من المعاصي إلاّ عقوبة خفيفة، ويردّ الله تعالى عليهم، بأنّ ذلك افتراءٌ منهم على الدين، أو جد غروراً في نفوسهم، وإعراضاً عن الحقيقة التي يقرّرها الدين، بأنّ الإنسان يُجزى بما كسب يوم القيامة. يقول تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ وَغَرَّهُمْ فِي دِينِهِمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ \* فَكَيْفَ إِذَا جُمِعْنَا لَهُمْ لَيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ (٢٤).

ثالثاً: الاستقامة والاعتدال، والحذر من الغلوّ والخرافات والابتداع، فهناك جانب لا بُدّ من تسليط الأضواء عليه، هو جانب الاستغلال للعاطفة الدينية، ودفعها باتجاه الانفلات، وتجاوز الحدود الشرعية أو العقلانية.

ومن مظاهر هذه الحالة الانحرافية: الغلو، حيث يدفع حب النبي أو الأئمة، والانبهار بشخصياتهم وكراماتهم، إلى وصفهم بشيء من صفات الألوهية، وهذا ما يناقض توحيد الله تعالى، ويوقع الإنسان في مهاوي الشرك، وقد ندّد القرآن الكريم بهذه الحالة عند أهل الكتاب، الذين بهرّتهم الشخصية الاستثنائية لنبي الله عيسى ابن مريم عليه السلام، حيث ولد من غير أب، وتكلّم في المهد، وظهرت على يديه الآيات والمعجزات، فاعتقد فيه بعضهم أنه ابن الله أو جزء من الذات الإلهية. قال تعالى: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ فَآمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انْتَهُوا خَيْرًا لَّكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهُ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا \* لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ وَمَنْ يَسْتَنْكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا﴾ (٢٥).

(٢٤) سورة آل عمران، الآيات ٢٤-٢٥.

(٢٥) سورة النساء، الآيات ١٧١-١٧٢.

وقال تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ (٢٦).

كما حذر رسول الله ﷺ من الغلو فيه، فقد ورد عن الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام عن آبائه عليه السلام قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لَا تَرْفَعُونِي فَوْقَ حَقِّي فَإِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ تَعَالَى اتَّخَذَنِي عَبْدًا قَبْلَ أَنْ يَتَّخِذَنِي نَبِيًّا» (٢٧). وورد عن الإمام علي عليه السلام: «هَلَكَ فِي رَجُلَانِ: مُحِبُّ غَالٍ وَمُبْغِضُ قَالَ» (٢٨). وجاء عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «احذَرُوا عَلَى شَبَابِكُمْ الْغُلَاةَ لَا يُفْسِدُوهُمْ فَإِنَّ الْغُلَاةَ شَرُّ خَلْقِ اللَّهِ» (٢٩).

### جهات الاستغلال

١- قد يقوم المناوئون للدين بتشجيع حالة الغلو في الساحة الدينية لإرباكها وتشويهاها، أخرج الكشي عن هشام بن الحكم أنه سمع أبا عبد الله [جعفر الصادق عليه السلام] يقول: «كَانَ الْمُغِيرَةُ بْنُ سَعِيدٍ يَتَعَمَّدُ الْكَذِبَ عَلَى أَبِي، وَيَأْخُذُ كُتُبَ أَصْحَابِهِ، وَكَانَ أَصْحَابُهُ الْمُسْتَرْتُونَ بِأَصْحَابِ أَبِي يَأْخُذُونَ الْكُتُبَ مِنْ أَصْحَابِ أَبِي فَيَدْفَعُونَهَا إِلَى الْمُغِيرَةِ، فَكَانَ يَدُسُّ فِيهَا الْكُفْرَ وَالزُّنْدَقَةَ، وَيُسْنِدُهَا إِلَى أَبِي، ثُمَّ يَدْفَعُهَا إِلَى أَصْحَابِهِ، فَيَأْمُرُهُمْ أَنْ يُنَبِّئُوهَا فِي الشَّيْعَةِ، فَكُلَّمَا كَانَ فِي كُتُبِ أَصْحَابِ أَبِي مِنَ الْغُلُوِّ فَذَلِكَ مَا دَسَّهُ الْمُغِيرَةُ بْنُ سَعِيدٍ فِي كُتُبِهِمْ» (٣٠).

٢- وقد تتاجر بعض الجهات بالعواطف الدينية لأغراض مصلحية، وللمزايدة على الآخرين، فتدفع نحو انفلاتها وتضخمها.

٣- قد يحصل الغلو أو انفلات العاطفة الدينية من داخل الحالة الدينية، بمبرر ترسيخ الولاء لأهل البيت عليه السلام عبر الاختلاق والكذب.

### مسؤولية الترشييد

إنه لا يصح أن يترك المجال لانفلات العواطف الدينية خارج حدود الشرع

(٢٦) سورة المائدة، الآية ١٧.

(٢٧) الشيخ الصدوق، عيون أخبار الرضا، ج ٢، ص ٢٠١، ح ١.

(٢٨) نهج البلاغة، حكمة: ١١٤.

(٢٩) أمالي الشيخ الطوسي، ص ٦٥٠، ح ١٢.

(٣٠) رجال الكشي، ج ١، ص ٢٢٥، ح ٤٠٢.

والعقل، ومصلحة المجتمع والدين، خصوصاً مع التحديات التي نعيشها في هذا العصر. وهنا يأتي دور القيادات الدينية الواعية، التي يجب أن تبين للناس حدود ممارسة الشعائر الدينية، وبرامج ترسيخ عاطفة الولاء.

وهنا يجب أن نستحضر ما أورده الشيخ الكليني في الكافي بسنده عن سُلَيْمَانَ الدَّبَلَمِيِّ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ [الإمام جعفر الصادق عليه السلام] [فُلَانٌ مِنْ عِبَادَتِهِ وَدِينِهِ وَفَضْلِهِ، فَقَالَ: «كَيْفَ عَقْلُهُ؟» قُلْتُ: لَا أَذْرِي، فَقَالَ: «إِنَّ الثَّوَابَ عَلَى قَدْرِ الْعَقْلِ»<sup>(٣١)</sup>.

وفيه عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْجَهْمِ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ عَلِيِّ بْنِ مُوسَى الرِّضَا عليه السلام قَالَ: ذُكِرَ عِنْدَهُ أَصْحَابُنَا، وَذُكِرَ الْعَقْلُ، قَالَ: فَقَالَ عليه السلام: «لَا يُعْبَأُ بِأَهْلِ الدِّينِ مِمَّنْ لَا عَقْلَ لَهُ»، قُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، إِنْ مِمَّنْ يَصِفُ هَذَا الْأَمْرَ قَوْمًا لَا بَأْسَ بِهِمْ عِنْدَنَا، وَلَيْسَتْ لَهُمْ تِلْكَ الْعُقُولُ، فَقَالَ: «لَيْسَ هَؤُلَاءِ مِمَّنْ خَاطَبَ اللَّهُ»<sup>(٣٢)</sup>.

### □ استحضار التاريخ وإلهام العاطفة الدينية

إحياء المناسبات التاريخية، وتجديد ذكرى الرموز والقيادات الدينية، من أهم روافد تنمية العاطفة الدينية في نفوس أجيال الأمة، لذلك تحتفي معظم المجتمعات الإسلامية بذكرى المولد النبوي الشريف، وذكرى الإسراء والمعراج، وذكرى غزوة بدر الكبرى، كما اعتمد حدث الهجرة النبوية بداية للتاريخ الإسلامية. وتحتفي المجتمعات الشيعية إضافة إلى المناسبات الإسلامية العامة، بالمناسبات المرتبطة بأئمة أهل البيت عليهم السلام، خاصة ذكرى استشهاد الإمام الحسين بن علي عليه السلام في عاشوراء.

وذلك ما يطرح تساؤلات حول جدوى الاهتمام بهذه المناسبات التاريخية، وبعض أساليب الاحتفاء بها، وهذا ما نحاول تسليط الأضواء عليه في السطور التالية.

لا شك أن شؤون الحياة شاغلة للإنسان في كل عصر، لكن انشغالات الإنسان المعاصر أوسع وأكثر وأشدّ إلحاحاً عليه. في الماضي كانت انشغالات الإنسان بحدود نفسه وعائلته ومحيطه المحدود، أما اليوم فقد تشابكت وتداخلت أمور الإنسان على

(٣١) الكافي، ج ١، ص ١٢، ح ٨.

(٣٢) المصدر السابق، ج ١، ص ٢٧، ح ٣٢.

مستوى الكرة الأرضية. وتنوّعت الشواغل بتنوّع الاهتمامات، فإلى جانب الاقتصاد والعلم والثقافة والسياسة، هناك الرياضة والفنّ والبيئة...

كما أنّ تطوّر وسائل الإعلام والتواصل الاجتماعي، فرض على ذهن الإنسان شواغل واهتمامات، تأخذ طابع الإلحاح والتأثير على نفسه وعقله. ربما كانت شؤون الحياة في الماضي تُتعب الإنسان جسمياً، لكنها اليوم تشغل نفسه وذهنه أكثر، كتدبير المعيشة، وكسب المعرفة، وإدارة العائلة. ومع هذه الانشغالات المكثّفة للإنسان المعاصر، هل هناك جدوى من الانشغال بقضايا التاريخ واستحضار أحداثه؟

يرى البعض أنّ الانشغال بالتاريخ يُمثّل هروباً من الحاضر، فهناك من يعجزون عن مواكبة العصر، والتعاطي مع أحداثه وقضاياها، فيتّجهون إلى الماضي للتسلية، وليُخففوا ضغط العجز والفشل على أنفسهم.

ويرى البعض أنّ الانشغال بالماضي، قد يُورّط الناس في معاركه وصراعاته الدينية والسياسية، فقد حصلت فيه نزاعات مختلفة، وبإحيائها واختلاف مواقف المعاصرين تجاهها تبعاً لاختلاف انتماءاتهم، نُورّط أنفسنا في آثار صراعات غابرة، تُعكّر صفو علاقاتنا الحاضرة.

### بواعث الاهتمام بالتاريخ

لا يمكن التّكرار لوجود بواعث في ذات الإنسان تدفعه للاهتمام بالتاريخ، منها:  
أولاً: هناك باعث عقلي، يتمثّل في حب الإنسان للمعرفة، ورغبته في الاطلاع والاستكشاف.

ثانياً: وجود غرض عملي هو الاستفادة من التجارب الإنسانية السابقة.

ثالثاً: ما ينطوي عليه الإنسان من حنين نفسي، لاستحضار ما يرتبط بماضيه الشخصي أو الجمعي.

ومن أجل ذلك أصبح التاريخ علماً له قواعده، وله مناهجه التي تدرس في الجامعات، وقد تفرّعت دراسته إلى أقسام مختلفة، وأفردت له ولبعض فروع كليات جامعية خاصة، وتأسّست مراكز بحوث ودراسات تعنى بمختلف جوانبه، وتُقام لقضاياها مؤتمرات وملتقيات علمية تخصصية. وهناك متاحف أثرية حضارية تتنافس

الدول والمدن على اقامتها، لتوثيق وعرض تاريخها من خلالها، لتكون مصدر إلهام ومعرفة لأجيالها، وللزائرين والباحثين.

ويمكن القول: إنَّ غرام إنسان اليوم بتوثيق تفاصيل حاضره بالصوت والصورة، إنما هو لإحيائه واستحضاره حينما يصبح ماضيًا. إنَّ إنسان العصر طوّر وابتكر مختلف الأدوات والوسائل لاستحضار التاريخ، فاهتم بالتنقيب عن الآثار، وأصبح لأيّ وثيقة، أو عملة قديمة، أو آنية أثرية، قيمة كبيرة، وتُقتنى بأعلى الأثمان. وكلّما كان التاريخ يرتبط بما له مكانة وأهمية في نفس الإنسان، كان اهتمامه به وانشداده إليه أكبر وأعظم.

ولنا أن نتساءل هنا: ما الذي يدفع رئيس أعظم دولة في العالم، وهو الرئيس الأسبق للولايات المتحدة الأمريكية باراك أوباما الذي حقق بعصاميته وذكائه وكفاءته إنجازًا لم يُحقّقه أحد في مثل ظروفه، ما الذي يدفعه للذهاب إلى موطن آبائه وأجداده في قرية نائية في كينيا<sup>(٣٣)</sup>؟ إلا هذا الحنين للماضي والتاريخ.

وكما يهتم الإنسان بالتاريخ المرتبط بأسرته، وبتاريخ وطنه، فإنه يهتم بتاريخه الديني؛ لأنه يمسّ هويته الحضارية، ويعزّز ثقته بانتمائه، وهو مصدر لثرائه القيمي والمعرفي والأخلاقي.

وحين نقرأ القرآن الكريم نجد مساحة منه يُقدّرُها العلماء بثلاث القرآن، تتناول قصصًا وأحداثًا حصلت في عمق التاريخ الماضي، بدءًا من قصة خلق الإنسان الأول أبي البشر آدم عليه السلام وزوجه حواء، مرورًا بقصص الأنبياء والرسل والأولياء، وقصص مناويهم من الفراعنة والطواغيت، وقصص الأمم الماضية، والشعوب الغابرة. كما سجّل القرآن الكريم أحداثًا ترتبط بسيرة نبي الإسلام محمد صلى الله عليه وآله وسلم ومسيرة الدعوة المباركة.

### المنهج القرآني في التعامل مع التاريخ

تحدّث القرآن عن كثير من قضايا التاريخ وأحداثه ورجالاته، ضمن إطار أغراض رسالة القرآن، وهي الهداية والإصلاح. وقد احتلّت قصص التاريخ مساحة كبيرة في القرآن الكريم، فمعظم سور القرآن تشتمل على حديث عن التاريخ، وبعض السور استغرق جانب القصص معظم آياتها، كسورة القصص، وسورة يوسف، وسمّيت

(٣٣) حدث بتاريخ ٨ شوال ١٤٣٦ هـ، ٢٤ يوليو ٢٠١٥ م.

بعض السور بأسماء الذين وردت قصصهم، من أنبياء، وأقوام، وأحداث، كسورة هود ويونس ومريم وآل عمران والروم وقريش والبقرة والمائدة.

إن القرآن الكريم ليس كتاباً معنياً بتسجيل وتوثيق أحداث التاريخ، ولم يذكر تلك القصص للترف والتسلية، كما أن ظرف نزول السور والآيات المشتملة على تلك القصص، كان ظرف انشغال كبير لرسول الله ﷺ وللمسلمين بتبليغ الدعوة، ومواجهة الأعداء، وبناء كيان المجتمع الجديد، فلماذا يشغلهم القرآن عن هموم حاضرهم باستحضار قضايا تاريخية سابقة؟

للإجابة عن مثل هذا التساؤل تحدث القرآن الكريم عن أغراض ذكره لقصص التاريخ، وعن المنهجية السليمة لاستحضار قصاياه، بما يمكن تلخيصه في النقاط التالية:

١- إثبات الوحي والرسالة، فالحديث بدقة عن أخبار الأمم السالفة، والأنبياء السابقين، يؤكد اتصال النبي ﷺ بالوحي، فهو لم يكن معروفاً بين قومه بالعلم والمعرفة، وتتبع أخبار الماضي، وهي معلومات ليست متداولة في مجتمعه. يقول تعالى: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (٣٤).

٢- إثارة الفكر، لأخذ العبر والدروس من حياة السابقين، والاستفادة من تجاربهم. يقول تعالى: ﴿فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (٣٥). ويقول تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ (٣٦).

٣- استلهام القيم وتعزيزها في نفوس المؤمنين، يقول تعالى: ﴿وَكَلَّا نَقْصُصْ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُسَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرٌ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (٣٧).

٤- التأكيد على أن التاريخ ليس بديلاً عن الواقع الحاضر، فلا يصح العيش في زهو أمجاد السابقين، على حساب صنع الواقع الحاضر. ففي موردين من القرآن الكريم، وبعد أن يتحدث الله تعالى عن الأنبياء العظام، يُحذّر من الاكتفاء بالتغني بمنابهم. يقول

(٣٤) سورة هود، الآية ٤٩.

(٣٥) سورة الأعراف، الآية ١٧٦.

(٣٦) سورة يوسف، الآية ١١.

(٣٧) سورة هود، الآية ١٢٠.



تعالى: ﴿أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهُكَ وَإِلَهُ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهًُا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ \* تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾<sup>(٣٨)</sup>. ويقول تعالى: ﴿أَمْ تَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ كَانُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى قُلْ أَنْتُمْ أَعْلِمُ أَمَ اللَّهُ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ \* تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾<sup>(٣٩)</sup>.

٥- التحذير من الاستغراق في التاريخ، والانشغال بالاختلاف في تفاصيل أحداثه، وللقرآن منهجه الواضح في عرض أحداث التاريخ، حيث لا يستطرد في ذكر تفاصيلها، وقلما يتفق أن يذكر قصة من أولها إلى آخرها، وأن يستوفي جميع تفاصيلها، لذلك تجد فيها عرضه القرآن من قصص وأحداث تاريخية، حلقات مفقودة، وفجوات فراغ، وإيها ما لأسماء الأشخاص والأماكن، وذلك عن قصد وغرض، فهو ليس كتاب تاريخ، ولا يسرد قصصه من أجل المتعة والتسلية. إنه «يَكْتَفِي مِنَ الْقِصَّةِ بِمَوْضِعِ الْعِبَرَةِ، وَمَحَلِّ الْفَائِدَةِ، وَلَا يَأْتِي بِهَا مُفْصَلَةً بِجُزْئِيَّاتِهَا الَّتِي لَا تَزِيدُ فِي الْعِبَرَةِ بَلْ رُبَّمَا تُشْغِلُ عَنْهَا»<sup>(٤٠)</sup>.

وفي هذا الشأن يقول السيد محمد حسين الطباطبائي: «القرآن الكريم كتاب دعوة وهداية، لا يتخطى عن صراطه ولو خطوة، وليس كتاب تاريخ ولا قصة، وليست مهمته مهمة الدراسة التاريخية، ولا مسلك الفن القصصي، وليس فيه هوى ذكر الأنساب، ولا مقدرات الزمان والمكان، ولا مشخصات آخر لا غنى للدرس التاريخي أو القصة التخيلية عن إحصائها وتمثيلها. فأَيُّ فائدة دينية في أن ينسب إبراهيم أنه إبراهيم بن تارخ بن ناخور بن سروج بن رعو بن فالج بن عابر بن شالح بن ارفكشاذ بن سام بن نوح؟ أو أن يقال: إنه ولد في أور الكلدانيين، حدود سنة ألفين تقريباً قبل الميلاد، في عهد فلان الملك، الذي ولد في كذا، وملك كذا مدة، ومات سنة كذا»<sup>(٤١)</sup>.

بل إنَّ القرآن حينما تحدّث عن أهل الكهف، لم يستسغ جدل أهل الكتاب في

(٣٨) سورة البقرة، الآية ١٣٣-١٣٤.

(٣٩) سورة البقرة، الآية ١٤٠-١٤١.

(٤٠) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج ٢، ص ٣٩٣.

(٤١) الميزان في تفسير القرآن، ج ٧، ص ١٧٣.



عددهم، لأنَّ المهم هو أخذ الدرس والعبرة من قصتهم. يقول تعالى: ﴿سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَّابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ قُل رَّبِّي أَعْلَمُ بِعَدَّتِهِمْ مَّا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءً ظَاهِرًا وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾ (٤٢).

إنَّ إحياء المناسبات والشعائر الدينية، هو امتداد لما نهجه القرآن الكريم من تخليد ذكر الأنبياء والرسل والأولياء، ومن تسجيل قصصهم لترويح الأجيال اللاحقة، وتستلهم منها الدروس والعبر، وعلينا في احتفائنا بالمناسبات الدينية أن نستحضر الأغراض والغايات التي أكَّدها القرآن الكريم، في الحديث عن الأمم والشخصيات والأحداث التاريخية السابقة، وضمن المنهجية التي أرساها القرآن الكريم.

فليس المطلوب أن ننشغل بأحداث التاريخ عن قضايا عصرنا وهمونا الحاضرة، ولا أن نغرق في تفاصيل الوقائع التاريخية، أو نتنازع ونختلف فيها، بل المطلوب أن نستلهم منها روح الالتزام بالمبادئ والقيم، والاستعداد للتضحية والعطاء، وأن تكون هذه المناسبات العظيمة دافعاً لوحدتنا وتماسكنا الاجتماعي، وذلك ما ينفعنا في مواجهة تحديات واقعنا المعاصر.

### الموروث التاريخي بين النقد والتسليم

في حديث القرآن الكريم عن قصص الأنبياء والأولياء وأحداث التاريخ، يُركِّز على مواقع الاعتبار والاستفادة من دروس تلك القصص والأحداث، ولا يسترسل في بيان جزئيات وتفاصيل الوقائع التاريخية والسير الشخصية. والقرآن الكريم تحدَّث عن عدد من الأنبياء، وحديثه كان عن مواقع العبرة في سيرهم، ولم يتحدَّث عن تفاصيل أو جزئيات أحداث حياتهم، وكذلك في حديثه عن بقية الوقائع التاريخية، كما في قصة أهل الكهف.

### لماذا يوجز القرآن سرد القصة، ولا يذكر تفاصيل الأحداث؟

القرآن الكريم ليس كتاب تاريخ حتى يهتم بالجزئيات والتفاصيل، إنه كتاب هداية، ومنبع رؤى وتوجيه، لذلك يأخذ من التاريخ ما يخدم وظيفته وهدفه، أما التفاصيل

الجانبية حول حياة الأنبياء والوقائع التاريخية فهي ليست مهمة لخدمة الهدف من ذكر القصة في القرآن، يقول الله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ (٤٣).

الهدف من القصص هو تقديم العبرة للناس، يقول تعالى: ﴿وَكُلًّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (٤٤).

لكن طبيعة الفضول المعرفي عند الإنسان تدفعه للبحث عن التفاصيل، يتشوق لمعرفة أحداث القصة، وهو أمر مشروع، وبإمكانه أن يبحث عبر الآثار والوثائق، إذا كان الأمر يهمه، فكل المجتمعات فيها باحثون في مجال التاريخ عبر مختلف وسائل البحث، وقد تكون فيه فوائد متعددة، لكن لا ينبغي أن يكون الاهتمام بالتفاصيل على حساب الحقيقة الأساسية في تلك القصة، صارفاً عن التركيز على الهدف الأساس وهو العبرة والقدوة، وألا يصبح الجدل حول التفاصيل سبباً للنزاع والخلاف، وإنما توجّ للحصول على المعلومة الأدق، وهذا ما يمكن استنتاجه من الآية الكريمة في سياق قصة أصحاب الكهف، التي أرادت إبراز قيمة تجاوز الإنسان لتأثير أجواء الفساد والانحراف السائد في المجتمع، وفراره بدينه ومبدئه، لكن هناك من يشغل ذهنه بالبحث عن أسماء أصحاب الكهف وعن أعمارهم وعددهم.

### تفاصيل تشغل عن الهدف

في بعض الأحيان، ينشغل الإنسان بالتفاصيل وينصرف عن الدرس والرسالة المقصودة من القصة! حين تنصح شخصاً وتحذّره من استخدام العنف مع أبنائه، وتستشهد في نصيحتك بما حدث لأحد الآباء حين استخدم العنف مع أبنائه، وتذكر النتيجة السيئة لذلك، من فقد السيطرة على الأبناء وانحرفهم، أنت تريد أن تبلغه رسالة حتى يأخذ عبرة، وهو ينشغل بسؤالك عن تفاصيل ما حدث لذلك الأب وأبنائه، وما هي نهاية القصة!!

القرآن الكريم حينما يتحدّث عن قصص الأنبياء بهذا المنهج، إنما يهدف لأخذ العبرة من هذه القصص، وكأنه يقول لنا: إنّ التفاصيل أشياء ثانوية لا تنشغلوا بها عن الهدف الأساس، ولا ينبغي أن يحدث بينكم نزاع حول تفاصيل القصة. يذكر القرآن

(٤٣) سورة يوسف، الآية ١١١.

(٤٤) سورة هود، الآية ١٢٠.

الكريم مثلاً قصة نبي الله نوح عليه السلام، وقصة نبي الله لوط عليه السلام، مع زوجتيهما حتى نأخذ العبرة من ذلك، فحين نناقش ونختلف حول اسم زوجته، ومن أي قبيلة؟ هذا انحراف عن الهدف الأساس لذكر القصة. فنتحوّل القصة من العبرة إلى سبب للاختلاف والنزاع، وهذا ما لا يريد القرآن أن يشغل به مجتمع المتدينين.

وقصة أصحاب الكهف، قصة لها رسالة مفادها أن الإنسان إذا عاش في مجتمع يسوده الانحراف والفساد، فلا يصح له أن يذوب في ذلك المجتمع، وإنما يفر بدينه ومبادئه خارج هيمنة ذلك المجتمع، فأصحاب الكهف ﴿فَتِيَّةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ﴾ وسط مجتمع مشرك منحرف، يسوده الفساد والظلم، وأرادوا أن يحموا أنفسهم من هذه الأجواء، فلجؤوا إلى الكهف، هذه رسالة القصة.

البعض انشغل عن هدف القصة وأخذ يتساءل: كم عددهم؟ ما هي أسماؤهم؟ ما اسم الكلب الذي كان معهم؟ وما لونه؟ هذه تفاصيل ليست لها أهمية، لذلك يخبر الله تعالى نبيه أن الناس سينصرفون عن الهدف الأساس للقصة، ويختلفون حول عدد أصحاب الكهف ﴿سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ﴾، ومجموعة أخرى ﴿وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ﴾، ومجموعة ثالثة ﴿وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ﴾، ويؤجّه الله تعالى نبيه بعدم الدخول في مثل هذه الجدليات غير المفيدة ﴿فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءً ظَاهِرًا وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾، أي لا تدخل في مثل هذا النقاش إلا بأسلوب يوقف الجدل.

هذه الآية تعطينا منهجاً في بحث قضايا التاريخ، هو استجلاء مواقع العبرة، والتعرف على الرسالة والدرس، وعدم الانشغال بالتفاصيل.

### التاريخ ليس جزءاً من الدين

يمكن للإنسان من أجل مزيد من المعرفة أن يبحث عن تفاصيل أحداث التاريخ وسيرة السابقين، لكن أحداث التاريخ ليست جزءاً من الدين والعقيدة، من الناحية الشرعية أنت لا تُسأل أمام الله عن تفاصيل أحداث التاريخ، مطلوب منك كمسلم أن تُقرّ بنبوة النبي محمد ﷺ. لكن هل مطلوب منك أن تعرف تفاصيل حياة النبي والأئمة؟ هل يجب أن تعرف تاريخ الولادة والوفاة وكيفيتهما؟

لا أحد من المسلمين يقول بوجوب معرفة تفاصيل سيرة رسول الله ﷺ، ولا

أحد من علماء الشيعة يقول بوجوب معرفة تفاصيل حياة الأئمة عليهم السلام. فهي ليست جزءاً من العقيدة، وليس مطلوباً منك على نحو الوجوب أن تعرفها.

نعم، إذا كان لديك مجال للبحث لمزيد من المعرفة، فذاك أمر حسن، ومعرفة التاريخ فيه فوائد إضافية، وإذا بحثت فليكن بحثك موضوعياً منهجياً، انطلاقاً من الآية الكريمة ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً﴾ (٤٥).

إذا أردت أن تأخذ برأيي ليكون ذلك بمنهج علمي، وعن طريق أدلة وبراهين ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ﴾.

من جهة أخرى، إذا كان هناك نص ثابت عن المعصوم، بحيث يكون إنكارك لذلك الحدث تكذيباً لرسول الله ﷺ، أو تكذيباً للمعصوم، فهذا لا يجوز، أما إذا لم تكن المسألة نصاً ثابتاً عن المعصوم، فهي محل بحث ونقاش وإثبات ورد.

وأما تفاصيل الأحداث والوقائع، فهي أمور متروكة للبحث، ومن يصل فيها إلى قناعة يأخذ بها، لكن الإنسان غير مكلف ببحث هذه المسائل، ولا يجب الاعتقاد بهذه التفاصيل، فمن اقتنع بشيء منها فله ذلك، ومن لم يقتنع فلا حرج عليه.

ومن الطبيعي أن يحصل اختلاف حول تفاصيل الأحداث التاريخية، وذلك لعدة عوامل:

### أولاً: ضعف الاهتمام بكتابة التاريخ وتوثيقه

لم يكن هناك اهتمام بتدوين التاريخ، فهذه الكتب والروايات التاريخية المنقولة عن الأحداث، معظمها - إن لم يكن كلها - كتبت بعد عقود أو قرون من الحدث. ليس لدى المسلمين شيء أعظم من سيرة رسول الله ﷺ، وأول تدوين لها هو (سيرة محمد بن إسحاق) المتوفى سنة ١٥٠ هجرية، أي بعد وفاة النبي ﷺ بمئة وأربعين سنة، وهذا الكتاب غير موجود بين أيدينا.

أما أقدم كتاب متوفر عن السيرة النبوية فهو (سيرة ابن هشام) المتوفى سنة ٢٠٨ هـ، نقلاً عن (سيرة ابن إسحاق)، فقد اطلع المؤرخ ابن هشام على سيرة ابن إسحاق عبر

بعض الرواة، ونقل منها ما يتناسب مع الظروف السياسية والاجتماعية، كما يذكر في مقدمة كتابه، أنه حذف منها أشياء؛ لأنه يسوء بعض الناس ذكرها<sup>(٤٦)</sup>، وهكذا نجد أن كثيراً من الأحداث والوقائع التاريخية لم تُدوّن، فلم يكن عند العرب اهتمام بالتدوين.

ونرى اليوم أن عددًا كبيرًا من المواطنين في المملكة العربية السعودية، لا يعلمون تاريخ يوم ميلادهم من السنة بالتحديد، وقد تعارفت إدارة الأحوال المدنية على تسجيل ولادة من يجهل تاريخ يوم ولادته باليوم الأول من شهر رجب (١ / ٧)؛ لكونه منتصف العام، وهذا ينطبق على أكثر من ولد قبل ٥٠ سنة من الآن.

وكان الناس يؤرخون بالأحداث المشهورة في بعض السنوات، فيقولون: حدث ذلك سنة حدوث الكارثة الفلانية، أو تولى الملك الفلاني. والأحداث عادة ما تُتناقل شفهيًا، وإلى الآن نجد ضعفًا في تدوين أحداث التاريخ القريب، فكيف بقضايا حدثت قبل ألف وأربع مئة سنة، فهل نتوقع أن تصلنا بدقة؟ من الطبيعي أن يدخل فيها التغيير والتبديل، وتطرأ عليها الإضافات، أو تنقص منها بعض التفاصيل.

### ثانيًا: ضياع كثير من الوثائق والمصادر

لقد فقد العالم العربي والإسلامي الكثير من الكتب والوثائق والمصادر، وتعرضت للإحراق والإتلاف المتعمد، أثناء الحروب الخارجية، أو المواجهات الداخلية بين المسلمين. ولعل من أشهر حوادث إحراق الكتب والمكتبات «إحراق مكتبة الحكمة في بغداد التي أسسها هارون الرشيد ورعاها ابنه المأمون. وتم تدمير المكتبة على أيدي المغول عند اجتياحهم بغداد، إذ ألقوا بجميع محتوياتها وأكثر من ٣٠٠ ألف كتاب في نهر دجلة، حتى حوّل مداد الكتب إلى اللون الأسود، هذا إلى جانب ستة وثلاثين مكتبة عامة أخرى ببغداد تم إغراقها. وفي مصر أحرقت مكتبة دار العلم التي أنشأها الخليفة العزيز بالله الفاطمي في قصره في القاهرة حتى بنى لها ابنه الحاكم بأمر الله مبنى خاصًا بجوار القصر، وتحتوي المكتبة على ثلاثة ملايين ومئتي مجلد، وشهدت مصر مجاعة كبيرة منعت الخليفة آنذاك من دفع رواتب الجنود الأتراك والسودانيين، ما دفعهم إلى الهجوم على المكتبة فنزعوا أوراقها واتخذوا من جلودها أحذية، ليتم تدمير بقية المكتبة في عهد صلاح الدين الأيوبي، فتم توزيع الكتب على رجال الدولة، وتجار الكتب، وكان هناك

(٤٦) سيرة ابن هشام، ج ١، ص ٦.

يومان من كل أسبوع لبيع الكتب الذي استمر عشر سنوات ليقضي على خزائن ممتلكات الفاطميين. ومن حوادث إحراق الكتب في سورية، إحراق المكتبة السورية التي حوت ثلاثة ملايين كتاب على أيدي الصليبيين في القرن العاشر الميلادي، وكان للمكتبة أكثر من مئة وثمانين ناسخاً يتناوبون على العمل فيها ليلاً ونهاراً<sup>(٤٧)</sup>.

### ثالثاً: طرء حالات النسيان والاشتباه

النسيان والاشتباه طبيعة بشرية، فمن الطبيعي أن تُنسى كثير من الأحداث أو تفاصيلها، ونحن نرى ونعايش مثل هذه الحالة في حياتنا، فقد تسافر مع صديق إلى إحدى البلدان، وبعد مرور بضع سنوات تُذكره ببعض الحكايات والذكريات، فتراه نسي بعضها. وهكذا الرواة الذين نقلوا لنا أحداث التاريخ يعرض لهم النسيان والاشتباه، فهم بشر مثلنا.

### رابعاً: تدخّل الأغراض المصلحية والأيدولوجية في كتابة التاريخ

وهو العامل الأخطر، فالذي يكتب التاريخ ينقل ما يخدم مذهبه وتوجُّهه وجماعته، ويتجنّب ما يتعارض مع مصالحه، فإذا كانت هناك أحداث تُظهر نقاط ضعف لدى جماعته لا يكتبها، أو إذا رأى أنّ نقل حدثٍ معيّن يغضب السلطات الحاكمة يتجنّب كتابته، وفي بعض الأحيان تحدث زيادات وإضافات مختلفة ومصطنعة. لكل ذلك من الطبيعي أن يكون التاريخ والموروث التاريخي يتضمّن هذا الخليط من القصص والحكايات.

فمثلاً حين يكتب ابن إسحاق السيرة النبوية بأمر من الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور، كما ذكر الخطيب البغدادي في كتابه تاريخ بغداد<sup>(٤٨)</sup>، فإنّ من الطبيعي أن تكون كتابته متأثرة برغبات وتوجُّهات السلطة التي أمرته بالتدوين، خصوصاً وأن السلطة العباسية كانت تعيش صراعاً مع الأمويين والعلويين.

### □ تطور فرص البحث

في هذا العصر تتوفر أمامنا فرص أكبر من العصور الماضية، من أجل إعادة البحث

(٤٧) جريدة الحياة اللندنية، ٥ يونيو ٢٠١٥م، مقال بعنوان: إحراق الكتب ورهاب المستبدين من التنوير، لهشام منور.

(٤٨) تاريخ بغداد، ج ١، ص ٢٣٦.

في الموروث التاريخي، ويُمكننا أن نُعيد قراءة ما بأيدينا من هذا الكم الهائل، الذي يحتاج إلى إعادة بحث وتحقيق، ويساعد على ذلك عدة عوامل:

- ١- تطور مناهج البحث العلمي.
  - ٢- توفر المصادر، فقد طبعت كثير من الكتب التي كانت مخطوطة.
  - ٣- سهولة الحصول على المعلومة، فكثير من المخطوطات أصبحت في المتناول، عبر التواصل مع مكتبات العالم.
  - ٤- تراكم الخبرة والتجربة عند بني البشر في بحث التاريخ.
- يفترض أن تكون الفرصة متاحة أمام نقد الموروث التاريخي، والبحث في قضايا التاريخ. لكن هناك مشكلتين أمام البحث التاريخي:

**الأولى:** الانحياز للتوجُّهات والانتفاءات، في كثير من الأحيان، يميل الباحث إلى انتفاء أو توجُّه، وتؤثر عليه العاطفة أو الانحياز، وهذه مشكلة تجعل البحث خارج جادة الموضوعية.

**الثانية:** عدم توفر حرية البحث العلمي، لا زالت مجتمعاتنا تعاني من وجود قوى تُرهب من يسعى أو يفكر في مراجعة الموروث التاريخي، هناك قوى تعتبر نفسها وصية على الدين والمذهب، فلا تتيح لأي باحث أن يُحقّق فيصل إلى نتيجة تُخالف ما تراه هذه القوى.

الموضوعية تقتضي مناقشة رأي الباحث، فقد يصح وقد يخطئ، ولا نقول: إنَّ كلّ رأي جديد فهو صحيح، وأنَّ النقد يطلب للنقد، لكن ينبغي أن يفسح المجال أمام الباحثين ليمارسوا دورهم في البحث العلمي، وليُعلنوا رأيهم الذي يتوصّلون إليه، مع إتاحة الفرصة لمناقشتهم والردّ عليهم ضمن إطار البحث العلمي.

لماذا يوجد إرهاب فكري؟ ولماذا يُجرّم البحث في تفاصيل أحداث التاريخ، أو في حياة أيّ نبي أو إمام أو ولي من الأولياء؟

هذا خلاف ما عهدناه في منهج علمائنا، فقد اختلفوا حول تواريخ الأنبياء والأئمة كلّهم، بدءاً من نبي الله أبينا آدم، وأولاده، حيث ناقش العلماء -مثلاً- كيف تزواج أبناء آدم؟ وكيف حدث التناسل بينهم؟



بعض العلماء يرون أنّ كلّ أخ تزوج إحدى أخواته، وبعضهم يرى أنهم تزوّجوا حورًا من الجنة، والبعض من العلماء يرى أنهم تزوّجوا من جنّيات، وبعضهم يقول: من بقايا النسل البشري السابق، كما في الرواية «قد خلق الله ألف ألف آدم»<sup>(٤٩)</sup>.

وكذلك الحال في سيرة نبينا محمد ﷺ، هناك اختلاف حول ولادته، وهل للنبي ﷺ بنات من خديجة عليها السلام غير فاطمة الزهراء عليها السلام؟ رقية وأم كلثوم وزينب هل هنّ بنات النبي أم ربائبه؟

كما أن هناك نقاشًا وروايات متضاربة حول كسر رباعية رسول الله ﷺ وهي (السنّ الذي يكون بين الثنية والناب) من قبل المشركين في واقعة أحد. فهناك ما ينفي ذلك وهناك ما يُثبت.

ونجد مثلاً أن الشيخ المجلسي يردّ بقوة ما هو متسالم عليه في أوساط الشيعة من أن الحسين عليه السلام قد وطأت الخيل جسده الشريف بعد مصرعه، حسبما تنقل كتب المقاتل والمؤرخين، فيقول: «إن ما ذكره الخاصة والعامة من وقوع هذا الأمر الفظيع لا أصل له»<sup>(٥٠)</sup>.

هناك نقاش بين العلماء، في كثير من التفاصيل المرتبطة بحياة الأنبياء والأئمة وأحداث التاريخ، وهذا لا ضير فيه. المشكلة أنّ هناك أناسًا ضيّقي الأفق، يرفضون النقاش حول السائد والموروث من حكايات التاريخ، مع أنها لا ترتبط بالعقيدة. فإذا جاء باحث وتفرّغ للبحث ووصل إلى نتائج معيّنة، علينا أن نناقشه في آرائه، أما المنع أو اعتبار أنّ مجرد البحث في الموروث التاريخي يضعف المذهب، فهذا خطأ فادح؛ لأنه يمنع من الوصول إلى الحقائق، ويصادر حق البحث وإبداء الرأي.

المذهب القوي لا يضعفه البحث، والعقيدة الصحيحة لا يُضيرها النقاش وطرح مختلف الآراء، والقول بأنّ مناقشة بعض الأحداث والحكايات التاريخية يزعزع العقيدة في النفوس، رأي غير صحيح، بل هو إرهاب فكري، وممارسة للوصاية على أفكار الناس، وتجاوز لأخلاقيات التعامل داخل مجتمع المؤمنين. والمؤسف في الأمر حين تصل الحالة إلى اتهام النّيات والتّشهير بالأشخاص، والتشكيك في أديانهم، والنيل منهم، والتعديّ

(٤٩) الشيخ الصدوق، التوحيد، ج ٢، ص ٢٧٧.

(٥٠) مرآة العقول، ج ٥، ص ٣٧١.



عليهم، لا لشيء، إلا لأنهم ناقشوا حادثة تاريخية! ويتم التهويل والتضخيم، وكأنّ هذه الحادثة هي أساس وأصل الدين والمذهب!

إنّ المجتمع -بما يمتلك من وعي- يدرك طبيعة هذه المحاولات، وبعدها عن روح الدين وسلوك الدين، كما أنّ انتشار العلم والمعرفة مكنت شباب اليوم من التعرف على أدوات البحث، وبدؤوا يطرحون تساؤلاتهم بكلّ ثقة وجرأة. علينا أن نُشجّع الباحثين ونقدّر جهودهم في مجال التاريخ كما في سائر المجالات، وفي الوقت ذاته نناقش أبحاثهم ونبين ما يظهر لنا من مواطن الضعف والخطأ.

وعلى العلماء المتخصّصين المهتمّين بالدفاع عن العقيدة والمذهب أن يُظهروا علمهم بالنقاش العلمي، وليس عبر الاتهام أو التشكيك، فمن يمارس هذا الأسلوب إنما يُثبت ضعف حجّته، وعدم التزامه بأخلاق الدين وقيمه. إنّ الورع يحجب الإنسان عن انتهاك حرّيات الناس والتعدّي على حقوقهم المعنوية. ومطلوب منا أن نؤمن بمعرفة وعلم، وليس بتقليد أعمى ومن دون تفكير، فهذا ليس منهج الدين.

# المقدس وإشكاليات الحرية والاختلاف

محمد محفوظ

### □ مفتتح

من البديهي القول: إن الحوار والتواصل بين المختلفين ليس حالة طارئة، أو تكتيكا سياسيا، وإنما هو من القواعد الثابتة التي يُرسي دعائمها الدين الإسلامي للتعامل بين المختلفين والمغايرين. فالمسلم لا يتحرّك في دعوته في أجواء الإرهاب والقتل والتدمير، بل في أجواء الحوار والموعظة والمجادلة والتي هي أحسن. وإن الذي يتطلّع إلى إنجاز مشروعه الفكرية والدعوي بالقتل والتفجيرات والاغتيالات، فإنه يناقض بذلك نصوص الشريعة الإسلامية، ومحارب قيمها ومبادئها، ويدفع الناس بوعي أو بدون وعي للانفضاض من حوله. فالإسلام لا يدعو إلى ممارسة القسر والكرهية في الدعوة إليه، بل على العكس من ذلك تمامًا؛ إذ يُحدّد مهمة وظيفة الرسل الأساسية في التذكير والموعظة، إذ يقول تبارك تعالي: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِ لَهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾<sup>(١)</sup>.

(١) سورة النحل، الآية ١٢٥.

ويقول تعالى: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ \* لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾<sup>(٢)</sup>. ويقول عز من قائل: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ﴾<sup>(٣)</sup>. ف«القوة - مهما كانت درجتها - لن تنسجم مع طبيعة الرسالة الإسلامية، ما دامت القوة تعني محاصرة العقل وفرض الفكرة عليه تحت تأثير الألم أو الخوف، وحتى عندما يحني رأسه أمامها فإنه يتظاهر بالقبول ليخرج من الكابوس، ويبقى بينه وبين الاعتقاد مرتع غزال».

فالعنف ليس وسيلة من وسائل الدعوة، بل هو وسائل التنفير والتدمير. وأي طرف يتوسّل بهذه الوسيلة، فإنه يهدّد الاستقرار السياسي والسّلم الأهلي. ولو تأملنا في سيرة الرسول الأكرم ﷺ، سنجد أن الدعوة النبوية قامت على المحبة والأخلاق الفاضلة والتحلي بأجمل الصفات نفساً وسلوكاً.

وقال رسول الله ﷺ: «السابقون إلى ظل العرش طوبى لهم. قلنا: يا رسول الله، ومن هم؟

قال: الذين يقبلون الحق إذا سمعوه، ويبدّلونه إذا سئلوه، ويحكمون للناس كحكمهم لأنفسهم، هم السابقون إلى ظل العرش». وقال ﷺ: «الرفق رأس الحكمة، اللهم من ولي شيئاً من أمور أمّتي فرفق بهم فأرفق به، ومن شقّ عليهم فأشفق عليه»<sup>(٤)</sup>.

### □ الحوار وحماية المختلف

فقتل الأبرياء ليس طريقاً إلى سيادة الشريعة، وممارسة الإرهاب بكل صوره ليس سبيلاً لإحقاق الحق وإزهاق الباطل؛ «لذلك فإن الكثير من الأعمال الإجرامية التي تحدث اليوم باسم الإسلام والجهاد، هي في ذاتها وتأثيراتها لا تخدم الإسلام والمسلمين، بل تُدخلهم في الكثير من التحديات، وتهدّد الكثير من المكاسب على المستويات كافة. فالعنف الديني والإرهاب الذي شاع في العديد من الدول والبلدان، بحاجة إلى مواجهة شاملة، حتى يتم إنهاء الجذور الفكرية والسياسية والاقتصادية

(٢) سورة الغاشية، الآية ٢١ - ٢٢.

(٣) سورة التوبة، الآية ١٢٨.

(٤) نواذر الراوندي، ص ١٥.

والثقافية التي تقف خلف هذه الظاهرة الخطيرة وتُغذيها باستمرار».

وفي إطار مواجهة آفة العنف والإرهاب، نحن بحاجة إلى التأكيد على النقاط التالية:

١ - ضرورة الوقوف بحزم ضد كل أنواع التحريض التي تمارس ضد المختلف والمغاير؛ لأن استمرار حالات التحريض، هي التي تخلق البيئة الاجتماعية الحاضنة لممارسات العنف وأعمال الإرهاب. ولا يمكننا أن نواجه هذه الجرثومة إلا بتجريم كل الممارسات والأقوال التحريضية، والتي تدق إسفيناً بين مكونات المجتمع والوطن الواحد. ولعلنا لا نجانب الصواب حين القول: إن الكثير من الأعمال والتصرفات والتي يمكن وصفها بأنها من ممارسات وأشكال العنف الديني، هي بشكل أو بآخر من جرّاء ثقافة التحريض ومقولات التسفيه والتحقير التي تتوجّه إلى فئة أو شريحة من المجتمع. إن تجريم كل الممارسات الشائنة، والتي تستهدف تحقير بعض الناس سواء لقوميتهم أو مذهبهم أو دينهم، هو الخطوة الأولى في مشروع وأد وإنهاء الجذور الثقافية والاجتماعية لظاهرة العنف والإرهاب وبث الكراهية بين أبناء المجتمع الواحد.

٢ - إن الاعتراف بالآخر في الدائرة الوطنية أو الإسلامية، لا يُشرّع إلى التحايز وخلق الكاتنونات والجزر الاجتماعية المنفصلة عن بعضها. وإنما من أجل دمج كل هذه التعبيرات والأطياف في بوتقة واحدة وهي بوتقة الوطن والمواطنة. فنحن مع الاعتراف بكل الخصوصيات الثقافية والاجتماعية لكل شريحة أو فئة، ولكن هذا الاعتراف لا يعني الانكفاء والانعزال أو القبول بحالة التشطي الاجتماعي. إنما الاعتراف الواعي والحضاري، والذي يقودنا إلى بناء مواطنة متساوية بين جميع الأطراف والتعبيرات. فالاعتراف بالخصوصيات، لا يلغي مفهوم المواطنة، بل يبنينا على أسس ومنظومة الحقوق والواجبات المتكافئة والمتساوية. فالرسول الأكرم ﷺ في المدينة المنورة ومن خلال صحيفة المدينة، أسس إلى هوية جامعة قائمة على مبدأ المواطنة المتساوية.

حيث تضمّنت هذه الوثيقة تنسيق العلاقة بين المسلمين واليهود، وبعض من المشركين العرب. فقد كان الانتماء إلى دولة المدينة هو مقياس المواطنة، فالكل (بصرف

النظر عن أديانهم) آمنون فيها، والكل مسؤولون عن حمايتها. وبهذا خلق الرسول الأكرم ﷺ في المدينة المنورة تجربة قامت على مواطنة، متساوية، بين مجموعات بشرية متغايرة في أديانها ومعتقداتها.

من هنا نصل إلى حقيقة أساسية في مشروع مواجهة ظاهرة العنف والإرهاب. وهي إننا كلما تقدّمنا خطوات نوعية في مشروع إنجاز المواطنة المتساوية، اقتربنا أكثر في إنهاء الجذور السياسية والفكرية لهذه الظاهرة الخطيرة. لذلك نجد أن المجتمعات التي تعيش وضعاً مستقرّاً على هذا الصعيد، هي الأقدر على مقاومة هذه الظاهرة وضبطها.

فالمواطنون سواء بصرف النظر عن أيديولوجياتهم وقناعاتهم الفكرية والسياسية. ولا يجوز -بأي شكل من الأشكال- ممارسة التمييز ضد بعض المواطنين لاعتبارات لا تنسجم وحقائق ومتطلبات المواطنة. وينقل لنا التاريخ الإسلامي الكثير من القصص التي تُوضّح أهمية المساواة وتكافؤ الفرص. ومن شواهد ذلك: «حدثني هشام بن عمار، أنه سمع مشايخ يذكرون الخليفة عمر بن الخطاب عند مقدمه الجابية من أرض دمشق، مرّ بقوم مجذمين من النصاري، فأمر أن يُعطوا من الصدقات، وأن يُجرى عليهم القوت».

فالاختلاف العقدي لا يعني الحرب الاجتماعية، والتباين في القناعات والمواقف لا يعني ممارسة التهميش والإقصاء. تبقى قاعدة (البر) هي الحاضنة لكل التنوعات والتعدّيات.. إذ يقول تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَنُقِشُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾<sup>(٥)</sup>. «إن النص ليس ظاهراً وحسب، بل هو بحر من الدلالات، وهو سيل من الأفكار والتصوّرات التي تكمن في باطنه، وتتوارى في أحاديث كلماته وحروفه والعلاقة بينهما. ونحن نعلم أن الكتاب الكريم حرّم السب تحريماً مطلقاً، وحرّم التجديف بحقوق وشرف الناس وسمعتهم، مهما كان دينهم، ومهما كانت لغتهم، والسب ظاهرة بارزة في حوار المتخلفين والطغاة والأميين، وهذا يضيف جمالاً آخر إلى جمال الإسلام في معالجة قضايا الخلاف».

(٥) سورة الممتحنة، الآية ٨.

فالمواطنة بمؤسساتها وقيمها وروحها، هي القادرة على دمج مختلف التنوعات في بوتقة واحدة، بحيث تتحوّل التنوعات من مصدر قلق، إلى رافد من روافد الإثراء والتمكين.

فالتطرف وتبني خيار العنف لا يخلق مواطنة متساوية، بل يُفضي إلى تفكيك أسس الوحدة، ويُدخل المجتمع في أتون الصراعات والنزاعات الحادة والدموية. وإننا أحوج ما نكون اليوم، ومن أجل مواجهة خطر الإرهاب والتطرف والعنف، إلى تلك الثقافة التي تُولي للمواطنة حقوقاً وواجبات أهمية خاصة، وتتعامل مع مختلف التعدديات بوصفها حقائق قائمة ينبغي احترامها، وتوفير كل مستلزمات مشاركتها في البناء الاجتماعي والوطني.

٣- يسعى البعض وعبر وسائل مختلفة إلى التفتيش على عقائد وأفكار الآخرين، ويجعل من نفسه (فرداً أو جماعة) المحاسب على الصحة والفساد. فهو الذي يُوزّع صكوك الغفران والمقبولية، وهو الذي يُطلق أحكام الضلال والبُعد عن الجادة والطريق المستقيم، أو أحكام الهدى والسير على الجادة. ولا يكتفي بذلك بل يعمل على محاسبة الناس على أفكارهم وانتماءاتهم العقيدية والفكرية.

ولا شك أن هذه الممارسات تُعطي للبعض سلطة ليست له، وتجعله يمارس واجباً ليس مُكلفاً به؛ وذلك لأن الباري ﷻ هو المعني وحده ﷻ بمحاسبة الناس على عقائدهم وأفكارهم. إذ يقول تعالى: ﴿وَإِنْ جَادَلُوكَ فَقُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ \* اللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾<sup>(٦)</sup>. ووجود فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا تُحوّل للإنسان مهما علا شأنه أن يتدخل في خصوصيات الناس، ويُفتش عن عقائدهم وأفكارهم. فإن للإنسان حرمة وقداسية، لا يجوز التعدي عليها بأي شكل من الأشكال. ولعل من أهم جوانب هذه الحرمة، رفض محاولات التفتيش على العقائد والأفكار، والتدخل (إذا جاز التعبير) في مختصات الباري ﷻ.

فالعدل هو المطلوب في العلاقة الاجتماعية والإنسانية، أما مسائل الضمائر والقلوب والعقائد، فالباري ﷻ هو الذي يحكم فيها، ولا يجوز لأي إنسان أن يُفتش على عقائد الناس.

(٦) سورة الحج، الآية ٦٨ - ٦٩.

يقول تبارك وتعالى: ﴿وَأْمُرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمُ لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾<sup>(٧)</sup>.

فالرسول الأكرم ﷺ لم يُجبر أحد على تغيير عقيدته، وعمل على صيانة حقوق الجميع.

وإذا كان هناك اختلاف وتباين بين المواطنين في عقائدهم وأفكارهم، فالمطلوب أن يحترم كل طرف عقائد وأفكار الطرف الآخر. ولا يجوز بأي شكل من الأشكال الإساءة لعقيدة أو أفكار أي مواطن. وعلى ضوء هذا الاحترام المتبادل يتم حوار بين مختلفين، وليس حواراً بين صاحب الحق والهدى، وآخرين يعيشون في ضلالهم وزيغهم. لذلك يقول تبارك وتعالى: ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾<sup>(٨)</sup>. فالمساواة في الاختلاف من الضرورات العميقة التي تُساهم في نجاح أي مشروع حوار وفي أي دائرة من الدوائر.

المطلوب هو أن يتحاور بعضنا مع بعض، على قاعدة المواطنة المتساوية في الحقوق والواجبات. ولا توجد سلطة لأحد في تفتيش عقائد البشر واتخاذ الإجراءات اللازمة على ضوء عملية التفتيش. كل المواطنين سواء في ضرورة صيانة حرمتهم، واحترام عقائدهم وأفكارهم، والسماح لهم بالتعبير عنها في ظل قانون يحمي الجميع ويصون خصوصياتهم.

فالغيرية في العقائد والأفكار لا تنفي حقوق المواطنة، بل تُؤكدها. وليس من شروط المواطنة المطابقة في الأفكار والقناعات.

ومن يبحث عن المطابقة فإنه لن يجدها. فالمواطنة بقيمتها وهيكلها ومؤسساتها هي الإبداع الإنساني لحفظ الحقوق، وصيانة المكاسب، وإدارة التنوع بعقلية حضارية وإدارة حكيمة. ومبدأ الولاء والبراء لا يعني ممارسة العدوان والحرب على الآخرين، وإنما وجود موقف نفسي يحول دون تأثير الآخر (المحارب والمعتدي) على أخلاقنا ونسيجنا الاجتماعي.

(٧) سورة الشورى، الآية ١٥.

(٨) سورة سبأ، الآية ٢٤.

ف«الأصل في العلاقات مع الآخر في القرآن هي التواصل الفكري، والاجتماعي، والعائلي، والأخلاقي؛ بدليل جواز مؤاكلتهم، ومخالطتهم، ومشاربتهم، ومصاهرتهم، والتعامل معهم في كل مجالات النشاط الاجتماعي. وهذه المقتربات لا تنسجم مع (التولي والتبري) كما يعرضها البعض في قالب عدواني ابتدائي مسبق. فإن الموالاة المنهي عنها تأتي في نطاق إعلان الكره والحرب من قبل الطرف الآخر، أنها تبدأ من الطرف الآخر، هي جواب على موقف سلبي من الآخر ييدر منه أولاً، وليس مع كل (مخالف)، كما هو مُقرّر في الفقه الإسلامي، وإن المودّة المنهي عنها في الكتاب الكريم هي مودّة الذين ينصبون العداء السافر، ويعملون على التعريض بالمؤمنين، ومن ثمّ هي حالة قلبية أكثر ممّا تكون حالة عملية، بل هي موقف قلبي صرف عند كثير من الفقهاء»<sup>(٩)</sup>.

### □ الاختلاف وضرورات العدالة

على المستوى الواقعي ثمة مشكلة فكرية سلوكية يتورّط فيها الكثيرون. ومفاد هذه المشكلة أن الاختلاف سواء كان فكرياً أو اجتماعياً أو سياسياً، في غالب الأحيان يُبرّر ويُسوِّغ لأحد طرفي الاختلاف والتباين أن يمارس التسقيط والاعتقال المعنوي للمختلف، والتعدّي على بعض حقوقه سواء كانت مادية أو معنوية.

وحين التأمل في هذا السلوك نجده -وفق المعايير الشرعية والأخلاقية- مما لا ينبغي الوقوع فيه. بمعنى لا توجد مُسوِّغات شرعية تُغطّي أو تُبرّر لأحد طرفي الاختلاف التعدي على حقوق الطرف الآخر، سواء كانت المادية أو المعنوية، وأن الاختلاف ليس مُبرّراً كافياً للتعدي على حقوق المختلف.

ولكن على المستوى الواقعي ثمة وقائع عديدة تُثبت أن الاختلاف -سواء في دائرته الفكرية أو في دائرته السياسية- يقود إلى انتهاك حقوق المختلف، سواء كانت المادية أو المعنوية.

ولكي تتضح الرؤية لطبيعة العلاقة بين الاختلاف والعدالة نذكر النقاط التالية:

١ - الاختلاف في كل دوائره ومستوياته حالة طبيعية، لا يمكن أن تخلو أية ساحة

(٩) غالب حسن الشاهبندر، الآخر في القرآن، مركز دراسات فلسفة الدين، ٢٠٠٥م، ص ٣٧.



اجتماعية منها. ولكن غير الطبيعي في هذا السياق، هو أن يدفعك هذا الاختلاف -بأى مستوى من مستوياته- إلى التعدي المادي أو المعنوي على حقوق من يختلف معك.

ومعالجة هذا المسألة لا يمكن أن تكون بإفناء عناصر الاختلاف؛ لأنه من لوازم الحياة الاجتماعية، بمعنى حيث تكون هناك حياة اجتماعية ستكون هناك اختلافات وتباينات في وجهات النظر، وإن هذه الاختلافات ستقود من يتخلّى عن أخلاقه أو معايير الشرعية إلى التعدي على حقوق من يختلف معه.

ولو تأملنا في طبيعة الإساءات التي تصدر في مجتمعنا فيما يتعلق وظاهرة الاختلاف، نجد حين التأمل العميق أن أحد أطراف الاختلاف يدفعه الاختلاف حقيقة أو ادّعاءً إلى تبني مواقف عدائية من الطرف الآخر المختلف معه.

وهذا يعني أن الاختلاف الفكري أو السياسي يُفضي -على المستوى الواقعي- إلى انتهاك الحقوق المادية أو المعنوية.

٢- مع أن الاختلاف بمختلف دوائره ومستوياته حالة طبيعية في حياة الإنسان فرداً وجماعةً، إلّا أننا جميعاً مُقَصِّرون في فقه الاختلاف. وهذا التقصير يساعد على أن يقودك الاختلاف إلى انتهاك حقوق من تختلف معه؛ لهذا فإن من الأمور المطلوبة في حياتنا الإنسانية والاجتماعية هو فقه الاختلاف بشكل جوهري وحقيقي.

لأننا نعتقد أن فقه الاختلاف سيقود إلى فك الارتباط بين الاختلاف -بمختلف دوائره ومستوياته- وانتهاك حقوق المختلف. بحيث يتم التعامل مع الاختلاف في سياق حدوده الطبيعية التي لا تتعدّاه إلى أي شيء آخر.

والمجتمع الذي يتمكّن من فك الارتباط والاشتباك، هو المجتمع القادر على إدارة اختلافاته بشكل صحيح وإيجابي.

وأغلب المجتمعات التي تعاني من أزمات ومآزق في علائقها الاجتماعية سواء كانوا أفراداً أو مكوّنات، يعود في أحد جوانبه إلى هذه العلاقة الشائكة بين الاختلاف وانتهاك الحقوق. فمن يختلف معك ليس ساحة مكشوفة لانتهاك حقوقه أو التعدي على حقوقه.

الفصل بين الاختلاف والتعدي على الحقوق هو الحل الأمثل لكل الأطراف.

والديمقراطية في التجربة الحضارية الغربية هي -في أحد جوانبها- محاولة مؤسسية لضبط الاختلاف، وعدم استخدامه كمبرر أو مُسوِّغٍ للتعدّي على الحقوق.

والمجتمعات الغربية قبل لحظة التطوُّر الحضاري، كانت تعاني من هذه الإشكالية، التي ساهمت في إدخال المجتمعات الغربية في حروب دينية وغير دينية بعضها مع بعض. وبداية اللحظة التي تمكَّنت فيها المجتمعات الغربية من الانتصار على واقعها المرير، هي تلك اللحظة التي فكَّت الارتباط فيها بين الاختلاف -بمختلف دوائره ومستوياته- وأشكال انتهاك الحقوق. والديمقراطية في أبعادها الاجتماعية السياسية هي التي جنَّبت المجتمعات الغربية الدخول في معارك دائمة على خلفية الاختلاف الفكري والسياسي.

ونحن في الدائرتين العربية والإسلامية، ومن أجل التخلُّص من الكثير من الأزمات والمآزق الداخلية، أحوج ما نكون لبناء العلاقة بين الاختلاف والعدالة. بحيث لا يتحوَّل الاختلاف إلى مُبرِّرٍ للتعدّي على الحقوق أو عدم الالتزام بمقتضيات العدالة.

٣- العدالة الاجتماعية والسياسية تتجاوز في جوهرها البعد الأخلاقي والوعظي. بمعنى أن المطلوب من الجميع سواء كنا نعيش لحظة اختلاف أو لحظة صراع، المطلوب هو الالتزام بكل مقتضيات العدالة. وإن أحد الأسباب المباشرة لتجاوز حدود ومعايير العدالة، هو حينما تبرز ظاهرة الاختلاف بين البشر سواء بعنوان سياسي أو تحت يافطة فكرية، بحيث يقود الاختلاف الفكري والسياسي إلى تجاوز حدود العدالة وممارسة العدوان المعنوي أو المادي مع من يختلف معنا سواء كان فرداً أو جماعةً.

لذلك ثمة ضرورة قصوى لسيطرة قيم العدالة على كل أطراف الاختلاف. بحيث لا يتحوَّل هذا الاختلاف إلى مُبرِّرٍ إلى انتهاك الحقوق أو التعدّي على مقتضيات العدالة.

فمن حقنا جميعاً أن نختلف مع بعضنا البعض، ولكن ليس من حق أحد أن يتتهك حقوق من يختلف معه.

فالإنسان بطبعه نزاع إلى جعل الآخرين مثله في القناعات والسلوك، ولكن

دون هذا خطر القتاد. وحينها لا ينضبط الإنسان بضوابط العدالة فإن هذه النزعة التي تتحكم في حياة الإنسان ومسيرته المتنوعة، هي التي تُبرّر له تدفيعه ثمن الاختلاف معي أو التباين مع وجهات نظري.

وعلى كل حال ما نودُّ أن نقوله في هذا السياق: إن فكَّ الارتباط والاشتباك بين الاختلاف والتعدّي على حقوق المختلف المعنوية والمادية، هو أحد المداخل الأساسية لمعالجة الأزمات والمآزق التي تعاني منها مجتمعاتنا.

وإنه ليس ثمة مُسوِّغات شرعية أو أخلاقية للتعدّي على حقوق المختلف. وإن المطلوب دائماً صيانة حقوق المختلف. فمن حق الجميع أن يختلف مع الجميع، ومن حق الجميع أن يصون حقوقه ويمنع التعدّي عليها، وإن التباين في الأفكار والآراء والمواقف لا يُسوِّغ لأيّ طرف التعدّي على حقوق الطرف الآخر، سواء كانت هذه الحقوق مادية أو معنوية.

وفي زمن التعصب المذهبي نحن أحوج ما نكون إلى ضرورة إبراز هذه القيم التي تمنع التعدّي على حقوق المختلف معه. وإن الاختلاف المذهبي لا يُشرّع لأيّ طرف التعدّي على حقوق الطرف الآخر.

بهذا نصون مجتمعاتنا من الكثير من المخاطر التي تُهدّد استقرار المجتمعات ووحدة الداخلية.

### □ الاستقرار والعدالة

ثمة علاقة عميقة، وعلى أكثر من مستوى، تربط قيمة الاستقرار السياسي والاجتماعي في آية تجربة إنسانية، وقيمة العدالة.. بمعنى أن كل المجتمعات الإنسانية تنشأ للاستقرار، وتعمل إليه، وتطمح إلى حقايقه في واقعها، إلا أن هذه المجتمعات الإنسانية تتباين وتختلف في الطرق التي تسلكها، والسُّبل التي تنتهجها للوصول إلى حقيقة الاستقرار السياسي والاجتماعية.

فالمجتمعات الإنسانية المتقدمة حضارياً تعتمد في بناء استقرارها الداخلي السياسي الاجتماعي على وسائل الرضا والمشاركة والديمقراطية، والعلاقة الإيجابية والمفتوحة بين مؤسسات الدولة والسلطة والمجتمع بكل مؤسساته المدنية والأهلية

وشرائحه الاجتماعية وفئاته الشعبية؛ لذلك يكون الاستقرار هو بمثابة التناج الطبيعي لعملية الانسجام والتناغم بين خيارات الدولة وخيارات المجتمع.

بحيث يُصبح الجميع في مركب واحد، ويعمل وفق أجندة مشتركة لصالح أهداف وغايات واحدة ومشتركة.

لذلك غالباً ما تغيب القلاقل السياسية والاضطرابات الاجتماعية في هذه الدول والتجارب الإنسانية، وإن وجدت اضطرابات اجتماعية أو مشاكل سياسية وأمنية فإن حيوية نظامها السياسي ومرونة إجراءاتها الأمنية وفعالية مؤسساتها وأطرها المدنية، هي العناصر القادرة على إيجاد معالجات حقيقية وواعية للأسباب الموجبة لتلك الاضطرابات أو المشاكل.

وإذا تحقّق الاستقرار العميق والمبني على أسس صلبة في آية تجربة إنسانية، فإنه يُوفّر الأرضية المناسبة، لانطلاق هذا المجتمع أو تلك التجربة في مشروع البناء والعمران والتقدم.

فالتقدم لا يحصل في مجتمعات تعيش الفوضى والاضطرابات المتنقلة، وإنما يحصل في المجتمعات المستقرّة، والتي لا تُعاني من مشكلات بنيوية في طبيعة خياراتها، أو شكل العلاقة التي تربط الدولة بالمجتمع والعكس.

فالمُقدّمة الضرورية لعمليات التقدم الاقتصادي والعلمي والصناعي، هي الاستقرار السياسي والاجتماعي.. وكل التجارب الإنسانية تُثبت هذه الحقيقة. ومن يبحث عن التقدم بعيداً عن مقدمته الحقيقية والضرورية فإنه لن يحصل إلاّ على المزيد من المشاكل والمآزق، التي تُعقّد العلاقة بين الدولة والمجتمع وتُربكها وتُدخلها في دهايز اللاتفاهم واللاثقة.

وفي مقابل هذه المجتمعات الحضارية المتقدّمة، التي تحصل على استقرارها السياسي والاجتماعي، من خلال وسائل المشاركة والديمقراطية والتوسيع الدائم للقاعدة الاجتماعية للسلطة.

هناك مجتمعات إنسانية تتبنّى وسائل قسرية، وتنتهج سُبُل قهرية للحصول على استقرارها السياسي والاجتماعي.

فالقوة المادية الغاشمة هي وسيلة العديد من الأمم والشعوب لنيل استقرارها، ومنع أي اضطراب أو فوضى اجتماعية وسياسية، وهي وسيلة على المستوى الحضاري والتاريخي تُثبت عدم جدوائيتها وعدم قدرتها على إنجاز مفهوم الاستقرار السياسي والاجتماعي بمتطلباته الحقيقية وعناصره الجوهرية؛ لأن استخدام وسائل القهر والعنف يُفضي اجتماعياً وسياسياً إلى تأسيس عميق لكل الأسباب المفضية إلى التباعد بين الدولة والمجتمع، وإلى بناء الاستقرار السياسي على أسس هشة وضعيفة، سرعان ما تزول عند أية محنة اجتماعية أو سياسية.

وتجارب الاتحاد السوفيتي ويوغسلافيا والعراق كلها تُثبت -بشكل لا مجال فيه للشك- أن العنف لا يبنّي استقراراً، وأن القوة الغاشمة لا تُوفّر الأرضية المناسبة لبناء منجزات حضارية وتقدمية لدى أيّ شعب أو أمة.

فلا استقرار بلا عدالة، ومن يبحث عن الاستقرار بعيداً عن قيمة العدالة ومتطلباتها الأخلاقية والمؤسسية فإنه لن يحصد إلا المزيد من الضعف والهوان.

فتجارب الأمم والشعوب جميعها يُثبت أن العلاقة بين الاستقرار والعدالة، هي علاقة عميقة وحيوية، بحيث إن الاستقرار العميق هو الوليد الشرعي للعدالة بكل مستوياتها. وحين يتأسس الاستقرار السياسي والاجتماعي على أسس صلبة وعميقة تتوفّر الإمكانية اللازمة لمواجهة أيّ تحدٍّ داخلي أو خطر خارجي.

فالتحديات الداخلية لا يمكن مواجهتها على نحو فعّال بدون انسجام عميق بين الدولة والمجتمع، كما أن المخاطر الخارجية لا يمكن إفشالها بدون التناغم العميق بين خيارات الدولة والمجتمع. وكل هذا لن يتأتّى بدون بناء الاستقرار السياسي والاجتماعي على أسس العدالة الأخلاقية والمؤسسية.

وإن الإنسان أو المجتمع، حينما يشعر بالرضا عن أحواله وأوضاعه، فإنه يدافع عنها بكل ما يملك، ويضحّي في سبيل ذلك حتى بنفسه. وأيّ مجتمع يصل إلى هذه الحالة فإن أكبر قوة مادية لن تتمكّن من النيل منه أو هزيمته.

فالاستقرار السياسي والاجتماعي المبني على العدالة هو الذي يصنع القوة الحقيقية لدى أيّ شعب أو مجتمع.

لهذا فإن المجتمعات التي تعيش الاستقرار وفق هذه الرؤية والنمط، هي

مجتمعات قوية وقادرة على مواجهة كل التحديات الداخلية والخارجية.

ونحن كمجتمعات عربية وإسلامية اليوم، وفي ظل التحديات الكثيرة التي تواجهنا على أكثر من صعيد ومستوى، بحاجة إلى هذه النوعية من الاستقرار حتى نتمكن من مجابهة تحدياتنا، والتغلب على مشاكلنا، والتخلص من كل الثغرات الداخلية التي لا تنسجم ومقتضيات الاستقرار العميق.

### □ المقدس والحرية

بين الفينة والأخرى تُثار في فضائنا العربي والإسلامي مجموعة من القضايا والممارسات، التي تستفز الناس وتُقسّمهم إلى قسمين: الأول مع هذه القضايا باسم الحرية، والقسم الآخر ضد هذه القضية باسم الدفاع والدّود عن المقدّس والثواب. ولعل آخر هذه القضايا المثارة، والتي أخذت أبعاداً اجتماعية وسياسية وحقوقية عديدة في تونس؛ هو بثُّ أحد التلفزيونات الخاصة فيلماً كرتونياً باسم (برسي بوليس)، يتعرّض إلى الذات الإلهية، مما أجج النفوس، وأنزل الآلاف إلى الشوارع مُندّدين بالتلفزيون وأصحابه الذين سمحوا ببثّ فيلم مُهين إلى المقدّسات والثواب الإسلامية. وفي مقابل هذا الموقف عبّر العديد من الشخصيات والمؤسسات الفكرية والمدنية والحقوقية عن رفضها لعملية استخدام الشارع، وأبدت وقوفها وتضامنهما مع التلفزيون الذي مارس حريته، وأن رفض هؤلاء لممارسات الشارع هي تعبيرهم المباشر عن حقهم في الحرية وممارساتها.

ويبدو من هذه القضية وغيرها من القضايا المشابهة أن هذه المسألة تعود إلى طبيعة العلاقة المتصورة بين المقدّس والحرية. فهناك أطراف تتصوّر أن الحرية - بكل آفاقها وأشكال ممارساتها الخاصة والعامة - هي القيمة الكبرى التي ينبغي الدفاع عنها، ورفض أيّ شكل من أشكال تقييدها أو تحييدها. لهذا فإن هذه الأطراف تقف موقفاً إيجابياً ومؤيداً لكل فرد أو جهة مارست حريتها، وعبّرت عن قناعتها بحرية تامة.

وفي مقابل هذه الأطراف هناك أطراف أخرى ترى أن الحرية هي قيمة من مجموعة قيم ومثُل عليا، ولا يمكن على الصعيد العملي من التعامل مع هذه القيمة بمعزل عن المنظومة القيمية الكاملة، التي تُحدّد بعض الحدود والضوابط على مستوى الممارسة. وأن هذه الحدود والضوابط ليست تقييداً لقيمة الحرية، وإنما في هذا الموضوع

أو القضية الأولوية لقيمة أخرى مختلفة عن قيمة الحرية.

وهكذا تتباين وجهات النظر، وستبقى العلاقة بين المقدّس والحرية علاقة شائكة وقلقة، وتتطلب المزيد من إعمال العقل والفكر لبناء تصوّر متكامل لطبيعة العلاقة بين المقدّس والحرية.

وفي سياق بلورة الرأي أو خلق مقارنة نظرية جديدة للعلاقة بينهما نودّ إبراز النقاط التالية:

### ١ - مع الحرية وضد الإساءة

الحرية الحقيقية للإنسان تبدأ حينما يثق الإنسان بذاته وعقله وقدراتهما؛ وذلك لأن التطلّع إلى الحرية بدون الثقة بالذات والعقل يتحوّل هذا التطلّع إلى سراب واستلاب وتقليد الآخرين بدون هدى وبصيرة؛ لذلك ما لم يكتشف الإنسان ذاته ويُفجّر طاقاته المكنونة، لن يستطيع اجترار تجربته في الحرية وبناء واقعه العام على قاعدة الديمقراطية والشراسة بكل مستوياتها. وكما يقول الدكتور (علي حرب): إن الحرية ليست هوامًا ليبراليًا كما يتخيّلها السُدّج من الحداثيين الحالمين بفراديس أرضية أو بديمقراطيات مثالية.. هذه أكبر عملية خداع مارسها وما يزال المثقفون العرب والغربون فيما يخص تحديث المجتمعات العربي وتطورها؛ ذلك أن الذي يمارس حريته هو الذي يجترح قدرته ويمارس سلطته وفاعليته، بما ينتجه من الحقائق أو يخلقه من الوقائع في حقل عمله أو في بيئته وعالمه.

ومن لا سلطة له لا حرية له؛ ولذا فالحرية عمل نقدي متواصل للذات، يتغيّر به المرء عمّا هو عليه، بالكد والجهد، أو المراس والخبرة، أو السبق والتجاوز، أو الصرف والتحوّل، مما يجعل إرادة الحرية مشروعًا هو دومًا قيد التحقق بقدر ما يُشكّل صيرورة متواصلة من البناء وإعادة البناء.

من هنا ووفق هذا المنظور نحن مع الحرية كقيمة مركزية في منظومتنا القيمية والفكرية، وضد الإساءة التي قد تمارس باسم الحرية وهي ليست من الحرية في شيء. إن من الحرية أن تمارس قناعتك في أيّ موضوع، ولكن ليس من الحرية أن تُسيء إلى الآخرين ومقدّساتهم.



وعليه فإن فك الارتباط بين ممارسة الحرية والتصرّف بإساءة إلى ثوابت الآخرين ومقدّساتهم تتجلى العلاقة على نحو إيجابي بين المقدّس والحرية.. بمعنى أن المقدّس لا يُقيّد حرية الإنسان؛ لأن هذه الحرية من لوازم إنسانية الإنسان، ولكنه (أي المقدّس) يرفض الإساءة المعنوية والمادية لأيّ إنسان آخر أو منظومة عقدية أخرى.

لهذا فإن فك الارتباط بين الالتزام بقيمة الحرية وأشكال الإساءات التي تمارس يساهم في تعميق مفهوم الحرية في الواقع الاجتماعي، ويُزيل العديد من الهواجس والالتباسات التي يعيشها بعض الناس تجاه قيمة الحرية.

فالحرية ليست تفلّتاً من الأخلاق، وليس تشريعاً للإساءة، وليست وسيلةً لهدم الثوابت والمقدّسات، وإنما هي ممارسة عقلية ونقدية، تستهدف تظهير الحقائق باستمرار، ومنع قمع السؤال مهما كان موضوعه، وإبراز مستديم للإنسانية الإنسان التي لا يمكن أن تتجلى بدون الحرية قولاً وفعلاً.

## ٢- المقدس لا يُشرّع للتطرف وهتك الحرمات

وفي مقابل الحرية التي ترفض الإساءة المعنوية والمادية لأيّ طرف من الأطراف، المقدّس لا يُشرّع -في سياق الدفاع والدّود عنه- ممارسة التطرّف والتشدد والغلو أو هتك الحرمات والأماكن العامّة والخاصّة؛ لأن كل هذه الأشكال ليست دفاعاً عن المقدّس وثوابته، وإنما هي افتئات بحق المقدّس.

لهذا فإننا في الوقت الذي نمارس النقد تجاه أولئك النفر الذي يمارس الإساءة المعنوية والمادية بحق الآخرين باسم الحرية، في الوقت ذاته نرفض ممارسة التطرّف، وقتل الأبرياء، وهتك الحرمات، والإضرار بالأماكن الخاصّة والعامّة باسم الدفاع عن المقدّس وثوابت الأمة. فإذا كان التلفزيون المغربي ارتكب خطأً في عرض الفيلم الكرتوني المسيء للذات الإلهية، فإن الرافضين لهذا العرض ارتكبوا بدورهم خطأً شنيعاً تجسّد في ممارسة التطرّف وقذف الناس بدون وجه حق، وتدمير بعض الممتلكات الخاصّة والعامّة.

فالمقدّس لا يتمّ الدفاع عنه بوسائل وآليات يرفضها ولا تنسجم ونظام قيمه التشريعي والأخلاقي. فالمقدّس لا يتمّ الدفاع عنه بهدم قيم الحرية وهتك الكرامة الإنسانية، وإنما يتمّ الدفاع عنه بالالتزام بهذه القيم ومقتضياتها المتنوّعة.. كما أن الحرية



كقيمة وممارسة، لا يتم الدفاع عنها عبر ارتكاب الموبقات والمحرمات، ومصادمة الناس في مقدّساتهم، وإنما من حَقِّك الأصيل أن تُعبّر عن قناعاتك وأفكارك، دون أن تتعدّى على حقوق الآخرين المعنوية والمادية. فكما أن من حَقِّك أن تؤمن بفكرة وتُعبّر عنها، من حق الآخرين أيضًا الإيمان بفكرة والتعبير عنها. وإيمانك بفكرة لا يجعلك أنت الوحيد القابض على الحق والحقيقة، كما أن إيمان الآخرين بذلك لا يُحوّلهم وحدهم هم القابضين على الحقيقة.

فنحن مع الحرية، وهي حق مُصان للجميع، وهذا الحق لا يعني بأيّ حال من الأحوال أنه يُشرّع لأحد حق الافتئات على مقدّسات الناس وكراماتهم.

فالحرية هي بوابة الدفاع عن المقدّس وثوابت الأمة. والمقدس ليس نقيضًا للحرية، بل هو أحد المدافعين عنها، والمانحين لها مضامين إنسانية وحضارية.

فالتعصب لا يحمي المقدّسات، بل يُشوّهها، ويُخيف الناس منها، كما أن العنف لا يُوقف الإساءات التي قد تُمارس تجاه مقدّسات الأمة وثوابتها.

لهذا فإننا نعتقد أن الإساءات المعنوية والمادية تبعد العلاقة على المستوى الإنساني بين الحرية والمقدّس، كما أن التعصّب والتطرّف وانتهاك الكرامات والحرّمات يُعمّق الفجوة بين المقدّس والحرية.

والصورة المثلى التي تنشدها المجتمعات العربية والإسلامية، هي أن تعيش حريتها كاملة على قاعدة احترام مقدّساتها.

### حدود المقدس

كل أُمَّة من أُمم الأرض لها مقدّساتها التي تُبجّلها وتُعلي من شأنها، وتحول -عبر وسائل متعدّدة- دون أيّ انتهاك لها. وهذه المقولة لا تختص بأُمَّة دون أخرى، أو بمجتمع دون آخر، وإنما هي مقولة تنطبق في خطّها وسياقها العام مع كل الأُمم والمجتمعات. ولا يوجد على وجه البسيطة مجتمع أو أُمَّة بلا مقدّس. فكل الأُمم لها مقدّسات، وكل المجتمعات تُرتّب لنفسها أساليب وآليات وأعراف لتبجيل هذه المقدّسات، ومنع انتهاكها أو التعديّ المعنوي أو المادي عليها.

ولكن على الصعيد الواقعي، ولا اعتبارات ذاتية وموضوعية، تاريخية ومعاصرة،

كل الأمم والمجتمعات - ولدواعي آنية أو دائمة - تُوسَّع من دائرة المقدَّس، وتعتبر كل قناعاتها هي من المقدَّسات التي ينبغي ألا تُنقد أو يُوجَّه إليها السؤال أو علامات الاستفهام. ولعلنا لا نبالغ حين القول: إن الكثير من المشاكل والأزمات وعناصر التوتر في العلاقة بين الأمم والثقافات والحضارات، هو من جرَّاء توسيع دائرة المقدَّس، إما لدواعي دفاعية أو لاعتبارات فكرية - عقديّة موغلة في الانغلاق والتعصُّب، ممَّا يدفع الأمور باتجاه رفض أيِّ سؤال، والوقوف بحزم وانفعال ضد أيِّ نقد يُمارس تجاه ثقافة هذا المجتمع أو قناعات هذه الأمة.

ولكون هذا الموضوع حسَّاسًا على أكثر من صعيد، نودُّ أن نُبلور وجهة نظرنا حوله من خلال النقاط التالية:

١ - نحن وانطلاقًا من عقيدتنا الإسلامية وأخلاقنا الإيمانية، مع احترام مقدَّسات كل البشر. وهذا الاحترام بطبيعة الحال لا يعني القبول بهذه المقدَّسات أو تصويبها دينيًا أو ثقافيًا، وإنما من باب أنك لا تستطيع كأمة أن تنسج علاقات إيجابية وصحيّة مع بقية الأمم من دون احترام مقدَّساتها.

لذلك فإننا من دُعاة سنّ القوانين الدولية الداعمة إلى احترام مقدَّسات كل الأمم والمجتمعات، ورفض الإساءة - بأيِّ شكل من الأشكال - إلى مقدَّسات أمم الأرض كافة. فنحن مع إقرار كل المبادئ والقوانين في العلاقات الدولية، التي تُلزم الجميع - ومن مواقعهم العقديّة والحضارية والجغرافية المتعدّدة - بصيانة كل المقدَّسات، ورفض كل أشكال هتكها أو التعديّ عليها.

٢ - من الضروري لكل أمم ومجتمعات الأرض أن تُحدّد بدقّة مفهوم المقدَّس وحدوده؛ لأننا في الوقت الذي ندعو إلى احترام مقدَّسات كل الأمم والمجتمعات، في الوقت ذاته نرفض عمليات التوسُّع والانتشار لمفهوم المقدَّس.

بمعنى - ووفق هذه الرؤية - أن مقدَّسات كل الأمم ليست كثيرة؛ لأنها هي العناصر الوحيدة المتعالية على الفهم والنقد في آن.. بمعنى أن عناصر المقدَّس في بعض جوانبها يُسلّم بها الإنسان إيمانًا وعقيدة، حتى لو لم يتمكّن من فهمها وإدراك كنهها الأولي. لهذا فإننا نرى أن كل توسعة لمفهوم المقدَّس هو يضر - على الصعيد الجوهري - بالمقدَّس الحقيقي نفسه. فكل محاولات التوسعة لمفهوم المقدَّس التي تقوم بها كل الأمم

والمجتمعات لاعتبارات دفاعية، بمعنى خلق خطوط دفاعية عديدة تحمي المقدس الحقيقي، وتحول دون نقده وانتهاكه.. أقول: إن كل هذه العمليات أضرت بالمقدس الحقيقي نفسه، وجرأت الناس أو نخبهم -في أقل التقادير- على مساءلة المقدس، وإعادة خلق الفواصل والمعايير الحقيقية بين المقدس وغير المقدس في الدائرة العقدية أو الثقافية.

وهذا بطبيعة الحال، ينبغي ألا يحول دون تشجيع عمليات البحث العلمي، التي تستهدف الاكتشاف والوصول إلى الحقيقة أو الحقائق. فليس كل نقد ديني أو حضاري أو ثقافي هو افتئات على المقدسات أو انتهاك لها. لذلك من الضروري في الوقت الذي ندعو إلى تحديد وبدقة عقدية وعلمية معنى المقدس وحدوده بالنسبة إلى جميع العقائد والثقافات، في الوقت ذاته ينبغي ألا نحجب أنفسنا أو نُغلق عقولنا تجاه محاولات البحث والنقد العلمي. فحماية المقدسات لا تُشرع لأحد ممارسة الاتهام والظن والظلم للآخرين.

وقد قال تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾<sup>(١٠)</sup>.

﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا﴾<sup>(١١)</sup>.

ونحن هنا وفي ظل حروب الهوية والثقافة نود أن تعني كل المجتمعات ببيان مقدساتها بدون زيادة، حتى يتمكن الجميع من بلورة وصياغة رؤية أو ميثاق متكامل على صعيد الأوطان والأمم والحضارات، تصون مقدسات الجميع، وتحرّم كل عمليات الإساءة والانتهاك. ووجود تباينات عقدية بين المجتمعات والأمم لا يُشرع لأحد انتهاك المقدسات أو الافتئات عليها. وقد قال الباري عز وجل: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِّكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾<sup>(١٢)</sup>.

(١٠) سورة المائدة، الآية ٨.

(١١) سورة لقمان، الآية ٦٣.

(١٢) سورة الأنعام، الآية ١٠٨.

وقد جاء في تفسير هذه الآية: أن الله سبحانه وتعالى أراد أن ينهي المسلمين عن المبادرة إلى سبّ الذين يدعون من دون الله بغير علم، أو سبّ آلهتهم في عملية المواجهة؛ لأن ذلك لن يُحقّق أيّة نتيجة إيجابية لمصلحة الإيمان؛ لأنه لن يستطيع إقناع شخص واحد بهذا الأسلوب، بل ربما أدّى إلى تعقيد الأمور بطريقة أكبر، وإقامة الحواجز النفسية ضد الإيمان والمؤمنين.

وعليه فإن المطلوب ليس الإيمان والاعتقاد بمقدّسات الآخرين، وإنما احترام مقدّساتهم، بحيث يستطيع الجميع من بناء حياة إنسانية أكثر عدالة وإيماناً.

وعبر التاريخ تعدّدت أفهام البشر للدين، وتنوّعت وسائل تعبيرهم عن هذه الأفهام، إلّا أن الأثر الدائم لهذه التعدّدية في الفهم البشري للدين، هو في حدود وحجم المقدّس. بمعنى أن كل فهم بشري واجتهادي للدين، مهما كانت عناوينه ويافظاته، سينعكس على طبيعة تجلي المقدّس وحجمه وحدوده. فالأفهام البشرية التقليدية (الكلاسيكية) للدين تدفع دائماً نحو توسيع المقدّس، وإدخال مفاهيم وعناصر جديدة إلى دائرة المقدّس؛ إيماناً تامّاً من هذه الأفهام بأن الوسيلة الفضلى للدفاع وحماية المقدّس الثابت، هو في إضافة مقدّسات وثوابت أخرى، تكون مهمتها الأساسية هي الدفاع عن المقدّس الثابت والجوهري الأصلي.

كما أن الأفهام التجديدية للدين تدفع باتجاه تحديد المقدّس، ومنع إضافة مقدّسات أو ثوابت أخرى إلى دائرة المقدّسات والثوابت الأساسية والجوهرية. بل إن الفعل التجديدي في الكثير من التجارب الدينية التاريخية والمعاصرة، يتّجه صوب عدم توسعة المقدّس، وعدم تحويل المتغيّرات إلى ثوابت، وإدخال ما ليس مقدّساً في دائرة المقدّس الذي لا يمكن مسّه أو التعرّض إليه.

لهذا تتّجه الكثير من الجهود النظرية والمنهجية لصياغة رؤية أو منهج موحد لفهم الدين، أو محاولة إيجاد نسق توحيدي لمناهج المعرفة الدينية. وتُثير هذه المحاولات الكثير من التساؤلات والاستفهامات، حول جدواها ومغزاها والنتائج المفضية إليها مباشرة وغير مباشرة.

ويُشير إلى هذه المسألة الدكتور (خنجر حمية) بقوله: وما الذي يُحقّقه توحيد المناهج المختلفة المتنوّعة في فهم الدين من غايات، ويقود إليه من نتائج، ويتوفّر

عليه من حسنات وإيجابيات، على تقدير واقعية هذا التوحيد وإمكانه؟ أهو يُحقّق فعلاً وحدة فهم الدين، أو أنه يُقَرِّب النتائج التي ينتمي إليها كل انشغال بالدين أو تدبّر له بعضها إلى البعض الآخر ويجعلها أكثر انسجامًا وتألفًا؟ أو أنه يُحقّق وحدة الأنساق النظرية التي يتشكّل منها الدين في صورته العقلية، فيصبح الدين حينئذٍ جملة تعاليم نسقية وطقوسًا شكلية وشعائر جامدة ساكنة لا حياة فيها ولا روح؟ ثم ما الذي يُحرّكنا إلى السعي وراء هدف من هذا القبيل وما نفع ذلك وما جدواه؟ ولم يُغرّنا دائمًا وتحرّضنا فكرة نشدان الواحد والوحدة والتوحد وما شاكلها في تركيبتها ورادفها في دلالتها ومعناها؟ ولم ننفر دائمًا وأبدًا من الكثرة والتعدد، ونرفض فكرة التغاير والتمايز ونفرّ منها، ونبذ واقع التنوّع والاختلاف ونحتقره؟ ألا يقود مثل هذا النزوع أو تلك الرغبة إلى الجمود والتجسّر، وإلى القضاء على روح الخلق والابتكار، وقتل ملكة الإنتاج والإبداع؟ ثم ألا يُؤدّي في الدين، كل دين، إلى حجب الآفاق الرحبة الغنية والخصبة التي ينطوي عليها والتي تنبسط أمام العقل المتبصّر فتثيره وتستثير به وتفتح أمام خلاقية الوعي المتأمل فتُثريه وتغتني به.

وعليه فإننا نعتقد وبشكل جازم، أننا لن نتمكّن من التعرّف على دقائق الدين وبركاته ونفحاته، بدون منهجية واضحة وبصيرة متكاملة، تُؤهلنا للإطلاقة مع كل قيم الدين ومبادئه الأساسية، وتُوفّر لنا العِدّة الاستنباطية، لاكتشاف واستنباط أحكام الإسلام وأنظمتها المتعدّدة. وهذا المنهج هو روح كل تفكير وحياة كل تدبّر وتأمل، وهو يولد معه ويلتصق به، أي إنه وليد تجربة التفكير والتأمل لا ينفك عنها ولا يفارقها، وهو يُشبهها ويُغنيها ويغتنّي بها، يُنوّعها ويتنوّع في أثرها، ويتبدّى على صورتها وفي شكلها. إن منهج فهم الدين منهج مُتدفّق تدفق الدين نفسه، حي ومتحرّك، متحرّر ومنفتح، وهو يغتنّي كلما انفتح أمام الوعي مجال من مجالات الدين وأفق من آفاقه، أو تبدّى رمز من رموزه، أو تجسّدت إشارة من إشاراته، أو تحقّقت دلالة من دلالته في التجربة الروحية الوجودية أو في تجربة الوعي والفهم.

وإن الذي يُشكّل روح الدين (على حدّ تعبير الكاتب خنجر حمية) وأساس خلاقيته وجاذبيته، وعصب الحياة فيه، ومادة الخصوبة والغنى والتوهّج، هو ذلك الانفتاح الهائل للدين على آفاق متنوّعة وخصبة، وجودية أو نفسية، وانطواؤه على

قابليات استيعاب واستثمار لا تستنفد، بعضها يُحرِّك الخيال، وآخر يُحيِّش العاطفة والوجدان والمشاعر، وثالث يُثير الوهم ويستدعيه، ورابع يدفع إلى التعقل والتفكير، وخامس إلى التدبُّر والتبصُّر، فكيف يتسنى لنا اختصار ذلك واختزاله؟ وكيف يمكن أن يلامس هذا الأفق من الأبعاد والدلالات عبر وحدة فهم سياقية، ومنطق ثابت لا يتغيَّر، وتقنيات تأمل وتفكير جامدة وسكونية؟ إن ذلك - فيما أزعَم - يقتل في الدين ما يُشكِّل جوهره الحي المتدفِّق، وقابلياته الغنية الثرية التي لا تحدُّ وأفاقه الرحبة الشاسعة الكثيفة والمتوتِّرة.

والذكر الحكيم يُحدِّثنا في الكثير من المواضيع عن تجليات المقدَّس في حياة الإنسان، إذ يسجل القرآن الحكيم ما جرى للنبي موسى عليه السلام، وكيف تم انكشاف الحقيقة له. قال تعالى: ﴿وَهَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى \* إِذْ رَأَى نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجْدُ عَلَى النَّارِ هُدًى \* فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَى \* إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾ (١٣).

وقال تعالى: ﴿إِذْ قَالَ مُوسَى لِأَهْلِهِ إِنِّي آنَسْتُ نَارًا سَآتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ آتِيكُمْ بِشِهَابٍ قَبَسٍ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ \* فَلَمَّا جَاءَهَا نُودِيَ أَنْ بُورِكَ مَنْ فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا وَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (١٤).

و«إن تجلي المقدَّس أو ظهور علامة في مكان أو استدعاءها وتطلُّبها إنما يتمُّ، كما هو واضح، لوضع حدٍّ للتوتُّر الذي تُثيره النسبية، وللقلق الذي يُغذيه عدم التوجُّه، وبإيجاز نقطة استناد مطلقة ومركز.

إن رغبة الإنسان المتدينِّ في العيش في القداسة لا تجعله وحدها قادرًا على تكريس مكان بمفرده، إن ذلك يدفعه إلى تلمُّس ظهورات المقدَّس وتجلياته أو تبصُّر آياته وعلاماته أو استدعاء حضوره طقوسياً، وهو بذلك إنما يحاول اكتشاف الحقيقي والواقعي ليُقيم ضمنهما، وينعم في ظلالهما بالشعور بالقوة والقصد، ولينفتح من خلالهما على السماء، أعني حيث يكون انقطاع المستوى بين المكان المقدَّس وغيره من الأمكنة أمراً مُتحققاً رمزياً، وحيث يُصبح التواصل مع العالم الآخر المتصاعد من

(١٣) سورة طه، الآية ٩ - ١٢.

(١٤) سورة النمل، الآية ٧-٨.

خلال هذا المكان»<sup>(١٥)</sup>.

فالمقدّس بأمكنته ورموزه ومعطياته التاريخية والحاضرة حاجة ضرورية للإنسان الفرد والجماعة، وذلك من أجل خلق التوازن الإنساني المطلوب بين النوازع والأهواء والميولات الموجودة في الإنسان، حيث إنه بدون المقدّس وضوابطه فإن الإنسان يتحوّل إلى كائن شرير ووحشي وأنا في بكل ما تحمل هذه الكلمة من معنى.

### □ الحرية ومعنى الاختلاف

لعلنا لا نضيف جديدًا حين القول: إن الحوار والتواصل الفكري الدائم من المداخل الأساسية لتجذير مفهوم الحرية في الواقع المجتمعي؛ إذ من خلال هذا الحوار الجاد والتواصل تتأسّس شروط التحوّل الفكري والاجتماعي. وبالحوار يتمّ تجديد وتطوير مفهوم الحرية على المستوى النظري والعملي، ويتمّ اكتشاف آليات جديدة ومبدعة للنهوض بالحرية في الواقع المجتمعي.

ولا يمكن مقارنة مفهوم الحرية في الفكر الإسلامي المعاصر بمعزل عن مفهوم الاختلاف، وحق الإنسان الطبيعي في هذا الاختلاف.

وجذر حق الاختلاف في المنظور الإسلامي هو أن البشر بنسبيتهم وقصورهم لا يمكنهم أن يدركوا كل حقائق التشريع ومقاصده البعيدة، وإنما هم يجتهدون ويستفرغون جهدهم في سبيل الإدراك والفهم، وعلى قاعدة الاجتهاد بضوابطه الشرعية والعلمية، يتأسّس الاختلاف في فهم الأحكام والحقائق الشرعية، ويبقى هذا الحق مكفولاً للجميع.

فالاختلاف مظهر طبيعي في الاجتماع الإنساني، وهو الوجه الآخر والنتيجة الحتمية لواقع التعدّد. أعني أن التعدّد لا بد من أن يستدعي الاختلاف ويقتضيه. فالاختلاف من هذه الزاوية، قبل أن يكون حقاً، هو أمر واقع ومظهر طبيعي من مظاهر الحياة البشرية والاجتماع البشرية، وكما تتجلّى هذه الظاهرة الطبيعية بين الأفراد تتجلّى بين الجماعات أيضاً؛ لذلك فلا مجال لإنكار ظاهرة الاختلاف بما هي وجود مُتحقّق، سواء من حيث الوجود المادي للإنسان، أو من حيث الفكر والسلوك وأنماط الاستجابة.

(١٥) الدكتور خنجر حمية، اختبارات المقدس مقاربات في الفلسفة والتصوف والتجربة الدينية، ص ٢٤٨.



ووفق هذا المنظور لا يُشكّل الاختلاف نقصاً أو عيباً بشرياً يحول دون إنجاز المفاهيم والتطلّعات الكبرى للإنسان عبر التاريخ. وإنما هو حق أصيل من حقوق الإنسان، ويجد منبعه الرئيسي من قيمة الحرية والقدرة على الاختيار. وإجماع الأمة تاريخياً حول قضايا فكرية أو سياسية وما شابه ذلك ليس وليد الرأي الواحد، وإنما تحقّق الإجماع عن طريق الاختلاف الفكري والثقافي، الذي أثرى الواقع، وجعل الآراء المتعدّدة تتفاعل مع بعضها، وتتراكم حتى وصلت الأمة إلى مستوى الإجماع.

وسيادة الرأي الواحد يؤدي إلى التخشّب واليباس، وإلى توقّف العقل عن التفكير في القضايا الجادة، وضمور حالات التجديد، والاستسلام لقوالب ونماذج ثقافية وفكرية جاهزة.

والبيئة الاجتماعية التي تقمع الآراء، وتنظر إلى الاختلافات والاجتهادات الثقافية والفكرية نظرة سائئة، هي البيئة التي تزدهر فيها حالات الجمود واللامبالاة، وتُعشّش فيها كل الهوامش والطفيليات.

فالعقل قرين الحرية، فلا عقل فعّال بدون حرية، ولا حرية مستديمة بدون عقل يمارس التفكير والسؤال والمساءلة، ويتحرّك دائماً نحو تجديد أفق المعارف والتصورات، وحرية تؤسس للشروط اللازمة لممارسة العقل سلطته ووظيفته الجوهرية.

ومن خلال الصلة الوثيقة بين العقل والحرية تتجدّد أدوات المعرفة، وتتطوّر أنماط الإنتاج العقلي والمعرفي. ووفق هذا السياق تتمكّن من القول: إن الخرافة والتقليد الأعمى للآخرين كلها مضادات للحرية. بمعنى أن سيادة الخرافة يعني تراجع مستوى الحرية، كما أن شيوع حالات التقليد الأعمى يعني ضمور مجالات الحرية. فلا يمكن أن تلتقي الحرية مع الخرافة، كما أنه لا يمكن أن تنسجم حالات التقليد الأعمى مع متطلّبات الحرية.

والإسلام كفّل حق الاختلاف، واعتبره من النواميس الطبيعية، وجعل التسامح والعفو سبيل التعاطي والتعامل بين المختلفين. فحق الاختلاف لا يعني التشريع للفوضى أو الفردية الضيقة، وإنما يعني أن تمارس حريتك على صعيد الفكر والرأي والتعبير، وتتعامل مع الآخرين وفق نهج التسامح والعفو. وبهذا لا يخرج الاختلاف



عن إطاره المشروع، وفي الوقت نفسه يمارس دوره الحضاري في حفز الهمم والبحث عن الحقيقة، والتعاطي مع جميع الآراء والتعبيرات بعقلية حضارية تنشد استيعاب الآراء، وتستفيد منها جميعاً في بناء واقعها ومسارها.

فالاختلاف لا يساوي الرذيلة والإثم والخلل، وإنما هو ناموس كوني وجبلة إنسانية. الخلاف والتشردم والتفرقة هي التي تساوي الإثم والخلل. وعلى هذا ينبغي أن نُجَدِّد رؤيتنا للاختلاف، ونتعامل معه وفق عقلية جديدة، لا ترى فيه إثماً ومعصية، وإنما قدرة إنسانية مفتوحة ومتواصلة لإثراء الواقع والحقيقة.

فالاختلاف هو الوجه الآخر لضرورة الاجتهاد وإعمال العقل والفكر، كما أن الخلاف والتشردم هو الوجه الآخر للخضوع للأهواء والغرائز والنزعات الشيطانية، التي تنمرد على القيم والأخلاق، وتؤسس لصراعات وفتن دائمة، وتدخل الجميع في أتون النزاعات التي لا طائل من ورائها.

فالحرية لا تعني الانفلات من الضوابط الأخلاقية والإنسانية، وإنما تعني امتلاك القدرة على التعرف والاختيار وفق لقواعد عقلية أو ضوابط شرعية.

فهي تتجه إلى الكمال وليس إلى التخريب، وإلى الانسجام ونواميس الكون والمجتمع وليس للخروج عنهما.

والاختلافات المعرفية والفقهية والاجتماعية والسياسية ينبغي ألا تدفعنا إلى القطيعة واصطناع الحواجز التي تحول دون التواصل والتعاون والحوار؛ وذلك لأن الوحدة الداخلية للعرب والمسلمين بحاجة دائماً إلى منهجية حضارية في التعامل مع الاختلافات التنوعات، حتى يُؤثري هذا التنوع ثماره على مستوى التعاون والتعاقد والوحدة.

والمنهجية الأخلاقية والحضارية الناعمة والضابطة للاختلافات الداخلية، قوامها الحوار والتسامح، وتنمية المشتركات، وحسن الظن والإعذار، والاحترام المتبادل، ومساواة الآخر بالذات. هذه المنهجية هي التي تُطوّر مساحات التعاون وحقائق الوحدة في الواقع الخارجي.

فالوحدة لا تُفرض فرضاً، ولا تُنجز برغبة مجرّدة، وإنما باكتشاف مساحات التلاقي والعمل على تطويرها، ودمج وتوحيد أنظمة المصالح الاقتصادية والسياسية.

من البديهي القول: إن التجارب الوجودية التي كانت تعتمد على القسر والقوة والقهر في بنائها، تحولت إلى تجارب مؤلدة للتمايز المقيت والانفجارات السياسية والاجتماعية، وكأن حقبة الوحدة القسرية هي حقبة تربية الفوارق وتنمية التناقضات وتعميق مناطق التوتر. فالمشروعات التهامية والكليانية، التي تعتمد على القوة والقهر لفرض أجندتها وتطلعاتها، وتنبذ كل أشكال الخصوصية، لا تصل إلى أهدافها، وإنما تزيد الوضع سوءاً، وتدمر مستويات التعايش المتوفرة.

والحرية هي التي تسمح لجميع الأطياف والقوى في المجتمع أن تمارس دورها في إغناء الوحدة الوطنية، وتكريس قيم العدالة والتسامح في مسيرتها التصاعدية. ولقد علمتنا التجارب أن تأجيل مشروع الحرية لإنجاز الوحدة لا يؤدي إلى نتيجة إيجابية. بل الاستبداد هو الذي يئد مشروع الوحدة، وهو الذي يُنهي حلم الوحدة، ويوصل الجميع إلى نتائج كارثية. فلا وحدة بلا حرية.

ومشروع الوحدة الحقيقي يبدأ بإشاعة الحرية والسماح للجميع بممارسة حقوقهم وقناعاتهم. فالكيانات السلطوية لا تصنع وحدة، وإنما تصنع شمولية سياسية تُلغي كل إمكانيات الشعب، وتُحارب قواه الحية، وتحول دون انطلاقته وإنجازاته لتطلعاته وأحلامه. فالقمع لا يصنع وحدة، والقسر لا يؤدي إلى الاتحاد، وإنما يؤدي إلى تأجيج نار الصراعات والتوترات. ويُخطئ من يعتقد أن طريق الوحدة هو القوة والفرص والقهر. وحدها الحرية -بما تعني من مضامين ثقافية وسياسية وحضارية- هي طريق الوحدة وبوابتها الواسعة.

وقوة العرب والمسلمين في حريتهم، حيث إنها القدرة المؤاتية لإطلاق دينامية التحولات النوعية المتجهة نحو وحدة حقيقية وصلبة في المجال العربي والإسلامي؛ لأنها تُفكك أنظمة الاستبداد ومشروعات العنف والقهر، وتؤسس لحركة اجتماعية متواصلة، يشترك فيها الجميع (كل من موقعه وخندقه)، وذلك من أجل البناء والوحدة على قاعدة الحرية والديمقراطية.

فدولة القمع والسلطة المطلقة، لا تصنع وحدة اجتماعية ووطنية مستديمة، وإنما هي تغرس وترعى -بعنفها واستبدادها- النزعات العائلية والعشائرية والطائفية والعنصرية والجهوية.

وهذا نستطيع القول: إن دولة القمع والاستبداد تصنع التفكُّت والتشظي حتى لو كان السطح الاجتماعي موحدًا ومستقرًا. فالوحدة هنا كاذبة والاستقرار وهم؛ لأنها وحدة كل عنوان فرعي ضد الآخر، واستقرار كل طرف على مواقعه التقليدية الضيقة. وبهذا تتصاعد التوترات والتناقضات بكل أشكالها وأطرافها في دولة القمع والاستبداد.

فالعنف لا يصنع وحدة، وإنما يخلق انفجارًا اجتماعيًا بأشكال مختلفة ومستويات متعددة. وتسويد قيم الاستعلاء والتمييز والتهميش والجهوية المتطرفة، كلها تزيد من مآزق الدولة والمجتمع، وتدخل الجميع في دوامة العنف والعنف المضاد.

والأمن لا يُصان بالقمع، والاستقرار لا يتأتى بتنمية المخاوف وتأجيج العواطف السلبية. والوحدة الوطنية لا تُبنى بالاستعلاء والتهميش والتمييز.

كل هذه الأمور (الأمن والاستقرار والوحدة الوطنية) سبيلها قيم الحرية والمشاركة والتسامح واحترام حقوق الإنسان.

إننا نتطلع إلى الوحدة، ولكن ليست تلك الوحدة التي تسلبنا حريتنا، وإنما نتطلع إلى تلك الوحدة التي تصون الحرية، وإلى تلك الحرية التي تُثري الوحدة بمضامين حضارية جديدة.

فالطريق السليم لإنجاز مفهوم الوحدة الاجتماعية والوطنية، هو التعامل السليم مع الاختلافات والتنوعات والتعدديات التقليدية والحديثة الموجودة في المجتمع، تعاملًا لا يكبت ويقمع هذه التنوعات، وإنما يُنظّمها ويحترمها، ولا يتعالى على حقائقها، وإنما يتعاطى معها وفق سياق حضاري قوامه التسامح مع حق التعدد، وتجنب أسباب وموجبات التوترات والاحتقانات، ويفتح للجميع سُبُل العمل المشروع في مستوياته المتعددة.

وإن تنمية الحس الديمقراطي في المجتمع لا يتأتى إلا بممارسة الديمقراطية والحرية. وإن تجاوز عيوب المجتمع ومُعوقات التحول الديمقراطي لا يتأتى أيضًا إلا بممارسة الديمقراطية. وحدها ممارسة الحرية والديمقراطية هي التي تتجاوز عيوب المجتمع، وتُعالج معوّقات الانطلاقة الديمقراطية. «الديمقراطية ليست ثمرة تُقطف، أو نظامًا جاهزًا يُقام في لحظة يُحددها حاسب إلكتروني. إنها معركة

اجتماعية وسياسية طويلة ومستمرة لا تنتهي ولن تنتهي، تُواكب تطوُّر المجتمعات، وتتقدَّم مفاهيمها ونظمها مع تقدُّمها. فالبرغم من أن الديمقراطية أصبحت راسخة الجذور في الدول الصناعية الغربية التي تعيش تجربتها منذ عدة قرون، لم ينتهِ النقاش فيها والحوار حولها، ولا تزال الأحزاب تتنافس على تعميق مدلولاتها وقيمها ونظمها. ولكل مجتمع حسب مستوى نضجه ونضج قواه السياسية والاجتماعية وتوازناته مطالبه الديمقراطية ومستوى المشاركة الشعبية الضرورية لتطوير نفسه، ودرجة التمتع بالحريات الفكرية والتنظيمية الجماعية والفردية التي لم يعد هناك اليوم إمكانية بناء مجتمعات سياسية ومدنية بالمعنى الحقيقي للكلمة من دونها. إن مفهوم الديمقراطية قد ارتبط بمفهوم المواطن، وبناء المواطنة، ولا جماعة وطنية من دون مواطنة، ولا مواطنة من دون حرية ومسؤولية جماعية. وفي غياب هذه العوامل المترابطة معاً تكمن أزمة التشكيلية الوطنية العربية جميعها، وفي كل مكان».

وإن التحوُّل نحو الحرية والديمقراطية في أيِّ مجتمع، بحاجة إلى وعي عميق بضرورتها وأهميتها وجودها في البناء الوطني السياسي والثقافة الحضاري، وإن هذا الوعي بحاجة إلى أن يترجم إلى وقائع قائمة وحقائق مشهودة، وإن تنمية روح المسؤولية والتسامح والحقوق والكرامة، كلها عوامل تساهم في تنمية الحس الديمقراطي في المجتمع.

ودورنا في ها الإطار يتجسّد في تكثيف الفعل الثقافي والاجتماعي لتحرير دينامية التحوُّل الديمقراطي من كوابحها ومُعَوِّقاتها الذاتية والموضوعية، حتى تأخذ الديمقراطية موقعها الأساس في تنظيم الخلافات والصراعات وضبطها، وحتى تتَّجه كل الجهود والطاقات نحو بناء السُّلم والاندماج الاجتماعي والوطني، وتعميق موجبات العدل والمساواة والحرية.

### □ أسئلة الراهن وآفاق الخروج

في خضم الصراعات والنزاعات الكبرى التي تعاني منها البشرية اليوم، وفي ظل الحروب السياسية والاقتصادية والاجتماعية، التي تنتاب العديد من مناطق العالم البشري؛ من الضروري أن نتساءل: كيف لنا في هذا الجو المحموم أن نُبدع ثقافة

حوارية تساهم في تطوُّرنا الروحي والإنساني والحضاري؟ كيف لنا أن نُطوِّر ثقافة البناء والإصلاح في عالم يَمُور بالنزاعات والحروب؟

ونحن حينما نتساءل هذه الأسئلة المحورية، لا نجنح إلى الخيال والتمني، ولا نتجاوز المعطيات الواقعية، وإنما نرى أن الخروج من نفق الحروب والنزاعات ومتوالياتها النفسية والاجتماعية لا يتمُّ إلَّا بتوطيد أركان ثقافة الإصلاح والحوار والتوازن. ولا بد من إدراك أن هذه الثقافة ليست حلاً سحرياً للمشكلات والأزمات، وإنما هي الخطوة الأولى لعلاج المشكلات بشكل صحيح وسليم.

فالعنف المستشري في حياتنا السياسية والاجتماعية والثقافية، لا يمكن مقابله بالعنف؛ لأن هذا يُدخل الجميع في أتون العنف ومتوالياته الخطيرة. ولكن نقابله بالمزيد من الحوار والإصلاح في أوضاعنا السياسية والاجتماعية والاقتصادية، التي تساهم بشكل أو بآخر في تغذية قوافل العنف والقتل والتطرُّف بالمزيد من الأفكار والتبريرات والمُسوغات.

فالاحتناقات المجتمعية تُؤدِّي لا شك إلى بروز حالات من العنف ومظاهر الانحراف والجريمة. وعلاج هذه المظاهر لا يتمُّ إلَّا بعلاج البيئة التي أخصبت هذه المظاهر، وهي بيئة مغلقة، تصادمية، تشاؤمية، ذات نسق تعصبي.

فالتعصب يُؤدِّي إلى العنف، والتزمُّت يُفضي إلى الانغلاق والانطواء والانحباس. ولا علاج إلى العنف إلَّا بتفكيك نظام وثقافة التعصب، ولا علاج إلى التزمُّت إلَّا بالمزيد من الحوار، ونبد الأحكام المطلقة، وتأسيس قواعد موضوعية للتعارف الفكري والمعرفي. وهذا يجعلنا نُؤكِّد في هذه الخاتمة على النقاط التالية:

### ١ - ثقافة سياسية جديدة

إن التحوُّلات الكبرى التي تجري في العالم اليوم تُؤكِّد على ضرورة بلورة ثقافة سياسية جديدة، ترى في الحوار جسر الوفاق الوطني، وإن السِّلْم الأهلي والمجتمعي هو مستقبلنا الذي ينبغي أن تسعى كل التيارات والوجودات إلى إنجازه، وإنصاج الظروف المؤدِّية إليه.

فالمصالحة السياسية التي ندعو إلى إرساء قواعدها الحضارية، وتوفير ظروفها

الذاتية والموضوعية، بحاجة دائماً وفي كل المراحل إلى ثقافة سياسية جديدة، تمارس عملية القطيعة المعرفية والمرجعية مع ثقافة التعصّب والإقصاء والنبذ والعنف، لتؤسس نمطاً ثقافياً سياسياً جديداً، يأخذ من قيم الحرية والمسؤولية وحقوق الإنسان كرامته الإطار المرجعي لهذا النمط.

ولا بد أن ندرك - في هذا الإطار - أن الثقافة السياسية الجديدة لا تُبنى في لحظة زمنية واحدة، وإنما هي بحاجة إلى عملية تراكم معرفي ومجتمعي، حتى تتشكّل تلك الثقافة السياسية الجديدة، التي نراها ضرورية للمصالحة السياسية المنشودة. وذلك لأن «الفكر والثقافة ليسا بنية معرفية مغلقة تتناسل معطياتها بينها كالفطر، بل هو يُمثّل مستوى من مستويات (أو لحظة من لحظات) التعبير عن المحيط الواقعي والتاريخي.

وبالتالي، فالأفكار لا تكتسب قيمتها من نفسها مجرّدة، بل من قدرتها على تمثيل اللحظة التاريخية، والتعبير عنها، والمساهمة في تغييرها ثورياً»<sup>(١٦)</sup>.

ودواعي ومُسوِّغات بناء ثقافة سياسية جديدة في المجالين العربي والإسلامي عديدة، ولعل من أهمها حالة الإخفاق التي لحقت بالمشروعات الفكرية والسياسية المتداولة في الفضاءين العربي والإسلامي؛ وذلك لأن الكثير من عناصر الثقافة السياسية السائدة مستمدة من تلك المشروعات. وإخفاق هذه المشروعات لا شك يدفعنا إلى ضرورة مراجعة هذه الثقافة، والعمل على بناء حقائق سياسية نظرية وعملية جديدة، تتجاوز عوامل الإخفاق الذاتية والموضوعية في تلك المشروعات. كما أن استيعاب التحوّلات الكبرى، ومعرفة رهانات العمل الجديدة على المستويين الإقليمي والعالمي بحاجة إلى تجديد الثقافة السياسية، والوعي السياسي والحضاري، حتى يتسنى للعالمين العربي والإسلامي تجاوز عوامل الفشل والإخفاق، وامتصاص نقاط القوة، وفهم مُحركات وآليات العمل الجديدة.

## ٢ - تنظيم العلاقة بين الثقافي والسياسي

لعل من المداخل الأساسية لنهوض الأمة في هذا العصر، وللخروج من المآزق الحضارية والمجتمعية التي يعانيها راهنا وواقعنا، هو تنظيم العلاقة بين الثقافي

(١٦) عبد الإله بلقزيز، العولمة والممانعة.. دراسات في المسألة الثقافية، ص ٨٣-٨٢.

والسياسي، وذلك من أجل الاستفادة من كل الطاقات في سبيل البناء، ولمنع توترات وحروب تهدر طاقات الأمة في سياق الهدم والقطيعة مع مكُونات الأمة المختلفة. فاستبداد السياسي يدفعه إلى العمل على إخضاع الثقافي إلى كل توجُّهاته وخياراته، مما يلغي فعالية الثقافي على مستوى المعرفة والمجتمع. كما أن نرجسية الثقافي في بعض الأحيان تدفعه إلى التخلي عن الساحة الاجتماعية، والانعزال عن خيارات الأمة بدعاوى وتبريرات مختلفة. مما يجعل الساحة حكرًا للسياسي ومشروعاته المميتة لروح الأمة. وقد عانت الأمة خلال العقود الماضية من الكثير من النزاعات والحروب والتوترات جرَّاء العلاقة السيئة بين السياسي والثقافي في المجالين العربي والإسلامي.

لذلك نرى أن أحد العوامل الرئيسة للخروج من واقعنا المأزوم، تنظيم العلاقة بين حقلَي السياسة والثقافة في تجربتنا الإسلامية المعاصرة.

وفي البدء ينبغي أن ندرك أنه ليس في مقدور أحد إلغاء قانون التدافع الاجتماعي بين جميع القناعات والمُكُونات؛ لذلك فإن المطلوب تنظيم هذا التدافع، بحيث يكون في سياق البناء والعمران الحضاري، لا في سياق النزاعات الهدامة والحروب العنيفة.

إن معيار القوة هو الذي يحكم علاقة السياسي بالثقافي. بمعنى أن السياسي بما يمتلك من قوة وأدوات للفرص والقهر والتخويف، فهو يمارس دور الإخضاع لكل ما عداه. وسيبقى هذا النمط من العلاقة مسيطرًا بين السياسي والثقافي، ما دام الأخير لا يمتلك عناصر قوة ووقائع مجتمعية تُساند خياراته وتُدافع عن انشغالاته.

لذلك نرى أن بوابة تنظيم العلاقة بين السياسي والثقافي في تجربتنا المعاصرة، هي أن يمتلك الثقافي مقومات الاستقلال ومُكُونات القوة ووسائل للتأثير بشكل مباشر.

فوحدها القوة (بالمعنى الحضاري) للثقافي هي القادرة على تنظيم العلاقة مع السياسي. وذلك عبر الوصول إلى مستوى من توازن القوة بين الطرفين، يدفع هذا التوازن ومتوالياته المجتمعية إلى إعادة النظر في طبيعة العلاقة السائدة، وذلك من منطلق واقعي - مصلحي، بحيث لا يمكن لأي طرف من إلغاء الطرف الآخر من الخريطة الاجتماعية.

هذا - في تقديرنا - هو الطريق الواقعي لتنظيم العلاقة بين السياسي والثقافي في



تجربتنا المعاصر. وبدون بناء القوة الحضارية للثقافي ستبقى العلاقة بينه وبين السياسي إما علاقة تؤثر وتأثر وتنازع، أو علاقة إخضاع وتبعية وإذلال. وكلتا العلاقتين تُفضيان إلى تؤثر الأوضاع الاجتماعية وتنازع الحالة السياسية، والدخول في حروب جانبية، مما يعرقل مسار النهوض الحضاري في الأمة.

وأزمة المثقف والسلطة - في التجربتين العربية والإسلامية المعاصرتين - مرآة لأزمة الثقافي مع السياسي في واقعنا الراهن. وستبقى هذه الأزمة تأخذ أشكالاً مختلفة، ما دام الثقافي هامشياً وبعيداً عن مكونات القوة الحضارية.

### ٣- عقد اجتماعي - سياسي جديد

إن طبيعة العلاقة المأمولة بين السلطة والمجتمع في المجالين العربي والإسلامي، تتطلب العمل والسعي الجاد لتأسيس عقد اجتماعي - سياسي جديد بين الطرفين، يُحافظ على حقوق كل طرف، ويُبلور ويُحدّد واجباتها ومسؤولياتها أيضاً.

وهذا العقد الاجتماعي - السياسي هو الذي يحفظ مصالح الجميع، وهو المرجعية العليا لكلا الطرفين. فمفتاح الخلاص للعديد من التوترات والأزمات وجود عقد ينظم طبيعة العلاقة بين قوى الأمة ومؤسساتها المتعددة، ويُحدّد الأهداف المرحلية والإستراتيجية التي تسعى إليها قوى الأمة، وتبلور حقوق وواجبات كل قوة.

ولا شك أن العقد الاجتماعي - السياسي، الذي نتطلع إليه، سيساهم في ردم الفجوة بين السلطة والمجتمع، وسيقرب من خياراتها، وسيذوب العديد من الحجب التي تحول دون التفاعل المطلوب بين الطرفين. وهذا العقد المأمول ليس وصفة جاهزة، وإنما ينبغي أن تسعى جميع قوى الأمة ومؤسساتها في إنشائه وبلورة عناصره وبنوده، وتوفير الأرضية الاجتماعية المناسبة لاحتضانه والدفاع عنه وتطويره.

وجماع القول: إن تنظيم العلاقة بين الأمة والدولة في المجالين العربي والإسلامي، بحاجة إلى العديد من الجهود والإمكانات، وإلى ثقافة سياسية جديدة، تأخذ على عاتقها تعبئة جماهير الأمة من جديد ووفق أهداف واضحة وأساليب ممكنة وحضارية، وإلى إعادة تشكيل الخارطة السياسية والثقافية، بحيث نصل إلى مستوى حضاري يحكم علاقة السياسي بالثقافي والعكس.



كما أن تنظيم العلاقة بحاجة إلى عقد اجتماعي - سياسي جديد، يستوعب جميع التحولات، ويُنبِص إلى جميع التطلعات والطموحات، ويخلق آليات عمل جديدة، تُترجم جميع التطلعات الإنسانية إلى وقائع قائمة وحقائق محسوسة.

إننا نعيش في زمن الأسئلة الصعبة والحسابات الدقيقة والمعقدة؛ لذلك ينبغي ألا ننجرّف تجاه الأوهام، وإنما نحاول أن نبني قناعتنا ومواقفنا استناداً إلى الحقائق والوقائع القائمة، وذلك ليس من أجل الانحباس فيها أو الخضوع إلى السيئ منها، وإنما لكي تكون حركتنا ومواقفنا ووجهتنا منسجمة ومنطق التاريخ الإنساني. فالإنصات الواعي إلى تساؤلات الواقع وتحديات الراهن يُؤدّي إلى نضج الخيارات وسلامة الإستراتيجيات؛ وذلك لأن هذا الإنصات هو الذي يُؤدّي إلى تحديد البداية السليمة لعملية الانطلاق في معالجة المشكلات وبلورة الحلول.

إننا جميعاً مطالبون في ظل هذه الظروف الحساسة والخطيرة، بفتح عقولنا ونفوسنا على العصر وآفاقه، حتى تتكامل اهتماماتنا، ونزداد قدرة على اجترار تجربتنا في البناء والتنمية والعمران الحضاري.

وبما أن هناك علاقة وطيدة بين منظومة الأفكار وطبيعة المشاعر والميول النفسية العامة، حيث إن الثقافة التي تحتزن البغض والكراهية للآخرين فإنها ستنعكس على مشاعر الأفراد والمجتمعات الملتزمة بتلك الثقافة. لذلك فإن المطلوب باستمرار تنقية الموروث الثقافي لكل مجتمع وأمة، والعمل على إزالة وطرْد كل العوامل والأسباب التي تدعو إلى العداء الذاتي، أو ممارسة أشكال الإقصاء والتهميش للآخرين. وعملية التنقية المطلوبة، ليست عملية سلبية فقط مهمتها طرد عناصر الكره والبغض في الثقافة، بل هي عملية إيجابية أيضاً تستهدف تعميق أسس ثقافة الانفتاح والتسامح والمحبة والألفة، وتكريس مقتضياتها في البناء الاجتماعي. إذ إننا نرى أن المسؤول عن العديد من ظواهر الكراهية وحالات التهميش والإقصاء، هي تلك الثقافة التي تُسوِّغ لأبنائها هذه الممارسات والسلوكيات. ولا وقف لها إلا بتغيير الثقافة ومناهج التثقيف والتربية التي تُكرّس هذه العقلية، وتوفّر لها التبريرات اللازمة. إننا بحاجة إلى ثقافة تحتضن الجميع، كما تُعبّر عنهم جميعاً، وتغرس في نفوس الناس وعقولهم حب الناس، وضرورة خدمتهم، والتحلي بالأخلاق الفاضلة والسلوك القويم في التعامل معهم. هذه الثقافة هي التي تُعمّق خيار المحبة في المحيط الاجتماعي. أما الثقافة التي

تُصنّف الناس، وتُرتّب مواقفها التفاضلية بين الناس على قاعدة ذلك التصنيف، فإنها تُعمّق الإحن وتزرع الأحقاد، وتطمس كل نوازع الخير في النفس الإنسانية. لذلك فإن المطلوب دائماً، هو تنقية الموروث الثقافي لكل مجتمع، ورصد مظاهر الانحراف والزيغ في هذه الثقافة، ومن ثمّ العمل على إخراج كل ما يُسيء إلى التفاضلية بين الناس على قاعدة ذلك التصنيف؛ لذلك فإن المطلوب دائماً هو تنقية الموروث الثقافي لكل مجتمع الناس من التداول والتأثير. وهذه مسؤولية كبرى، تتطلب تضافر كل الجهود والإمكانات في سبيل بلورة ثقافة اجتماعية ووطنية تُعمّق خيار المصالحة والوئام، وتُحارب كل أشكال التمييز والتهميش بين البشر.

### نحو منطق بحث أنثروبولوجيا فلسفية

وفق نظرية الإطار لدراسة تكامل الثقافات والقيم العابرة لها

الدكتور وائل أحمد خليل الكردي\*

#### □ مقدمة: في نظرية الأنثروبولوجيا الفلسفية (المقترحة)

يمكن الاتفاق - على مستوى البحث - مع حسين فهمي مؤلف كتاب (قصة الأنثروبولوجيا)، فيما نقله عن أحد الأنثروبولوجيين الأمريكيين أنه ربما كانت أفضل طريقة لتعريف الأنثروبولوجيا هي التعرف على ما يفعله الأنثروبولوجيون، فيُورد عن الباحثة الأنثروبولوجية الأمريكية مارجريت ميد (M. Mead) قولها: «نحن نصف الخصائص الإنسانية البيولوجية والثقافية للنوع البشري عبر الأزمان وفي سائر الأماكن، ونُحلّل الصفات البيولوجية والثقافية المحلية كأنساق مترابطة ومتغيرة... كما نهتم بوصف وتحليل النظم الاجتماعية والتكنولوجية، ونعني أيضًا ببحث الإدراك للإنسان وابتكاراته ومعتقداته ووسائل اتصالاته. وبصفة عامة فنحن الأنثروبولوجيين نسعى لربط وتفسير نتائج دراساتنا في

\* دكتوراه في الفلسفة، أستاذ الفلسفة والنقد بجامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا والأكاديمية العربية في الدنمارك، البريد الإلكتروني: wailahkhkordi@gmail.com

إطار... مفهوم الوحدة النفسية المشتركة بين البشر»<sup>(١)</sup>.

فعلى هذا القول يمكن تعيين الثقافة - كاصطلاح في حدود الأنثروبولوجيا - بأنها المنتج المعرفي والاجتماعي والمادي والفني والقيمي الخاص بطريقة حياة معينة، وينبع من داخلها ويحمل سماتها وخصائصها، ويحمل رؤيتها الكونية للوجود والحياة. وحيث إن أصل الكلمة (culture) هي الزرع في الأرض، فإن هذا الأصل يدل أيضاً على حال الإنسان بأنه كائن مزروع في أرض طبيعية واجتماعية حتمًا، وأن طرح تلك الأرض من ثمار هو كل أوجه حياة وثقافة وفكر هذا الإنسان، ولعل هذا يحقق فهمًا لدينا لقول الله تعالى في القرآن الكريم: ﴿مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى﴾<sup>(٢)</sup>.

لذا يمكن القول تبعًا لذلك: إن الثقافة على هذا المفهوم هي أمر محلي بالضرورة، ولكنه يمكن أن يخرج إلى العالمية، فليست هناك ثقافة كُلِّية يُنتجها العالم كله بهوية واحدة، وإنما هناك فقط ثقافات محلية بحسب الشعوب، يتم التبادل العالمي فيها لتكون بذلك وسيلة ربط واتصال وتعارف وعبور للقيم بين كل الشعوب على السواء في دائرة الكون الواحد والمصير المشترك، بما يُوجِّه إليه قول الله تعالى في القرآن الكريم: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا...﴾<sup>(٣)</sup>.

وهنا يكون دور علم أنثروبولوجيا الثقافة؛ أي الأنثروبولوجيا التي تدرس مجمل الثقافات المحلية الخاصة بالشعوب. فإذا كانت الأنثروبولوجيا الطبيعية تدرس الظاهرة الإنسانية من ناحية السلالات والأجناس البشرية من واقع بيئاتها الجغرافية ومناطق نشوئها وتكيفها، ومن حيث أنماط الاتصال الطبيعي التي تفرضها علاقات القرابة والتناسب، فتظهر أوجه المقارنة والمساواة بين المجموعات البشرية وبعضها، فإن الأنثروبولوجيا الثقافية تتناول جانب الثقافة الناشئة عن طرق حياة هذه السلالات البشرية من التوافق بين النوازع السلوكية والمزاج الوجداني والتكوين الطبيعي، فتجسد بذلك العمق الحقيقي المميز لكل مجموعة بشرية.

(١) حسين فهم، قصة الأنثروبولوجيا.. فصول في تاريخ علم الإنسان، الكويت، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد ٩٨، فبراير ١٩٨٦، ص ١٤.

(٢) سورة طه، الآية ٥٥.

(٣) سورة الحجرات، الآية ١٣.

وعلى هذا الأساس يمكن القول: إنه إذا كانت الأنثروبولوجيا الطبيعية تُعنى بالموصفات الشكلية للظاهرة البشرية، فإن الأنثروبولوجيا الثقافية تُعنى بالخصائص التعبيرية الخاصة بهذه الظاهرة البشرية في توزُّعها على مجموعات بشرية بهيئة الشعوب والقبائل ذات السلالات والأعراق.

وبما أن الثقافة في حقيقتها هي عمل يبدأ تلقائياً متوارثاً، ثم يصبح مركباً وتدخل فيه الصانعة البشرية القصدية، فإن تصنيع الثقافة المحلية، إن جاز التعبير، يحتاج إلى رؤية كونية تُوجّه الناس إلى تصنيع معيّن للثقافات المجتمعية بحسب طرق حياتهم، وهو ما يتجسّد في الفنون. هذه الرؤية بالضرورة تكون مرتبطة بالسؤال عن الإنسان كوجود وفي الوجود، ودوره كعامل مؤثّر فاعل وعامل مؤثّر منفعل.

عند هذا الحد، يظهر مجال بحث الأنثروبولوجيا الفلسفية التي تنظر إلى الإنسان كحالة عقلية وجدانية تقوم وراء مصادر الثقافات المحلية. ولعل مفهوم الأنثروبولوجيا الفلسفية يصبح أكثر وضوحاً من خلال المسألة الأساسية للفلسفة في العلاقة بين الوجود والوعي.

إذن، فالإنسان كمكوّن جمعي مُنتمٍ إلى سلالة طبيعية تدرسها الأنثروبولوجيا الطبيعية، وينتج ثقافة محلية مخصوصة تدرسها الأنثروبولوجيا الثقافية، فإنه يكون بذلك حالة أو ظاهرة وعي متميّزة تنظر إلى الوجود بعينها لترى فيه ما يتوافق من أبعاده معها؛ فهذا ما تدرسه الأنثروبولوجيا الفلسفية من أجل أن تحقّق جدلية الانتماء والعبور؛ أي انتماء الإنسان إلى الذات الجمعية في طريقة حياته، والعبور بهذه الذات ومن خلالها نحو الثقافات الأخرى للشعوب وقيمها أخذاً ورداً.

ولعلنا في هذا نكون قد خرجنا بقدر ما عن حدود الأنثروبولوجيا الفلسفية التي أسّستها الفلسفات الوجودية (existentialism) نحو ما يمكن وصفه بأنه تصوّر جديد مقترح يتلخّص في «بحث الأصول المتعدّدة للوعي الإنساني في علاقته بالوجود».

وتكمن الأهمية الفعلية لبحث الأنثروبولوجيا الفلسفية - على هذا النحو من التحديد - بالاتّجاه في الحفر نحو حقيقة الوعي الإنساني بالوجود ومظاهره؛ أنها تدعم جملة السياق الفلسفي لمشروع العولمة في إطاره الفكري والثقافي في راهننا المعاصر.

حيث إن هذا السياق ينظر إلى مجمل الوجود الإنساني بأنه كل واحد متعدد الأبعاد، وكل بُعد يُمثل طريقة حياة لشعب من الشعوب تختلف عن غيرها، الأمر الذي يجعل هذه الطريقة غير مُتكررة، مما يستدعي لزماً المحافظة عليها بذاتها مع غيرها، من أجل المحافظة بالتالي على الدائرة الكلية لهذا الوجود الإنساني، وهذا ما يمكن أن يحكمه نظام إداري يعلو فوق النظم السياسية والاقتصادية والمجتمعية.

ثم إن الفائدة المُحصَّلة من حكم الدائرة الكلية للوجود الأرضي وفق منظومة إدارية تحديداً هو إلغاء التصنيفات الإقصائية للشعوب، والتفاضل بينها على أساس البدائية والتخلف الحضاري، والتفوق والانحطاط العرقي، والتطور والتدني الثقافي المادي والتقني. إن إقصاء أي من طرق الحياة ومحاولة إحلال نموذج خارجي غريب محلها، فإن هذا يكون بمثابة بتر عضو من أعضاء الجسد الكوني الواحد لا يمكن التعويض عنه.

لذلك تحيء الأنثروبولوجيا الفلسفية - على أساس هذا التصور المُحقَّق لتوازن الوعي بين الوجود الذاتي والانتماء الجمعي - متوافقة مع متطلّبات العالم التواصل الراهن، بالكشف والتحليل للوعي الإنساني في الوجود المنشئ للقيم وأنماط الثقافات، والذي يُحقِّق الاشتراك بينها، والتعايش السلمي المستدام بين كل الشعوب، وليكون العامل المحرِّك لهذا التعايش هو فهم «العقول الأخرى» (Other Minds).

وما كانت نظريات العقد الاجتماعي الطامحة إلى هذا التعايش السلمي إلّا استناداً إلى أصول الوعي الإنساني المتعددة المظاهر في علاقته بالمكان المحلي والمكان العالمي، فاستحقت بذلك - أي نظريات العقد الاجتماعي - أن تكون مادة لدراسة الأنثروبولوجيا الفلسفية. فعندما تكلم الفيلسوف الإنجليزي توماس هوبز (Th. Hobbs) عن الانتقال من حالة الطبيعة أو الفطرة إلى حالة الدولة، فإنما كان ينطلق من تصور لعلاقة الإنسان الفكرية بالوجود منذ بدء الخليقة، وهو ما كان (حرب الكل ضد الكل)، الأمر الذي استوجب لديه تكوين فكرة الدولة بالعقد الاجتماعي لضمان حالة السلم والأمن لبني البشر.

وكلتا الحالتين، الحالة الفطرية الأولية وحالة الدولة، عند هوبز هي حالات فكرية إنسانية في علاقة الوعي بالوجود، ولهذا يمكن القول: إن هوبز قام بنوع من

الحفر الأنثروبولوجي الفلسفي لتحقيق رؤيته. فهناك رؤية لحركة الإنسان في الحالة الطبيعية هي ما أمكن أن يتولد عنها ثقافة الحرب حتى في الحاضر والمستقبل، وهذا يُغيّر الرؤية التي دفعت الإنسان فيما بعد إلى إعلان منظومة الدولة وثقافة السلام.

كما يمكن القول: إن البحث الأنثروبولوجي الفلسفي في علاقة الوعي بالوجود، وفي ارتباطه بطرق الحياة المتعددة للشعوب والقبائل وثقافاتها المحلية، لا ينصبُّ على تصوّر الإنسان للقيم بشكلها الكلي المطلق، وإنما ينصبُّ على طريقة وكيفية استيعاب وتمثّل هذه القيم واستخدامها والتعبير عنها بنحو معيّن، فهناك مكوّنات فكرية وأخلاقية تجريدية، ولكن كيف تداول الإنسان هذه المكوّنات؟ تمامًا كما أن هناك لغات، ولكن كيف تداول الإنسان هذه اللغات، وبأي كيفية استخدمها في تواصله الحياتي اليومي؟

على هذا النحو تكون الأنثروبولوجيا بعامة هي (الرّدُّ إلى الأصول)، والأنثروبولوجيا الطبيعية هي رّدُّ البشر إلى أصولهم وسلاسلهم التكوينية والعرقية التي جمعت كل منها طرق حياة متعددة، فهي هنا بحث وصفي، والأنثروبولوجيا الثقافية هي رّدُّ مظاهر الثقافات المحلية المادية والمعنوية إلى أصولها في طرق الحياة المتعددة، فهي هنا بحث وصفي كذلك. وأما الأنثروبولوجيا الفلسفية المُقدّمة هنا فهي رّدُّ أنماط الوعي والرؤى والأفكار الإنسانية الكلية بصدد الوجود والعالم إلى أصولها في طرق الحياة المتعددة، فهي هنا بحث تحليلي. وعلى هذا الأساس يتبيّن التصنيف الضروري لأنماط الوعي الفلسفي في هيئة أطر أو قوالب، وهو ما يربط بحث الأنثروبولوجيا الفلسفية بنظرية الإطار أو القالب (Matrix).

### □ أولاً: نظرية الإطار في بحث الأنثروبولوجيا الفلسفية

ورد فيما تقدّم معنى أن الأنثروبولوجيا الفلسفية (في صورتها المقترحة في هذا البحث) هي أنثروبولوجيا الوعي الإنساني والرؤى الكلية في مصادر العقل الجمعي المحلي أو الإقليمي. فإذا كانت صور الشعوب والقبائل بمثابة القوالب التي تصبُّ فيها طرق حياة الناس وتتعدّد باختلافاتها، فكذلك تتعدّد القوالب والأطر التي تجعل الوعي الإنساني الكلي مكوّن على هيئة أنماط ورؤى متغيرة، فهذا المنظور وفق الإطار، يمكن القول: هو ما يسمح بتحقيق التكامل المعرفي بين كل أنماط الوعي المتاحة.

والقول في نظرية الإطار أو القالب (Matrix): إنها المفهوم الذي أسّس له عالم النفس آرثر كوستلر في كتابه (فعل الإبداع) (The Act of Creation) لتفسير عمليات الخلق الفكري لدى الإنسان. وقد أمكن تعريف الإطار أو القالب بأنه التصنيف على هيئة ملفات ذهنية لمجموعة الخبرات المتحصّلة للإنسان حتى لا تتكدّس في الذهن كآثار عصبية متفرقة أو عناصر مشتتة؛ ولذلك فهذه الملفات لكي تكون رؤى وقيماً وثقافة فإنها تترتب بحسب قوة الشحنة العاطفية الملتصقة بها، وبحسب قربها من اهتمامنا الشخصي، ولصوقها بذواتنا<sup>(٤)</sup>.

يمكن القول: إن هذه الأطر أو القوالب هي حدود منطقية صورية، فهي بذلك ثوابت عامة ومحايدة بذاتها، ولكن ما هو متغيّر ويُميّز حالة وعي إنسانية عن غيرها، فهو ما يصبّ في هذه الأطر والقوالب من مضامين خبرة مستمدة من الوعي الجمعي لدى الشعوب، وهو المعوّل عليه في إنتاج الرؤى الفلسفية الكلية للكون وتعيين موقع الإنسان فيها.

أما بالنسبة لهذه الحدود المنطقية المسماة بالأطر أو القوالب، فبرغم أنها صورية ثابتة إلا أن لها الدور البارز في جعل الخبرات متميّزة، ومن ثمّ جعلها مفهومة، وبالتالي يمكن نقلها إلى الآخرين، أي إن الإطار يسمح بجعل القيم والرؤى والثقافات المعبر عنها بلغة ما لدى شعب من الشعوب ممكنة العبور والتداول مع جميع الشعوب الأخرى؛ الأمر الذي يُحقّق الفهم السليم لطريقة حياة هذا الشعب، ومن ثمّ وسائل ومداخل التآلف والتكامل معه دونما طمس لهويته أو حجر على نمط وجوده.

ومن الأطر الأساسية هنا، الإطار اللغوي؛ حيث إن «اللغة هي مثال للفعل الإنساني المنظم، والأساس الدينامي لهذا الفعل هو الإطار اللغوي»<sup>(٥)</sup>، وذلك من حيث كفاءات الاستخدام المتعددة على اللغة الواحدة بحسب تعدّد طرق الحياة المتداولة لها. ويشترك مع هذا الإطار اللغوي في العائلة الثقافية الإطار الأسطوري الخرافي الذي يُجسّد الشعور العقائدي الأولي للإنسان تجاه ظواهر الكون وتأويل ما ينبغي أن يكون من قيم وسلوك، والإطار الجمالي الفني الذي يبرز أحوال التفاعل

(٤) راجع: جمال عبد الملك، ابن خلدون مسائل في الإبداع والتصور، بيروت: دار الجيل، ١٩٩١م، ط ١، ص ٢٧ - ٢٨.

(٥) راجع: المرجع السابق، ص ٢٨.



الوجدانية بالوجود، فيتّم التعبير عنها من زاوية الانتفاء الإنساني لوعي جمعي معيّن على هيئة أعمال فنية جمالية إبداعاً وتذوّقاً.

### □ ثانيًا: الإطار اللغوي والفني للأنثروبولوجيا الفلسفية

يقول الأديب والت وايتمان: «ليست اللغة بناءً مجردًا من صنع المتعلّمين ومؤلّفي القواميس، إنها كيان ينبثق من العمل، ومن احتياجات المجتمع وروابطه وأفراحه وأذواقه، ومن رغبات جيل إثر جيل من البشر، إن قاعدتها العريضة الأساسية لصيقة بالأرض والواقع»<sup>(٦)</sup>.

لذلك يعتبر الإطار اللغوي في الأنثروبولوجيا الفلسفية - من زاوية بحثها في مسألة الوعي الإنساني في علاقته بالوجود - هو المفتاح الأهم بإطلاق في فهم العقل الجمعي لشعب من أجل العبور بقيمه للثقافات الأخرى والتداول العالمي المعرفي لها؛ إذ يمكن القول: إن التكامل المعرفي يُؤدّي إلى التكامل الاجتماعي والثقافي؛ والمقصود بالتكامل المعرفي هنا تعارف الشعوب بهوياتها.

أما عن البحث في هذا الإطار اللغوي بذاته، فإنه ينصرف تمامًا نحو وجهة (المعنى كاستخدام) (meaning as use)، وليس إلى اللغة من حيث أنواعها وتراكيبها الصرفية والنحوية، أو من حيث هي لغات عامّة في قالب (الفصحى)، وإنما من حيث التداول اللغوي العادي في الحياة اليومية، فإن هذا هو المُعبّر الحقيقي عن طريقة حياة العقل الجمعي للشعب الذي يتداولها أفرادها بينهم على طريقتهم المتميّزة، وهو ما يمكن أن نُطلق عليه (هوية اللغة) (identity of language).

ولعل الفضل المنهجي في التحليلية الفلسفية المحقّقة للأنثروبولوجيا الفلسفية على هذا السياق، يرجع إلى الفيلسوف الإنجليزي المعاصر النمساوي الأصل، في جامعة كيمبريدج لدفيش فيتجنشتاين (L. Wittgenstein) في فلسفته المتأخّرة المُقدّمة بشكل أساسي في كتابه (بحوث فلسفية) (philosophical investigations). يقول فيتجنشتاين: «إن الفلسفة معركة ضد افتتان عقولنا باللغة»<sup>(٧)</sup>، وهو قد رتّب هذا

(٦) المرجع السابق، ص ٥٢.

(٧) لدفيش فيتجنشتاين، بحوث فلسفية، ترجمة: عزمي إسلام، مراجعة وتقديم: عبد الغفار مكاي، الكويت: جامعة الكويت، ١٩٨٩م، ص ١٠٦.

الحكم على أساس ضرورة معالجة ماهية (الفهم الإنساني) على نوع النشاط المعرفي؛ لذلك فهو «يعتقد بأن الاختلاف بين العلم والفلسفة إنما هو تمييز بين صورتين مختلفتين للفهم، نظرية ولا - نظرية. حيث يمكن تحصيل الفهم العلمي من خلال تكوين الفرضيات والنظريات واختبارها. أما الفهم الفلسفي - من جهة أخرى - فهو مصمم بصورة لا - نظرية، (أي إنه فهم تفاعلي غير محسوب رياضياً)؛ فإن الفهم اللا - نظري هو ذلك النوع من الفهم الذي يتحقق لدينا عندما نقول: إننا فهمنا قصيدة شعرية أو مقطوعة موسيقية أو شخص ما أو حتى جملة لغوية. ولنأخذ مثلاً لذلك حالة طفلة تتعلم لغتها الأصلية، فهل هي عندما تأخذ في فهم ما يُقال لها يكون السبب في ذلك أن لديها نظرية تفسيرية جاهزة؟ يمكننا قول ذلك إذا كان يحدث لدينا الشيء نفسه... إلا أن هذه الطريقة ليست هي الطريقة الصحيحة لوصف ما يجري؛ فإن المعيار الذي نستخدمه للقول بأن الطفلة تفهم ما يُقال لها هو أنها تتصرف بصورة سلوكية تبعاً لذلك الفهم الحاصل لديها، فيظهر لنا - على سبيل المثال - من خلال الأمر الذي نُوجِّهه لها: «ضعي هذه القصاصة الورقية في سلة المهملات» أنها تفهم هذه العبارة بتنفيذها فعلياً لهذا التوجيه.

أما المثال الآخر والمحَبَّ جداً إلى فيتجنشتاين فهو فهمنا للنغم (Music)؛ وذلك بالسؤال: كيف لنا يمكن الجزم بفهم مقطوعة نغمية ما؟ فربما نقول: إن ذلك الفهم يحدث لأن أداءها كان على نحو مُعَبَّر، أو يمكن لنا استخدام الأساليب المناسبة من المجاز في وصفها؛ ولكن كيف لنا يمكن شرح ما هو «الأداء المُعَبَّر؟»، هذا ما قد استلزم من فيتجنشتاين أن يقول بأنها مسألة (ثقافة)، «فإذا نشأ شخص ما في ثقافة معينة وبالتالي فهو يستجيب للنغم بنحو معين؛ فحينئذٍ يمكنك أن تُعلِّمه استخدام عبارة (أداء مُعَبَّر)». وما نحتاج إليه في هذا النوع من الفهم بكونه نمطاً في الحياة (Form of Life)؛ هو مجموعة من الممارسات المجتمعية المشتركة بالإضافة إلى قابلية سمع ورؤية الروابط الاتصالية القائمة بين المنتمين لهذا النمط في الحياة. على هذا، فإن ما يصدق على النغم فإنه يصدق بالمثل على اللغة العادية<sup>(8)</sup>.

يقول فيتجنشتاين في (بحوث فلسفية): إن «المقصود من مصطلح لعبة - اللغة، إبراز حقيقة معينة، هي أن تكلم اللغة هو جزء من الفاعلية، أو صورة من

(8) Monk, Ray. Wittgenstein and the two cultures. BBC Prospect, July 1999, p. 1,2.

صور الحياة»<sup>(٩)</sup>. وهكذا، فإن (الفهم) لجملة ما يحتاج أيضًا إلى الانتماء إلى نمط الحياة نفسه، ولعبة اللغة نفسها (Language-Games) الخاصة بهذا النمط. فالحاسبات الآلية، مثلاً، لا تفهم الجمل، ليس من جهة أنها تُجري عمليات تفتقر إلى المركبات العصبية بشكل كافٍ، وإنما بسبب أنها ليست -ومن غير الممكن أن تكون- عضواً في الثقافة التي تنتمي لها تلك الجمل، والفهم هنا هو بمعنى الفهم الكلي التفاعلي عقلياً وشعورياً، وليس فقط على مستوى المعنى القاموسي المُعطى للألفاظ، فإن الجملة لا تكتسب معناها من خلال العلاقة المتبادلة بين الكلمات والموضوعات، وإنما تكتسب معناها من خلال استخدامها الفعلي من جانب البشر الذين تجمعهم طريقة حياة واحدة<sup>(١٠)</sup>.

والعامل الذي يدخل الفلسفة التحليلية للغة العادية لدى فيتجنشتاين إلى حيز الأنثروبولوجيا الفلسفية -على التصور المُقدّم لها هنا- هو قوله بفكرة (التشابهات العائلية) (Family resemblances) في تكوين الألعاب - اللغوية بحسب طرق وكيفيات الاستخدام للغة، فيقول فيتجنشتاين: «إننا نرى شبكة مركبة من التماثلات تتداخل وتتقاطع أحياناً تماثلات شاملة، وأحياناً أخرى تماثلات تفصيلية. أعتقد أنني لا أجد تعبيراً يُحدّد هذه التماثلات أفضل من القول بأنها تشابهات عائلية؛ لأن أوجه الشبه العديدة بين أفراد العائلة الواحدة، مثل: البنية، والملامح، ولون العينين، وطريقة المشي، والمزاج... تتداخل وتتقاطع بنفس الطريقة»<sup>(١١)</sup>.

فالتشابهات العائلية في جوهرها -من جهة- هي الدلالات المُعطاة للغة من جانب مجتمع إنساني معيّن، لكي تكون هي الطريقة المعيّنة عندهم في الاستخدام العامي للغة العامة أو الفصحى بما يتوافق مع تكوينهم الجمعي بنحو تكوين العائلة الواحدة، فيتم المعنى لديهم وفق الاستخدام بمثل طريقة تشابههم في ملامحهم الشكلية وخصائصهم البيولوجية.

وهذا ما يجعل السقف الدلالي لآية لغة عامّة أو فصحي في العالم هو سقف مرن ومُتّسع إلى الدرجة التي تسمح للعديد من طرق الحياة المختلفة أن تستخدمها بكيفياتها

(٩) فيتجنشتاين، المرجع السابق، ص ٥٩ - ٦٠.

(10) Monk, Ibid, p.2.

(١١) فيتجنشتاين، المرجع السابق، ص ٨٧.

الخاصة النابعة تلقائياً من داخلها، ويتعلّمها الجيل تلو الجيل في المجتمع المعين بطريقة التداول التفاعلي الحي المباشر. فإن «استعمال اللغة استعمالاً انفعالياً يكون سابقاً على استعمالها رمزياً (أي كلمات وإشارات)، وهذا يبدو في ظهور بواذر الكلام عند الطفل، وفي الشحنة العاطفية التي ترتبط بالكلمة عند البدائيين.. فالطفل يُدرك معاني الكلمات لا ارتباطها بشحنات عاطفية»<sup>(١٢)</sup>.

وذلك على اعتبار ما «كرّست إحدى مدارس الأنثروبولوجيا الكثير من وقتها ودراساتها العلمية لثبوت أن الشعب غير المتحضّر لا يُفكّر تفكيراً منطقياً... والشعب المتحضّر نفسه أيضاً لا يُفكّر تفكيراً منطقياً. وبإمكان كليهما تطبيق المنطق إذا كان ذلك ضرورياً لبلوغ أهداف معينة، ولكن لا الشعب المتحضّر ولا الشعب غير المتحضّر يُطبّقه بحكم العادة، ولا يستخدمه أيّ منهما لاختبار التوافق المتبادل بين عناصر الثقافة التي نشأ في كنفها»<sup>(١٣)</sup>.

وفي هذا تفسير للفهم بصورته اللا-نظرية. ولهذا نتفق مع فيتجنشتاين في الذهاب إلى أن اللغة ليست فحسب وسيلة للتعبير عن طريقة في الحياة، وإنما هي بذاتها مُكوّن من مكوّنات هذه الطريقة لا فكاك، وذلك قياساً على قوله: «حين أفكر في اللغة لا تدور في ذهني (معاني) بالإضافة إلى التعبيرات اللفظية؛ فاللغة هي نفسها أداة الفكر»<sup>(١٤)</sup>.

ومن جهة أخرى، فإن صفة التشابهات العائلية في الاستخدام اللغوي المقترن بالتشابهات العائلية البيولوجية لذوي الانتماء المشترك لطريقة حياة، هي ما يسمح بالعبور الثقافي للقيم الإنسانية بين كل طرق الحياة بإيجاد التشابه العائلي الدلالي على المستوى الواسع والكلي (فما الذي يماثل فيما هو عندهم، ما هو عندنا.. أو يشابهه)، فيكون بهذا التعارف المنشود بين الشعوب، ومن ثمّ التكامل السلمي للوجود الإنساني. وهذا ينقلنا إلى المستوى الرمزي في التعبير عن الهوية الاجتماعية الثقافية لكل شعب، وهو القالب أو الإطار الفني والذي يُعدّ حالة من حالات اللغة بجانب

(١٢) جمال عبد الملك، المرجع السابق، ص ٥٣.

(١٣) رالف لنتون، دراسة الإنسان، ترجمة: عبد الملك الناشف، بيروت: منشورات المكتبة العصرية، ١٩٦٤م، ص ٤٧٧.

(١٤) فيتجنشتاين، المرجع السابق، ص ١٨٤.

لغة الكلمات والإشارات على السواء في القيمة والأهمية.

وفي المرحلة اللغوية المعنية بخلق أو تكوين الرمز التعبيري، فهناك لدى الباحث ري مونك (R. Monk) ما يقوله: «عندما شرع فيتجنشتاين في مناقشة روايته المفضلة (الإخوة كارامازوف) (The Brothers Karamasov) مع موريس دريوري (M. Drury) قال بأنه وجد شخصية الأب زوسيا (Zossima) مثيرة للإعجاب، فقد كتب ديستوفيفسكي (Dostoevsky) مؤلف الرواية مُعلّقاً على زوسيا، يقال.. إنه غارق في العديد من الأسرار والأحزان، وقد اعترف لنفسه أنه في النهاية قد بلغ درجة من وضوح الإدراك بما يمكنه من مجرد اللمحة الأولى لوجه الوافد الغريب أن يخبرنا لأي سبب هو جاء، وماذا يريد، وأي نوع من أوجاع عذاب الضمير هو يعاني. فقال فيتجنشتاين: نعم، يوجد بالفعل مثل أولئك الناس الذين ينفذون بأبصارهم مباشرة نحو نفوس الآخرين وفض مغاليقها»<sup>(١٥)</sup>.

بهذا ينفي فيتجنشتاين بصورة أساسية أن تكون هناك (لغة خاصة) (privet language) تُعبّر عن مشاعر خاصة؛ والمقصود بـ(خاصة) هنا أنه لا يفهمها ولا يعانيتها إلا إنسان واحد فقط مما يمنع معه وجود تشابه عائلي بين لغته هذه وأي لغة أخرى في العالم، ومن ثم لا تشابه بين مشاعره الخاصة تلك ومشاعر البشر الآخرين، فهذه إذن خصوصية فردانية مستحيلة على المستوى الفطري والعملية.

ولعل فيتجنشتاين قصد بكلامه عن رواية (الإخوة كارامازوف) أن الإنسان يحس الجرس الشعوري للكلمات في نفسه حتى عندما ينقل من لغة أخرى غير لغته، فينتقل إليه فهم هذه اللغة في نوع أو نمط استخدامها، وما هي محمّلة به من خصائص وعي وطريقة حياة معينة، وربما يكتيفها على طريقته هو، فيخرج بدلالات جديدة للنص الروائي لم يفكر فيها المؤلف، وهذا ما عيناه بمرونة السقف الدلالي للغة.

ولهذا قال فيتجنشتاين متأملاً تجربته: «حينما أقرأ قصيدة شعر أو قصة قراءة مفعمة بالشعور والإحساس، فهناك بالتأكيد شيء يحدث في داخلي، ولم يكن ليحدث لو مررت مروراً سريعاً على السطور لمعرفة المعلومات الواردة فيها. ما هي العمليات التي أنوه بها هنا؟ إن للعبارات رنيناً مختلفاً. وأنتبه جيداً إلى جرس كلماتي. فأحياناً ما

يكون للكلمة جرس خاطئ، بينما أؤكد أنه كثيرًا أو قليلًا. وألاحظ ذلك ويظهر التعبير عنه على وجهي. قد أتكلّم فيما بعد عن قراءتي بالتفصيل، عن الأخطاء في نبرة صوتي مثلاً. وأحياناً تتكوّن لدي صورة هي أشبه ما تكون بالرسم التوضيحي. ويبدو أن هذا يساعدي على أن أقرأ بتعبير صحيح. ويُمكنني أن أضيف الكثير من هذا النوع. كما أستطيع كذلك أن أعطي لإحدى الكلمات نبرة صوتية يكون من شأنها إبراز معنى بقية الكلمات، كما لو كانت هذه الكلمة صورة للموضوع كله. ويمكن أن يعتمد هذا بالطبع على بنية العبارة. حينما أنطق بهذه الكلمة أثناء القراءة المُعبّرة، تكون أيّ كلمة قد امتلأت تمامًا بمعناها. وكيف يستقيم هذا إذا كان معنى الكلمة هو استخدامها؟ حسناً، إن ما ذكرته كان على سبيل المجاز. فلست أنا الذي اخترت هذه الصورة المجازية، وإنما فرضت نفسها عليّ، لكن الاستخدام المجازي للكلمة لا يمكن أن يتعارض مع الاستخدام الأصلي لها»<sup>(١٦)</sup>.

إذن، فالاستخدام المجازي للغة هو من ضمن السقف الدلالي المرن للاستخدام الأصلي لها، وهذا بالضبط ما يسمح لعقل ما أن ينقل نفسه ويكشف عن مكنونه لدى العقول الأخرى (Other Minds)، وأن تتفهّم العقول الأخرى ما يُرسله هذا العقل وطبيعة تكوينه المتميّزة. ولذلك يمكننا القول تطبيقاً على فن السينما، وعلى ما يبدو من نماذج المشاهدات: إن المقصد في فن صناعة السينما في الولايات المتحدة الأمريكية -على سبيل المثال- يختلف نوعياً عنه في صناعة السينما الأوروبية، ذلك أن السينما الأوروبية كانت تحاول غالباً أن تكشف عن الجوانب المثالية الأفلاطونية العالية في طرق الحياة الأوروبية عموماً، من أجل أن ترسل للعالم رسالة التفوّق العرقي الأوروبي. وهذا ما استخدمه هتلر فيما مضى بصورة أساسية في بنائه لدولة ألمانيا النازية على سبيل المثال. أما رسالة السينما الأمريكية منذ عهدها القديم كان قصدها إرسال رسالة صادقة تماماً بغض النظر عن سُموّها أو انحطاطها، فكان الهدف هو أن يعايش الناس في مناطقهم وبلدانهم هذا النمط وهذا العقل للوعي الأمريكي بكل ما له وما عليه، وكل ما في المجتمع الأمريكي من امتيازات بقدر ما فيه من جرائم وسوّات، وذلك لأجل تحقيق الفهم المعمّق من جانب الشعوب الأخرى لهذا العقل الأمريكي وطرق حياته. إذاً إن أمريكا ليست طريقة حياة واحدة، وإنما تتعدّد طرق الحياة فيها بتعدّد طرق

(١٦) فيتجنشتاين، المرجع السابق، ص ٣٢٢.

حياة الأجناس الوافدة إليها مهاجرة، فإن أمريكا في الأساس أرض مهجر؛ ولهذا لا يحتاج المهاجر اليوم إلى أمريكا لكثير وقت حتى ينخرط وينتظم في المجتمع الأمريكي والحياة الأمريكية، لأنه قد عاشه بالفن من قبل، وذلك بعكس احتياجه إذا هاجر إلى المجتمعات الأوروبية. وهذا المثل للسبيل الأمريكية هو النموذج الجيد على تطبيق مفهوم قراءة أو فهم «العقول الأخرى».

وهكذا، حينما نُحوّل اللغة المحكية المنطوقة (لغة الكلمات) إلى أشكال أعلى في التعبير، مثل التعبيرات الإيمائية والحركية، ولغة الجسد والفنون جميعاً من أعلاها تجريداً في الموسيقى التي يتدفق التيار الشعوري فيها تلقائياً، وإلى أوضحها تعبيراً في فن المسرح بما يحتويه من شعر منظوم وقصة منشورة وخطاب عقلي منطقي ومؤثرات صوتية وحسية، فإننا بذلك نُحوّلها إلى مستوى الترميز للغة، وهو مستوى قصدي مصنوع يُعبّر قصداً، وليس سجية عن طريقة الحياة ونمط الوعي في علاقتهما بالوجود، فهو من ثمّ مستوى مصنوع أكثر الشيء.

وهنا ترتبط نظرية الإطار ارتباطاً وثيقاً بصياغة الرمز؛ فعلى قول زكي نجيب محمود في كتابه (من زاوية فلسفية): «إن العقل النظري المنطقي نفسه إن هو إلا فرع واحد من فروع كثيرة تدرج كلها تحت طابع آخر هو... ما يُميّز الإنسان، ألا وهو القدرة على الرمز، أي أن يجعل من شيء رمزاً دالاً على شيء آخر»<sup>(١٧)</sup>. ويقول أيضاً: «إنه بغير العملية الرمزية يصبح الاجتماع والاتصال بشتى أشكاله ضرباً من المحال؛ وذلك لأن الحالات الإدراكية والوجدانية التي تطرأ على الفرد الذي يريد أن يُعبّر عنها للآخرين، هي على كل حال حالات تكمن في كيانه الداخلي، هي حالات كائنة خلف جداره الخارجي الظاهر... هي صورة ذهنية أو نبضات قلبية، ويريد صاحبها أن يخرجها في صورة مرئية أو مسموعة لتعرض أمام الآخرين»<sup>(١٨)</sup>.

هذا يعني أن الدلالة المعطاة للرمز تكون ذات بُعد من أبعاد ثلاثة، هي: الدال والمدلول والشحنة العاطفية الانفعالية، وهي إثارة الدال والمدلول للرمز لضرب معين من المشاعر، وهذا ما يجعل الرموز لا تنفك بحال عن العمليات الإبداعية الفنية بحسب التكوين الوجداني للفنان في انتهائه لطريقة حياة.

(١٧) زكي نجيب محمود، من زاوية فلسفية، القاهرة: دار الشروق، ١٩٧٩م، ص ٩٨.

(١٨) المرجع نفسه، ص ٩٩.



ومن هذه البوابة تدخل الأسطورة والحكاية الخرافية بتعبيراتها البارزة عن نمط وعي لشعب ما، ورؤيته الكلية لعلاقة الإنسان بالوجود. فالأسطورة - وبحسب التفسير الوظيفي لها عند فيكو - هي «تاريخ بدائي يعتبره أصحابه حقيقة فيُفسّر لنا رمزياً بداية التعامل مع الظواهر الطبيعية؛ أي إن الأسطورة البدائية مصدر تاريخي عند التأويل، والشعر والأسطورة يرجعان إلى عامل حسي انفعالي، وهو رغبة الإنسان في تحسين الظواهر الطبيعية وتشخيصها، مسقطاً عليها إنسانيته»<sup>(١٩)</sup>.

ويذهب ليفي شتراوس إلى أن الأسطورة «تُحقّق للإنسان القديم إطاراً يفهم فيه هذا العالم، ولكنها لا تعطيه القدرة المادية للتحكّم فيه كما يفعل العلم»<sup>(٢٠)</sup>؛ فالأسطورة هي صور كلية وشمولية يصنعها ذهن البشري للكون والعلاقات فيه بمصدر من انفعالاته؛ ولهذا كانت الأساطير هي تصوّرات قديمة وحكايات منسوجة لدى الجماعات الإنسانية يُفسّرون بها ظواهر الكون العليا قبل ظهور التفكير العلمي المنظم، وقبل ظهور الأديان السماوية ذات الكتب؛ فكانت هي رؤى كلية تخيلية تعكس مدى التوافق الوجودي بين عقل جمعي معيّن والبيئة القائم فيها.

إذن، يمكن القول: إنه لا يمكن فهم عقل ووجدان كيان اجتماعي ما في احتفاظه بهويته مع تراكم المستجدات الزمانية عليه، والتي تؤلف وعيه المعاصر بشكل كافٍ، إلا بالرجوع إلى حالته الأسطورية الأولى، والتي هي حالة أقرب إلى توليد الأفكار بالفطرة الطبيعية وليس القصد المنطقي.

على هذا الأساس، أمكن التمييز مثلاً بين نمط الوعي الشرقي ككتلة اجتماعية كبيرة، والوعي الغربي ككتلة مقابلة لها، فالوعي الغربي جعل منذ بداياته الأسطورية الأولى أن الروح في خدمة الطبيعة، أي إن الطبيعة المادية حول الإنسان هي الأصل في قياس الأحوال والأشياء والمعتقدات، ولذلك نجد أن الآلهة الأسطورية الأوروبية فيما قبل الديانة المسيحية كان على مثال وصورة الإنسان بلا اختلاف إلا أن لديها الخوارق والخلود، فكل تفاعلات البشر من خير وشر وانفعالات شعورية واستجابات نفسية وأحوال وجدانية وأفكار وتصورات عقلية تحملها الآلهة بالقدر نفسه، وآلهة الأولمب لدى الإغريق القدماء مثال بارز على هذا.

(١٩) أنور أبو سويلم، دراسات في الشعر الجاهلي، بيروت: دار الجيل، ط ١، ١٩٨٧، ص ٧٢.

(٢٠) المرجع نفسه، ص ٧٣.



ترتب على ذلك -بحسب الشاهد التاريخي- أن البحث في الطبيعة كان هو الأساس، الأمر الذي جعلهم يحدفون عنصراً من عناصر الروحانية الأسطورية كلما اكتشفوا عنصراً من عناصر الوجود الطبيعي؛ ولذلك كان أكبر اهتمامهم بالبحث العلمي الاستقرائي في الكون، واتجهوا بهذا البحث العلمي وجهات غير وظيفية، أي لم يتوقفوا عند حدود البحث في طبيعتهم المحيطة وظواهر أقاليمهم التي يعيشون فيها فقط، بل كان بحثهم شاملاً لظواهر العالم كله بلا استثناء حتى ولو لم يكن لهم بها حاجة ضرورية أو متطلب لاستغلال مباشر؛ فهذا ما أدّى عندهم إلى ظهور مفهوم (العلم من أجل العلم) و(الفن من أجل الفن).

فكان مناسباً أن يظهر تبعاً لهذه الطريقة في التفكير منهج البحث العلمي والتصنيفات العلمية المستقلة، حتى أنه يمكن القول بأن الدين المسيحي الشرقي كان يُمثل نوعاً ما جسمًا غريباً غير منسجم في تيار الوعي الأوروبي مما دعا إلى فرضه قسرياً من جانب الأوصياء عليه في حقبة العصور الوسطى، وحتى في الراهن المعاصر يُرى أن الدين بمثابة كهانة روحانية منفصلة نوعاً ما عن الحياة الاعتيادية في أوروبا بكل تفاعلات الناس هناك.

أما في الوعي الشرقي في منطقة جنوب وشرق حوض البحر الأبيض المتوسط مع حضارات بابل وآشور والفرعونية المصرية وغيرها، فكان الأمر على خلاف ما كان في الوعي الغربي وفي المقابل له، حيث أن الأصل كان -ولا زال- جعل الطبيعة في خدمة الروح. فميدان البحث هو العالم الروحاني وتجلياته بكل أبعاده الماورائية والغيبية، ولذلك حتى لو اضطروا إلى تجسيد الآلهة لم يجعلوها على صورة البشر تماماً، ولو جعلوها جعلوا فوقها قوى روحانية علوية غير مجسدة هي أعظمها. فكان الهم الشرقي هو التجرد عن الطبيعة المادية قدر الإمكان، وربما كان هذا هو السبب الذي جعل الشرقيون قديماً يكتفون بالبحث العلمي في الطبيعة من فلك وهندسة وزراعة بما هم محتاجين إليه في حدود أقاليمهم، وليس دائرة الكون كله، أي العلم بالقدر الوظيفي لما يحتاجون إليه في معاشهم إذ ليست الطبيعة في الأساس حكماً معتمداً بينهم على غالب الأمر.

ولكن وبرغم أن هذه الروح دفعت المسلمين في العهد العباسي وما بعده إلى الاهتمام بالعلم والبحث العلمي على أسس فلسفية غير وظيفية؛ فإن ذلك كان من

أجل التعرّف أكثر إلى الله بمعرفة خلق الله، إلا أن هذه التجريدية الروحانية لم تنفك عنهم في الغالب وتبعثهم على هيئة تأويلات باطنية على نصوص الدين في كل مراحل التطوّر الاجتماعي المستحدثة، وحتى إنهم أدخلوها في اعتقادهم في الدين الإسلامي الذي أعلو فيه بشكل بارز النزع الصوفي، ورَسَخُوا له بهيئة (طرق صوفية) متعدّدة، وصيغت لكل طريقة صوفية منهجها وسمتها الخاص بها في الرياضات والأحوال والمقامات الصوفية، ولعب الخيال التجريدي في هذا دورًا كبيرًا.

وأكثر من ذلك، هو ما يُشاهد من تفشّي السحر وطقوسه، واللجوء إلى استدعاء العوالم الخفية سفلية أو علوية، من أجل تحقيق الرغائب والآمال، بل وأيضًا تفسير النصوص الدينية في كثير من الأحيان والمواقف تفسيرات تجريدية أدّت إلى ظهور الفِرَق والطوائف الكثيرة.

ولذلك فالأنثروبولوجيا الفلسفية هنا، ليس دورها توجيه الوعي الجمعي نحو تكوين رؤية كونية كُليّة شاملة من واقع طريقة حياتها، وإنما دورها هو تحليل ما هو قائم فعليًا من هذه الرؤى دون التدخل فيها، وذلك بغرض فهمها وفهم العقل الجمعي الذي وراءها وتبعيته لطريقة حياة شعبها، ومن ثمّ إعطاء المجال لعلوم أخرى لكي تُصمّم أفضل السبل والوسائل للتعايش والتعارف بين كل تلك الشعوب.

وعلى هذا الأساس يحتاج هذا النوع للأنثروبولوجيا الفلسفية لتحقيق أهدافه إلى استعمال ما يمكن تسميته الإدارة التحكّمية في إثبات أنماط الوعي، والربط بين طرق الحياة المتعدّدة وتحقيق الإنتاج المثمر عمليًا، وعلى أنشطة مختلفة جراء هذا التعارف الإيجابي بين شعوب العالم؛ وهو ما يقوم به علم التحكم السايبراني (السايرنتكس).

### □ ثالثًا: الإطار التحكّمي السايبراني للأنثروبولوجيا الفلسفية

يمكن تعريف علم السايبرنتيكس أو التحكم السايبراني؛ بأنه الإدارة التنظيمية لنظام اتزان نسق معيّن من أجل إنتاج أحوال أو أوضاع جديدة لبلوغ هدف محدّد. ونرى الفيلسوف الألماني ليشتنيرج يقول: «إن الوعي منتشر في كل أرجاء الكون، بحيث يمكننا أن نقول إن: الدنيا تفكر»<sup>(٢١)</sup>. ولعله كان يعني بهذا القول أن هناك

(٢١) جمال عبد الملك، المرجع السابق، ص ١٤٢.

داخل كل الكائنات أنظمة اتزان ديناميكية، وهي «أنظمة مستقرة ولكن استقرارها لا يعني السكون، بل يعني الاستقرار على حركة داخلية منتظمة ناشئة من تناقض داخلي يسمح بقيام توازن بين قوتين أو عدة قوى»<sup>(٢٢)</sup>. فيمكن القول: إنه إذا كانت أنظمة الاتزان الديناميكية هذه واقعاً حقيقياً في الكائنات الطبيعية فهي في حق تفسير الكيانات الاجتماعية أوقع وأظهر.

لذا يمكن القول: إن اجتهاد الإنسان في إدارة أنظمة الاتزان الطبيعية هذه بصدد إعادة تدوير الطبيعة من ناحية إنتاجية، هو ما تولّد عنه علم السايبرنتكس (Cybernetics) أو التحكم الآلي السايبراني في التحوّلات الطبيعية، وكان التصوّر الأولي في هذا أن تبلغ درجة الذكاء الاصطناعي مرحلة الاستقلالية في البرمجة الذاتية أو (الأتمتة) (Automation) في التحويل الصناعي للخامات الطبيعية.

على هذا الأساس، يقول الرائد المؤسس لهذا العلم نوربرت فينر في كتابه (السايبرنتكس: أو التحكم والاتصال في الحيوان والآلة): «يجب ألا تكون العمليات الآلية من لحظة الإدخال وحتى النتائج النهائية متوقفة على العامل البشري، وأن كل القرارات المنطقية الضرورية لا بد من بنائها داخل الآلة نفسها»<sup>(٢٣)</sup>. تماماً بنحو تلك العمليات العصبية التي تتم في الحيوان بصورة ذاتية، وينتج عنها تصرفاته السلوكية.

ولكن -وفي مقابل هذه الاستقلالية الذاتية للموجودات- قدّمت مؤخراً دراسات مستحدثة في علم السايبرنتيكس كانت تبعاً لنتائج فلسفات العلم المعاصرة خصوصاً دراسات توماس كون في (بنية الثورات العلمية)، بأن الدور البشري في فعاليات الملاحظة والتأثير والتوجيه للظواهر موضوع البحث العلمي سواء الطبيعية أو الاجتماعية، هو دور حاسم لا يمكن تجاوزه بحال.

وقد تمثّلت هذه الدراسات المستحدثة فيما قدّمه فون فورستر بالأساس ثم تبعه آخرون أبرزهم ستيفارت أومبيلي، وهم على وجه العموم -يمكن القول:- إنهم استفادوا من حقيقة أنظمة اتزان الكائنات في توجيه النظر البحثي إليها بكونها أنساقاً

(٢٢) المرجع نفسه، ص ١٤٣.

(٢٣) راجع:

Wiener, Norbert. Cybernetics: or Control and Communication in the Animal and Machine. Cambridge, The M. I. T. press, 1985. P. 4.

معرفية؛ ولكن وجهة الاختلاف بين ما كان قديماً وهذه النظر الجديدة، هو في مصدر التحكم الإداري في هذه الأنساق، فهي داخلية ذاتية أم من مصدر خارجي.

يمكن تلخيص أبرز نتائج هذه الدراسات فيما يلي: أنها انتهت إلى تقسيم أساسي لهذا العلم إلى نظامين بحسب عدد من الباحثين<sup>(٢٤)</sup>: (النظام الأول السايبراني) (First order cybernetics) و(النظام الثاني السايبراني) (Second order cybernetics)، فيتحدّد النظام الأول السايبراني بأنه التحكم التنظيمي للأنساق موضوع الملاحظة، في مقابل التحكم التنظيمي للقائمين بالملاحظة الذي يختص به النظام الثاني السايبراني.

ويتعلّق النظام الأول السايبراني بالهدف من النموذج (Model)، في المقابل يتعلّق النظام الثاني السايبراني بهدف من هو قائم بتصميم النموذج (Modeler). ويتعلّق النظام الأول السايبراني بالأنساق الخاضعة للتحكم والضبط (controlled systems)، في المقابل يتعلّق النظام الثاني السايبراني بالأنساق المستقلة (Autonomous systems).

ويتعلّق النظام الأول السايبراني بالتفاعل الداخلي بين المتغيّرات في النسق، بينما يتعلّق النظام الثاني السايبراني بالتفاعل الداخلي بين من هو قائم بالملاحظة (الملاحظ) (Observer) وبين موضوع الملاحظة (Observed). وبالنسبة، يتعلّق النظام الأول السايبراني بنظريات الأنساق الاجتماعية (Theories of social systems)، في حين يتعلّق النظام الثاني السايبراني بنظريات التفاعل الداخلي بين الأفكار والمجتمع، وهذا هو بيت القصيد.

يمكن الاستنباط من هذا التصنيف، أن النظام الثاني السايبراني يقوم بدور النسق الفوقي (Meta - System)، أي النسق الإطاري التحكمي والضابط لحركة وتفاعلات الكائنات في علاقتها ببعضها؛ لذلك فهو ما يمكن أن نعمل عليه في إدارة المستوى الاجتماعي. فإذا قلنا: إن كل مجتمع أو فئة اجتماعية أو شعب لديه نظام اتزان داخلي يُحدّد قوة التماسك للهوية القائمة به من خلال حالة القيم الدائرة بين

(٢٤) راجع:

Umpleby, Stuart A. Second - Order Cybernetics as a Fundamental Revolution in Science. CONSTRUCTIVIST FOUNDATIONS, VOL. 11, No3. P. 457. (<http://constructivist.info/11/3/457.umpleby>)

أفراده، ويقوم تلقائياً بالإدارة التنظيمية الداخلية للمجتمع؛ فتكون المعادلة السايرانية الاجتماعية في بحث الأنثروبولوجيا الفلسفية القائمة على أصول الوعي الإنساني ومنابعه، على نحو ما يلي: أنه لكي تحافظ طريقة في الحياة على وجودها وتطورها الثقافي في سياقها الخاص؛ فلا بد أن ترسم حدوداً فاصلة وروابط اتصال - في الوقت نفسه - بينها وبين طرق الحياة الأخرى في العالم؛ ومن ثمَّ يتم التلاقح والتبادل للقيم عبر الثقافات المختلفة للوصول إلى أرضية توافق قيمي مشتركة بين جميع البشر من دون أن تفقد أية طريقة حياة ماهيتها الذاتية.

فهذا التحكم السايراني الاجتماعي إذن، يحتاج إلى جهاز إدارة تنظيمية تعمل على تحقيق هذه المعادلة على نحو سلمي، وميزة هذه الإدارة التنظيمية أنها عالمية يتوافق حولها الناس بطريقة (العقد الاجتماعي)، فلا تكون عضواً بذاتها في أيٍّ من طرق الحياة تحتكرها أو تخرجها من كونها إدارة تنظيمية لأن تصبح سلطة سياسية.

وهذا الهدف بدوره يعني التحاكم الجمعي إلى منظومة الأطر أو القوالب الكلية الشاملة للقيم والتي تتفرّع عنها القيم المحلية للمجتمعات؛ والتركيز هنا على كلمة (أطر/ قوالب)، فالإطار أو القالب ليس قيمة من القيم، وإنما هو الحاوي للقيم باختلاف تنزيلاتها بحسب المجتمعات، فمثلاً في السياسة (العدل هو سبيل الحكم) فالعدل هنا قالب كلي للقيمة ينزل بكيفيات متناسبة مع حالة كل طريقة حياة؛ فتكون لها القيمة المحلية للعدل في إطار هذا القالب الكلي ويظهر هذا في صناعة النظم الإنسانية.

من هنا تظهر الحاجة البحثية إلى التمييز على أساس النظام الثاني السايراني بين (النظم) و(القوالب/ الأطر)، إذ يمكن القول إن (القوالب) هي مبادئ أولية عامة، بينما (النظم) هي البرمجة المعينة لتحقيق قيم وفق هذه المبادئ الأولية العامة، فالقوالب والأطر رسمها الدين السماوي، وعلينا نحن البشر أن نضع وفقاً لها أنظمتنا بحسب مقتضيات الأحوال والخصوصية في مجتمعاتنا؛ فالإنسان هو القائم بصنع النظم على أساس المبادئ الأولية العامة.

ولنأخذ نموذجاً تطبيقياً للنظام الثاني السايراني في المسألة الاجتماعية لإدارة تعدد طرق الحياة وأحوالها وقيمتها وثقافتها وصناعة النظم المناسبة واللازمة لذلك.

هذا النموذج هو قصة واقعة حقيقية عرضت في فيلم دراما أمريكي باسم (الصحوة) (Awakening)<sup>(٢٥)</sup>، وهو من بطولة الممثل الأمريكي روبين وليامز في شخصية (دكتور ساير) وهو الطبيب المعالج، وشاركه في البطولة روبرت دو نيرو بشخصية (ليونارد) المريض النموذجي في تجربة العلاج.

«كان فصل الصيف رائعاً، كان موسم الولادة من جديد والبراءة، كان معجزة، شعر بذلك خمسة عشر مريضاً، ونحن المشرفون أيضاً، لكن الآن علينا التكيّف مع حقائق المعجزات، يمكننا إلقاء اللوم على العلم والقول أن الدواء لم يكن فعّالاً، أو أن الدواء عاد من جديد، أو أن المرضى عجزوا عن التأقلم مع خسارة العقود المنصرمة من حياتهم. في الحقيقة لا نعلم ما الخطأ الذي حدث بقدر ما نهمل ما كان الصحيح، ما نعرفه هو أنه مع انغلاق النافذة الكيماوية حدثت صحوة جديدة: أن روح الإنسان أقوى من أيّ دواء، وهذا ما يجب تغذيته من خلال العمل واللعب والصداقة والعائلة. هذه هي الأمور الأهم، لقد نسينا أمرها، أبسط الأمور».

هذه هي الكلمات التي ختم بها الدكتور ساير فيلم (الصحوة)؛ وذلك أنه حينما تمّ تعيينه طبيباً معالجاً في مستشفى الأمراض المزمنة في مقاطعة برونكس، وجد عالماً فريداً من البشر الأحياء الغائبين عن فاعلية الحياة لعقود طويلة من عمرهم نتيجة أصابتهم بمرض التصلب اللويحي ومتلازمة توريت ومرض باركسون، فظلوا الشطر الأعظم من أعمارهم وراء جدران المستشفى لا يخرجون إلى العالم الخارجي، فمنهم من غاب عن معاشة الحياة لأربعين سنة، ومنهم ثلاثين، ومنهم دون ذلك أو أكثر. تحرّك الطبيب ساير بالدافع الشعوري الإنساني نحوهم بتعاطف عميق، كان سبباً في أن كرّس نهاره وليله من أجل اكتشاف علاج هؤلاء، يُعيدهم به إلى الحياة الواعية الواقعية من جديد، إذ كان هو الوحيد من بين الأطباء من آمن بأن ذلك ممكن، وقد فعل.

ولكن هذا العلاج بقدر ما أدّى إلى عودة هؤلاء المرضى إلى المعافاة الصحية المؤقتة، بقدر ما كشف عن المشكلة الحقيقية التي كثيراً ما يغفل عنها القائمون بهذه العلاجات، وهي حالة الوعي الخاصة وتقدّمها في داخل إطارها الذي شكل الحياة

(٢٥) (الصحوة) (awakening) فيلم دراما أمريكي مقتبس من قصة حقيقية، صدر في عام ١٩٩٠م، من إخراج بيني مارشال، وبطولة روبين وليامز وروبرت دي نيرو (ويكيبيديا).

الجديدة لمثل هؤلاء المرضى داخل مفاهيم الصحي هذه السنوات الطوال. لقد كان من الطبيعي أن يُفكر الطبيب ساير بمعايير يومه وخبرته السوية، عندما قرّر في شأن مرضاه أن الأصلح لهم هو إعادتهم مما هم فيه إلى الواقع الحاضر، وتحريرهم من الأسر في الماضي، ومن جدران المستشفى، ليستكملوا حياتهم المستقبلية، وقد أدار الأمر على أساس هذه الفكرة. لكن كانت الصدمة والدرس المستفاد في آن معاً عندما نجح الدواء وعاد الغائبون، ولكنهم عادوا بعقلياتهم ومشاعرهم القديمة، وحدود خبراتهم التي توقّفوا عندها يوم أن أُصيبوا بالمرض وغادروا عليها منذ سنوات طوال، فمن هو في عمر السبعين عاد بروح وعقل وخبرة الشاب في العشرين حيث كان يومذاك. هنا كان لا بد أن ينشأ صراع نفسي كبير بين الماضي والحاضر الذي أتى فجأة في حياة هؤلاء؛ فالفارق صار كبيراً على أرض الواقع بينهم، وبين الناس المتمين لطريقة حياتهم نفسها وفق متغيّرات الحاضر، ثم ليتحوّل هذا الصراع إلى نقمة وتمرّد على الأطباء، إذ وقع بظن هؤلاء المرضى أنهم يُحاولون منعهم أن يمارسوا حياتهم بحرية كما يعونها هم، وليس كما يفرضها هذا الحاضر الغريب تماماً.

وكادت الأزمة أن تتحوّل إلى كارثة حقيقية لولا أن أدركهم قدر الله بلطفه، بأن الدواء لم يحسم المرض نهائياً، وإنما فقط كان ذا تأثير جزئي مؤقت، فكانت مجرد لحظات (صحوة) رجعوا بعدها تدريجياً إلى مرضهم بسلام، ولتطمئن نفوسهم وتهدأ في عالمهم الخاص الذي ألفوه طويلاً، فتلك هي مدينتهم الفاضلة التي لا مفرّ منها لكي يقضوا ما بقي لهم من العمر براحة بال وبغير هموم جسام، وكأن لسان حالهم يُعاتب الطبيب بالقول: (لماذا أخرجتنا أول مرة؟ ولو كنا علمنا حال زمانكم ودنياكم لرفضنا دواءكم هذا قولاً واحداً). تماماً كما هو حال أهل الكهف في سورتهم بالقرآن الكريم عادوا إلى الموت بعد صحوهم في بلدهم، ولكن في زمان غير زمانهم.

والشاهد من قصة هذا الفيلم السينائي، أن طريقة حياة المرضى في مجتمعهم المشترك داخل المستشفى، شكّلت نظام اتران اجتماعي خاص بهم، يكون هو مصدر وعيهم وتفاعلهم مع الحياة وفق ما اقتضته الأنثروبولوجيا الفلسفية، فلا يصلح لهم أن يتعاملوا مع الواقع الخارجي إلّا بمقتضى هذا النظام. ومقولة الدكتور ساير في ختام الفيلم ربما تحمل في ثناياها ضمناً ما يفيد بأن عليهم -كأطباء راعين لهؤلاء- أن يقوموا بإدارة هذه العلاقة على منظور جديد لا يحاولون فيه إخراجهم من طريقة



حياتهم تلك لكي يصبحوا أسوياء، وإنما أن يقوهم على حالهم كوضع أنثروبولوجي اجتماعي متميز، وما هذا النوع من الإدارة إلا تطبيق للنظام الثاني السايبراني (وصاية الأطباء) على النظام الأول السايبراني (نظام اتزان مجتمع المرضى).

على هذا الاعتبار يمكن القول: إن النظام الثاني السايبراني في المستوى التطبيقي الاجتماعي هو العنصر الإداري في الأنثروبولوجيا الفلسفية المتعلقة بأصول الوعي الإنساني، وتجميع الرؤى الكونية الكلية لطرق الحياة في إطار تفاعلي، وهو أيضًا -أي النظام الثاني السايبراني- العامل الضروري للأنثروبولوجيا الفلسفية في إدارة نقل القيم المحلية عبر الثقافات المتعددة بطريقة فاعلة ومثمرة في تحقيق التعارف المنشود بين الشعوب وتحقيق السلم العالمي.

#### □ خاتمة

يمكن رصد أهم ما توصل إليه البحث من نتائج فيما يلي:

أولاً: لا يمكن بحال تحقيق التوحيد والصهر الكلي أو الجزئي للثقافات والقيم التابعة لها، وليس هذا هو الهدف من إرساء قيم عابرة للثقافات، وإنما الهدف وما يمكن إثباته وتحقيقه هو تكامل الثقافات المتعددة، بمشاركة كل ثقافة هويتها المختلفة المميزة، وهو تحقيق مراد الله تعالى في سنته الكونية بخلق الناس على هيئة شعوب وقبائل ليتعارفوا، وهو ما يتم توجيه التصور الفلسفي لمشروع العولمة المعاصر إليه.

ثانياً: أن الدين هو إطار كلي لحركة الحياة، في حين أن الرؤى الفلسفية تتعدد بالضرورة في فهم هذا الكون وحركة الحياة فيه من خلال الجدل الفلسفي المستمر، وهذا التعدد للرؤى الفلسفية لا يلغي بعضه بعضاً، وإنما يمكن النظر إليه في تكامل معرفي يُحقق التقدم العام للوعي الإنساني، وتأليف الأفكار الجديدة في عالم متجدد.

ثالثاً: أن تطوّر البحث الفلسفي المعاصر في أي ميدان من ميادين الوجود والفعل الإنساني العام، إنما يكون بمراجعة وتسديد الخلفيات والأسس الاستدلالية والمنطقية غير الصورية التي تُبنى عليها الرؤى الكونية الكلية الشاملة اللازمة للبحوث الفلسفية.

رابعاً: لقد أسىء الفهم طويلاً حول احتفاظ الفرد بانتمائه لماهيته الجمعية (قبيلة)



أو (ثقافة محلية) بدعوى أن هذا الاحتفاظ والتشدد هو سبب جوهرى للنزاعات والحروب والتمييز العرقي والفصل والاضطهاد العنصرى؛ ولكن مع إدخال هذا الأمر فى بحث الأنثروبولوجيا الفلسفية فإنه يدعم ويُعزّز هذا الانتفاء والتمسك به، ولكن بصورة إيجابية متجاوزة لفكرة الصراع إلى التكامل والتوافق؛ فالإنسان من خلال ذاتيته المُشَبَّعة بهويته الجمعية يستطيع أن يدرك حدود التمايز بينه وبين غيره من الناس واختلافه عنهم، فتكون هي نفسها -أي هذه المُميّزات الخاصة- مُسوَّغ التكامل مع الآخرين، وهذا ما يتَّجه إليه العالم المعاصر.

### مشكلة الحضارة الإسلامية..

ومنظورات المستشرقين

زكي الميلاد

- ١ -

#### مدخل

اعتنى المستشرقون الغربيون على اختلاف مقاصدهم ومناهجهم، وتعدّد بيئاتهم ولغاتهم، وتعاقب أزمته وأجيالهم، بدراسة الحضارة الإسلامية تاريخها وتطورها، مظهرين تنبّهاً جاداً لهذا الحقل البحثي التاريخي والحضاري، وملتفتين إليه بعناية واهتمام، ومتعاملين معه بنشاط كبير، ومُنقّبين فيه عن أدق التفاصيل، وظلّوا مداومين على العمل فيه بلا توقّف أو انقطاع لا أقلّ خلال القرن العشرين، مُكوّنين لأنفسهم في نطاقهم الأوروبي والغربي حقلاً دراسياً جاداً اتخذ من الحضارة الإسلامية موضوعاً.

في هذا الحقل البحثي، جاءت دراسات المستشرقين وراوحت من ناحية الكم بين دراسات وجيزة، مثل كتاب المستشرق الروسي فاسيلي بارتولد (١٨٦٩ - ١٩٢٧م) المشهور بعنوان: (تاريخ الحضارة الإسلامية) الصادر سنة ١٩١٨م، ودراسات وسيطة مثل كتاب المستشرق الفرنسي

غوستاف لوبون (١٨٤١ - ١٩٣١ م) المنشور بعنوان: (حضارة العرب) الصادر سنة ١٨٨٤ م، وكتاب الباحث الأمريكي ول ديورانت (١٨٨٥ - ١٩٨١ م) المنشور بعنوان: (الحضارة الإسلامية.. النشأة والنهوض)، وكتاب المستشرق الفرنسي أندريه ميكيل (١٩٢٩ - ٢٠٢٢ م) المنشور بعنوان: (الإسلام وحضارته). ودراسات مطوّلة مثل كتاب المستشرق الألماني آدم متز (١٨٦٩ - ١٩١٧ م) المنشور عربياً بعنوان: (الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام) الصادر سنة ١٩٢٢ م ويقع في جزأين، وكتاب الباحث الأمريكي مارشال هودجسون (١٩٢٢ - ١٩٦٨ م) المنشور بعنوان: (مغامرة الإسلام.. الضمير والتاريخ في حضارة عالمية) الصادر سنة ١٩٧٤ م، ويقع في ثلاثة أجزاء. إلى جانب كتابات ودراسات آخرين.

ورأوت هذه الدراسات من ناحية الكيف وتفاوتت بحسب اختلاف تقوياتها عند النقاد سواء كانوا مسلمين أو أوروبيين أو آسيويين أو أفارقة وغيرهم. فهناك من العرب والمسلمين من وجد في هذه الدراسات أو في بعضها إنصافاً واعتدالاً، ومن وجد فيها أو في بعضها تعسفاً وتعصباً. وعند الأوروبيين هناك من نظر إلى هذه الدراسات ووجد فيها أو في بعضها تجددًا وتحرراً، ومن وجد فيها أو في بعضها تعارضاً وتحيّزاً، وهكذا بالنسبة إلى الآخرين آسيويين وغيرهم.

لذا فلسنا أمام دراسات لها نسق متناغم أو متوافق، وإنما أمام دراسات لها تقويات متعددة ومتباينة، كانت وما زالت على هذه الوضعية المتغيرة في مختلف أطوارها الزمنية، مع ذلك فإنها تشترك في ناحية نسقها العام المنسوب إلى الأدب الاستشراقي الأوروبي.

في نطاق هذه الدراسات الاستشراقية، سوف ننتخب منها ما يتعلق بالإشارة إلى مصير الحضارة الإسلامية، في إطار ما نستخدمه عليه بمشكلة الحضارة الإسلامية، موضّحين في الخطوة الأولى آراء هؤلاء المستشرقين وتحليلاتهم شرحاً وبياناً، وناظرين في الخطوة الثانية إلى هذه الآراء والتحليلات نقداً وتقويماً.

## - ٢ -

### توصيفات وتحليلات

ناقش المستشرقون الغربيون في كتاباتهم ودراساتهم مصير الحضارة الإسلامية، وتعدّدت في هذا الشأن توصيفاتهم وتحليلاتهم، وبحسب الترجمات العربية لهذه

الدراسات نقف على قائمة من التوصيفات من بينها: التدهور والتراجع والتواري والدثور والانحطاط والاضمحلال والموت.

وبياناً لهذا الأمر، يمكن الإشارة إلى بعض الآراء التي تمكّنت من الوصول إليها، سوف أعرض لها بحسب تعاقبها الزمني. ومن هذه الآراء ما أشار إليه المستشرق الفرنسي غوستاف لوبون الذي استعمل في كتابه: (حضارة العرب) أربعة توصيفات متنوعة مُفسِّراً بها مصير الحضارة الإسلامية، هي التواري والدثور والانحطاط والموت. و(التواري) هو أسبق هذه التوصيفات، وقد أشار إليه لوبون مرتين، مرة في مقدمة الكتاب ومرة ثانية في آخره. في المقدمة جاء هذا الوصف في سياق بيان كيف أن الحضارة الإسلامية بقيت لها عناصر حية بعدما توارت، بخلاف الحضارات القديمة السابقة عليها، مُوضِّحاً رأيه قائلاً: «لم يتفق لأمة ما اتفق للعرب من النفوذ، والأمم التي كانت لها سيادة العالم كالأشوريين والفرس والمصريين واليونان والرومان، توارت تحت أعفار الدهر، ولم تترك لنا غير أطلال دراسة، وعادت أديانها ولغاتها وفنونها لا تكون سوى ذكريات. والعرب وإن تواروا أيضاً، لم تزل عناصر حضارتهم - وإن شئت فقل ديانتهم ولغتهم وفنونهم - حية»<sup>(١)</sup>.

وفي آخر الكتاب، جاء الحديث عن هذا الوصف ضمن سياق الكشف عن مقام العرب في التاريخ، وقد أشار إليه لوبون قائلاً: «وكان العرب قد تواروا عن التاريخ حوالي عصر النهضة، ولا نقدر أن نقول شيئاً عما يمكن أن يصلوا إليه لو لم يتواروا»<sup>(٢)</sup>.

الوصف الثاني (الدثور) وقد أشار إليه لوبون في سياق تأكيده على دثور الحضارة وبقاء حيوية الدين، مُوضِّحاً رأيه قائلاً: «وجرت حضارة العرب التي أوجدها أتباع محمد، على سُنَّة جميع الحضارات التي ظهرت في الدنيا، نشوء فاعتلاء فهبوط فموت، ومع ما أصاب حضارة العرب من الدثور، كالحضارات التي ظهرت قبلها، لم يمَسَّ الزمن دين النبي الذي له من النفوذ ما له في الماضي»<sup>(٣)</sup>.

الوصف الثالث (الانحطاط)، وهو أكثر التوصيفات استعمالاً لدى لوبون، فقد

(١) غوستاف لوبون، حضارة العرب، ترجمة: عادل زعيتر، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٠م، ص ٢٧.

(٢) غوستاف لوبون، المصدر نفسه، ص ٦١٤.

(٣) غوستاف لوبون، المصدر نفسه، ١٢٦.

ختم كتابه بفصل حمل عنوان: (أسباب عظمة العرب وانحطاطهم)، تطرّق فيه إلى أسباب انحطاط العرب، كما لو أنه اختار هذا الوصف مُفضّلاً له في تحديد صورة مصير الحضارة الإسلامية. وضمن هذا السياق أشار لوبون إلى عدد من العوامل والأسباب أدّت في نظره إلى انحطاط الحضارة الإسلامية، منها عامل الزمن، مُبيّناً أن من هذا العامل ينشأ أنفع صفات الأفراد والأمم في أحد الأزمنة، وأسوأ النتائج في زمن آخر، فالاستعداد الخلقي والذهني الذي يكون عامل نجاح في أحد الأوقات يكون عامل إخفاق في وقت آخر، مُوضّحاً كيف أن غرائز العرب في الحرب والخصام التي كانت نافعة في دور فتوحاتهم، لم تلبث أن أصبحت ضارّة بعد انقضائه وخلو الميدان من أعداء يحاربونهم، فبعد أن تمّت فتوحاتهم أخذ بالظهور ميلهم المتأصل إلى الانقسام، وصارت دولتهم تتجزأ حتى سقطت.

وأضاف لوبون إلى هذه الأسباب، عدم القدرة على تعديل النظم السياسية والاجتماعية، مُبيّناً أن نُظُم العرب السياسية التي اقتضت أن يقبض على زمام الدولة ولي أمر واحد يجمع في يده جميع السلطات العسكرية والدينية والمدنية، فهذه النظم وإن كانت وحدها تساعد على تأسيس دولة عظيمة بسهولة، إلّا أنها تُعدُّ أقل النظم صلاحاً لبقائها. مُقدّراً أن الدول الكبرى المطلقة التي تكون جميع السلطات في قبضة رجل واحد، وإن كانت ذات قدرة عظيمة على الفتح، لا ترتقي إلّا إذا كان على رأسها رجال عظماء، فإذا افتقدتهم تداعى كل شيء دفعة واحدة.

ومن هذه الأسباب أيضاً في نظر لوبون، اختلاف العروق التي خضعت لسلطان العرب، لافتاً إلى أن تأثير هذا السبب تجلّى في جهتين مختلفتين، الأولى ما أسفر عن تقابل مختلف العروق من الاحتكاك وما يجر إليه هذا الاحتكاك من التنافس. الثاني ما أسفر عن التوالد الكثير من سرعة فساد دم الغالبين، مُقدّراً أن اختلاط مختلف الأمم في دولة واحدة يُعدُّ دائماً عامل انحلال قوي. مضيفاً: وقد أثبت التاريخ أنه لا يمكن بقاء مختلف العروق تحت سلطان واحد إلّا بمراعاة شرطين، هما: أن يكون الفاتح من القوة ما يعلم كل واحد معه أن كل مقاومة له لا تجدي نفعاً، وألّا يتوالد الغالب والمغلوب، ومن ثمّ ألا يفنى الغالب فيه، مُصوِّراً أن العرب لم يراعوا قط الشرط الثاني<sup>(٤)</sup>.

(٤) غوستاف لوبون، المصدر نفسه، ص ٦٠٧.

أما الوصف الرابع (الموت)، وهو أكثر الأوصاف حساسية وأشدّها وقعاً، وقد أشار إليه لوبون بطريقتين، الأولى ظهر عليها نوع من الجزم، والثانية تخفّفت من هذا الجزم. بشأن الأولى فقد ذكر لوبون قائلاً: «أجل ماتت حضارة العرب منذ قرون»<sup>(٥)</sup>، وبسبب الثانية صرّح لوبون قائلاً: «ثقلت قرون على أعفار العرب، ودخلت حضارتهم في دَمّة التاريخ منذ زمن طويل، ولا نقول مع ذلك: إنهم ماتوا تماماً»<sup>(٦)</sup>.

وبالنسبة إلى المستشرق الروسي فاسيلي بارتولد فقد استند في تحليلاته لمصير الحضارة الإسلامية إلى وصفين هما: التأخر والانحطاط. الوصف الأول جاءت الإشارة إليه عند الحديث عن تقدّم الحضارة الإسلامية، والوصف الثاني جاءت الإشارة إليه عند الحديث عن انحطاط الحضارة الإسلامية.

بشأن الوصف الأول، فقد توصّل بارتولد مثبّتاً إلى أن تقدّم الشعوب المختلفة أو تأخرها لا يمكن إيضاحه بما لهذه الشعوب من ميزات جنسية ومعتقدات دينية أو ما تحيط بها من الطبيعة، بل يعود إلى موقعها الذي أحرزته في علاقاتها مع شعوب متبينة في مختلف عصور تاريخها. دالاً على هذا الرأي من ناحية الجنس، بأن الأقوام المنسوبة إلى الجنس الهندي الأوروبي مهما كانت متفوّقة على غيرها من الأجناس، فإنها لو عاشت عيشة منعزلة عن الأجناس الأخرى، كحالة اللتوانيين إلى القرن الثالث عشر، لظلت متوحّشة إلى اليوم.

ومن ناحية الدين، رأى بارتولد أن النصرانية مهما كانت لها من مزايا بالقياس إلى الإسلام، فإن حضارة العالم الإسلامي ما فتئت متفوّقة على الحضارة المسيحية، حينما كانت تجارة العالم بأيدي المسلمين. ومن ناحية الطبيعة، قدّر بارتولد أن أوروبا مهما بلغت مزاياها في إقليمها وطبيعتها وموقعها بالقياس إلى القارات الأخرى، فإن هذه المزايا ما ظهرت إلا بعد أن أخذت أوروبا تشغل الدرجة الأولى في العلاقات المدنية.

بعد هذا البيان، اقترب بارتولد من الحضارة الإسلامية، مُطبّقاً عليها تحليله قائلاً: «وكذلك الحضارة الإسلامية في تقدّمها وتأخرها يثبت بالعوامل التي ذكرت آنفاً، أكثر مما يثبت بتعاليم هذا الدين أو بالخواص الجنسية للأمم الإسلامية المختلفة»<sup>(٧)</sup>.

(٥) غوستاف لوبون، المصدر نفسه، ص ٥٦٤.

(٦) غوستاف لوبون، المصدر نفسه، ص ٦١٦.

(٧) فاسيلي بارتولد، تاريخ الحضارة الإسلامية، ترجمة: حمزة طاهر، القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٥م، ص ٤٢.

وبشأن الوصف الثاني (الانحطاط)، فقد أشار إليه بارتولد ضمن سياقين تاريخيين مختلفين، مفارقاً فيهما بين القرنين الخامس والتاسع الهجريين، مثبتاً الوصف في السياق الأول، ونافيماً الوصف في السياق الثاني. عن السياق الأول أشار إليه بارتولد مثبتاً وصف الانحطاط، قائلاً: «والخلاصة أن القرن الخامس الهجري - الحادي عشر الميلادي، يُعدُّ عصر انقضاء العهد الذهبي للحضارة الإسلامية وبدء دور الانحطاط، إلا أن التقدم في بعض شعب الحياة الحضارية استمر بضعة قرون أخرى في إيران على الأقل»<sup>(٨)</sup>.

وعن السياق الثاني، أشار إليه بارتولد نافيماً وصف الانحطاط، قائلاً: «لا ينبغي أن يظن أن العالم الإسلامي قد مُنيَّ بعد القرن التاسع الهجري بانحطاط، وأنه لم يستطع أن يُقدِّم للحضارة شيئاً جديداً، فتركيا لم تكتفِ بشهرتها العسكرية في القرنين العشر والحادي عشر الهجريين، بل صارت إستانبول أحد مراكز الحضارة الكبرى للعالم الإسلامي»<sup>(٩)</sup>.

ومن جهته اختار الباحث الأمريكي ول ديورانت وصف (الاضمحلال) الذي أورده بارزاً في عنوان الباب السابع من كتابه السالف الذكر، فقد جاء هذا الباب متوسِّماً بعنوان: (عظمة المسلمين واضمحلالهم). واستناداً إلى هذا الوصف صوِّر ديورانت مصير الحضارة الإسلامية قائلاً: «إن قيام الحضارة الإسلامية واضمحلالها لمن الظواهر الكبرى في التاريخ. لقد ظل الإسلام خمسة قرون من عام ٧٠٠ إلى عام ١٢٠٠ م يتزعم العالم كله في القوة والنظام وبسطة الملك، وجميع الطبائع والأخلاق، وفي ارتفاع مستوى الحياة، وفي التشريع الإنساني الرحيم، والتسامح الديني، والآداب والبحث العلمي والعلوم والطب والفلسفة»<sup>(١٠)</sup>.

وعلى ضوء هذا الرأي، انتهى ديورانت إلى نتيجتين، الأولى لها طابع خاص، والثانية لها طابع عام. عن النتيجة الأولى رأى ديورانت أن حضارة العالم الإسلامي اضمحلت وأخلت مكانها إلى العالم المسيحي وحضارته، ظهر ذلك بالنسبة إليه متجلياً في جوانب العمارة والفن والعلم والطب. وعن النتيجة الثانية ذات الطابع العام والتي جاءت مترتبة على النتيجة الأولى، رأى ديورانت أن الحضارة الإسلامية أصبحت حلقة

(٨) فاسيلي بارتولد، المصدر نفسه، ص ١١٤.

(٩) فاسيلي بارتولد، المصدر نفسه، ص ١٥٠.

(١٠) ول ديورانت، الحضارة الإسلامية النشأة والنهوض، ترجمة: محمد بدران، عمان: الأهلية للنشر، ٢٠١٨ م، ص ٤٠٧.

من حلقات التاريخ، أخذت من تراث اليونان، وقَدَّمت نشاطًا مبتكرًا، وامتدَّت إلى مجتمعات الحضارات الأولى، مُؤكِّدًا أن الأسس الجوهرية في الحضارة لا تضيع أبدًا مهما حلَّ بها من زلازل وأوبئة وجذب وهجرات مُدمِّرة وحروب مُهلكة، وكما أن الناس أعضاء في مجتمع، والأجيال لحظات في تسلسل الأسر، فإن الحضارات وحدات في كلِّ أكبر منها وأعظم اسمه التاريخ، فهي مراحل في حياة الإنسانية.

أما مارشال هودجسون فقد اختار وصف (الانحطاط) مستندًا إليه في تحليلاته التاريخية والحضارية، ومرتكزًا عليه بوصفه نموذجًا تفسيريًا، مناقشًا في هذا الشأن نظرية الانحطاط الإسلامي السائدة عند الغربيين، نافدًا هذه النظرية، ومُتشكِّكًا فيها، ومبتعدًا عنها، ومتوصِّلًا إلى تصورات جاءت مغايرة لها، مُظهرًا وثاقة هذه التصورات وتمسُّكًا بها، مرتكزًا على دراسات وتحقيقات واسعة ومستفيضة، أبان عنها وشرحها في كتابه الكبير: (مغامرة الإسلام).

أبدى هودجسون اهتمامًا كبيرًا بهذه الأطروحة، وقد اتخذ منها مدخلًا إلى كشف المعالجات الخاطئة في التاريخ الغربي، ومنطلقًا إلى نقد الطرق التي تمَّت بها دراسة التاريخ الإسلامي، وسعيًا منه لتأكيد أن التصور الغربي لتاريخ العالم بحاجة إلى تهذيب بعدما أحدث ضررًا فعليًا، ومنذفعًا لوضع تاريخ عام للحضارة الإسلامية يكون متفارقًا عن محاولات الغربيين السابقين مؤرخين ومستشرقين، ومُتحرِّرًا من إرثهم الفكري الثقيل، منتهيًا إلى بلورة أطروحة قائمة على أساس العلاقة بين الحضارة الإسلامية وتاريخ العالم، منطلقًا من رؤية جدلية رأى فيها أن الحضارة الإسلامية لا يمكن دراستها بعيدًا عن تاريخ العالم، كما لا يمكن بناء تصوُّر شامل لتاريخ العالم بعيدًا عن الحضارة الإسلامية.

وبيانًا لرأيه متفارقًا عن تصورات العلماء المحدثين، رأى هودجسون أن من المؤلفين لدى هؤلاء العلماء المحدثين الافتراض بأن الثقافة الإسلامية مرَّت بفترة تراجع أو انحطاط بعد انهيار الخلافة العباسية، أو بعد الفتح المغولي في القرن الثالث عشر الميلادي، ومن ثَمَّ اعتبار آية أدلة على حيوية وعظمة هذه الثقافة في الفترات اللاحقة، خصوصًا في القرن السادس عشر، نادرة معنى ما، والنظر إليها وكأنها ليست جزءًا من الثقافة الإسلامية، بل سلسلة من الأحداث التي لا تربطها بها صلة.

وقد اعتقد هودجسون بخطأ هذه الفكرة، ومردُّها في نظره إلى أنه لم تجرِ حتى ذلك



الوقت آية إعادة نظر حقيقية في الثقافة الإسلامية ككل، متوصلاً إلى أن مقولة الانحطاط الإسلامي لا يمكن القبول بها جدًّا.

وتتمّة لرأيه، أضاف هودجسون مُشكِّكًا في تصورات العلماء الغربيين، قائلاً: «وهكذا فإن العلماء الغربيين بحثوا الانحطاط الثقافي الإسلامي محاولين إبراز زمن وطريقة الانحطاط في الفنون والدين والفلسفة والعلم، من دون أن يثبتوا فعلاً أن هذا الانحطاط وُجدَ حقيقة، ومن دون تقويم الأعمال العظيمة التي تم القيام بها في الفترات اللاحقة. وهذا المعيار الذي دفع إلى التقويم السطحي أثبت أنه كان ذاتياً إلى حد كبير»<sup>(١١)</sup>.

وتأكيداً لرأيه ومن زاوية التقارن مع الأزمنة الحديثة، اعتقد هودجسون أن أحد الأسباب التي حملت على حدوث ذلك الانحطاط سابقاً، جاء نتيجة الانطباعات الفكرية المعتادة عن تاريخ العالم من زاوية رؤية معاصرة، والتي أظهرت العالم الإسلامي غير متكافئ مع الغرب في تقاسم التحولات الكبرى، مُبيناً هذا الانطباع قائلاً: «غالبًا ما يسأل الغربيون: ما هو الأمر الذي لم يسر على ما يرام لكون البلدان الإسلامية التي كانت ذات مرة قوية، لم تتّجه نحو تقاسم التحولات الكبيرة التي شهدتها الغرب في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وتدخل الأزمنة الحديثة متساوية مع الغرب؟»<sup>(١٢)</sup>.

أمام هذا الانطباع وقلباً لصورته، قدّر هودجسون متأكداً أن ذلك لا يكمن في أيّ فشل داخلي سبق أن حدث في المجتمع الإسلامي، وعلى وجه التأكيد ليس في آية ضلالية معينة في الدين الإسلامي، داعياً إلى قلب الموقف، مُبيناً أننا لكي نستطيع أن نطرح على نحو ملائم السؤال المُتعلق بماذا حدث في القرن الثامن عشر، علينا أن نفهم لماذا حقق الإسلام نجاحاً عظيماً لمدة ألف سنة؟!

وعلى النقيض من أطروحة الانحطاط، وفي سياق محاولته لوضع تاريخ عام للحضارة الإسلامية من منظور عالمي شامل، توصل هودجسون بعد دراسات قام بها في حقول عدة، وضمن التوجّه الذي اعتمده واصفاً له بسعة الأفق، توصل إلى تصوّر يرسم صورة مبدعة وعظيمة لدور الإسلام في تاريخ العالم، شرّحه في نص مُطوّل وبلغ قائلاً: «حتى القرن السابع عشر من عصرنا كان المجتمع الداخل في الإسلام والذي ارتبط

(١١) مارشال هودجسون، تصور تاريخ العالم، لبنان: مجلة الاجتهاد، السنة السابعة، العددان ٢٦ - ٢٧، شتاء وريبع ١٩٩٥م / ١٤١٥هـ، ص ٣١.

(١٢) مارشال هودجسون، المصدر نفسه، ٣٣.

بالدين الإسلامي، المجتمع الأكثر توسُّعًا في نصف الكرة الأفرو - أورواسيوي، وكان له النفوذ الأكبر في مجتمعات أخرى. وكان مردُّ ذلك، إلى حدٍّ ما، إلى موقعه الوسيط، ولكن كانت تمارس فيه فعليًّا بعض التأثيرات الثقافية - كوزموبوليتية داعية للمساواة ومناهضة للتقاليد، نشأت في البلدان القديمة ذات الموقع الوسيط بالنسبة إلى غيره من المواقع. وقد أعطت ثقافة المجتمع الإسلامي مبدأً تطور عالميًّا لشعوب عديدة فيما كانت تندمج في الرابطة الاقتصادية في نصف الكرة. كما أنها وفَّرت أيضًا إطار عمل سياسيًا مرئيًّا لشعوب ذات حضارة قديمة. وفي إطار هذا الدور العالمي أوجد المجتمع الإسلامي وثقافته وضعًا مُتَّسِمًا بالإبداع والنمو الدائمين، وإن كانت بعض الفترات قد شهدت إبداعًا أهم مما كان لدى البعض الآخر، وذلك حتى وقت مُتقدِّم من الأزمنة الحديثة. وبعد ذلك حدث اضطراب في التطور لا بسبب انحلال داخلي ولكن نتيجة أحداث خارجية لا سابق لها. وهذه وجهات نظر كنت مرغما على الكشف عنها خلال محاولتي وضع تاريخ عام للحضارة الإسلامية، وهي قناعات توصَّلت إليها نتيجة دراسات قمت بها مؤخرًا في حقول عدة، ضمن التوجُّه المُتَّسِم بسعة الأفق الذي اعتمدته. وأنا أعتقد أنها مهمة للمؤرخين حتى لأولئك الذين هم من خارج الدراسات الإسلامية والذين يمكنهم الاطِّلاع عليها، بالرغم من أنه لا يمكننا أن نعرض بالكامل ها هنا الأسس الكاملة لها ولا ما تطوي عليه، في شكل دقيق. في القرن السادس عشر من عصرنا كان يمكن لزائر من المريخ أن يعتقد تمام الاعتقاد أن عالم الإنسان على وشك أن يصبح مسلمًا. وكان سيسند حكمه على نحو جزئي إلى الميزات الاستراتيجية والسياسية للمسلمين، وإلى حيوية ثقافتهم العامة. وتقفز عظمة المسلمين الاجتماعية والسياسية إلى العيون، ففي نصف الكرة الشرقي، حيث كان يعيش تسعة أعشار الجنس البشري، كان الإيمان بالإسلام منتشرًا أكثر من أيِّ دين آخر بكثير. والمسلمون، أي أولئك الذين انصرفوا لعبادة الله استنادًا إلى دعوة النبي العربي، وإلى القرآن الكريم الذي أنزل عليه، شكَّلوا غالبية سكان مناطق يبعد بعضها عن البعض الآخر مسافات شاسعة، بقدر ما يبعد المغرب عن سومطرة أو المدن الساحلية التي تقع على الشاطئ السواحي في شرق إفريقيا، والسهول الزراعية الواقعة حول قازان في الفولغا على خط العرض الذي تقع عليه موسكو. وفي العديد من البلدان، حتى تلك التي لا يُشكِّل المسلمون الغالبية فيها، كان المسلمون مهيمنين اجتماعيًّا وسياسيًّا. وكانت بلاد المسيحيين الشرقيين والهندوس

والبوذيين الجنوبية، ولو لم تكن محكومة مباشرة من قبل المسلمين، مثلما كانت الحال في معظم الهند وجنوب شرق أوروبا، خاضعة للتأثير الثقافي وحتى السياسي للدول الإسلامية المجاورة. وفي معظم الحالات شكل التجار المسلمون، أو تجار آخرون من بلدان يحكمها مسلمون، الحلقة الأكثر نشاطاً واستمرارية مع العالم الخارجي. وفي صورة خاصة، كان الجزء الأكبر من البلدان التاريخية الرئيسية في نصف الكرة الشرقي، من أثينا إلى بنارس تحت الحكم الإسلامي. وفي كل المناطق الأفرو - أورو آسيوية وجزرها المستقلة، لم تقاوم غير كتلتين ثقافيتين الهيمنة الإسلامية التي كانت محتملة: الصينيون واليابانيون في الشرق الأقصى، والمسيحيون في الشمال الغربي. وقد اعتقد بعض الغربيين أن المسلمين وصلوا إلى ذروة قوتهم في العام ٧٣٢م عندما صُدت جماعة صغيرة منهم بعد إغارتها على الفرنجة في بلاد الغال الشمالية. بيد أن ذلك ليس سوى وَهْم ينمُّ عن ضيق أفق. فعلى الصعيد العالمي وصلت الشعوب المسلمة إلى قمة قوتها السياسية في القرن السادس عشر، عندما كان جزء كبير من البلدان الإسلامية في ظل حكم إمبراطوريات كبيرة ثلاث أثار تنظيمها الجيد وازدهارها إعجاب الغربيين: العثمانية في الأناضول والبلقان، والصفوية في الهلال الخصيب والمناطق العليا في إيران، والمغولية أو التيمورية في شمال الهند... في غضون ذلك، في القرن السادس عشر وحتى وقت مُتقدِّم من القرن السابع عشر، وجد المسلمون أنفسهم في الذروة ليس فقط في مجال النفوذ السياسي، بل في مجال الإبداع الثقافي أيضاً. وكانت هذه على الأخص الحال في المنطقة الرئيسية القديمة للثقافة الإسلامية، الهلال الخصيب والهضاب الإيرانية. وشارك مسلمو الهند بقسط وافر، وكذلك إلى حدٍّ ما مسلمو الإمبراطورية العثمانية. وكانت فترات زمن الانحطاط اللاحقة قد أَلقت ظلاً على عظمة العصر، فلم تعد مظاهر الرفاهية على آية حال تفجأً العيون. ومع ذلك فإن عظمة الثقافة الإسلامية والنفوذ السياسي الإسلامي يمكن أن يكونا قد أقنعا بالقدر ذاته الزائر الآتي من المريح بأن الإسلام على وشك أن يسود الجنس البشري، والشواهد التي تشير إلى تلك العظمة معروفة لدى الإنسان الغربي العصري غير المبالي نسبياً<sup>(١٣)</sup>.

وتكملة لتحليلاته، رأى هودجسون أن هذا الوضع قد تغيَّر في آخر القرن الثامن عشر، إذ أُمست الشعوب الإسلامية مغلوبة على أمرها، ولم يعد بالإمكان تعويض هذا

(١٣) مارشال هودجسون، المصدر نفسه، ص ٢٤ - ٢٩.

الضعف من خلال تطورات داخلية تحدث بالخطى القديمة، واستدعى ذلك تدخل الغرب الذي حدث على نطاق كبير مباشر وغير مباشر، مستغلاً ضعف المجتمعات الإسلامية من جهة، ومستفيداً من تقدمه من جهة أخرى.

وآخر ما انتهى إليه هودجسون، التأكيد على أن مصير الحضارة الإسلامية ليس مثلاً عن قانون بيولوجي يقضي بأن على كل عضو أن يزدهر ثم ينحط، فالحضارة ليست بنية عضوية كما صوّر ذلك المفكر الألماني أوزالد شبنجلر.

### - ٣ -

#### تحليلات وتقويمات

ما تقدّم مثل جملة من المنظورات الاستشراقية التي تناولت بالتحليل مشكلة الحضارة الإسلامية، جاءت من أشخاص ينتمون إلى بيئات أوروبية وغربية متعدّدة، وترتدّ من الناحية الزمنية إلى الربع الأخير من القرن التاسع عشر، وتمتدّ إلى النصف الثاني من القرن العشرين. وبعد بيان هذه المنظورات وصفاً وتحديداً، يمكن الإشارة إلى التحليلات والتقويمات الآتية:

#### الدراسات الاستشراقية وجدل المعرفة

أولاً: أثارت المعرفة الاستشراقية بصورة عامة جدلاً مستمراً في ساحة الفكر العربي والإسلامي، وانقسمت بشأنها وتباينت المواقف ووجهات النظر، فهناك من ربط هذه المعرفة بالاستعمار وخدمة مخططاته في تحكيم السيطرة على المجتمعات العربية والإسلامية، استناداً إلى أن بعض المستشرقين عملوا بصفة مستشارين في الوزارات المعنية بإدارة المجتمعات المستعمرة. وهناك من ربط هذه المعرفة بالتبشير الديني المسيحي، لكون أن بعض المستشرقين كانوا من طبقة رجال الدين التبشيريين أو مرتبطين بدوائر التبشير الديني. وهناك من ربط هذه المعرفة بالأيديولوجيا الغربية وسعيها لتعزيز تفوق الذات الغربية، وتكريس التفارق مع الآخر، والتعالي عليه، واختلاق صورة مُشوّهة عن الشرق. إلى جانب من ربط هذه المعرفة بعملية إدارة الصراع الفكري بهدف تغريب المجتمعات، وفكّ ارتباط هذه المجتمعات بالثقافة الإسلامية أو بالثقافات الوطنية أو بالتراث والجذور الثقافية والتاريخية.

والتزاماً بهذا الموقف، فلا يمكن الثقة بهذه المعرفة أو الاطمئنان إليها بأيّ وجه من الوجوه، ولا التواصل معها أو الأخذ منها بأيّة ذريعة من الذرائع. بل التشكيك فيها والانقطاع عنها، وتحكيم منطق الارتياح في النظر إليها، كونها تُمثّل مركّباً واحداً، ونسقاً كليّاً، وجوهراً ثابتاً، حتى لو بان عليها الاختلاف ظاهراً، ومن ثمّ فإنّ هذه الحالات لا تقبل التجزئة أو التفكيك، ولا تصلح إلى التعديل أو التحسين.

ولعلّ أوضح من عبّر عن مثل هذا الموقف الجازم، هو المفكر الجزائري مالك بن نبي (١٣٢٣ - ١٣٩٢ هـ / ١٩٠٥ - ١٩٧٣ م) الذي تفحص إنتاج المستشرقين وعلاقته بالفكر الإسلامي الحديث، وخرج بنتيجة صادمة، أعطى فيها صفة الشر لعموم إنتاج المستشرقين المادح والقادح، كاشفاً عن رأيه قائلاً: «يتبيّن لنا أن الإنتاج الاستشراقي بكلا نوعيه كان شرّاً على المجتمع الإسلامي، لأنه ركّب في تطوّره العقلي عقدة حرمان، سواء في صورة المديح والإطراء التي حوّلت تأملاتنا عن واقعنا في الحاضر، وأغمستنا في النعيم الوهمي الذي نجده في ماضينا، أو في صورة التنفيذ والإقلال من شأننا، بحيث صيرتنا حماة الضيم عن مجتمعاتهم»<sup>(١٤)</sup>.

في المقابل هناك من خطأً هذا الرأي، ونظر إليه بأنه يتّسم بالتعميم والاختزال والإطلاق والتبسيط، ويفتقد إلى التوازن، وينقصه الحس المعرفي النقدي الفاحص الذي يتحوكم إلى المعرفة والنقد. فلا يصح وضع جميع دراسات المستشرقين في قالب واحد، والتعامل معها كما لو أنها تُمثّل سرديّة ثابتة ومُتّحدة لا تغاير فيها أو اختلاف. ومن ثمّ فلا بد من التخلّي عن هذه الطريقة اللامجدية وغير الفعّالة، والتخلّص من هذا المنطق الارتياحي، فالمعرفة الاستشراقية ليست كلها استعماراً أو تبشيراً أو أيديولوجية أو تغريباً أو سياسة، بل فيها أيضاً معرفة تستحق أن تُطلب، ويُقدّر عليها أصحابها، ونحن أصحاب الشأن أولى من غيرنا في طلب المعرفة أنّى كانت وأينما وُجدت، وهذا هو سلوك الحكماء في طلب المعرفة.

وعملًا بهذه الرؤية الفاحصة والمتوازنة، تتأكّد الحاجة إلى دراسات المستشرقين عن الحضارة الإسلامية، وتحديدًا إلى الدراسات السالفة الذكر، وضرورة التواصل معها، وعدم إهمالها والتغافل عنها، أو تركها وعدم الاكتراث بها.

(١٤) مالك بن نبي، القضايا الكبرى، دمشق: دار الفكر، ١٩٩١ م، ص ١٨١.

وهذه الحاجة تتأكد من جهات عدة، منها ما يتعلق بمستوى الجهد المبذول، فمن الواضح أن المستشرقين بذلوا جهداً كبيراً في دراسة الحضارة الإسلامية، ملتفتين إلى مختلف الجوانب كالدين والقانون والأخلاق والثقافة والفلسفة واللغة والأدب والتاريخ والعلوم والفنون، إلى جانب ما يتعلق بالتوسُّع الجغرافي الكبير، والامتداد البشري بين الأقاليم القريبة والبعيدة، وهكذا من ناحية علائقها بالثقافات والمجتمعات والديانات المتعددة والمتغيرة.

والمفارقة هنا، أن هذا المستوى من الجهد لا نراه غالباً لدى المسلمين في دراساتهم عن الحضارة الإسلامية، فالمستشرقون اعتنوا بدراسة الحضارة الإسلامية وبذلوا جهداً كبيراً مع أن هذه الحضارة ليست حضارتهم ولا ينتمون إليها، وقد يضعونها في موضع المنازع لحضارتهم. في حين أن المسلمين لم يبذلوا هذا المستوى من الجهد في دراسة حضارة هي حضارتهم، ينتمون إليها، وهم في سعي إلى إحيائها والنهوض بها من جديد!

ومن وجوه هذه الحاجة أيضاً، ما يتعلق بجانب الجدوية والإنصاف، فقد أنجز بعض هؤلاء المستشرقين دراسات جادة عن الحضارة الإسلامية لها قيمتها المعرفية، ومكانتها الأدبية ضمن حقلها المعرفي الذي تنتسب إليه. فلم تكن هذه الدراسات من نمط المستوى العادي الذي يمكن تغافله وعدم الاكتراث به، ولم تأتِ هذه الدراسات من أشخاص عاديين يمكن إهمالهم أو التنكُّر لهم، بل جاءت من أشخاص لهم شهرتهم الكبيرة في ميدان البحث، ومنزلتهم العالية على مستوى التأليف، وهم أصحاب مؤلفات مهمة كانت وما زالت تُذكر بهم.

ودلّ على هذا الأمر، ما أشار إليه مترجمو هذه المؤلفات التي انتخبوها انتخاباً، وأشادوا بها وبأصحابها، معترفين لمؤلفيها بالفضل، ومُقدِّرين جهدهم البحثي وإنصافهم للحضارة الإسلامية، ومختلفين معهم في بعض الأمور. فكتاب (حضارة العرب) حين تعرّف إليه مُبكرًا الأديب السوري محمد كرد علي (١٢٩٣ - ١٣٧٢ هـ/ ١٨٧٦ - ١٩٥٣ م)، وصفه بالكتاب الجليل، وميّزه بما يحمل من حقائق عن العرب لا يكاد يعرفها أعظم الباحثين من أبنائه، مُتأسِّفاً على عدم ترجمته آنذاك في مطلع ثلاثينات القرن العشرين، عائداً إليه ومستشهداً به في الدفاع عن الحضارة الإسلامية<sup>(١)</sup>.

(١٥) انظر: محمد كرد علي، الإسلام والحضارة العربية، القاهرة: مكتبة التقوى ناشرون، ٢٠٢٢ م، ص ١٣.

وقد ترجمه الباحث والمترجم الفلسطيني عادل زعير (١٨٩٧ - ١٩٥٧م) ووصف مراراً مؤلفه غوستاف لوبون بالعلامة الفرنسي الكبير، وامتدح مسلكه وجهده، قائلاً عنه: إنه سلك في تأليفه طريقاً جديداً لم يسبقه إليه أحد، وحاول فيه بعث حضارة العرب من مرقدتها، وإظهارها للملا على وجهها الصحيح، ولم يألوا جهداً، وجاء كتابه جامعاً لكثير مما في تاريخ حضارة العرب من العظا والعبر، ومعتبراً أن الكتاب صحيح المناحي والغايات في مجموعته، وهو كغيره من الكتب المهمة لا يخلو من هفوات، وأن هذه الهفوات لا تحط من قيمته العظيمة<sup>(١٦)</sup>.

أما كتاب (تاريخ الحضارة الإسلامية) فقد ترجمه إلى التركية المؤرخ التركي محمد فؤاد كوبريلي (١٨٩٠ - ١٩٦٦م)، ووصف صديقه المؤلف فاسيلي بارتولد أنه لم يكن عالماً بفقته اللغات فحسب، بل مؤرخاً جليلاً أيضاً، وقد ألف كتابه بعقلية تاريخية كاملة، ونظرة واسعة، وعُني بالجوانب الخطيرة في تاريخ الحضارة الإسلامية، كالنظر في تاريخ الترك وبلادهم وازدهار هذه الحضارة فيها<sup>(١٧)</sup>.

وترجم هذا الكتاب إلى العربية المترجم المصري حمزة طاهر، ووصف مؤلفه بارتولد أنه أحد كبار العلماء الذين أنجبتهم روسيا القيصرية، وأنه وقف معظم حياته في خدمة التاريخ، ولا سيما تاريخ الأمتين التركية والإيرانية<sup>(١٨)</sup>. وقدم للكتاب الأديب المصري عبدالوهاب عزام (١٨٩٤ - ١٩٥٩م)، ورأى فيه أنه قد تضمن أبحاثاً قيّمة وآراءً سديدة، وتناول الجوانب الخفية ذات الخطر في تاريخ الحضارة، واعتبر أن المؤلف غير متحيّز فيما كتب، وعده مُنصفاً حين تكلم عن الشرق والغرب، وعن المسلمين والمسيحيين، لا يتردد في الاعتراف للشرق بمزاياه، وللمسلمين بالبر والإحسان وبما أجدوا على حضارة العالم كله في العلوم والآداب والشرائع<sup>(١٩)</sup>.

وبشأن كتاب (الإسلام وحضارته)، فقد وصفه مُراجعهُ الكاتب المصري كمال الدين الحناوي بالعمل الكبير، وأنه مثّل دراسة شاملة، وقال عن مؤلفه أندريه ميكيل: إنه عايش الإسلام والمسلمين فترة من حياته عاملاً بينهم باحثاً ومعلماً وأستاذاً، واعتبره

(١٦) غوستاف لوبون، حضارة العرب، مصدر سابق، ص ٢٣.

(١٧) فاسيلي بارتولد، تاريخ الحضارة الإسلامية، مصدر سابق، ص ٣١.

(١٨) فاسيلي بارتولد، المصدر نفسه، ص ١١.

(١٩) فاسيلي بارتولد، المصدر نفسه، ص ٧.



مختلفًا عن غيره من الغربيين والمستشرقين الذين كتبوا عن تراث الإسلام ودوره الحضاري، وحاول جهده أن يكون موضوعيًا ومنصفًا<sup>(٢٠)</sup>.

وهكذا بالنسبة إلى كتاب (الحضارة الإسلامية النشأة والنهوض)، فمراجع الكتاب والمقدم له الباحث الأردني معتز أبو قاسم وصف مؤلفه ول ديورانت بالكاتب الكبير، وأنه صاحب نفس طويل في الكتابة والسرد التاريخي، واعتبره أنه قد تجاوز كثيرًا من الأحكام الجائرة والمزيّفة عن الحضارة الإسلامية، ومثل وجهة نظر مستشرق أنصف في كتاباته بقدر استطاعته وقدرته<sup>(٢١)</sup>.

وبخصوص كتاب هودجسون (مغامرة الإسلام)، فلا أحد تقريبًا يختلف على أهميته البحثية، وجديته المعرفية، وتحرر مؤلفه من إرث السابقتين، وقال عنه مترجم كتابه إلى العربية أسامة غاوجي أنه مؤرخ ومستشرق من طراز فذ، آمن بوحدة ضمير الإنسانية، وبفراة منجزاتها الحضارية، قاداته نزاهته الفكرية وإخلاصه لموضوع بحثه إلى نقد انحيازات الاستشراق من داخله، والكشف عن عطب مناهج الغربيين الذين نظروا إلى العالم بعيون غربية مستعلية<sup>(٢٢)</sup>.

لهذه الوجوه وخلفيات أخرى سنأتي على ذكرها، نحن بحاجة العودة إلى هذه الدراسات الاستشراقية التي قد لا نجد لها نظيرًا في دراسات العرب والمسلمين عن الحضارة الإسلامية ومشكلتها.

### الدراسات الاستشراقية والتمايز

ثانيًا: تفرقت دراسات المستشرقين عن الحضارة الإسلامية وتمايزت من ناحية الأهمية المعرفية، وظهرت متفاوتة من هذه الناحية ومن نواح أخرى أيضًا، ولم تكن على درجة واحدة أو متساوية. وعند النظر فيها والمقارنة بينها نرى أن محاولة هودجسون تتقدم بلا منازع على غيرها، وتتفاضل على باقي المحاولات الأخرى السابقة عليها؛ وذلك لشدة تميزها البحثي والتحليلي والنقدي، وقوة تبصّرها الفكري والتاريخي،

(٢٠) أندريه ميكيل، الإسلام وحضارته، ترجمة: زينب عبدالعزيز، صيدا - بيروت: المكتبة العصرية، بلا تاريخ، ص ٣.

(٢١) ول ديورانت، الحضارة الإسلامية النشأة والنهوض، مصدر سابق، ص ٦ - ٨.

(٢٢) مارشال هودجسون، مغامرة الإسلام الضمير والتاريخ في حضارة عالمية، ترجمة: أسامة غاوجي، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٢١م، ج ١، ص ١٠.



وكونها جاءت مُعبّرة عن مدرسة جادّة في الدراسات التاريخية، هي مدرسة التاريخ الشامل، وقدّمت أطروحة مهمة في دراسة الحضارة الإسلامية ارتكزت على أساس العلاقة بين الحضارة الإسلامية والتاريخ العالمي الشامل، وتفرّدت بالحديث عن قضية انحطاط الحضارة الإسلامية، وخرجت بتصورات مغايرة للتصورات السائدة آنذاك، وفتحت باباً جديداً في دراسة تاريخ الحضارة الإسلامية.

وتعزّزت أهمية هذه المحاولة، بالنظر إلى شخص هودجسون نفسه الذي ظهر متجلباً بطباع وتقاليد مميّزة، فرضت على الآخرين القريبين منه الالتفات إليه من هذه الناحية. فقد عُرف بضميره الأخلاقي، وحسّه الإنساني، والتزامه الديني، ونشاطه العلمي، وتحرّره من إرث المستشرقين السابقين وسلطتهم المعرفية الضاغطة. كما عُرف أيضاً بمنهجه التقاربي بين الأمم والشعوب، ومقاومته للتمييز العنصري، ودعوته إلى التآخي بين الأعراق المتعدّدة، ومناهضته للاستعمار والحروب.

ومن العلامات الدالّة على هذا المنحى الأخلاقي والإنساني عند هودجسون، أنه تقصّد أن يُصدّر كتابه (مغامرة الإسلام) بمقولة أخلاقية مُعبّرة منسوبة إلى داعية السلام الأمريكي جون وولمان (١٧٢٠ - ١٧٧٢م) يقول فيها: «إن تخلّينا عن النظر إلى البشر بوصفهم إخوة لنا، والاعتقاد بأن الفضل مخصوص بأمة واحدة من دون بقية الأمم، يشير صراحة إلى ضلالية في الفهم».

لا شك أن هذه الطباع والتقاليد الذاتية المميّزة، قرّبت هودجسون إلى دراسة الحضارة الإسلامية، وتركت أثراً في منهجه من الناحيتين الفكرية والأخلاقية، وقوّت اختياره لدراسة حضارة لا ينتسب إليها وتقع بعيدة عنه مكاناً وزماناً، ودفعت به لمقت نزع التفوّق الغربي، ونقد التحيز الاستشراقي، ورفض فكرة التمرّكز الأوروبي، والدعوة إلى وحدة التاريخ العالمي، والتأكيد على العلاقات التبادلية بين المجتمعات عبر التاريخ.

إلى جانب ذلك، فقد ارتبط هودجسون بسيرة طويلة مع موضوع الحضارة الإسلامية تأليفاً وتحقيقاً، تدريساً وتعليماً، وظل ملتزماً بهذا الموضوع لم ينقطع عنه أو يتوقّف، وتجددت في نطاقه وتراكمت معارفه وخبراته ومنهجيّاته، وبات معروفاً بهذا الموضوع على المستوى الأكاديمي الأمريكي، وعُدّ ما بين خمسينات وستينات القرن

العشرين أشهر أكاديمي في جامعة شيكاغو في دراسة الحضارة الإسلامية. ويذكر أنه تولى في هذه الجامعة الإعداد والتدريس لأول مساق لدراسة الحضارة الإسلامية، وفي إطار هذا المساق أعدَّ أبحاثه التي جُمعت لاحقاً بعد وفاته، وصدرت في كتابه الكبير (مغامرة الإسلام) بإشراف زوجته وزملائه.

كما أن الذين تفحصوا هذه المحاولة كُتَّاباً وباحثين، أكاديميين وغير أكاديميين، عرباً وأمريكيين، أبرزوا أهميتها، وأكدوا على قيمتها العالية والمتفردة في دراسة الحضارة الإسلامية. نذكر من هؤلاء الباحث المصري شارل عيساوي (١٩١٦ - ٢٠٠٠م) الذي أعطى كتاب (مغامرة الإسلام) صفة الكتاب البارز والمتفرد، وعده من أنجح المحاولات المبذولة لدراسة الحضارة الإسلامية في سياقها العالمي<sup>(٢٣)</sup>.

ونذكر من هؤلاء أيضاً، المؤرخ اللبناني الأصل ألبرت حوراني (١٣٣٤ - ١٤١٤هـ/ ١٩١٥ - ١٩٩٣م) الذي وضع هودجسون في صف ابن خلدون، خاتماً مطالعته لكتاب (مغامرة الإسلام) قائلاً في السطر الأخير: «ولكن القارئ يغلق الكتاب بانطباع أولي، أن مارشال هودجسون قدّم لنا إطاراً للفهم، قد لا يكون أقل قيمة من سلفه العظيم ابن خلدون»<sup>(٢٤)</sup>.

ونضيف إلى هؤلاء كذلك، المؤرخ الأمريكي إدموند بورك الذي رأى أن كتاب (مغامرة الإسلام)، يجب أن ينظر إليه باعتباره الجهد الأكثر طموحاً ونجاحاً لتخليص تقليد الاستشراق مما شابه إلى ذلك الوقت في تسعينات القرن العشرين، كما رأى فيه عملاً مثيراً للاهتمام، وسيحدث نقاشاً مستمراً سواء فيما يتعلق بالنقاط التفصيلية، أو فيما يتعلق برؤيته الشاملة لتاريخ الحضارة الإسلامية، وسعيه إلى إدراك الإنجاز الإنساني للحضارة الإسلامية بمفاهيمها الداخلية، وبحثه عن هذه الحضارة على أساس أنها جزء من التراث البشري، وإظهار أهميتها في تاريخ العالم<sup>(٢٥)</sup>.

(٢٣) شارل عيساوي، أوروبا والمشرق وتحولات القوة.. نظرة في رؤية مارشال هودجسون، مجلة الاجتهاد، مصدر سابق، ص ١١٨.

(٢٤) ألبرت حوراني، الإسلام والفكر الأوروبي، بيروت - عمان: مؤسسة نوفل والأهلية للنشر، ١٩٩٤م، ص ١١٣.

(٢٥) إدموند بورك، تاريخ الإسلام في تاريخ العالم.. مارشال هودجسون ومغامرة الإسلام، مجلة الاجتهاد، مصدر سابق، ص ١٤٧ - ١٤٨.

من جهته رأى الأكاديمي الأمريكي ريتشارد إيتون مفارقاً بين كتاب هودجسون والدراسات السابقة عليه، كاشفاً عن ثلاث نواح مهمة، مُبيناً رأيه قائلاً: «اختلف كتاب هودجسون بشكل حاسم مع معظم الأعمال الدّراسية التي سبقته في نواح مهمة ثلاث: الترتيب الزمني، والمفهوم الفكري، والبعد الجغرافي. أولاً: بذل جهده في فهم التاريخ الإسلامي انطلاقاً من الأسس ووجهات النظر التاريخية الإسلامية، ولم ينظر إلى هذا التاريخ من خلال العدسات المُضَلَّلة التي تطغى عليها النزعة الأوروبية... ثانياً: رفض هودجسون أن يجعل دراسته محصورة جغرافياً بمنطقة الشرق الأوسط أو عرقياً بالعرب، بل أصرَّ على أن الوحدة المتكاملة التي يجب أن تشملها دراسة التاريخ الإسلامي هي الأراضي الزراعية الممتدة من حوض البحر الأبيض المتوسط إلى الصين. وبفضل هذه الرؤية التي تنسجم مع التوزُّع الديمغرافي للمسلمين في العالم، استطاع هودجسون أن يُقدِّر الصفة العالمية الحقيقية للإسلام وقدرته على جعل حضارته الواسعة الانتشار موحّدة ومتكاملة. وثالثاً: اختلف كتاب هودجسون عن الكتب التاريخية الإسلامية السابقة بعدم تناوله تاريخ الإسلام بعد العصر العباسي على أنه تاريخ انحطاط طويل الأمد؛ فالحقيقة هي أن العباسيين طوّروا ثقافة عالمية راقية تقاربت مع كل الحضارات العالمية السابقة واتّصلت بها، وأن المسلمين فقدوا مركزيتهم السياسية بعد تدمير بغداد وإسقاط الخلافة في العام ١٢٥٨م؛ لكن هودجسون أكّد أكثر من غالبية المؤرخين على التزامن بين عملية التشطّي السياسي وعملية ازدهار الثقافة في التاريخ الإسلامي، وعلى العلاقة بين هاتين الظاهرتين. والأهم من ذلك كله هو إدراكه حقيقة أن الدين الإسلامي نما بين شعوب آسيا وإفريقيا كنظام عقائدي وكحضارة عالمية خلال القرون التي أعقبت العام ١٢٥٨م»<sup>(٢٦)</sup>.

والجديد الذي لم يتنبّه إليه أحد من قبل على ما أظن، أن جوهر الأطروحة التي جاء بها هودجسون قد سبقه إليها المؤرخ الروسي فاسيلي بارتولد في كتابه الوجيز (تاريخ الحضارة الإسلامية)، الذي يُعادل أقل من خمسة بالمئة من حجم كتاب هودجسون، ويمكن التّثبت من هذا الأمر بالعودة إلى الفصل السادس من كتاب بارتولد والموسوم بعنوان: (العالم الإسلامي بعد القرن التاسع).

ولمزيد من التّثبت، نُقدّم بياناً لرؤية بارتولد الذي افتتح هذا الفصل السادس مُبيناً

(٢٦) ريتشارد إيتون، الحضارة الإسلامية والتاريخ العالمي، مجلة الاجتهاد، المصدر نفسه، ص ١٩٩ - ٢٠١.

أن القرنين التاسع والعاشر الهجريين، الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين، هما عهد وُفِّق فيه السلاح الإسلامي أعظم التوفيقات، فقد وضع أساس دولتين عظيمتين في هذا العهد، غير الدولة العثمانية، هما الدولة الصفوية والدولة المغولية العظمى في الهند، ومع ذلك بدأت مصائب العالم الإسلامي في هذا القرن أيضًا.

وتتمّة لرؤيته، أضاف بارتولد قائلاً: ولا ينبغي أن يُظنَّ أن العالم الإسلامي قد مُنِيَ بعد القرن التاسع الهجري بالانحطاط، وأنه لم يستطع أن يُقدِّم للحضارة شيئاً جديداً، فتركيا لم تكتفِ بشهرتها العسكرية في القرنين العاشر والحادي عشر الهجريين، بل صارت إستانبول أحد مراكز الحضارة الكبرى للعالم الإسلامي، فلا تفوقها في كثرة المخطوطات الفارسية المحفوظة في مكتباتها إلا لندن ولينجراد من المدن الأوروبية، وأبرز الترك أسلوباً جديداً في فن العمارة، ليست مطلقاً بأقل من آثار عهد النهضة المعمارية في أوروبا. وكانت إيران في أوائل القرن الحادي عشر الهجري يحكمها الشاه عباس الكبير (٩٩٦ - ١٠٣٨ هـ / ١٥٨٧ - ١٦٢٨ م)، وهذا العهد الطويل عهد زاهٍ جداً في تاريخ إيران، بقيت منه آثار معمارية عظيمة في أصفهان، وحصل تقدُّم في حياة المدن، وعُمِّرت مدينة تبريز فصارت مدينة عظيمة، وذلك زيادة على مدينة طهران. والدولة المغولية في الهند كانت لا تزال إمبراطورية قوية في القرن السابع عشر، وعرفت بآثارها المعمارية العظيمة لو قيسَت بآثار الأوروبيين في العهد نفسه، وكانت ثروتهم تزيد كثيراً على ثروة فرنسا وهي أغنى دول أوروبا في ذلك العصر.

لذا فقد توصّل بارتولد إلى نتيجة قرّرها قائلاً: كل هذا يدل على أن القول بأن العالم الإسلامي كان في نوم عميق قبل أن يأخذ في النهوض بتأثير أوروبا في القرن التاسع عشر مبالغ فيه كثيراً، لكن الظروف الملائمة التي أنتجت الحضارة الإسلامية لم تبْق، كما لم يقدر العالم الإسلامي على مزاحمة عالم المسيحية، فقد تقدمت حياة المدن والتجارة والصناعة في أوروبا، وانتصرت في القرن الخامس عشر الصناعات التي تكفّلت بتفوق أوروبا على جميع العالم<sup>(٢٧)</sup>.

استناداً إلى هذه الرؤية، نرى أن بارتولد نفى صحّة مقولة انحطاط الحضارة الإسلامية، واتّجه بعيداً عن الانحياز العربي في دراسة الحضارة الإسلامية، ومولياً

(٢٧) انظر: فاسيلي بارتولد، تاريخ الحضارة الإسلامية، الفصل السادس، ص ١٤٦.

الاهتمام بالمنجزات الحضارية للدول الثلاث الكبرى في العالم الإسلامي، وهي: العثمانية في الأناضول، والصفوية في إيران، والمغولية في الهند، منتهياً إلى أن العالم الإسلامي لم يستطع مزاحمة أوروبا بعد ما تقدّمت صناعياً. وهذه الرؤية تطابق تماماً جوهر أطروحة هودجسون وتسبقه، ولم يُشر إلى هذا الأمر أحد من قبل، الأمر الذي يضع رؤية هودجسون في ميزان التقابل مع رؤية بارتولد.

### الدراسات الاستشراقية والمنهج الوصفي

ثالثاً: يظهر على دراسات المستشرقين عن الحضارة الإسلامية غلبة المنهج الوصفي الذي يتوخّى جمع البيانات وسرد المعلومات، وتتبع الوقائع، وحصر الحوادث، ويجري العمل به بطريقتين، طريقة الحوليات والتعاقبات الزمنية، وطريقة انتخاب القضايا والموضوعات، وكلتا الطريقتين تكون شاملة على العديد من الجوانب مثل الدين والقانون والمذاهب والعلوم والأدب والفنون والصناعات والسياسة والاقتصاد والتجارة والمدن والدول والفتوحات والحروب وغيرها.

اختار هؤلاء المستشرقون المنهج الوصفي كونهم قرييين من هذا المنهج بحكم صفتهم الأكاديمية، وباعتباره منهجاً أساسياً مُتَّبِعاً ومُفَضَّلًا في حقل الدراسات الاجتماعية والإنسانية، ولأنهم كانوا بصدد تكوين معرفة شاملة وموسّعة عن الحضارة الإسلامية، مُتَّجِهين في هذه المعرفة إلى أنفسهم تارة، وإلى وسطهم الأدبي والأكاديمي تارة أخرى، ضمن إطار اكتشاف الشرق، والتعرّف إليه بواسطة ما لديهم من طرائق ومنهج.

ويُسَجَّل هؤلاء المستشرقين أنهم أظهروا براعة فائقة في تطبيق هذا المنهج الوصفي على دراسة الحضارة الإسلامية، وقد عُرف عنهم أنهم كانوا مُتَّبِعِينَ أدق التفاصيل، وملتفتين إلى كافة النواحي تقريباً، ومستغرقين وقتاً طويلاً في التقصي والتنقيب، مُتَّفِقِينَ في هذه الناحية، ومُقدِّمين دراسات وصفية شاملة وموسّعة، لا نكاد نجد لها نظيراً في دراسات العرب والمسلمين عن الحضارة الإسلامية التي هي حضارتهم.

ونلمس مثل هذا الانطباع لدى الباحث المصري أحمد أمين (١٢٩٥ - ١٣٧٣ هـ) / (١٨٨٧ - ١٩٥٤ م)، فحين تعرّف إلى فصول من كتاب آدم متز، تحدّث عنها إعجاباً واندهاشاً قائلاً: «فأعجبني منها دقة البحث، وحسن الاستقصاء، والاعتماد على المصادر

الكثيرة المتنوعة، اعتماداً يدعو إلى الدهش، ويستخرج العجب، من الصبر على البحث، والدأب في العثور على مادة الموضوع. وقد أحاط المؤلف بنواحي الحضارة الإسلامية من سكان ومال وإدارة وتجارة وعلم وفن وسياسة واجتماع، وكشف ببحته عن نواح غامضة أخذ يعالجها في صبر وأناة حتى جلاها، وكانت طريقة معالجته تكاد تقتصر على جمع النصوص الكثيرة المتعلقة بالموضوع من مصادر متعددة، والاكتفاء بها، من غير أن يدخل شخصيته وآراءه في المسائل إلا في القليل النادر... فالكتاب يُعلمنا طرق البحث العلمي، ويُقدّم لنا درساً قيماً في صبر العلماء على معاناة البحث، والاستناد إلى أكبر عدد من المصادر وغربلتها، وأخذ خير ما فيها، ويكشف لنا عن نواحٍ من الحضارة مجهولة»<sup>(٢٨)</sup>.

ومن ناحية التقويم، كان من الأفضل لهؤلاء المستشرقين أتباع المنهج الوصفي، كونهم الأقدر على العمل به، والأسلم لهم في التعامل مع حضارة مثلت عنوان الآخر الحضاري في أدبياتهم الثقافية والاستشراقية، وعُدّت الحضارة المنازعة لحضارتهم. لكنه المنهج الذي أظهر تشابهاً كبيراً بين دراسات هؤلاء المستشرقين، وكأنها دراسات تُعيد إنتاج نفسها بطريقة يغلب عليها حالة التكرار والاجترار مع فوارق اللغة والمكان والزمان، إلى جانب بعض الفوارق الأخرى.

علماً أن هذه الملاحظة من السهولة التوصل إليها، حين النظر الفاحص في هذه الدراسات الاستشراقية، وذلك لشدة ظهورها ووضوحها. وقد تأكدت هذه الملاحظة لدى المؤرخ التركي كوبرلي وأشار إليها سنة ١٩٤٠م قائلاً: إن «كثيراً من الكتب القديمة والحديثة المؤلفة في موضوع عام كالحضارة الإسلامية، قد اتّبع مؤلفوها خطة تكاد تكون واحدة مع فرق ضئيل»<sup>(٢٩)</sup>.

مع ذلك فإننا لا نتوافق مع رأي الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي (١٣٤٧ - ١٤٣٤هـ / ١٩٢٩ - ٢٠١٣م) الذي بالغ في نقد المنهج الوصفي، مُتهجماً عليه، ومُشكّكاً فيه، واصفاً له بالأسلوب الخطير، وعدّه من البحوث الميّتة، ناقداً الباحثين المسلمين، مُصوّراً أن عملهم بهذا المنهج إنما هو تقليد لأعدائهم، رافعاً عنهم العذر،

(٢٨) آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام، ترجمة: محمد عبدالمهدي أبو ريّدة، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٦٧م، ج ١، ص ٧ - ٨.

(٢٩) فاسيلي بارتولد، تاريخ الحضارة الإسلامية، ص ٢٨.

شارحاً رأيه قائلاً: «لقد كان من أثر هذه الطريقة الوصفية في الحديث عن الحضارة الإسلامية، أن اتجه كثير من الباحثين المسلمين إلى دعم وتصديق ذلك الرأي الجانح الذي تبناه الفيلسوف الألماني شبنجلر... فأئى عذر لهم في أن يجسوا أنفسهم تقليداً لأعدائهم، من حديث الحضارة الإسلامية في تلك البحوث الوصفية الميئة»<sup>(٣٠)</sup>.

### الدراسات الاستشراقية والانقطاع

رابعاً: يسجل على هذه الدراسات الاستشراقية عن الحضارة الإسلامية، أنها جاءت منقطعة عن بعضها، ومفككة فيما بينها، لا يذكر بعضها بعضاً، ولا يعرف بعضها بعضاً، وكأن لا صلة بينها ولا اشتراك، مع أنها تنتمي إلى حقل دراسي له صفته المعرفية المحددة، ويعنى بدراسة الحضارة الإسلامية.

هذه الملاحظة تظهر لنا حين نرى أن كل واحد من هؤلاء المستشرقين كتب عن الحضارة الإسلامية كما لو أنه أول كاتب يلج إلى هذا الموضوع ويُصنف عنه، فلا يُعرف بالكتابات السابقة عليه، ولا يرجع إليها، ولا يُذكر بها، ولا يتناقش معها، تحدث هذه الطريقة بشكل غير مفهوم، وتبعث على المساءلة، وتستوقف النظر؛ لأنها طريقة ليست معهودة غالباً في سيرة البحث والتأليف والتحقيق والنشر.

وتبرز هذه الملاحظة وتتأكد حين الالتفات إلى أن هذه الدراسات الاستشراقية غلب عليها أو معظمها الطابع الاستكشافي الذي يتحرى التعرّف إلى الحضارة الإسلامية بطريقة موسّعة وشاملة، وذلك من خلال الحصول على أكبر قدر ممكن من الحقائق والوقائع والمعلومات وتوثيقها. الأمر الذي يعني أن هذه الدراسات ظهرت وكأنها تشترك فيما بينها من ناحية الوظيفة، وتؤدي الوظيفة نفسها، ناظرين فيها إلى الآخر الحضاري المغاير لهم.

ولا أدري هل أن هؤلاء الباحثين كانوا يجهلون دراسات بعضهم بعضاً؟! من الصعب أن يحدث هذا الأمر بينهم جميعاً، خصوصاً مع ما عرف عنهم من بذل الجهد في الوصول إلى المصادر، والترحال أحياناً في طلبها، والتحقق منها، ومساءلة الآخرين عنها. ولا يُعدُّ فارق اللغة عائقاً كبيراً بالنسبة إلى هؤلاء الباحثين الذين غالباً ما تكون

(٣٠) محمد سعيد رمضان البوطي، منهج الحضارة الإنسانية في القرآن، دمشق: دار الفكر، ١٩٩٢م، ص ٩



لديهم لغة أخرى يتواصلون من خلالها كالإنجليزية أو العربية أو غيرهما. كما أن حركة الترجمة بين اللغات الأوروبية كانت نشطة في مجتمعاتهم.

لذا فإن هذا التشارك بين هذه الدراسات أو التقارب من ناحية الموضوع، كان يقتضي من هؤلاء الباحثين الإشارة إلى دراسات الآخرين، والتوقف عندها في المقدمات والمداخل، لبيان جوانب الاتفاق وجوانب الاختلاف، وأين تلتقي هذه الدراسات وأين تفرق، وما الجديد الذي تُضيفه كل دراسة عن سابقتها، وما الحاجة إلى توالي هذه الدراسات وتعاقبها بهذا النسق! علماً أن هذه القضية هي من قواعد المنهج في الدراسات التي تلتزم بضوابط البحث العلمي وشرائطه.

ومن جهتي لم أجد في مجموع الدراسات التي تفحصتها ورجعت إليها، أن أحداً من الباحثين قد أشار إلى الدراسات السابقة عليه، وتوقف عندها بصورة من الصور توصيفاً وبياناً، نقداً وتقويماً، بقصد التواصل معها أو التذكير بها أو النهل منها أو الإضافة إليها أو تجاوزها وتخطيها، وتقديم عمل يتحرى أن يكون متفارقاً عنها، أو أي شيء آخر يحفظ الصلة بين هذه الدراسات المعنية بدراسة الحضارة الإسلامية.

وإذا رجعنا إلى هذه الدراسات، يمكن الكشف عن بعض الفروقات المهمة التي تُفارق بينها أو تُفاضل، بعض هذه الفروقات يمكن تلخيصها من أصحاب هذه الدراسات أنفسهم، وبعضها الآخر من مترجميها، وبعضها من خلال المقارنة بينها.

من أقدم هذه الدراسات التي رجعتُ إليها كتاب (حضارة العرب)، الذي أراد منه مؤلفه غوستاف لوبون أن يضع كتاباً جامعاً عن هذه الحضارة التي فضل تسميتها بحضارة العرب، مُقدِّراً أن الاطلاع على تاريخها مفيد للغاية، وأنه أقل ما عرفه الناس، مُبيناً أن في زمنه آنذاك «لم يرق عالم بوضع كتاب جامع لتأثير حضارة العرب في الأمم التي سيطرت عليها، شامل لعجائبها في إسبانيا وإفريقيا ومصر وسورية وفارس والهند، ولم تنل يد البحث العام فنون العرب، وإن كانت أكثر ما عرف من عناصر حضارتهم، وباء المؤلفون القليلون الذين أرادوا ذلك بالخيبة، فعزوا جبوط عملهم إلى نقص الآثار والأسانيد»<sup>(٣١)</sup>.

وقد ميّز المترجم عادل زعير هذا الكتاب، مفاضلاً به على الدراسات السابقة

(٣١) غوستاف لوبون، حضارة العرب، ص ٢٦.



عليه، مُقدِّراً أن مؤلفه الذي ظل يصفه بلقب العلامة، سلك في تأليفه طريقاً جديداً لم يسبقه إليه أحد، «فجاء جامعاً لعناصر هذه الحضارة وتأثيرها في العالم، شاملاً لعجائبها، مُفصّلاً لعواملها، باحثاً في قيام دولة العرب وفي أسباب عظمتهم وانحطاطهم، مبتعداً عن أوهام الأوروبيين التقليدية في العرب والإسلام»<sup>(٣٢)</sup>.

أما كتاب بارتولد (تاريخ الحضارة الإسلامية)، فإن الميزة الأساسية لهذا الكتاب هي عنايته بأثر الإيرانيين والأتراك في تاريخ الحضارة الإسلامية. وقد أشار إلى هذه الميزة، ولفت الانتباه إليها مترجمه محمد فؤاد كوبريلي، وشكّلت له دافعاً أساسياً نحو ترجمته إلى لغته التركية، وعده كتاباً مفيداً لمثقفي الترك، مُوضِّحاً رأيه قائلاً: «ومما يُميّز هذا الكتاب عن أمثاله اعتناء مؤلفه بالإيرانيين والأتراك، بدون عناية مبالغ فيها بالعالم العربي، وبلاد إفريقية الشمالية التي ظلت بعيدة قليلاً أو كثيراً، والتي لم يكن لها موقع أساسي خطير في تطوُّر الحضارة الإسلامية العام. وإذا استثنينا كتاب (H. Masse) فجميع الكتب الأخرى لا تجعل للأتراك مكاناً حتى في صدد بحث التطوُّر التاريخي، ويفرضونهم عنصراً هادماً لا غير. وقد عُني بارتولد في تاريخ الحضارة الإسلامية بالجوانب الخطيرة من حيث النظر في تاريخ الترك وبلادهم وازدهار هذه الحضارة فيها، عنايته بالتاريخ العام، فمن الطبيعي أن يكون كتابه أفيد لمثقفي الترك وأكثر تعلقاً بهم. والحق أن مؤلفي الكتب الشبيهة بهذا الكتاب في تاريخ الحضارة الإسلامية لا يمكن مقارنة بارتولد كمؤرخين أيضاً»<sup>(٣٣)</sup>.

وبشأن كتاب آدم متز (الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري)، فإن ميزته الأساسية إلى جانب توسُّعه واستغراقه في التفاصيل وتعدُّد الموضوعات المبحوثة، محاولته الكشف عن عصر في تاريخ الحضارة الإسلامية مثل عصر النهضة، وقد وجده مُتحدِّداً زمنياً في القرن الرابع الهجري، مُركِّزاً الحديث عن هذه الفترة، لافتاً الانتباه إليها، ومستكشفاً لها بعناية واهتمام.

وهذه الميزة أشار إليها مترجم الكتاب الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده (١٩٠٩م - ١٩٩١م)، وجاء على ذكرها في مقدمة الطبعة الثانية من الكتاب، مُبيِّناً قصد المؤلف قائلاً: «فأحب أن أُنَبِّه القارئ إلى أن المؤلف كان يقصد من كتابه أن يُسجِّل حضارة

(٣٢) غوستاف لوبون، المصدر نفسه، ص ٦.

(٣٣) فاسيلي بارتولد، تاريخ الحضارة الإسلامية، ص ٣٠.

الإسلام في القرنين الثالث والرابع مع العناية الخاصة بالقرن الرابع، ليكون كتابه متقابلاً ومتشابهاً لما كُتب عن حضارة عصر النهضة في أوروبا، خصوصاً ما كتبه ياكوب بوركهاردت (Jacob Burckhardt) السويسري البازلي عن عصر النهضة في أوروبا وفي إيطاليا. ولعل هذا هو السبب في تسمية المؤلف لكتابه باسم (Die Renaissance Des Islams)، أي نهضة الإسلام، وهي عبارة مختصرة للدلالة على حضارة عصر النهضة في الإسلام<sup>(٣٤)</sup>.

وأضاف أبو ريذة ميزة أخرى إلى الكتاب، أشار إليها في مقدمة الطبعة الأولى، جاءت في سياق حديثه عن إقباله على خطوة الترجمة، مُبيناً هذه الميزة قائلاً إن: «الذي حَبَّبَ إليَّ القيام بهذا العمل، أنه ليس في كتب المستشرقين على كثرة تأليفهم إلا كتب قليلة جداً تبحث في تاريخ الحضارة الإسلامية على هذا النحو الذي سلكه مؤلف هذا الكتاب آدم متز... كان هذا العالم أستاذاً للغات الشرقية بجامعة بازل في سويسرة، ويدل هذا الكتاب على سعة اطلاع مؤلفه وتعمُّقه في موضوع البحث، فقد تناول الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري من جميع نواحيها العقلية والمادية، بعد أن راجع المصادر العربية وغير العربية مراجعة واسعة النطاق، حتى لَتَعَدَّ مراجعه بالمئات»<sup>(٣٥)</sup>.

وأكثر هذه الأعمال تميّزاً وتفارقاً عن غيرها، هو كتاب مارشال هودجسون (مغامرة الإسلام)، وقد سبقت الإشارة إليه من هذه الناحية المتفوّقة.

### الدراسات الاستشراقية والاستشراف

خامساً: انتهى بعض هؤلاء المستشرقين في خاتمة دراساتهم إلى تقديم خلاصات عامة تضمّنت تقويمات واستشرافات مُتعدّدة، فتحت على الحضارة الإسلامية سؤال الحاضر والمستقبل والمصير. وقد تفارقت هذه الرؤى عند هؤلاء المستشرقين في جانب، وتقاربت في جانب آخر. تفارقت في ما آل إليه مصير الحضارة الإسلامية حاضراً ومستقبلاً، وتقاربت في تأكيد انتقال الحضارة من الشرق إلى الغرب، وإسناد الحضارة في هذا العصر الحديث إلى المسيحيين والأوروبيين.

وتتبّعاً لهذه الرؤى، وعملاً بقاعدة التعاقب الزمني، سوف نبدأ بالمستشرق

(٣٤) آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، مصدر سابق، ج ١، ص ١٢.

(٣٥) آدم متز، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥ - ١٦.

الفرنسي غوستاف لوبون الذي ختم كتابه (حضارة العرب) بفقرة حملت عنوان: (حال الإسلام الحاضرة)، والحاضرة آنذاك ترجع إلى العقدين الأخيرين من القرن التاسع عشر الميلادي. في هذه الخاتمة، قدّم لوبون ثلاث مقاربات يمكن الإشارة إليها ضبطاً وتحديداً بهذا النحو:

**المقاربة الأولى:** مقابلة العرب والأمم الأوروبية ما قبل عصر النهضة وما بعده، أشار لوبون إلى هذه المقاربة في سياق حديثه عن مقام العرب في التاريخ، جاءت ما قبل الخاتمة الأخيرة. وفيها رأى لوبون أن العرب ما قبل عصر النهضة كانوا أرقى من جميع أمم الغرب، وتواروا عن التاريخ حوالي عصر النهضة، وتبدّل مآلهم. مُوضّحاً رأيه قائلاً: «إذا قابلنا بين العرب والأمم الأوروبية، بدلاً من مقارنتهم بالأمم التي غابت عن مسرح العالم، أمكننا أن نقول: إنهم أرقى من جميع أمم الغرب التي عاشت قبل عصر النهضة أخلاقاً وثقافةً، فلم تُعرف جامعات القرون الوسطى في قرون كثيرة مصدرًا غير مؤلفاتهم ومناهجهم، وكانت أخلاقهم أفضل من أخلاق أجدادنا بمراحل. وكان العرب قد تواروا عن التاريخ حوالي عصر النهضة، ولا نقدر أن نقول شيئاً عما يمكن أن يصلوا إليه لو لم يتواروا، ولكننا لا نعتقد مع ذلك أنهم كانوا يبلغون مستوى أفضل مما بلغوا لما كان يسفر نقص نظمهم عنه من الموانع»<sup>(٣٦)</sup>.

**المقاربة الثانية:** التفارق بين توارى الحضارة وحيوية الإسلام، فارق لوبون بين توارى حضارة العرب التي عدها أنها دخلت في ذمة التاريخ، وحيوية الإسلام وتقدمه. واستناداً إلى هذا التفارق تراجع لوبون وتجنّب استعمال وصف الموت بحق الحضارة الإسلامية الذي قال به من قبل في الكتاب نفسه، كاشفاً عن رأيه قائلاً: «نقلت قرون على أعفار العرب، ودخلت حضارتهم في ذمة التاريخ منذ زمن طويل، ولا نقول مع ذلك: إنهم ماتوا تماماً، فنرى الآن ديانتهم ولغتهم اللتين أدخلوهما إلى العالم أكثر انتشاراً مما كانتا عليه في أنصر أدوارهم، والعربية هي اللغة العامة من مراکش إلى الهند، ولا يزال الإسلام جاداً في تقدّمه»<sup>(٣٧)</sup>.

**المقاربة الثالثة:** تفارق حضارة العرب والأمم الأخرى من ناحية التمدّن، هذه المقاربة عدها لوبون الخلاصة النهائية لكتابه الكبير، وختم بها في الأسطر الأخيرة،

(٣٦) غوستاف لوبون، حضارة العرب، ص ٦١٤.

(٣٧) غوستاف لوبون، المصدر نفسه، ص ٦١٦.

وتصلح أن تكون من العلامات الدالة في تحديد سمة الكتاب وهويته. فقد تقصّد لوبون أن يُبرز عظمة الحضارة الإسلامية وتفارقها عن الأمم الأخرى، في خطوة نادرة من الغربيين عموماً، ومن المستشرقين خصوصاً، خاتماً كتابه قائلاً: «لقد تمّ الكتاب، ولنُلخّصه في بضع كلمات فنقول: إن الأمم التي فاقت العرب تمدُّناً قليلة إلى الغاية، وإننا لا نذكر أمة كالعرب حقّقت من الابتكرات العظيمة في وقت قصير مثل ما حقّقوا، وإن العرب أقاموا ديناً من أقوى الأديان التي سادت العالم، أقاموا ديناً لا يزال تأثيره أشدّ حيوية مما لأيّ دين آخر، وإنهم أنشؤوا من الناحية السياسية دولة من أعظم الدول التي عرفها التاريخ، وإنهم مدّنوا أوربة ثقافة وأخلاقاً»<sup>(٣٨)</sup>.

وبالانتقال إلى الباحث الأمريكي ول ديورانت، فقد ختم كتابه (الحضارة الإسلامية النشأة والنهوض) بفصل حمل عنوان: (الإسلام والعالم المسيحي)، أعلن فيه اضمحلال الحضارة الإسلامية ونهاية عصرها، وعدّ هذه الظاهرة من الظواهر الكبرى في التاريخ، معترفاً بمكانتها العظيمة، وزعامتها إلى نهاية القرن الثاني عشر الميلادي، وأنها مثلت حلقة من حلقات التاريخ المتصل بعضها ببعض. وقد حلّ مكانها العالم المسيحي الذي ورث الحضارة، منتهاً إلى هذا المآل، مُصوِّراً أن الحضارة الإسلامية ظاهرة اضمحلت نهائياً في التاريخ، فلا أفق لها في المستقبل.

وأما المستشرق الفرنسي أندريه ميكيل فقد ختم كتابه: (الإسلام وحضارته) صامتاً عن ناحية الحضارة، وناطقاً عن ناحية الإسلام الذي عدّه مستمراً، ناظراً إلى أن مستقبله يتوقّف على الإجابة عن سؤالين، الأول يتعلّق بوضعية العلاقة بين الإسلام وأُممه، والثاني يتعلّق بوضعية العلاقة بين الإسلام والعصر الحديث. بشأن السؤال الأول رأى ميكيل أن الإسلام يضم تنوعاً كبيراً من المجتمعات والشعوب المتعدّدة اللغات والأقاليم، وبات من الصعب تطير هذه الوجودات المتعدّدة في كيان سياسي واحد، وقد تأثّر الإسلام من هذه الناحية السياسية، لكنه بقي مؤثراً من الناحية الدينية، لافتاً إلى أن الزمان والمكان المميّزين في الإسلام، وهما شهرا رمضان والحج ما زال يواصلان مهمة الانتماء إلى الحضارة نفسها.

وبشأن السؤال الثاني، رأى ميكيل أن التقدّم في العلاقة مع العصر الحديث أصبح

(٣٨) غوستاف لوبون، المصدر نفسه، ص ٦١٨.

يتأثر بملامح تقنيات الغرب، الأمر الذي يفرض مناقشة صلة الإسلام بهذه التقنيات وتطورها. مُبينًا أن الأمر بالنسبة إلى الإسلام لا يعني أن يزهد في السعادة أو أن يفقد روحه، وأما الطريق الأوسط الذي يحاول أن يسلكه مُعلنًا رفضه إلى الغرب الرأسمالي من جهة، والشرق الماركسي من جهة أخرى، فهذا الاختيار عدّه ميكيل صعب الممارسة وصعب التحديد<sup>(٣٩)</sup>.

وإجمالاً فإن هذه الخلاصات والتقويمات قد انتهت إلى ثلاث نتائج أساسية، هي: أولاً الاعتراف بعظمة الحضارة الإسلامية في التاريخ، وثانياً انتقال الحضارة من العالم الإسلامي إلى العالم الغربي المسيحي، وثالثاً توقف الحضارة الإسلامية وتواصل الإسلام. ونحن نُسلم بهذه النتائج الثلاث، ونتفق معها، ونرى فيها توافقاً مع مجرى الأحوال كما سارت من الماضي إلى الحاضر. لكننا لا نتفق مع ما ذهب إليه ديورانت حين صوّر أن الحضارة الإسلامية اضمحلت في التاريخ، وكأنها انتهت بلا عودة، أو ماتت بلا رجعة، وأصبحت مجرد آثار وأطلال من الماضي البعيد المنقطع عن الحاضر والمستقبل. فهذا الرأي لا نعدّه قطعياً، ولا يمكن الجزم به، ولا يُمثّل أمراً ثابتاً في التاريخ وفي تاريخ الحضارات. وأقوى نقيض له أن الإسلام الذي نهض بالحضارة في الماضي، ما زال حياً ومستمرّاً، وله القدرة على أن ينهض بالحضارة من جديد.

كما أننا نتفق أيضاً مع التصوّر الذي أشار إليه ميكيل من أن مستقبل الإسلام في ساحة المسلمين وفي العالم، سيتأثر بشكل العلاقة مع شعوبه ومجتمعاته المسلمة قريباً وبُعداً، وبشكل العلاقة مع العالم الحديث تواصلًا وانقطاعًا. مع ملاحظة أن هذا التأثير لا يتعلّق بأصل وجود الإسلام كدين، وإنما بناحية الدور والحضور والفاعلية.

علمًا أن هذه القضية ليست جديدة، ولا بعيدة عن إدراك العلماء والمفكرين والأدباء المسلمين في الأزمنة الحديثة والمعاصرة، الممتدة من النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي إلى اليوم، فطالما شغلته هذه القضية، ومثّلت لهم همًّا واهتمامًا جادًا وحقيقيًّا، سعيًا منهم لتأكيد قدرة الإسلام على النهوض الحضاري، وعلى مواكبة الحياة والعصر والعالم الحديث، مُقدِّمين في هذا الشأن العديد من الكتابات والدراسات التي ظلّت مُتصلة ومتراكمة بلا توقف أو انقطاع.

(٣٩) انظر: أندريه ميكيل، الإسلام وحضارته، مصدر سابق، ص ٥٧٦.

## الدراسات الاستشراقية وتعميق المعرفة

سادساً: إن تعميق المعرفة بمشكلة الحضارة الإسلامية، والبحث عن أفق المستقبل، واكتشاف طريق التقدم، والخروج من دوامة الأزمة، يقتضي معرفة منظورات الآخرين ونظرياتهم وتصوّراتهم ونقدياتهم في هذا الشأن، بعيداً عن جوانب الاتفاق والاختلاف، وتخطياً لذهنية التمجيد والتعظيم، وتخلّصاً من عقلية التبسيط والتسهيل، وتجاوزاً لحساسيات الماضي والتاريخ، وسعيّاً لطلب العلم وتحصيل الحكمة، واستناداً إلى أن «أعقل الناس من جمع عقول الناس إلى عقله»، و«أعلم الناس من جمع علوم الناس إلى علمه»، وقياساً على ذلك نقول: إن أعقل الأمم من جمعت عقول الأمم إلى عقلها، وأعلم الأمم من جمعت علوم الأمم إلى علمها، وأحكم الأمم من جمعت حكم الأمم إلى حكمتها.

بهذا الأفق الواسع والرشيد ينبغي أن ننظر إلى منظورات المستشرقين الغربيين ونظرياتهم وتصوّراتهم بشأن مشكلة الحضارة الإسلامية، لا أن نتعامل معهم بمنطق الرفض والقطيعة والارتياب الذي كنا عليه لزمان غير قصير. فهذا منطق الأمم التي لا تثق في نفسها، ولا تستشعر القوة في ذاتها، وكأنا أمة لا تراث لها ولا تاريخ. فهذا السلوك لا يتوافق وسلوك الأمم صاحبة التراث العريق والتاريخ العظيم.

### التفسير التاريخي..

#### نقدية المؤرخ وإشكالية التناول

الدكتور عبد الرحيم الحسناوي\*

#### □ مقدمة واستشكال

في بحث عن هذا المعقول، يلجأ المؤرخ إلى تقنيات دقيقة لا يمكنها إلا أن تُسهّل عليه الوصول إلى الوضع الذي طالما تمنّاه! وضع رجل العلم. ويمكن القول هنا بأن التاريخ كان ولا يزال دائماً أحد العلوم الذي اعتراه قلقه الغني بالمنهج الذي يتجدّد - ولا شك - مع منعطفات البحث العلمي وأزماته. وإذا كانت النصوص أو المصادر أساسية في عملية الكتابة التاريخية فإن عقلانية التحليل التاريخي هي التي تجعل وظيفة المؤرخ لا تنفصل عن المجاهرة بالحقيقة، وإبداء الجرأة والشجاعة في التعبير عنها.

ويمكن القول كذلك بأن المؤرخ يمارس عمله التفسيري والتأويلي للنصوص أو الوثائق استناداً إلى مرجعيات تستلهم عناصرها من داخل المنهج التاريخي. وحينما يريد المؤرخ تفسير حدث ما فإنه يلجأ إلى بعض

---

\* كاتب وباحث، جامعة محمد الخامس في الرباط - المغرب، البريد الإلكتروني:

lhasnaoui@hotmail.com

النظريات أو التأويلات العامة. وهذا اللجوء يتمُّ بطريقة انتقائية ونقدية وبإحكام لوجهة نظره؛ ذلك أن موضوعية المؤرخ لا تتأتَّى في غياب رأيه الشخصي، بل هي في صلب رأيه الخاص النابع من اهتماماته وانشغالاته الحاضرة.

تمثِّل التوطئة النظرية الواردة أعلاه في تصوُّرنا مُسوِّغاً إستيمولوجيا لفكرة إنجاز هذه المطالعة البحثية التي سنحاول فيها إثارة بعض القضايا المتصلة بالتفسير التاريخي، وذلك في ارتباط تام بالتطور والتجديد المستمر الذي عرفته المعرفة التاريخية وبخاصة في بداية القرن العشرين حينما أصبح التاريخ علماً اجتماعياً.

واللافت للانتباه هنا هو أن المناظرة حول التاريخ ما زالت مستمرة، والمؤرخ يفتح باب حجراته ليشترك في العراك الصاحب حول معنى التاريخ، كما يحرص أن تكون صناعته علمية المنهج والمنزع، وهو مطالب بأن يقنع المتلقين بعمله وبمصداقية ما يكتب من أبحاث ودراسات تاريخية.

### □ أولاً: مفهوم التفسير التاريخي.. المعنى والدلالة

التفسير (L'explication) من الناحية اللغوية هو العرض الواضح للمعطيات. أما اصطلاحاً فهو الفهم من خلال توضيح الأسباب والدوافع التي كانت وراء الحدث. وبمعنى آخر فهو معرفة وتفسير ماضي المجموعات البشرية، ومن خلالها تفسير تغييرات هذه الأنساق المجتمعية<sup>(١)</sup>. فالتاريخ يتطلَّب ربط الأحداث بعضها ببعض بهدف التوصل إلى إبراز المنطق المتضمن في الأخبار والوقائع.

يرتبط التفسير في حقل التاريخ وإلى حدٍّ كبير، بالطفرة الإستيمولوجية التي حقَّقتها المعرفة التاريخية موضوعاً ومنهجاً، والتي جعلتها تتقل من معرفة حديثة سردية (L'historie événementielle) إلى معرفة إشكالية مفاهيمية (L'historie conceptualisante)<sup>(٢)</sup>. هذا التطوُّر الحاصل بالنسبة للمعرفة التاريخية، صاحبه جدل

(1) Raymond Aron, Leçons sur la philosophie de l'histoire, Paris, Éditions de Fallois, 1982, p. 324.

(2) داخل صناعة التاريخ يبرز التاريخ الإشكالي (Histoire – problème) أو التاريخ المفاهيمي (L'historie conceptualisante)، وهو يُستعمل للتمييز بين التاريخ في حُلته الجديدة والتاريخ السردى الحديث (الوضعي) في شكله القديم. ويمتاز التاريخ الإشكالي أو المفاهيمي باستقلالية ذاتية، فالمؤرخ لا يكتفي بتفسير الأحداث عند سردها، بل يجعل من التفسير ممارسة نوعية تُؤطِّرها إشكالية ومفاهيم محدَّدة وخاضعة لسباق التوثيق والتعليل، وضمن وضع واقعي يحتمل الاعتراض. للمزيد من المعلومات حول



إبستمولوجي حول ماهية التفسير التاريخي، ويرجع هذا بالأساس إلى حصول نوع من التعارض بين التفسير كعملية مرتبطة بالعلوم الطبيعية البحتة (Les sciences exactes) وبين الفهم كعملية تهم العلوم الإنسانية والاجتماعية.

وبغض النظر عن كل النقاشات الفلسفية والإبستمولوجية التي يُثيرها التفسير، ولا سيما علاقته بالفهم (Compréhension)، فإن التفسير في التاريخ يتطلب معالجة المعطيات، والقيام بمهارات عقلية متسلسلة هي عبارة عن بناءات واستدلالات، وذلك لإيجاد دلائل تفسيرية، كالتمييز مثلاً بين حدث سابق وآخر لاحق، بين السبب والنتيجة، وبين العام والخاص، وعن طريق الوصف والمماثلة والمقارنة والبرهنة، وهي كلها إجراءات تُحفز عملية التفسير كنظام قائم على البرهنة والاستدلال، وذلك من خلال الكشف عن الروابط بين الأحداث واستيعابها في قلب الصيرورة التاريخية، إما كتحول، أو كديمومة واستمرارية<sup>(٣)</sup>.

## □ ثانياً: النماذج التفسيرية في التاريخ.. مقاربات وتصورات

تتعدد النماذج التفسيرية في التاريخ، فإلى جانب التفسير الوضعاني والعقلاني هناك أيضاً التفسير الحكي والسردى، وفيما يلي عرض لأهم التفاصيل حول هذا الموضوع:

### ١ - التفسير الوضعاني (Explication positiviste)

يرى هذا النموذج في التاريخ علماً موضوعياً على غرار العلوم الطبيعية؛ فالتفسير التاريخي وفق هذا التصور الوضعاني يسعى إلى إبراز فكرة أساسية، وهي أن الحدث ليس وليد الصدفة، بل تحكمه شروط مسبقة قد تكون سابقة أو مترامنة مع الحدث<sup>(٤)</sup>. مع العلم بأن هناك إمكانية للتوقع استناداً إلى قوانين عامة.

وقد وُجّهت لهذا النموذج عدّة انتقادات وخاصة من طرف ريمون آرون (Raymond Aron) الذي نفى وجود قوانين عامة في التاريخ، معتبراً أن المشكل ليس هو

هذا الموضوع، انظر:

– Paul Veyne, «L’histoire conceptualisante », in Jacques Le Goff & Pierre Nora (dir.), Faire de l’histoire t. 1: Nouveaux Problèmes, Paris, Gallimard, 1974. pp.63-92.

(٣) بناصر البعزائي، التاريخ علماً، ضمن كتاب: كتابة التواريخ، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ١٩٩٩، ص ١٠٢-١٠٣.

(4) Charles Victor Langlois et Charles Seignobos, Introduction aux études historiques, Paris, Hachette, 1898.

البحث عن قواعد وقوانين بقدر ما هو تعميق النظر حول الإنسان والكون. إذ لا وجود لواقع تاريخي جاهز أمام المؤرخ، يكون المطلوب منه الاكتفاء بتسجيله بأمانة وورع، فالواقع التاريخي باعتباره واقعاً إنسانياً هو واقع غامض لا ينضب غموضه، ويتجلى هذا الغموض في تعدد مناحي الوجود الإنساني، وتنوع فضاءات الإدراك ومُسوّغات التأويل، ومجالات الدلالة والمعنى<sup>(5)</sup>.

## ٢- التفسير العقلاني (Explication rationnelle)

يفيد هذا النموذج أن المؤرخ حينما يشرع في تفسير عمل تاريخي ما، فإن المشكلة المطروحة عنده هي جهله للمُبَرَّر الذي جعل الفاعل يقوم بعمله، ولفهم ذلك يبحث عن الكيفية التي كان الفاعل يستوعب بها الوضعية والأهداف التي كان ينتظرها. وهكذا فإن التفسير التاريخي ينطوي في جزء كبير منه على محاولة لفهم المبررات الكامنة وراء الأعمال والتصرفات، والوقوف عند ترابطها وتسلسلها السردية، من دون محاولة التنبؤ أو الاستقراء.

## ٣- التفسير الحكي (Explication de l'intrigue)

يطرح هذا النوع من التفسير إمكانية الحديث عن توقّعات تاريخية من خلال الكشف عن ميولات عامة تتحكّم في التطوّر التاريخي للمجتمعات البشرية. ويستند هذا التصوّر إلى فكرة الحبكة (L'intrigue) أو العقدة الموجودة في تاريخ البشرية<sup>(6)</sup>. وإذا كانت فكرة الحبكة هي التي تُحدّد نوع الأسئلة والتحقيقات في عمل المؤرخ، فإنها تفرض أيضاً نوعاً من القصدية.

## ٤- التفسير السردية (Explication narrative)

أو السببية التراجعية وهو اسم أطلقه بول ريكور (Paul Ricœur) على التيار الفكري القائل: إن التفسير والوصف لا يتمايزان، إذ القول بما حصل هو القول: لماذا حصل؟ وعلى الرغم من أن التاريخ السردية يتبع النظام الكرونولوجي، إلا أنه يعتمد على صياغة محبوكة ذات مفعول تفسيري.

(5) Raymond Aron, Introduction à la philosophie de l'histoire, Paris, Gallimard, 1986. p. 147.

(6) Paul Ricœur, Temps et récit, 3 vol., Paris, Éditions du Seuil, 1983, 1984, 1985. Et du même auteur, «L'histoire comme récit», in: Tiffaneau, Dominique, (dir.), La Narrativité, Paris, Éditions du CNRS, 1980, p. 5 – 24.

إن التاريخ الأكثر سرديّة والأكثر حدثيّة (Histoire événementielle) هو ضمناً تاريخ تفسيري سببي؛ لأنه محكوم بفكرة أن المابعد ناتج عن الماقبل، وهو ما يُسمّيه عبدالله العروي «بالتفسير بالنسق»<sup>(٧)</sup>، بمعنى تفسير السابق باللاحق، وذلك للتوصّل إلى نسج سردي تعاقبي، «فالتاريخ هو عبارة عن رواية حقيقية، أو هو علم التراكم على خط الزمن كما يقال، أو مسلسل مترابط منطقياً، أي ذو معنى ضمن مدّة زمنية قصيرة (حبكة مكتملة العناصر)»<sup>(٨)</sup>.

### □ ثالثاً: مرجعيات التفسير التاريخي .. إضاءة إبستمولوجية

يمارس المؤرخ العمل التفسيري استناداً إلى مرجعيات عديدة، سواء من داخل الأبعاد الثلاثة المهيكلّة للخطاب التاريخي (الزمن، المجال، والمجتمع)، أو من داخل النهج التاريخي. وحتى لا نفيه في تفاصيل مختلف هذه المرجعيات التفسيرية. وارتباطاً بموضوع بحثنا، سوف نُركّز اهتمامنا على مقارنة العمل التفسيري للمؤرخ، انطلاقاً من الوثيقة بما أنها تُمثّل عنصراً قاعدياً يتأسّس عليه الخطاب التاريخي (Discours historique).

إن التفسير التاريخي انطلاقاً من الوثيقة هو عمل نقدي بالأساس، وهو يسمح للمؤرخ بصياغة أحداث ووقائع لتمحيص الفرضيات التي وضعها في مرحلة الإشكالية. كما أن جودة التفسير هي الأخرى تظل رهينة بجودة الوثائق التي تمّ التوصل إليها في مرحلة الاستكشاف الوثائقي (L'heuristique) وبرزنامة الأسئلة التي يطرحها المؤرخ على تلك الوثائق لتحقيق فهمها<sup>(٩)</sup>. فالوثيقة تكون مفهومة بدقّة بالمقياس الذي سيجمع لها مؤرخ قادر على التقدير مع كثير من عمق طبيعتها ومغزاها.

إن المؤرخ لا يدرس وثيقة من أجل ذاتها بل بقصد تحليل الماضي عن طريقها، وبحسب هنري إيريني مارو (Henri-Irénée Marrou) يسأل المؤرخ الوثيقة: من أنت؟ عوديني على

(٧) عبدالله العروي، مفهوم التاريخ.. المفاهيم والأصول، الدار البيضاء - بيروت: المركز الثقافي العربي، الجزء الثاني، ١٩٩٧، ص ٢٩٥.

(٨) البشير تامر، مساهمة في ديداكتيكية الفكر التاريخي: اقتراح نموذج ديداكتيكي لتعلم مفهوم الزمن التاريخي في السنة الثالثة من السلك الثانوي الإعدادي، أطروحة لنيل الدكتوراه في علوم التربية، كلية علوم التربية بالرباط، السنة الجامعية ٢٠٠٤ - ٢٠٠٥، ص ١٥١. (بحث مرقون).

(9) Mostafa Hassani Idrissi, Pensée historique et apprentissage de l'histoire Paris, L'Harmattan, 2005, p.83.

التعرف بك. هذا السؤال في نظره يستلزم إجابة مصاغة بالفرضية (Hypothèse)<sup>(١٠)</sup>. إن وضع هذه الأخيرة على صورة الاستفهام أحكم من وضعها بطريقة إعلانية، وذلك لأنه قبل كل شيء تكون أبعد عن الإلزام قبل أن تفحص كل الأدلة<sup>(١١)</sup>.

إن تأمل الوثائق وسبر أغوارها ومعاودة تناولها بلا توقّف، هو الذي يجعلنا شيئاً فشيئاً نصل إلى معرفة الماضي البشري حيث تحفظ الوثائق فيه بالأثر، وتكون شاهداً عليه. والمؤرخ هو الإنسان الذي يكتسب هذه الألفة مع الوثائق التي بفضلها ينتهي به الأمر إلى معرفة مؤكدة لمعناها ومغزاها وقيمتها، كما يعرف صورة الماضي الذي تحتويه وتذكره<sup>(١٢)</sup>.

لذا فإن التاريخ لا يصل إلى المعقولة إلا في الحد الذي يبدو لنا قادراً فيه على الإثبات، ولذلك يعمل المؤرخ على تجاوز مرحلة وصف الوثيقة إلى مرحلة تحليلها وتفسيرها، حيث يحاول ربط عناصرها ووضع كل حادثة في إطار عام يستطيع القارئ من خلاله أن يميّز بين الحدث السابق واللاحق، بين السبب والنتيجة، بين العام والخاص.

ويرى عبد الله العروي أن هناك نظريات وأنماطاً تفسيرية يلجأ إليها المؤرخ بكيفية آلية، لكي يُعطي للوثيقة معنى، ويربطها بوثائق أخرى لتفسير أحداث منفردة<sup>(١٣)</sup>. والسياق نفسه يذهب إليه هنري مارو حيث يقول: «إننا حينما نعثر على وثيقة أو شاهد، فلن يكون همُّنا كله هو أن نسأل أنفسنا إذا كان ممكناً مواجهتها بوثائق أخرى»<sup>(١٤)</sup>.

ويُشكّل استعمال النظرية أو النمط التعليلي ضرورة لا مفرّ منها في عمل المؤرخ. ويرى عبد الله العروي بأن النظرية المفيدة لا تستلزم قضاء سنين طويلة في دراسة الوثائق، بل تظهر غالباً في مستهل عمل المؤرخ، أي عندما يكون ذهنه لا يزال مُقيّداً بمنهجية النقد الحرفي الضيق؛ ولذلك يجب ترك الحرية للجميع، ومنذ البداية، ثم التحاكم إلى الوثائق لفرز النظريات الصالحة والنظريات الفاسدة. وهذا لا يتأتى إلا إذا تحقّق الجميع

(١٠) مارو، هـ، من المعرفة التاريخية، ترجمة: جمال بدران، مراجعة: زكريا إبراهيم، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧١، ص ١٠٢.

(١١) عبد الوهاب بن منصور، مسؤولية المؤرخ، مجلة أمل، (التاريخ، الثقافة، المجتمع)، العدد ٢١، السنة السابعة، ٢٠٠٠م، ص ٧.

(١٢) مارو، هـ، من المعرفة التاريخية، مرجع سابق، ص ١٠٢.

(١٣) عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، الدار البيضاء - بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢، ص ٢٨.

(١٤) مارو، هـ، من المعرفة التاريخية، مرجع سابق، ص ١٠٦.

من دور الأنماط التعليلية في تفسير غالب أحداث التاريخ<sup>(١٥)</sup>.

وتتأسس الخلفية النظرية على جملة من الافتراضات ينبغي للمؤرخ أن يبررها انطلاقاً من الوثائق التي يتعامل معها، ومن القراءة التأويلية (Lecture interprétative) لهذه الوثائق، خصوصاً وأن المعطيات التاريخية التي توجد تحت تصرفه غالباً ما يجدها متفرقة ومشتتة بين ثنايا هذه الوثائق المتاحة لديه، فتكون وظيفة الخلفية النظرية هي وظيفة توليفية بين تلك المعطيات المتفرقة.

وفي إطار الخلفية النظرية، يُميّز عبد الله العروي بين ما يُسمّيه نظرية وما يُسمّيه نمطاً تعليلياً، فالنظرية على حدّ تعبيره فكرة عامة تُوحّد بين أحداث متميّزة في نسق مفهوم، وهي ليست بعيدة عما توحى به الوثائق، أما النمط التعليلي فهو فكرة عامة أيضاً تستعمل لترتيب الوثائق المتوافرة إلا أنها مستوحاة من حقبة تاريخية أخرى غير نابعة من الوثائق ذاتها<sup>(١٦)</sup>.

ويشير عبد الله العروي أيضاً، إلى بعض الخصائص التي تميّز نظرية تفسيرية عن نمط تعليلي؛ ففي تصوره لا يوجد فاصل بين النظرية التفسيرية وبين محتوى الوثائق، إذ تطرح النظرية مشكلات متعلقة بالوثائق ذاتها، كلما زاد عدد الوثائق قل عدد المشكلات المتعلقة وارتفعت احتمالية النظرية. أما النمط التعليلي فحاله مختلف تماماً إذ يطرح مشكلات متعلقة بموافقته للوثائق<sup>(١٧)</sup>، ذلك أن أهم ما يميّز نمطاً تعليلياً هو كونه: مستورد من حقب تاريخية، غير مرتبط ارتباطاً عضوياً بمضمون الوثائق، لا يثبت بوضوح مطابقته للوضع الخاص المدروس، ينسق بين أحداث مختلفة نسقاً ظاهرياً فهو الذي يستهوي القارئ.

إن الأنماط التعليلية لا تظهر منذ البداية كأنماط، بل تكتسي تلك الصبغة عندما تعمّم دون موجب، أما عندما تبدع لأول مرة وتكون ملتصقة بمضمون الوثائق، فهي نظريات يجب الحكم عليها في نطاق مطابقتها للوثائق، وقدرتها على توحيد المعلومات في نسق مقنع، وقدرتها على الدفع بالبحث نحو اكتشاف أنواع جديدة من الوثائق «إن الأنماط التعليلية تتألف من مفاهيم مفردة، وهي بلا شك لا توجد بكيفية مباشرة في الوثائق، إذ كل وثيقة تتحدّث عن ظاهرة مخصوصة، وإذا تمّ الاقتصار على البقاء في

(١٥) عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، مرجع سابق، ص ٢٧.

(١٦) المرجع نفسه، ص ٣٣.

(١٧) لمرجع نفسه، والصفحة نفسها.

نطاق ظاهر الوثيقة - كما يفعل بعض الوثائقيين - فسنكون كمن يطالب عالم الطبيعة بأن يصف كل ورقة وكل حجرة على حدة، إذ لم تستعمل المقولات تعذر الكلام عما في الوثيقة»<sup>(١٨)</sup>.

تتعدد الأنماط التعليلية في حقل التاريخ، وفيما يلي عرض لأهم التفاصيل بشأن هذا الموضوع:

#### ١ - التعليل الديني (Interprétation religieuse):

يفسر هذا النمط كل حادث بالإرادة الإلهية، ونجده حاضراً في الكتابة التاريخية المسيحية زمن سيطرة الكنيسة، وفي الكتابة التاريخية الإسلامية (الإرادة الربانية).

#### ٢ - التعليل البطولي (Interprétation héroïque épique):

يرتبط هذا النمط ببطولات شخصية، ووفقاً لهذا المنظور يصنع التاريخ عظماء يتحكمون في سير الأحداث، وقد اعتمد هذا النمط الاتجاه الرومانسي في التاريخ<sup>(١٩)</sup>.

#### ٣ - التعليل الدوراني (Interprétation rotationnel):

يعكس هذا النمط ثلاثة نماذج في الكتابة التاريخية، الأول هو نموذج أوسفالد شبنجلر (Oswald Spengler) في التاريخ العلمي والذي درس سبع حضارات، وحاول أن يكتشف أسباب صعودها وأفولها، وكل حضارة - في نظره - تمرُّ بمرحلة النشأة والنضج ثم الانحدار. والثاني هو نموذج أرنولد توينبي (Arnold Toynbee) الذي رأى أن الوحدات التاريخية ليست دولاً أو عصوراً وإنما حضارات، ويتضمن كتابه في التاريخ محاولة تركيبية في نشوء الحضارات وتطورها وسقوطها. أما النموذج الثالث فهو مذهب ابن خلدون الذي يرى أن تطوّر المجتمع يمرُّ بمرحلتين أساسيتين هما: البداءة/العصبية والملك/الحضارة، وفي كل مرحلة تحدث تطوّرات بشكل دائم ومستمر، وكل منها يؤسس لما بعده ويتّسم بسمات تشمل جميع النواحي.

#### ٤ - التعليل المادي التاريخي (Interprétation matérialiste historique):

تعتبر المادية التاريخية أن العامل الاقتصادي هو المحرك الأساسي للتاريخ،

(١٨) المرجع نفسه، ص ٤٧.

(١٩) أحمد محمود بدر، تفسير التاريخ من الفترة الكلاسيكية إلى الفترة المعاصرة، مجلة عالم الفكر، الكويت، العدد ٤، المجلد ٢٩، أبريل - يونيو ٢٠٠١م، ص ٣٨-٧.

وتأسس المادية على مقولات أساسية وهي: قوى الإنتاج، علاقات الإنتاج.

٥ - التعليل النفسي (Interprétation psychologique):

قوامه أن الزمن الذي يُمثله الحدث زمن سيكولوجي بامتياز.

٦ - التعليل الشمولي (Interprétation global):

لفهم هذا النمط لا بد من وضعه في سياق التطورات المنهجية التي عرفها التاريخ الجديد (La Nouvelle Histoire)<sup>(٢٠)</sup>، ذلك أن اتساع حقل المعرفة التاريخية بفعل الانفتاح على العلوم المجاورة، أسهم في النظر إلى الإشكالية بصفتها أساساً في عمل المؤرخ من أجل فهم سلوكيات الإنسان في مختلف أبعادها. وهو ما يكشف عن التاريخ كصناعة دقيقة للغاية، والعمل فيها يتطلب من المؤرخ شفافية عالية، وخبرات متنوعة في عدد من العلوم الاجتماعية.

يتضح من خلال ما سبق أن مهمة المؤرخ لم تعد هي إعادة تصوير الماضي أو حكي ماذا حدث، وإنما صارت مهمته الأساسية هي أن يفهم لماذا حدث؟ وكيف حدث؟<sup>(٢١)</sup>. كما أنه لا يقف عند استخراج الأحداث وترتيبها وتلخيصها ثم سردها، وإنما يتجاوز ذلك بالعمل على إيجاد العلاقات الرابطة بين تلك الأحداث في إطار نظام من السببية والمعنى، وهذا ما يضفي نوعاً من المعقولية على عمل المؤرخ، فترتقي بذلك المعرفة التاريخية إلى درجة العلمية.

#### □ رابعاً: التفسير التاريخي من منظور المؤرخ.. الرؤى النظرية والمنهجية

إن تفسير حدث ما، هو الجواب على السؤال «ماذا حدث؟». ووفقاً لريتشارد بريثويت (Richard Braithwaite) يمكننا السؤال المثار من الحصول على إجابتين: فإذا كنا نقصد الجانب الموضوعي للحدث (Objectivité)، أي من وجهة نظر نتائج الأفعال البشرية (الفردية، الاجتماعية، المؤسسية...) فالسؤال: لماذا؟ يعني: ما السبب؟ وفي هذه الحالة يشير الجواب إلى الأسباب التي أنتجت أو أسهمت في إنتاج

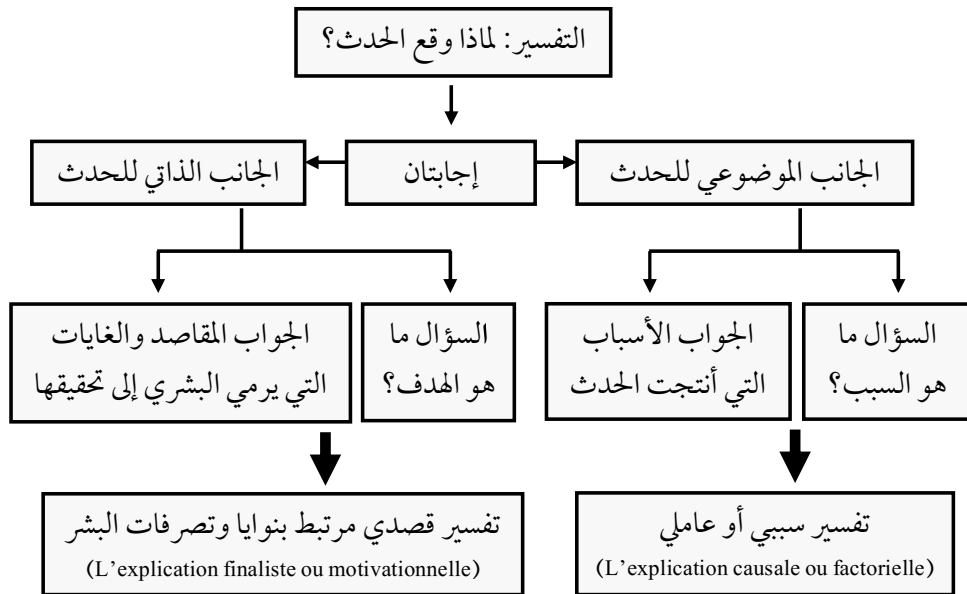
(20) Jacques Le Goff, Roger Chartier, et Jacques Revel (dir), La Nouvelle Histoire, Paris, Editions Retz, 1978. (2ère éd. 1988).

(21) Jean-Paul Brunet et Alain Plessis, L'explication de documents historiques, tome 1: XIXe siècle, Paris, Armand Colin, 1997, p.4.

الحدث. ويُسمَّى هذا النوع من التفسير بالتفسير السببي أو العاملي (L'explication causale ou factorielle)<sup>(٢٢)</sup> لأنه ينسب المسؤولية لمجموعة من العوامل المختلفة. أما إذا كنا نقصد الجانب الذاتي للحدث (Subjectivité) أي من وجهة نظر الأفعال البشرية فالسؤال: لماذا؟ يعني: ما الهدف؟ وما الغاية منه؟ في هذه الحالة يُحدّد الجواب الغايات والمقاصد التي يروم البشر تحقيقها. ويُسمَّى هذا النوع من التفسير بالتفسير القصدي (L'explication finaliste ou motivationnelle)<sup>(٢٣)</sup> بالنظر إلى أنه مرتبط بالنيات والتصرّفات البشرية.

يلجأ المؤرخ إذن إلى هذين النوعين من التفسير، ولكن المشكل الذي يطرح أمامه هو أي التفسيرين أسبق.

شكل رقم (١): النموذج التفسيري للحدث التاريخي من منظور المؤرخ<sup>(٢٤)</sup>



(22) Mostafa Hassani Idrissi, Pensée historique et apprentissage de l'histoire, op.cit., p. 117–120.

(23) Ibid., p. 122–123.

(٢٤) المصدر (بتصرف):

Mostafa Hassani Idrissi, Pensée historique et apprentissage de l'histoire, L'Harmattan, 2005, p. 111–127.



## ١ - التفسير السببي أو العامل (L'explication causale ou factorielle)

إن البحث عن الأسباب وترتيبها وفق نظام معيّن، هو الذي يُقَرَّب التاريخ من حقل العلوم. وفي هذا السياق يلاحظ بول ريكور (Paul Ricœur) أن الموضوعية التاريخية لا تختلف في شيء عن الموضوعية العلمية، ما دامت هذه الأخيرة هي نتاج النشاط المنهجي كما يتحدد في الممارسة. ولا معنى للقول بأن المؤرخ يطمح إلى استعادة الأشياء كما وقعت، إن هدفه ليس أبداً أن يجعلنا نعيش من جديد الحدث السابق، وإنما يُعيد تركيب هذا الحدث ويُعيد إنشائه من خلال نظام رجعي<sup>(٢٥)</sup>. فالموضوعية التاريخية (Objectivité historique) تكمن بالضبط في نبذ ادّعاء مطابقة الماضي الأصلي، إذ عمل المؤرخ هو بناء نسق الواقع انطلاقاً من فضاء المعقولية التاريخية، فالتاريخ يصنع المؤرخ بالقدر الذي يصنع فيه المؤرخ التاريخ، بمعنى أن مهنة المؤرخ تصنع في آن واحد التاريخ والمؤرخ معاً<sup>(٢٦)</sup>.

ينطلق المؤرخ من الحدث/ المشكل المراد تفسيره، للرجوع زمنياً إلى الوراء من أجل اختيار وتصنيف العوامل، إما بحسب طبيعتها (اقتصادية، ثقافية، اجتماعية، عسكرية أو سياسية)، أو بحسب زمنها (زمن حداثي، ظرفي أو بنيوي)، أو بحسب فعاليتها، وهذا يفترض أيضاً البحث عن الظروف الضرورية أو الكافية التي تقف وراءها.

يرتبط انتقاء المؤرخ للعوامل أيضاً بحاجيات ومتطلبات البحث الذي يقوم به؛ فالمشكل المطروح هو الذي يجعله لا يهتم إلاّ بفئة معيّنة من النتائج أو الأسباب. إن الحدث التاريخي الذي يحاول المؤرخ تفسيره هو حدث مبني، ولهذا فانتقاء العوامل المفسرة يجب أن يكون موجّهاً نحو الحدث، وكل عامل مرشح لأن يكون سبباً يكون مقصياً إذا لم يتأثر الحدث في غيابه.

تفرض المعالجة السببية إذن على المؤرخ القيام بانتقاء العوامل والأسباب المختلفة التي صنعت الحدث، أو التي كان بإمكانها أن تصنعه، أو تُوجّهه نحو

(٢٥) لويس جوتشلك، كيف نفهم التاريخ.. مدخل إلى تطبيق المنهج التاريخي، ترجمة: عائدة عارف سليمان وأحمد مصطفى أبو حاكم، بيروت: دار الكاتب العربي بالاشتراك مع مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر، ١٩٦٦م، ص ٤٣.

(26) Paul Ricœur, Histoire et vérité, Paris, Seuil, 1955, p.25-34.

مسارات أخرى. إن الانتقاء هنا يعتبر ضرورة منهجية لأن الأسباب هي لامتناهية في مجال التاريخ، وأثناء هذا العمل الانتقائي، يفتح المؤرخ على مختلف قطاعات التاريخ (الاقتصاد والثقافة والسياسة والمجتمع...)، وعلى مختلف الأزمنة (القصيرة والمتوسطة والطويلة)، وعلى مختلف المقاييس الجغرافية (المحلية والجهوية والوطنية والإقليمية والعالمية).

يرتبط الانتقاء كذلك بتأويل الأحداث؛ لأن المؤرخ لا ينتقي من العوامل المتعددة إلا ما يستطيع أن يدخله في تفسيراته وتأويلاته. وبالموازاة مع عملية الانتقاء يقوم المؤرخ أيضاً بتراتبية العوامل، ويكون العمل في هذا المستوى تصنيفياً وتقييماً بحسب الأهمية والفعالية في صنع الحدث، فالمؤرخ بعد انتقائه لمختلف العوامل يقوم بعزل أحدها (غالباً ما يكون الأهم في تقديره)، كما يقوم ببناء تصورات أو مسارات افتراضية، وأخيراً مقارنة الصور الذهنية المتوصل إليها مع الواقع الفعلي للأحداث، ومن ثم فهو يتوصل إلى تقييم درجة التأثير الفعلي لمختلف العوامل المسؤولة عن صنع الحدث.

إن ترابعية العوامل خاصة تُميّز التفسير التاريخي عن غيره في حقول معرفية أخرى، فكل مؤرخ لكي يُفسّر ماذا حدث يتساءل عما كان من الممكن أنه سيحدث، إنه حقل الممكنات في التاريخ. هل كانت ألمانيا مثلاً ستخسر الحرب سنة ١٩١٨ لو تأخر الأمريكيون في عملية الدخول إلى تلك الحرب؟ كيف كان سيكون نمو الاقتصاد الروسي لو أن الثورة البولشفية (Révolution bolchevique) لم تحصل في البلاد سنة ١٩١٧؟ إنها أسئلة مؤسّسة على منطق افتراضي مخالف للواقع التاريخي المطروح، ولكنها تسمح بتحديد الأسباب ووزنها.

ولتوضيح هذه الفكرة، نشير هنا إلى نموذجين حاولا تفسير ترابعية العوامل كخاصية تفيد التفسير التاريخي. النموذج الأول هو لماكس فيبر (Max Weber) الذي لجأ إلى التجربة الذهنية كبديل عن التجربة المخبرية المستحيلة، كما أنه ميّز بين نوعين من السببية: سببية عرضية وسببية ملائمة. ولتوضيح هذه الفكرة، ندرج الأمثلة التي ساقها ماكس فيبر نفسه؛ هل كانت مثلاً ثورة برلين سنة ١٨٤٨ ستقع بسبب إطلاق النار من قبل المتظاهرين؟ للإجابة عن هذا السؤال ينبغي التساؤل حول ما كان سيحدث لو أن الطلقات النارية لم تُطلق؟ وهل الثورة كانت لتقع؟ إذا استطعنا أن نُجيب بأن

الثورة ستقع، هذا يعني أن هناك أسباباً أكثر عمقاً، وأن إطلاق النار ليس سوى سبب عرضي. أما إذا كانت الإجابة ومن خلال التجربة الذهنية وإعادة بناء التسلسل لكافة المعطيات بأن الثورة لن تحدث، فهذا يعني أن الطلقات النارية يمكن اعتبارها سبباً ملائماً للثورة<sup>(27)</sup>.

أما النموذج الثاني فهو النموذج البروديلي (Fernand Braudel) (التفسير بالمدة ووتيرة التحوّل)؛ يُمكن هذا النموذج من تصنيف الأحداث بحسب وتيرتها ومُدَّتْها، كما يصنّف العوامل حسب فعاليتها. ومن خلال هذا النموذج فإن القيمة المفسّرة للعوامل تختلف من الوتيرة الأكثر بطئاً إلى الوتيرة الأكثر سرعة، ومن المستوى الأكثر عمقاً إلى الأكثر سطحية.

ويُمكن هذا النموذج أيضاً تحديد درجة فعالية العوامل بحسب وتيرتها ومُدَّتْها، ومن هذا المنطلق فإن هناك ثلاثة أنواع من الإيقاعات الزمنية<sup>(28)</sup>:

أ- الوتيرة السريعة والمدة القصيرة:

تكون أسباباً وعوامل عرضية، وتكون بمحض الصدفة، وهذا النوع من الأسباب هو الذي يُفجّر شرارة الحدث، هذه العوامل إذا ارتبطت بالعوامل الظرفية والبنوية، يمكنها أن تفسّر السبب في التحوّل الذي قد يقع تحديداً في زمن وعلى مظهر معيّن.

ب- الوتيرة الأكثر بطئاً والمدة الأكثر امتداداً:

تكون فيها العوامل أو الظروف أكثر عقلانية، حيث تلعب دوراً أكثر حسماً في التفسير، فهي تستمد من معطيات موضوعية تفسّر الحدث، وتجعل من الحدث ممكناً ومحتملاً. وهذه الظروف إذا ارتبطت بالعوامل البنوية فهي توفر مفهومية أكثر.

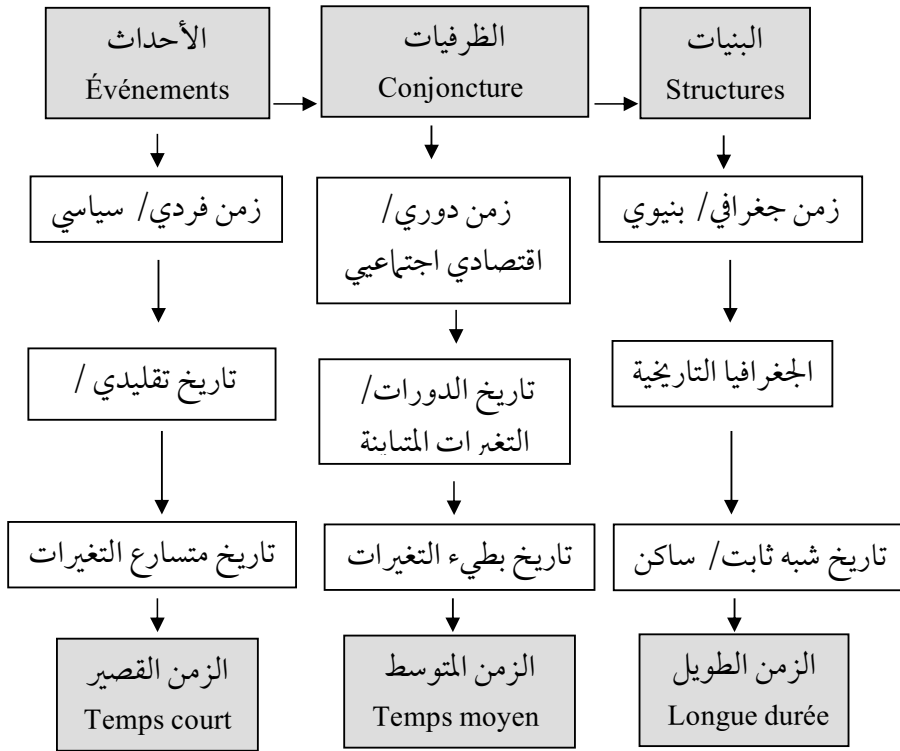
ج- الوتيرة البطيئة والمدة الطويلة:

عوامل عامة وشمولية، وأكثر أهمية، ومن الصعب الإحاطة بها أو توقعها، كما أنها ذات ثقل كبير في صنع الأحداث.

(27) Mostafa Hassani Idrissi, Pensée historique et apprentissage de l'histoire, op.cit., p. 119-120.

(28) Ibid., p. 120-121.

شكل رقم (٢): مستويات الزمن البروديلي (Fernand Braudel) (٢٩)



وعلى ضوء هذين النموذجين، ولا سيما النموذج البروديلي يُمكننا الخروج بالملاحظات والاستنتاجات التالية:

- تُعتبر العوامل العرضية كمحددات مباشرة وفورية للتغيير والتحوّل.
- إن العوامل الظرفية والبنوية هي عوامل غير مباشرة وبعيدة، لكنها تحدّد التغيير والتحوّل، فمن دون هذه العوامل لا يحدث أيّ تحوّل أو تغيير.
- لا ينبغي إغفال الحديث عن الظروف التي تتحكّم في العوامل، إذ يمكن إما إخمادها أو كبحها أو تحفيزها، كما تتحكّم أيضًا في وتيرة التحوّل واتّجاهه وامتداده الاجتماعي والمكاني.

(٢٩) فرناند بروديل، قواعد لغة الحضارات، ترجمة: الهادي التيمومي، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٩، ص ٢٢-٢٣. بتصرف.

## ٢- التفسير القصدي (L'explication finaliste ou motivationnelle)

يعمل المؤرخ أثناء التحليل التاريخي القصدي على معرفة الحدث كما يحدث، وذلك بتحليل تصرفات الفاعلين في صنع الأحداث؛ يتموقع هنا قبل وقوع الحدث من أجل تحليل مختلف الاحتمالات المرتبطة باختيارات سلوك الفاعلين. وهنا يكون الحدث واحداً من بين أحداث أخرى كانت محتملة الوقوع ولم تقع. والمطلوب هنا هو البحث عن الأسباب التي جعلتها لم تقع.

ويرتكز التفسير القصدي على مبدئين اثنين وهما: العقلانية، حيث إن الفاعلين التاريخيين يتصرفون وفق أهداف وأغراض يودون تحقيقها. ثم الفهم، أي فهم الحدث كنتيجة لتصرفات الفاعلين أفراد وجماعات من خلال أهداف وظروف معينة. إلا أن تحليل التصرفات بالنسبة للمؤرخ أمر صعب وغير ممكن في جميع الحالات، بحيث لا يمكن له تفسير تصرف معنى إلا إذا كان على علم بالمشكل الذي كان التصرف يسعى لحله. وهذا لن يتأتى له إلا إذا انطلق من الحل أي البرهنة، وهذا معناه أن التصرف الذي يفشل في حل مشكل ما، يصعب على المؤرخ تفسيره ومن ثمّ فهمه.

ثمّة هنالك طرق أخرى للتفسير أوردتها جان ميشيل برتلو (Jean-Michel Berthelot) الذي اقترح بديلاً للتفسير في إطار ما سمّاه بالمفهومية (Intelligibilité)<sup>(٣٠)</sup>، وهي تعني القدرة على بناء روابط واستيعاب علاقات بين مختلف الأحداث الاجتماعية المدروسة. وفي هذا السياق يُميّز الباحث بين ستة أنواع من الشيمات (Schème)، وهي على النحو التالي: الشيم السببي (Le schème causal)، والشيم المرتبط بتصرفات الفاعلين (Le schème actanciel)، والشيم الهرمينوطيقي (Le schème herméneutique)، والشيم الوظيفي (Le schème fonctionnel)، والشيم البنيوي (Le schème structural)، والشيم الجدلي (Le schème dialectique)<sup>(٣١)</sup>.

(30) Jean-Michel Berthelot, L'intelligence du social. Le pluralisme explicatif en sociologie, Paris, PUF, 1990, p. 62-83.

(٣١) للمزيد من التفاصيل حول هذه الشيمات راجع: شكير عكي، التفسير التاريخي مقارنة ديداكتيكية وفق مدخل الكفايات الجذع المشترك نموذجاً، أطروحة لنيل الدكتوراه في علوم التربية، كلية علوم التربية بالرباط، الموسم الجامعي ٢٠١٠/٢٠١١، ص ٦٥-٦٧. (بحث مرقون).

### □ على سبيل الختام

في نهاية تحليل هذه المطالعة البحثية، يمكن القول بأن التفسير التاريخي هو عملية فكرية قائمة على البرهنة والاستدلال، كما أنه يعتبر حلقة حاسمة في بناء نظام الدلالة والمعنى للأحداث التاريخية المدروسة. وهو أيضاً لبنة أساسية تجعل المؤرخ يمارس عمله التفسيري استناداً إلى قواعد وإجراءات منهجية منظمة، تبدأ من رصد الأسباب وتصنيفها وترتيبها بحسب معايير مختلفة، مروراً إلى التمييز بين ما هو موضوعي مرتبط بالسياق والظروف التاريخية، وما هو قصدي مرتبط بالنواتيا والتصرفات البشرية.

ويعتمد المؤرخ كذلك على عملية التفسير العلمي ليتقل إلى مستوى آخر من البحث أكثر عمقاً ونضجاً، وبذلك تقترب الكتابة التاريخية أكثر من منهجها التحليلي، ومن ثمّ تسمح للمؤرخ بالمساهمة في حدود اختصاصه في التنظير والتفكير المستمر، من دون أن يحصر اهتمامه فقط برواية أحداث الماضي.

فالأحداث لا توجد جاهزة في النصوص أو الوثائق، فهذه الأخيرة هي بلا شك محل بحث، والمؤرخ هو الشخص الوحيد الذي تُنَاط إليه مهمة الحكم على قيمتها. ولا فائدة إذن من تمحيص أخبار وثيقة ما من أجل التمحيص فقط، من دون ربطها بقضية أو إشكالية عامّة. فالأحداث لا توجد بكيفية مباشرة في الوثائق؛ إذ كل وثيقة تتحدّث عن ظاهرة مخصوصة، وإذا تمّ الاقتصار على البقاء في نطاق ظاهر الوثيقة - كما يفعل بعض الوثائقيين - فسنكون كمن يُطالب عالم الطبيعة بأن يصف كل ورقة، وكل حجرة على حدة، إذا لم تستعمل المقولات تعذّر الكلام عمّا يوجد في الوثيقة.



### قيمة القيم

أو المحدد الأسمى للنظام الأخلاقي

إدريس هاني

#### □ مدخل

ستكون الأسرة آخر القلاع الأخلاقية صمودًا أمام خطر تفكك المجتمع البشري؛ ذلك لأنها مأوى التنشئة الأولى على القيم الجماعية. تستمد الأسرة قدرتها على الصمود من هذا الميراث الطبيعي الممتد عبر العصور، وكذلك من كونها شكّلت على امتداد تاريخ العمران البشري فضاءً خاصًا مغلقًا يتمتع بعناصر الاستقلال والسيادة.

إنّ سوسيولوجيا الأسرة تُؤكّد على طبيعة الوظائف المتداخلة لهذا المكوّن الاجتماعي النووي الذي يتشكّل داخل المجتمع، وهو من يضمن استمراريته وإعادة إنتاجه. إذ تبدو العلاقة بين الأسرة والقيم علاقة بنيوية، فلا قيام لأسرة إلّا في إطار مجتمع منظم -وهي كذلك عند دوركهيم- في علاقة تخضع للقانون والأخلاق. لا يُتصوّر قيام الأسرة خارج منظومة القيم، كما لا يمكن لمنظومة القيم أن تتحقّق في غياب أسرة موكول لها تاريخيًا تعزيز القيم الجماعية الكبرى في المجتمع، عبر آلية إعادة الإنتاج حسب بير بورديو.

نتساءل هنا: ما هي مرجعية القيم التي تدين لها الأسرة؟ وهل للأسرة مساحة للاستقلال ببعض أو كل القيم؟ هل المجتمع هو الذي يفرض أطراً أخلاقية معينة؟ وما هي المساحة التي تملك الأسرة فيها التعبير عن استقلالها وسيادتها الأخلاقية؟

تتداخل عوامل تكوين الأسرة، فتلامس كل ملكات الإنسان العقلية والروحية والجسدية والثقافية، وتتميز بحيازة مساحة من السيادة على مصيرها داخل الجماعة البشرية. إنها لا تنشأ من مجرد عقود قانونية فحسب، بل هي حصيلة تضافر عوامل شتى تشدّ عصبها الجماعي بدءاً من التعاقد والتساكن والمشاعر الدافقة، والعصبية الناشئة من القرابة، والشعور بالمصير المشترك للعائلة.

تطوّرت الأسرة عبر التاريخ كما اختلفت من نسق سوسيو - ثقافي لآخر، لكنها حافظت على شكلها المورفولوجي، باعتبارها في الحد الأدنى - أي الأسرة النووية - هي مؤسسة اجتماعية تتألف من أب وأم وأطفال. وهذه النواة لها وظائف داخل المجتمع، بعضها بيولوجي وبعضها اقتصادي وأخلاقي. لكن تحولات كثيرة طرأت على تلك الوظائف مما أثّر على قيم الأسرة بشكل من الأشكال.

لنتحدّث مثلاً عن التحوّل في أنماط الإنتاج وتطوّر النظام التربوي في سياق يتجاوب مع نمط الإنتاج، حيث حدث تحوّل على مستوى تقسيم العمل، دخول المرأة لسوق الشغل، تدخل الدولة في تنظيم مساحة من العلاقة داخل الأسرة، منها إجبارية التعليم، حقوق الطفل والمرأة، أنماط الاستهلاك، هذا فضلاً عن القوانين والمواثيق الدولية التي لها استحقاقاتها داخل المنظومة التربوية والأحوال الشخصية.

لا توجد مؤسسة تستطيع أن تحلّ محلّ الأسرة في وظيفتها الاجتماعية، كما أنّ الأسرة هي الخاضع الأساسي للقيم والضامن في عملية إمداد المجتمع بالقيم. لا القانون ولا المدرسة يُمكنهما القيام بوظائف الأسرة.

من هنا، فإنّ الحديث عن صمود الأسرة هو جزء من معركة لحماية نظام الوجود الجماعي؛ لأنّ تهديد الأسرة له أكثر من أثر على الجنس البشري، كالتهديد الذي يؤمّنهُ التناسل الطبيعي، تهديد يمسّ الطفولة واستمرارية النوع، تهديد يمسّ النسيج الاجتماعي وترابنية العلائق الاجتماعية، حيث تفكّك النواة الأولى للمجتمع سيترتب عليها انهيار في المعمار الجماعي بأسره.



## □ الأسرة ومنظومة الحقوق والواجبات

تُشكّل الأسرة - كمفهوم ومؤسسة - ضامنًا سوسولوجيا لمنظومة من الحقوق والواجبات ضمن تقسيم العمل الذي تُقرّه التقاليد والعادات الاجتماعية. ومثل هذه الحقوق لا يمكن أن تتحقق ضمن أي نسق بديل عن الأسرة.

إنّ البعد الحقوقي الذي يفترض وجود أسرة ضامنة، يُؤكّد أنّ الجزء الأكبر من ضمان تلك الحقوق لا ينشأ من مجرد قوة القانون، بل إنّ ضمانها في الأسرة هو أعمق من ضمانه قانونية، حيث لا يصر إلى القانون إلّا بعد تفكّك كل العوامل الضامنة الأخرى. فأعضاء الأسرة في الغالب لا يلجؤون إلى القانون في حياتهم المستقرّة، بل غالبًا ما يحدث في نهاية تفكّك العائلة.

ثمّة عوامل أخرى كما ذكرنا: العصبية التي تمنحها القرابة، مشاعر المودة التي لها خاصية فارقة في النسق الأسري، مشاعر الكرامة التي يضمنها الوضع القيمي والثقافة الاجتماعية، حسّ المسؤولية وارتباط الأسرة بالضمير.

لقد ثبت أنّ الغرب الذي منح القانون دورًا أساسيًا في تدبير الأسرة، لم يُحقّق أيّة طفرة نوعية على صعيد حماية الأسرة من التفكّك. بل وعلى النقيض من ذلك، ساهمت تلك القوانين في العزوف عن الزواج، ظهور بدائل هشة للعلاقات التي تُسمّى رضائية. وفي سياق الحديث عن العلاقات الرضائية كبديل، نكون أمام مغالطة ستكون مثالًا لنا في تحليل معضلة قيمة القيم في الثقافة والمجتمع.

لا قيمة للقيم من دون وجود اجتماع قائم، فهو يقوم بقيم تُعزّز روابط القرابة. وقد تطوّرت الدراسات الأثربولوجيا حول نظام القرابة، بما فيها من امتياز وما فيها من اشتراك بين القبائل التقليدية ومجتمعات اللادولة. لكن، ظهرت حواضن جديدة لنوع من الانتماء الذي حلّ محلّ العلاقات القرابية البعيدة، والأنماط الاجتماعية التقليدية كالقبيلة، حيث ظهرت روابط جديدة لازمت تشكّل الدولة - الأمّة الحديثة، روابط الوطنية، ثم ظهرت الرابطة الإنسانية في إطار القيم الكونية ومبادئ حقوق الإنسان. إنّ تغيير أنماط الأسرة يصبّ في تفكيك الدولة في مفهومها السياسي؛ ذلك لأنّ أصلها ينبثق من العائلة نفسها. يُؤكّد جون جاك روسو في الكتابات على أنّ الأسرة هي النموذج الأول للمجتمعات السياسية<sup>(١)</sup>.

(١) جان جاك روسو، الكتابات السياسية، ترجمة: عبد السلام الشدادي، المغرب: مركز دراسات الأزمنة الحديثة، ٢٠١٣م، ج ١، ص ٥٦.

## □ الأسرة كإطار مقاصدي

ليست الأسرة موضوعاً للأحوال الشخصية فحسب، بل الأسرة هي الإطار الذي يجب أن تتحدّد بموجبه مقاصد الأحوال الشخصية كموضوع الأنساب والإرث وسائر التعاقدات الأخرى. ولا يمكن للأسرة أن تصمد في معركة الوعي إلا إذا تطوّر حولها فقه مقاصدي مُسند بأدوات اجتهاد خلاقة، وليس مجرد مقاصد تستند إلى القياس، الذي هو في العمق مُقوّض للمقاصد. ومثل هذا سنراه في موضوع الأسرة وسائر الاجتهادات التي يشهدها النقاش العمومي حول الأحوال الشخصية.

نقصد بالإطار المقاصدي، تموقع الأسرة في العملية الاجتهادية حول القضايا التي تخصّ قوانين الأسرة، حيث سنجد أنّ سبب الصدام بين القوانين الغربية والقوانين المعمول بها في معظم البلاد الإسلامية، هو صدام باراديمي، يستند إلى مشكلة الإطار. فالنقاش القائم اليوم في الفضاء العام الغربي حول الأسرة، يجعلها تحت طائلة إطار يحكم كلّ أحكامها، ألا وهو إطار الحرية.

وسنجد فيما بعد أنّ الحرية في الغرب هي مفهوم متسامح موصول بالرغبة، ومؤطر بكل ما من شأنه أن يُحرّر الفرد من كل التزاماته المناقضة لمطالبات السوق والنسق السوسيو - ثقافي الجديد المندمج في دورة الاستهلاك.

سنرى أيضاً أنّ هذا المفهوم للحرية هو مؤطر ضمن مسار الـ (Homo economicus)، بمعنى أنّ سقف الحرية هنا هو الانحلال، لكن هذا الانحلال لا يضرّ بالسوق، ويرهن الأسرة نفسها لمقتضيات السوق، ولكن الحرية تنكمش طردياً حين يتعلّق الأمر بالحرية في تكييف السوق مع حقوق الإنسان.

لقد جعلت المنظومة الغربية من الحرية حاكماً على العدالة نفسها، حيث لم تعد العدالة هي القيمة المؤطرة للحرية؛ لأنّ العدالة هي القيمة المناهضة لكل القيم التي يفرضها نظام السوق. الأسرة في المنظومة الأخلاقية الإسلامية هي الإطار المعتبر في فقه الأحوال الشخصية، فمصلحة الأسرة وقيامها راجحة. وعليه، حتى ما يبدو أحكام إباحتها تبقى مرجوحة إذا تعارضت مع مصلحة الأسرة.

في ضوء الإطار المقاصدي الأسري، يمكن مقارنة أحكام التعدّد نفسها، حيث اقترانها بالعدالة والاستطاعة. وحتى الآن لم يحص الفقهاء صور العجز عن تحقيق

العدالة، علماً أنه ومن منظور الإطار المقاصدي للأسرة، نفهم أنّ العدالة هنا تدور مدار قيام الأسرة أو سقوطها. فإذا كان التعدد مُقَوِّضاً للأسرة، وكان ذلك بناءً على تشخيص معتبر، أصبح الإطار المقاصدي للأسرة حاكماً على الرغبة.

أستطيع في هذا السياق أن أتحدّث عن مفهوم اليد الخفية، والمقصود به، أنّ العلاقات الاجتماعية في ظل صدام المصالح والرغبات، تخضع إلى ضرب من التوازن في نهاية المطاف، في ظلّ التدافع المعقد. هذا لا يعني عدم وجود مشكلات نابعة من سوء تدبير الأحكام وتنزيلها، وغياب فلسفة واضحة عن موقعية الأسرة في منظومة القيم والشرائع، وغياب استراتيجيا للتحسيس بقيمتها وتحدياتها عبر وسائط الثقافة والإعلام. كلّ نازلة تُهدّد الأسرة يتصدّى لها التشريع الإسلامي بالصدّد؛ وذلك لأنّ تهديد الأسرة هو تهديد للنظام العام.

### □ هل يمكن قيام قيم من دون أسرة؟

إنّ الحاجة إلى القيم هي حاجة وجودية قبل أن تكون اجتماعية، فالكائن يحتاج إلى قيم حتى لو عاش على سبيل التفرّد في جزيرة نائية. القيم هي كلّ شيء في حياتنا حتى في اللحظات التي نستشعر الاستغناء عنها. فقدر العالم أن يهرب من قيم إلى أخرى ولو كانت مُزَيّفة، ولا يهرب من القيم مطلقاً. لقد دخل الزيف في منظومة القيم، وكان للأيديولوجيا نصيب من تزييف القيم. فالأيديولوجيا من شأنها أن تُزيّف ما يُنتجه العقل النظري والعقل العملي معاً.

وقد باتت القيم موضوعاً للاجتماع والتاريخ والمعرفة والبيولوجيا أيضاً. تتأثّر أساليب التربية وفلسفة القيم بمحصول التطوّر العلمي والاجتماعي والتاريخي. ليس الأمر في نهاية المطاف يتعلّق بقيم معيّنة الكل يزعم أنّه يتغيّر بلوغها، بل المشكلة تكمن في أسلوب إحراز هذه القيم وتمثّلها. عنوان مشروع النظرية التي أ طرحها وتتطلب الكثير من التأسيس والتقعيد أسميها: (هولوغرامية القيم). وهي نظرية من شأنها أن تُوقف الهدر القيمي الناشئ من فوضى القيم، أي القيم في تناثرها العشوائي الفاقد للفعالية، والتي تنتج الهشاشة القيمية التي يعاني منها عالمنا من حيث هو عالم التفثيت المنهج للقيم والأشياء.

ويمكن اعتبار مشروع نظرية هولوغرامية القيم تعميقاً أو إكمالاً لما كنّا أثرناه في كتابنا «أخلاقنا: في البحث عن فلسفة أخلاق بديلة»، حيث هناك أكّدت على أنّ القيم

هي متوالية رياضية يستدعي بعضها بعضًا. فإذا ما حققت في نفسك قيمة، فلن تبقى بمنأى عن القيم الأخرى. فقيمة الصدق تستدعي قيمة الشجاعة مثلاً. وربما كان العرب بفطرتهم قد أمسكوا بروح القيم حتى في العصر الجاهلي، فلقد سموها المروءة. والمروءة ليست قيمة واحدة، بل هي جُماع القيم. ولذا ربطوا بين المروءة والأنسنة. فالإنسان في اللغة العربية هو مرء، كأن الإنسانية تتحقق بقدر تحقق المروءة.

وكان الدين في المبتدأ دعوة لإكمال مكارم الأخلاق. والإكمال هنا أي تفعيلها وتنسيقها ومنحها دينامية أكثر فاعلية وعقلانية. ولكنه عزز من قيم كانت محط تقدير من أحرار القوم ونبلائهم؛ لأنّ القيم وُجدت مع الإنسان، ومهما انهار من معمارها فإن شيئاً منها يبقى، بل يُعاد إحيائها من آخر ما تبقى منها. فلو ظلت قيمة واحدة في هذا العالم فلا بدّ أن تُبعث منها سائر القيم.

هناك من أقام كلّ فلسفته على مفهوم الرّغبة. بالفعل، إنّ هذه الأخيرة هي محرّك التاريخ، ولكن التّاريخ حين يتحرّك بناء على الرّغبة وحدها، تكون حركته عشوائية. ومن المؤكّد أنّ ثمة صراعاً عميقاً بين القيم والرّغبات. فالقيم تحاصر الرّغبات، وأحياناً تنهزم وتُصبح الرّغبات هي نفسها من يتحكّم في لعبة القيم، تلك التي نسميها قِيماً مزيفة.

وعبر التاريخ، كان البشر يستشعرون أن القيم تلاحقهم مهما شطّوا وتحاصروهم في المنعطفات الصعبة، وفي النكبات التي لا يستعيد فيها الاجتماع قوامه إلّا بقيم. والحلم بمجتمعات منطلقة خارج تحكّم الأنا الأعلى الجمعي كان ولا زال يراود مخيال تيار اللذة.

والحقيقة أنّ القيم إذا لم تتحوّل إلى لذة ورغبة، فإنها ستكون مجرد تشويش في حياة المجتمعات، بينما ستصبح لدى الأفراد مبعث حصر ونوراستينيا جماعية، وربما كانت سبباً في نشوء أمراض وقلق عارم. إن تحوّل القيم إلى لذة ورغبة وحده يحل إشكالية اللذة نفسها. تلك التي يستحيل إرواؤها، وتنتج إدماناً لشيء لن يكتمل. لا توجد رغبات مكتملة بقدر ما توجد قيم مكتملة.

القيمة في مثل هذه الحالة ستكون هي الرّغبة المعقولة؛ لأنها قابلة للإرواء والإشباع والكمال. القيمة علاج عقلي لانحراف الرّغبة، بل علاج ضدّ الإدمان. فالعالم هو مجال لكل أشكال الإدمان التي تنتجها الرّغبة. فمتهى كل رغبة هو الإدمان، وهي حالة الاجتماع الإنساني في رغائبه المتكاثرة والتي تمثّل محفّزاً كبيراً للاستهلاك.

## □ الرأسمالية والرغبة

الرغبة هي أم الرأسمالية وأنماطها في الاستهلاك، وهي الأساس اللاعقلاني الذي تستند إليه الرأسمالية التي تُعتبر العدو التاريخي للقيم. فلقد عملت الرأسمالية على ابتكار ما به تشيئاً العالم، وما به تمّ استعباد الإنسان بواسطة إعادة توجيه وإنتاج الرغبة. لا زال الاقتصاد السياسي للرغبة يُعيق قيام بدائل اقتصادية واجتماعية للقيم الحرة.

تستغل الرأسمالية مفهوم الحرية المتماهي مع انفجار الرغبة في إرباك مصير القيم ودورها في المجتمع والتاريخ، كما تعمل على صياغة منظومات قيمية زائفة لمواجهة القيم الصحيحة التي يدين لها التاريخ والمجتمع بالمعنى والجدوى. فالقيم الحرة هي العدو التاريخي للأسواق الحرة.

إنني أذهب أبعد من النقد التأسيسي الدولوزي والغواتاري لذلك الاختزال الفرويدي للرغبة، سجنها في مثلث كلاسيكي للأسرة، السواء المستحيل الذي يمرّ من خلال عقدة أوديب. يمكننا أن نتحدّث اليوم عن جغرافيا الرغبة، عن جيوستراتيجيا الرغبة في أبعادها السياسية الدولية، إمبريالية الرغبة. ودائماً مصنعها الأساسي أوديب الذي شكّل التبرير الأكثر نفاذاً للرأسمالية. يمكننا معاينة العُصاب الناجم عن جغرافيا الرغبة، عن الليبدو السياسي والذهان الدولي.

كتب جيل دولوز ومعاونه فيليكس غواتاري ما يكفي انقلاباً على التحليل النفسي للرغبة، في ضدّ - أوديب، العمل الذي يعتبر بامتياز احتجاجاً على أكبر شكل من أشكال التسلط والاختزال. ليس النظام الدولي معنياً بكل الرغبات، من هنا ازدواجيته. الرقابة وتهميش الرغبة، أي بجعلها هنا موضوعاً إكلينيكيّاً بما أنّ الرغبات تُهدّد الإنتاج الرأسمالي.

في المجال العمومي ليس ثمة مطلوب آخر غير العمل، ولاحتواء الرغبة أوجدت الرأسمالية أساليب اختزالية شتى، وها هي بالفعل تحاول التأثير على أنماطها. تقوم الرأسمالية بتهميش كل الرغبات، وهنا يمكننا إدراج الرغبة في الأسرة، حيث لا نستبعد أن تُصبح عدواً مباشراً للرأسمالية. لقد حرّرت العبيد لاحتوائهم ضمن نمط عبودية نمط الإنتاج الرأسمالي، حرّرتهم من نمط الفيودالية لتعيد استعبادهم وفق نمط إنتاج أكثر شمولية. ستُصبح مناهضة النظام الرأسمالي ضرباً من النشاط، بل الجنون.

ويمكننا الحديث في المجال الدولي عن ابتكاره تتجاوز المبادئ الأساسية لميثاق

الأمم المتحدة، أي الحديث عن مفهوم الدولة المارقة كعنوان لتبرير سياسة التدخل. لا مجال لمقاومة هذا الوضع إلاً بالفصام. لقد وضع دولوز وغاتاري اليد على قصور التحليل الفرودي، من دون أن ينفي إمكانية تعديله. فالرغبة عند دولوز لا تعني اللذة، بل الرغبة ضدّ اللذة.

إنّ احتجاج الرغبة في هذا المثلث العائلي، يحجب كل هذا التعقيد. التفت ميشيل فوكو -كما يقول دولوز وغاتاري- إلى أنّ علاقة الجنون بالعائلة كانت مبنية على تنمية أثّرت على سائر المجتمع البورجوازي خلال القرن التاسع عشر، وتكليف الأسرة بالوظائف التي من خلالها يتم تقييم مسؤولية أعضاء الأسرة.

لا يبدع التحليل النفسي شيئاً في نظر فوكو سوى إكمال ما كان قد بدأه الطب النفسي في القرن التاسع عشر، أي محاولة إنشاء خطاب عائلي وأخلاقي حول علم الأعراض العقلية. إنشاء خطاب عائلي وأخلاقي حول علم الأمراض العقلية، وربط الجنون بالجدلية نصف الحقيقية ونصف الخيالية. حصر الجنون في عقدة أبوية، «المقاومة الصماء للغرائز ضدّ مؤسسة الأسرة ورموزها القديمة». بهذا يساهم التحليل النفسي في المشاركة في القمع البورجوازي<sup>(2)</sup>.

إنّ التواجد داخل الأسرة، ذلك القدر المهيّب الذي يجعل الكائن في مواجهة تلك الحتمية الأوديبية التي تحوّلت في التحليل النفسي إلى لعنة، ومصدراً لكل أشكال العصاب، الأسرة هنا بمثابة البؤرة لرهن الكائن للخطيئة، الشعور الحاد بالذنب. سيتحوّل عصاب قتل الأب إلى تدمير ممنهج للأسرة في النظام الرأسمالي.

ولا زلنا حتى اليوم مدينين، في مناهج التربية، للطريقة اللاعقلانية في تثبيت القيم الجماعية بواسطة الترويض. يقبل الحيوان الترويض لأنّه لا يتمتّع بالعقلانية. لكن بالنسبة للإنسان، لا يكفي التخاطب مع اللاوعي وحده؛ ذلك لأنّ القيم لا تتحوّل إلى رغبة محفزة وإلى لذة إلا بعد أن يحتويها الوعي ويبلغ أسرارها.

وكما هو شائع، فإنّ عموم البشر يتعاطون مع الأخلاق في حالة تشوّت وانفصال، أي إنهم ينظرون إلى كل قيمة معزولة عن القيم الأخرى، ولا يتعاطونها كمنظومة متكاملة. ثم يعملون على تمثيل كل واحدة بعيداً عن الأخرى مما يجعل المهمة التربوية

(2) Gilles Deleuze \_ Felix Guattari: L'Anti-Oedipe: p: 54 \_ 55 \_ 56, Editions de Minuit, 1972.

بالغة الصعوبة، إن لم نقل مستحيلة التحقق. فما لم نتعاطَ القيم كمنظومة ونسق متكامل، فلن نستطيع تمثيلها.

### □ وحدة القيم وتكاملها

وتتلخّص رؤيتنا للمسألة التربوية وبنية القيم في أنّنا ننظر إلى القيم نظرة هولوغرامية، أي في كل قيمة توجد القيم الأخرى. كل قيمة على حدة تشتمل على القيم الأخرى التي هي في حالة كمون. فلو أخذنا قيمة الصدق مثلاً، فإننا سنجد أنها تنطوي على قيمة الوفاء والشجاعة والكرم والعدل والمروءة وما شابه. وكل قيمة تنفعل مع محتوى القيم الكامنة فيها، فلا توجد قيمة معزولة عن الأخرى، إنها وحدة القيم وتكاملها.

القيمة التربوية لهذا المنظور الهولوغرامي، تتجلى في أننا بإمكاننا احتواء القيم تربوياً من خلال التركيز على قيمة واحدة، وتفعيلها بالصورة التي تنطلق من خلالها سائر القيم الأخرى. الاشتغال على قيمة واحدة وجعلها قيمة القيم التربوية، من شأنه أن يبعث سائر القيم الأخرى. نوع من الاقتصاد القيمي الذي يحول دون افتقاد الإنسان للتركيز التربوي. إنهاء قيمة واحدة تكفي لتفعيل سواها.

وهكذا يكفي أن يركّز كل إنسان على قيمة واحدة، فإنها مع المِران ستستدعي سائر القيم بطريقة انسيابية. إن كل قيمة هي بنية متكاملة، وإنّ الاهتمام بقيمة من القيم لا يعني عزوفاً عن الأخرى. هذه العملية تتطلب وعياً ببنية القيم وأسرارها؛ ذلك لأنّ كمال الأخلاق لا يتحقّق إلّا بإحراز تحقُّقها في القيمة الواحدة، بما أنّ مقاصد كل قيمة هي واحدة: اكتساب كمالات الانسان. فالأنسنة تكمن في القيمة الواحدة.

تستطيع أن تكتسب إنسانيتك من خلال تطوُّرك في تحقيق قيمة واحدة؛ لأنّ القيمة الواحدة في حالة التمثّل تكشف عن أبعاد القيم الكامنة فيها. إنّما تتكاثر القيم باعتبار تجلّيها في عالم الخلق. وعليه، يكفي التزام قيمة واحدة وسبر أغوارها، والتكامل في تحقيقها وتمثيلها لكي تبرز كل القيم الأخرى بالضرورة. غير أنّ كل هذا رهين بدور قيمة القيم المؤطّرة والمنظمة لسائر القيم.

كانت هولوغرامية القيم محاولة منّي للإجابة عن سؤال أفلاطون في محاورته



لمينون، حول ما إن كان العدل جزءاً من الفضيلة وليس كلّها<sup>(٣)</sup>. وهي الآن تُفيدنا في تدبير العلاقة بين نسق العائلة ومنظومة القيم الإسلامية من جهة، ونسق العائلة ومنظومة القيم الغربية من جهة ثانية. أي ما يبدو خطوط صدع قيمي بين عالمين في وضعية صراع حضاري.

أقصد بقيمة القيم هنا، القيمة الحاكمة أو النازمة أو المحدد الأسمى لسائر القيم. وهي تقتضي وجود نسق قيمي يحفظ القيم من الشتات والفوضى. إنّ الفكر الإسلامي ينطلق من واحدة من التعاليم الأساسية، وهي كرامة الإنسان. هذه الكرامة محدّدة هي الأخرى بالعدل. فالعدل ضامن لما ينبغي للإنسان، ألا وهو الكرامة. ليس من العدل أن يتخلّى الإنسان عن كرامته.

إنّ التنازل عن الكرامة يترتب عنه في التشريع الإسلامي سلب العدالة. يُخاطب الإسلام الضمير، ويطالب الإنسان ألا يكون عبداً لغيره وقد خلق حرّاً. فهو يخاطب فيه كرامته. إنّ الحرية والمساواة أعراض تقوم بالكرامة لا باستقلال عنها. فالحرية والمساواة ليس بالضرورة تضمن الكرامة، لكن العكس صحيح. الكريم حرّ حتى لو سُلبت منه حرّيته وحُرم من المساواة.

لكن قد تكون الحرية غير المقيّدة بإطار الكرامة مدعاةً لهدر الكرامة، كما تكون المساواة مدخلاً لتقويض التوزيع الوظيفي الذي به تقوم الأسرة. إنّ فرض نمط جديد للأسرة بقوة القانون يتحوّل إلى حقّ وعادة.

لا يمكن للقيم أن تفعل فعلها في الاجتماع البشري من دون قيمة نازمة. حتى الحرية فقدت قوّتها الخلاقية في ظلّ انفراط عقد منظومة القيم، بتر قيمة الحرية من منظومتها، الحرية للحرية، بينما كان المطلوب أن تكون الحرية للعدالة، للكرامة، لكل القيم الأخرى. الذي يجعل قيمة في خدمة المنظومة القيمية كلها هو انضباطها بقيمة العدل.

توجد الأسرة في قلب هذا الصراع القيمي، حيث باتت الحرية التي ارتقت إلى الواجهة أكثر من آية قيمة أخرى، تُهدّد بنية الأسرة ونمطها. وليس في مُكنة العالم أن

(٣) عاجلت هذه المسألة في كتابي: العدالة عند الإمام الرضا.. تأملات في فكرة العدالة من راولز إلى الإمام الرضا حتى أفلاطون، النجف: مركز عين للدراسات والبحوث المعاصرة، ط ١، ١٩٢٠م، ص ٣٢.



يغالب قيمة الحرية في الثقافة الغربية الحديثة، من خلال قيمة أخرى، مما يوحي أن المعركة هي بين القيم، هذا بينما هي معركة في صميم تدبير القيم الخالدة والكونية، قيم متصالحة مع سائر القيم، وقيم مخرومة بلا محدد أسمى.

إن أفضل وسيلة للإطاحة بهذه المغالطة العملية، هو خوض معركة الحرية ضد الحرية، حرية متقومة بالعدل قاصدة نحو الكرامة، وحرية حاکمة تُقوّض سائر القيم لصالح حرية غير متقومة إلا بمقتضيات السوق، وقاصدة نحو تحقيق رغبة الـ (Homo-economicus).

في شروط حضارية محكومة بغلبة الجذب النيوليبرالي والقوة الناعمة، نجد أنفسنا في قلب معركة وعي ضد المغالطة العملية للحرية، حيث باتت توحى بأنها المحدد الأسمى لسائر القيم الإنسانية. في مثل هذا الوضع، تبدو المعركة اليوم هي معركة الحرية أيضًا، الحرية الحرّة المتقومة بـ (افعل ولا تفعل)، فليس الحر من إذا أمكنه فعل شيء يفعل، بل هو من يمتنع عما لا ينبغي له؛ لأنّ العدل يأبى أن يُخلّ المرء بكرامته.

إن قيمة العدل المعيارية وقيمة الكرامة الغائية، تجد ملاذها في نظام الأسرة، وهما حتى الآن اللذان يحميان الأسرة، ويُمكنّانها من الصمود في وجه أعتى فنون القوة الناعمة. الحرية المقيدة بالعدل والنزاعة نحو الكرامة هما عدوّا الرغبة بمعناها الليبرالي.

### □ في أنطولوجيا القيم

الأسئلة المغشوشة تنتهي إلى التباس المفاهيم. نتساءل هنا: كيف يُراد لقيم نابعة من نشئة اجتماعية وحسابات اقتصاد - سياسية، أن تكتسي طابعًا كونيًا، بينما يتم استبعاد وتجاهل السؤال الأنطولوجي؟ سندرك مع هذا السؤال، أن لا قيام للكوني خارج السؤال الأنطولوجي للقيم.

هل التخلّق ضرورة اجتماعية أم هو التعبير الأسمى عن الوجود؟ وأكاد أرى لا فكاك بين التخلّق والوجود تمامًا، كما لم أر فكاكًا بين المعرفة والوجود؛ للنكتة التي تمّ تحقيقها برسم الحكمة المتعالية. وما دامت الأخلاق علمًا فهي من الوجود ومقاماته في التشكك. وبما أن التخلّق صادر عن الوجود، ويحمل صفات مقاماته، فهو يكشف عن الهويات المتعددة، فنكون بحكم هذا التشكك ذاته أمام أخلاق السادة وأخلاق العبيد،

الشكل الذي يعكسه الاجتماع وأخلاقه.

التخلُّق حاجة أنطولوجية لا يستغنى عنها ولو خارج الاجتماع. أن يتخلَّق الفرد أمام نفسه ويُنشئ له في ذاته ضميرًا خاصًا يجعله مع كلِّ موقف أخلاقي يكتسب منزلة أخرى في الوجود. من لا يتخلَّق في ذاته ومع ذاته لن يتخلَّق مع الآخر.

هنا لا بد أن ننزل إلى مسرح الاجتماع وأخلاقه. إن أخلاق السادة وأخلاق العبيد هي التعبير عن ماهية الوجود الجماعي القائم على معادلة الاستكبار والاستصغار. لا تتقوَّم ماهية السادة إلا بوجود عبيد والعكس أيضًا. في مجتمعات تعيش أزمة وجودية حادة، نتساءل: ما دور السياسة في إنقاذ التخلُّق؟ والحقيقة هي: هل في مقدور السياسة أن تساهم في استنقاذ الوجود؟

يصبح المجتمع عرضة لهذيان الانحطاط، فلا شيء يُوقفه حينما تُرسم له سكة الانحدار، حينما تُرفع المسؤولية ويتواطأ الجميع ضدَّ شرف الوجود. أتأمل المجتمع، وهو المسرح الذي تتمُّ فيه رقصة الوجود المتخالف وتناقضات الماهيات وصدامها، لا شيء هنا يُوحى بالأمل. الفردانية معاقة حين أصبحت تستلهم ماهيتها المسطّحة من رقصة أخلاق العبيد التي يساهم فيها المجتمع.

الفردانية ليست هي الأنانية، بل هي المسؤولية والموقف الثوري ضد الماهية الممنوحة من قهر المجتمع الضحل. هي الحرية والمسؤولية والضمير الذي يحرس مسار الجماعة ولا يغرق في سكرها. لا أخلاق لمجتمع لا تتحقّق فيه الفردانية الحرة والمسؤولية. ولا أخلاق لمجتمع ضمير الفرد فيه لا يتمتّع بقوة الحضور.

ففي مجتمع ضحل أحاطت به نوائب الاجتماع المتهافت، تفقد الفردانية معناها الثري وتنتحر أمام هذا الانحدار الحادّ. وحينئذٍ لا شيء يستقيم: لا الدين ولا غير الدين، لا السياسة ولا الثقافة، لا الحضور ولا الغياب. حينما يضمحلّ الوجود وتهيمن ماهية الانحطاط، فلا يُطلب العُلَى والعُلُوّ بقدر ما يُطلب الغلا والغلوّ. وكل فهم يكون من سنخية الفاهمة في دركات الانحطاط، ويستمر الهذيان كسيل جارف وتستفحل العدوى الجماعية، فأَيُّ جحيم لمجتمع ينتحر ضمير الفرد بين يديه أو يجبر الفردانية على الانتحار؟

مع غياب قيمة القيم النازمة، أرى الاجتماع في بوار. وكل شيء خاضع لقواعد اشتباك الضحالة. مجتمع تتحوّل الفردانية فيه بحكم العدوى إلى حالة ضارية. ولا عليك

من كل التحاليل التي يخضعها العقل الجمعي الهارب برسم السياسات إلى هذا العامل أو ذاك. فالاختزال هو مغالطة العقل الجمعي، وهو يُورث ضرباً من الجهل المركّب بالظواهرات.

هل يا ترى ما نراه من اعتلالات اجتماعية او سياسية أو حضارية بشكل عام، هو علة الاعتلال، أم أنّها تجليات حتمية لتلك الضحالة التي أخضع لها الوجود عنوة؟ تبدأ مسيرة الانحطاط بقرار يرهن الوجود وينتج تجليات انحطاطه. لا أهل السياسة ولا أهل المال ولا أهل الثقافة ولا أهل العدمية سيكونون خارج سنخية هذا الانحطاط. فللانحطاط كما للرفقي تجليات موزعة بالسوية على أنواعه.

في بيئة الانحطاط كما في بيئة التقدّم لا تختفي الأنواع، بل تتكامل وفق نظام للاجتماع مختلف. سنهدر كل إمكانياتنا إذا اعتبرنا أنّ الإصلاح الديني كما بات اليوم هو تلك الوصفة التي تخرج من هنا وهناك برسم تصفية الحساب أو تسديد الأهداف. لا شيء سيملك أسباب النجاة في لحظة انهيار الوجود. من هنا تبدأ الحكاية، من ضمير الفرد ووجدانه ومدى إحساسه بشرف الوجود.

في أنطولوجيا القيم، كأنطولوجيا الأسرة، في هذا الشرط الاجتماعي لقيام التربية على قيمة القيم النازمة، كأنّا إزاء تربية على شرف الوجود. استهداف الأسرة إنّما هو استهداف لقيمة القيم ولشرف الوجود. وهنا يبدو أنّ صمود الأسرة هو قضية تدخل في صلب معركة الوعي من أجل الوجود والقيم، وبأنّ استراتيجية استهداف الأسرة له مداخل أخرى، كالمرأة والطفل.



## الإصلاح الثقافي..

تصورات ومسارات

أيت الغازي بوبكر\*

الكتاب: الإسلام والإصلاح الثقافي.. لماذا نحن بحاجة إلى إصلاحات ثقافية؟  
المؤلف: زكي الميلاد.

الناشر: مركز آفاق للدراسات والبحوث - السعودية

سنة النشر: ١٤٤٢ هـ / ٢٠٢٠ م، الطبعة الثانية.

الصفحات: ٢٧٨ من القطع الوسط.

### □ مدخل

يُعتبر مفهوم الإصلاح مفهومًا أصيلاً في الثقافة الإسلامية، بالنظر إلى  
عديد الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية الشريفة الداعية إليه. ولأهميته  
وأصالته قرن الله تعالى بين الإيمان والعمل الصالح في أكثر من سبعين آية  
﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾، إذ من شروط الإصلاح والتغيير الإيمان

---

\* باحث في سلك الدكتوراه، وحدة الحوار الديني والثقافي في الحضارة الإسلامية، جامعة  
السلطان مولاي سليمان، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بني ملال، المغرب، البريد  
الإلكتروني: alghazi.abbybaker@gmail.com

الصادق، فلا يمكن لأيّة أمة أو جماعة أو حركة، أن تقوم بالإصلاح إلّا إذا استطاعت أن تُحوّل قيمها إلى إجراءات عملية، فالإنسانية عامّة، والمجتمع العربي الإسلامي خاصّة، في حاجة ماسّة لتأصيل التعامل مع السُّنن الإصلاحية الجارية في التاريخ، وما يتّصل بهذه السُّنن من العلل والأسباب؛ أسباب قيام الدول وعلل سقوطها، وسُنن العمران والاجتماع الإنساني كما نبّه إلى ذلك ابن خلدون في مقدمته، أو على الأقل إعادة التعامل معها على نحو فاعل وصحيح، «فقد أفاد ابن خلدون من منطق القرآن فيما نصّ عليه من سُنن في تاريخ الأقوام والشعوب، أو تاريخ الاجتماع الإنساني في بلورة نظريته الاجتماعية»<sup>(١)</sup>.

لذلك كان لا بد من مراعاة السياق التاريخي، بمعنى دراسة الآليات الداخلية المنتجة للتصورات المتعلقة بالإصلاح والتغيير، والمتعلّقة ببناء الأمّة والدولة والمجتمع. خصوصاً إذا علمنا أن واقع الانحطاط والتردي والانحدار الذي تعيشه الأمّة العربية والإسلامية أمر في غاية الصعوبة والتعقيد، وأن الخروج من هذه الأزمة، لا يمكن أن يحصل إلّا عبر إحداث تغيير كبير في ثقافة الأمّة، حتى تتحرّر من العوامل المُكبّلة لعملية نهوضها. وهذا ما جاء به كتاب «الإسلام والإصلاح الثقافي.. لماذا نحن بحاجة إلى إصلاحات ثقافية؟».

يُعَدُّ هذا الكتاب لمؤلفه الأستاذ زكي الميلاد دراسة مُعمّقة في الإصلاح الثقافي، يُركّز فيه على هذا النوع من الإصلاح، وعلى أسباب تخلف المسلمين عن الركب الحضاري، ويُحدّد العناصر الأساسية لاستراتيجية شاملة متوازنة للإصلاح الثقافي، وإعادة البناء، والتي تتجلّى في محاذير الرؤية الإسلامية، المتعلقة أساساً بالكرهية والتعصّب والتطرّف والعنف والإلحاد...

سعى المؤلّف في هذا الكتاب إلى تعميق النظر في مفهوم الإصلاح الثقافي، باعتباره مركزاً وأساساً في عملية الإصلاح، والتي انبعثت بزخم كبير في بداية الألفية الثالثة الجديدة، وسط مجتمعات العالم العربي والإسلامي، أما مركزيته فيظهر جلياً من الناحية العملية، إذ يتحرّك المفهوم في اتّجاه خاص وآخر عام، فأما الأول فهو المتعلّق بالمجال الثقافي من دون غيره، مُتحدّداً به شكلاً ومضموناً، فيما الثاني؛ وهو الذي جاء عامّاً،

(١) محمد الناصري، قضايا في الفكر الإسلامي المعاصر (النص، حرية الاعتقاد، المشترك الإنساني)، الرباط: دار الأمان، ط ١، ٢٠٢٣م، ج ١، ص ٨٩.

ويتعلّق بباقي المجالات الأخرى، سياسية كانت، أو اجتماعية، أو تربوية، أو اقتصادية... لأنها تظل دائماً في حاجة إلى الثقافة والإصلاح الثقافي.

والشيء الذي يُثير الإعجاب في هذا العمل، هو أن الكاتب اعتمد فيه على تجربته المتراكمة في الحقل المعرفي والثقافي الذي ينتمي إليه، من دون حاجة إلى الاتكاء على أكتاف من سبقه في المنهج والمسلك، بل مواصلاً العمل ومساهمًا.

قسّم المؤلف كتابه إلى ثلاثة فصول مترابطة كماً وكيفاً، بالإضافة إلى مدخل مفاهيمي يُوضّح فيه معنى الإصلاح الثقافي، مع مقدمتين مختصرتين، الأولى للطبعة الثانية (موضوع المراجعة)، والثانية للطبعة الأولى، الصادرة عام ٢٠٠٦م، أثار فيها أهمية الإصلاح، وضرورة استغلال اللحظة التاريخية، واقتناصها وتوجيهها، وتصويرها فعلاً تاريخياً، بقصد تغيير الأوضاع المتردية والبائسة، عساها تُعيد الروح في أمةٍ كاد يخرج منها من دون عودة. أما المنطلق فيمكن في الاقتداء بفكرة الأنوار الأوروبية، وتحويل الفكرة إلى فلسفة، وتعميق أبعادها المعرفية، وتحويلها إلى فلسفة تكون غنية بالمعاني والدلالات الخلاقة والمُشعّة.

ومن الأسئلة المهمة التي أثارها الميлад: ما الإصلاح الثقافي؟ ما أهم الظواهر والآفات الاجتماعية التي تحول دون إصلاح شامل داخل المجتمعات العربية والإسلامية؟ إلى أين وصلت أهم المشاريع الإصلاحية؟ ولماذا فشلت؟ ماذا كسب المسلمون من تقدّم العالم؟ متى ندخل عصر النقد الفكري؟ ومتى نصل إلى مجتمع معرفي قادر على تجاوز الأزمة؟ ما المقصود بالتنوير الديني والوسطية والسلم والتسامح الإسلامي؟ وما تجلياتها؟ وغيرها من الأسئلة الجادة، والتي إن دلّت فإنما تدلّ على فارق الهوة بين الشرق والغرب من جهة، وعلى أن وتيرة الانحطاط قد ازدادت في العقود الأخيرة إلى أن وصلت أدنى مستوياتها.

لقد شدّد الإسلام كثيراً على دور الإنسان في تحقيق الإصلاح، بمنطق التقويم والتهديب والتغيير التدريجي، للمضي قدماً نحو تحقيق التنمية الشاملة، وأكّد على ضرورة أن تكون ثمار التنمية موزعة بالإنصاف على جميع أفراد المجتمع، لتمكينهم من تلبية احتياجاتهم المادية والمعنوية، وزيادة مُدّخراتهم من أجل الاستثمار، وتطوير مؤسساتهم الاجتماعية والاقتصادية والقضائية والتعليمية والسياسية... مما يُؤدّي إلى تقوية شوكتهم، ومضاعفة دوافعهم للعمل الجاد والفاعل والمثمر.

ولعل محاذير الرؤية الإسلامية، هي أحد أهم الأبواب الفاتحة للعقل، والمتفتحة على المجتمع، وأحد أهم العوامل المرتبطة بالتنمية الأخلاقية والفكرية للأفراد والمجتمعات، كما يرى المؤلف، وهو ما يتعلّق أساسًا بالاتحاد ضد الكراهية، والتعصّب والتطرّف والعنف والإلحاد... لأنها تمتصّ من الإنسان جمالية القيم والأخلاق النبيلة، وحسن الجوار، وتطفئ فيه شعلة الضمير، وجذوة الروح. وليس هناك أقوى من الثقافة في مواجهة هذه الظواهر والآفات المدمّرة للمجتمع؛ لذا وجب تفعيلها واستغلالها بالشكل الأمثل لمواجهة كل ما يُضعف الأمة.

افتتح الأستاذ زكي الميلاد الكتاب بمدخل عام، خصّصه لتدقيق الجهاز المفاهيمي، الذي اختاره في مقاربة مسألة الإسلام والإصلاح الثقافي، فحدّد بداية عالم الأفكار وشبكة التصوّرات الذهنية، مجالاً ينتمي إليه الإصلاح الثقافي، وميداناً فاسداً ومعوّجاً يحتاج إلى تقويم؛ لأنه يؤثّر على التوازنات الداخلية داخل المجتمع. وتنقل بين الأطروحات التي كان لها السبق، في مناقشة مسألة الإصلاح الثقافي فيما سُمّي بالعصر الإسلامي الحديث، بدءاً بالشيخ محمد عبده في مصر، الذي تحدّدت قضيته الفكرية بتحرير الفكر من قيد التقليد، وإصلاح نُظُم التعليم، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة. وكذلك الدكتور محمد إقبال في الهند، الذي عُرف واشتهر بكتابه (تجديد التفكير الديني في الإسلام)، وبعده المفكر مالك بن نبي في الجزائر الذي لفت انتباه الجميع عندما عظّم من شأن الأفكار وقيمتها، والمفكر محمد باقر الصدر في العراق، الذي اتخذ من الفلسفة والمنطق والاقتصاد أساساً ومرتكزاً.

### □ الفصل الأول: ظواهر وآفات

ربط الكاتب بين الإسلام والإصلاح الثقافي في هذا الفصل، حينما استعرض مجموعة من المحاذير التي أشارت إليها الرؤية الإسلامية، من خلال الكتاب والسنة النبوية المطهرة، وهذه المحاذير جعلها على رأس المنطلق، من أجل إصلاح ثقافي شامل وبناء، وهي تواليًا: الكراهية والتعصّب والتطرّف والعنف والإلحاد.

تعتبر «ظاهرة الكراهية الدينية» من أشدّ أنماط الكراهية حساسية وخطورة<sup>(٢)</sup>،

(٢) زكي الميلاد، الإسلام والإصلاح الثقافي.. لماذا نحن بحاجة إلى إصلاحات ثقافية؟ مركز آفاق للدراسات والبحوث، ط ٢، ١٤٤٢هـ / ٢٠٢٠م، ص ٢٥.

إلا أن الأخطر من ذلك، هو النقص الحاد، والغياب الفادح للدراسات والتأليفات التي تناولت الموضوع في المجال العربي، رغم أن «هذا الجانب من طبيعة النفس البشرية، إلا أنه لم يُؤَلَّ ما يتناسب مع مكانته وخطره من عناية»<sup>(٣)</sup>. ويعتبر الباحث السعودي الدكتور راشد المبارك من أوائل العرب في العصر الحديث اهتماماً بهذا الموضوع، من خلال كتابه (فلسفة الكراهية)، وأما حساسية هذا النمط من الكراهية، فتكمن في اتّصاله وتحديدته بالمجال الديني.

وقد تحدّث الكاتب عن ثلاثة أنماط من هذا النوع من الكراهية، وهي: «النمط الأول: الكراهية الدينية التي تنشأ بسبب الاختلاف بين الأديان، خصوصاً الأديان السماوية الثلاثة الكبرى. النمط الثاني: التي تنشأ بسبب الاختلاف بين المذاهب الدينية في إطار الدين الواحد. النمط الثالث: التي تنشأ بسبب الاختلاف بين الجماعات والفئات في إطار المذهب الديني الواحد»<sup>(٤)</sup>.

أما النمط الأول فيكفي التذكير بما عرفه التاريخ من أحداث بين أتباع المسيح، وأتباع موسى ﷺ، حينما أتهم المسيحيون اليهود بصلب وقتل السيد المسيح. وأما الثاني فيكفي استحضار حرب الثلاثين عاماً، بين الكاثوليك والبروتستانت، فيما النمط الثالث، والأشد خطورة في الأوساط العربية والإسلامية، سواء تعلّق الأمر بالجماعات التي تشترك في المرجعية الدينية، وتختلف في نظم العمل، أو تعلّق الأمر ببعض الفئات الدينية وغير الدينية، بسبب الاختلافات الفكرية أو الاجتماعية، كما نجد بين بعض الإسلاميين وبعض العلمانيين.

وقد عرف العصر الحديث تنامياً ملحوظاً في النمط الأول، خصوصاً بعد التطوّر المذهل في شبكات الإعلام وتقنيات الاتصال، التي فجّرت معها ما عرف بثورة المعلومات، فقد تضاعف الوعي واشتدّ الاهتمام بهذه الظاهرة في عصر العولمة، بعد الانبعاث الواسع والمخيف لنزعات القطيعة والتعصّب والتطرّف، التي لا تقبل التعايش مع الآخر، «وهذا ما برهنت عليه أحداث من قبيل حدث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١م في أمريكا، فقوة هذا الحدث وضخامته والذي راح ضحيته ما يزيد على ثلاثة

(٣) راشد المبارك، فلسفة الكراهية، بيروت: دار صادر، ٢٠٠١م، ص ٣٣، نقلاً عن زكي الميلاد، المصدر نفسه، ص ٢٥.

(٤) زكي الميلاد، المصدر نفسه، ص ٢٧ - ٢٩.



آلاف شخص، ولد معه ردة فعل قوية وشديدة من الكراهية تجاه المسلمين هناك»<sup>(٥)</sup>. وقد تكررت مثل هكذا أحداث في العديد من الأماكن، كما حدث في لندن عام ٢٠٠٥ م. فتعددت أنماط وصور التعامل مع هذه الظاهرة على الصعيد العالمي، قصد مكافحتها، على شكل هيئات ومنظمات، وجمعيات حقوقية.

يرد المؤلف على هذه الظاهرة نقداً ومقتاً، بأنها «أشدُّ بلاءً من الأمراض التي تُصيب الإنسان في بدنه وجسمه؛ لأنها تُصيب الإنسان في نفسه وعقله وقلبه ووجدانه وشعوره، وتمتصُّ منه جمالية القيم، ومكارم الأخلاق، وتُطفئ فيه شعلة الضمير، وجذوة الروح، وقبس النور، وصفاء النفس، وتُجفِّف فيه منابع الفيض الإنساني الخلاق، وأنهار المشاعر الإنسانية السيالة في العالم الداخلي للإنسان. وهذا بخلاف الأمراض التي تُصيب بدن الإنسان وجسمه... والكراهية هي أشدُّ بلاء من الزلازل والأعاصير والبراكين، التي تقتلع الأشجار، وتقطع الكهرباء، وتُخرب الشوارع والطرق، وتُدمر المساكن والممتلكات، وتزهق النفوس والأرواح، لكنها توحد المشاعر، وتُقرَّب القلوب، وتجلب عون الآخرين وعطفهم»<sup>(٦)</sup>.

كيف لا والكراهية منبوذة عند الناس كافة، بل إن الحبيب ﷺ نهي عنها، فقد جاء عنه في الأثر «قَالَ النَّبِيُّ ﷺ عَلَى الْمُنْبِرِ: لَا أَنْبِئُكُمْ بِشَرِّ أَرْكَكُمْ؟ قَالُوا: بَلَى، إِنْ شِئْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: فَإِنْ شَرَّ أَرْكَكُمْ الَّذِي يَنْزِلُ وَحْدَهُ، وَيَجْلِدُ عَبْدَهُ، وَيَمْنَعُ رَفْدَهُ، قَالَ: أَفَلَا أَنْبِئُكُمْ بِشَرِّ مِنْ ذَلِكَ؟ قَالُوا: بَلَى إِنْ شِئْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: مَنْ يُبْغِضِ النَّاسَ وَيُبْغِضُونَهُ...»<sup>(٧)</sup>.

أما «ظاهرة التعصب»، فإنها لا تقلُّ شأنًا ولا أهمية من سابقتها؛ لكونها تحجب الإنسان عن أعمال فكره، وتُسلب منه قدرة التبصُّر في اختيار مواقف سليمة، وله صورتان: «صورة مع، وصورة ضد، فتارة يكون التعصب مع شيء ما، وتارة يكون ضد شيء ما، وهذا الشيء إما أن يكون فكرة أو شخصًا، مبدأ أو جماعة، معتقدًا أو عشيرة»<sup>(٨)</sup>.

(٥) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(٦) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(٧) محمد بن كعب القرظي، كتاب المعجم الكبير للطبراني، باب العين، عن ابن عباس، ج ١٠، ص ٣١٨، حديث رقم: ١٠٧٧٥.

(٨) زكي الميلاد، المصدر نفسه، ص ٤١.

ولذلك فهو عبارة عن موقف سلوكي تجاه الآخر المختلف أو المغاير، إذ يُعتبر حاجة ضرورية لاستثارة نزعة التعصّب، وإشعال حميته. ومنطق التعصّب قائم على المبالغة والإفراط في مدح الذات وتمجيدها من جهة، ويرتكز على المبالغة والإفراط في ذمّ الآخر ومقته من جهة ثانية<sup>(٩)</sup>.

ويعتبر الجنوب الإفريقي جون دكت من أكثر علماء النفس الاجتماعي اهتماماً بهذه الظاهرة في كتابه (طبيعة التعصّب)، حيث كانت جنوب إفريقيا من أشدّ المجتمعات تفشياً لهذه الظاهرة على أساس التعصّب العرقي. وبغض النظر عن المواقف الفلسفية المتباينة حول هذه الظاهرة كما نجد عند المفكرين الفرنسيين بول ريكور<sup>(١٠)</sup>، وجاك لوغوف<sup>(١١)</sup>. علماً أن التعصّب الديني لم يحضّ بداية باهتمام علماء النفس والاجتماع، قبل أن تتحوّل أنظارهم إليه بعد أن تبنت جماعة تنظيم القاعدة أحداث الحادي عشر من سبتمبر لعام ٢٠٠١م. ليأخذ بعد ذلك موضوع الدين والتعصّب اهتمام جميع النخب، فكرية كانت، أو سياسية أو حقوقية أو اجتماعية أو رياضية...

ويرى الكاتب أن التعصّب لا يهتدي بصاحبه إلى سواء السبيل، ولا يُوصله إلى الحكمة ضالّته، بل إنه يجلب لصاحبه «العداوة والبغضاء من الآخرين، ويورث الاحتقان بين الناس والانقسام، ويتسبّب في خلق النزاعات والخصومات التي تهدر الطاقات، وتُضيع الإمكانات بدون طائل، وبلا ثمرة وبلا نتيجة، وهذا ما يُنبه عليه ويُحذّر منه العقلاء والحكماء من الناس»<sup>(١٢)</sup>.

إلى جانب ذلك شهدت ظاهرة «التطرّف الديني» تمدّداً خطيراً، واتّساعاً متسارعاً، وانتشاراً واسعاً، كالنار في الهشيم، و«كأنه الوباء المعدي والمنتشر، ليس في المجتمعات العربية والإسلامية فحسب، فهو الوباء العابر بين المجتمعات القريبة والبعيدة، لم تسلم

(٩) نفسه، ص ٤٢

(١٠) يرى أن التعصّب يعبر عن ميل طبيعي موجود لدى جميع البشر، وكل شخص في نظره وكل فئة وجماعة تحب أن تفرض عقائدها وقناعاتها على الآخرين، وهي تفعل ذلك عادة إذا ما امتلكت القوة والسلطة الضرورية.

(١١) اعتبر أن التعصّب هو الموقف الطبيعي للإنسان وليس التسامح، والتسامح في نظره شيء مكتسب، ولا يحصل إلا بعد تثقيف وتعليم وجهد هائل تقوم بها الذات على ذاتها.

(١٢) زكي الميلاد، المصدر نفسه، ص ٥٤.

منه حتى تجمُّعات المسلمين في المجتمعات الأوروبية والأمريكية»<sup>(١٣)</sup>.

بل إن هذا الوباء اشتدَّت شوكته، فلا ينتهي أجله، ولا تنخر قواه، بل إنه ظل يتزايد ويتكاثر بشكل مخيف ورهيب، خصوصاً في المناطق العربية والإسلامية، إذ يعتبر التطرُّف الديني من أخطر أنماط التطرُّف، وقد «تعاظم هذا الخطر المنسوب إلى المجال الديني، وحصل نتيجة الاقتران بين التطرُّف والتكفير والإرهاب، ومتى ما اجتمعت هذه الحالات الثلاث وامتزجت كوَّنت مركباً خطيراً للغاية، هو أخطر مركَّب يمكن أن يظهر ويتشكَّل في المجال الديني على الإطلاق»<sup>(١٤)</sup>، ما جعله يُهدِّد أمن وسلامة المجتمعات. «ولم يقف التطرُّف عند هذا الحد، فقد تعاظم ووصل إلى درجة التوحُّش والعدمية، التي تكاد تخرج الإنسان من إنسانيته، وتجعل منه كياناً منزوع الرحمة، تتملَّكه رغبة الفناء، والإسراع إلى طلب العدم، عن طريق اختيار أسوء وأقبح فعل يمكن الإقدام عليه، وهو فعل تفجير النفس، وقتل الآخرين، وسفك الدماء المعصومة، وإزهاق الأرواح البريئة، مُتخيلاً بأن هذا السبيل هو أسرع طريق إلى النعيم، في حين أنه أسرع طريق إلى الجحيم»<sup>(١٥)</sup>.

ورداً على ذلك رأى الأستاذ زكي الميلاد، إننا بحاجة إلى سؤال التنوير أمام موجة التطرُّف، ويُعزِّي ذلك إلى كوننا «أمام ظاهرة تُعطِّل العقل، وتسلب من الإنسان حسَّ التفكير، وتسدُّ عليه منافذ الحكمة، وتشلُّ قدرته على التبصُّر في عواقب الأمور... وتفتح عليه في المقابل الشعور بالتذمُّر، والإحساس بالإحباط، والاندفاع نحو المغامرات غير المحسوبة، وجميع هذه الحالات تقع على الضد من فعل التنوير وحقيقته»<sup>(١٦)</sup>.

وإذا ما نجحنا في ذلك، وتغلَّبنا على هذه الآفة، جعلناها صفة قبح، منها ينفر عموم المجتمع، ولا سبيل إلى ذلك إلَّا من خلال التجديد الديني، بتصحيح الخلل الديني، وطريقة فهم الدين والتدين، وإعادة استنطاق النص الديني وقراءته، وتحسين صورتنا التي نُقدِّمها للعالم، بدءاً بإعادة التفكير في الواقع والاعتناء به.

أما الاتجاه الذي ينبغي أن يتَّجه إليه الإصلاح، فيعتقد الكاتب أنه «يتحدَّد في جملة

(١٣) نفسه، ص ٥٥.

(١٤) نفسه، ص ٥٨.

(١٥) نفسه، ص ٥٩.

(١٦) نفسه، ص ٦٦.

من المفاهيم المرتبطة التي أفرزت تلك النزعات المخيفة والمرعبة، وفي مقدمة هذه المفاهيم الغلو، والتكفير والجهاد والولاء والبراء، دار الإسلام ودار الحرب، الاحتساب، المخالف، الهجرة، إلى جانب مفاهيم أخرى»<sup>(١٧)</sup>.

وهذا يعني أننا أمام معركة فكرية، بحيث نعتقد أن «جذور مشكلة التطرف الديني في عمقها فكرية، ولما كانت كذلك؛ فليس أمام المسلمين من خيار للحد من ثقافة الموت والاحتراب والعنف... سوى العودة إلى الذات لمراجعتها ونقدها، والوقوف على مواطن الخلل فيها لتقويمها ومعالجتها. ثم بناء قيم أخلاقية ليست بغريبة عن الذات، قيم تستبعد الكراهية والحقْد وتفتح على قيم إنسانية ودينية»<sup>(١٨)</sup>، ولهذا فنحن في أمس الحاجة إلى الانخراط الجماعي، في مشروع إعادة التأسيس، والبداية لا بد أن تكون بإعادة تأصيل الجهاز المفاهيمي للأمة.

أما «ظاهرة العنف»، فقد كانت مرتبطة منذ القدم بالاجتماع الإنساني في جميع أطواره، والذي يُميّز المجتمعات عن غيرها هو صور التعبير عن هذا العنف، «وليس المقصود من هذا التصوير والإطلاق، إعطاء العنف صفة التحكم والبقاء، أو التبرير له بأي صورة كانت، وإنما المقصود تجريد العنف من أي صفة ثابتة تلتصق به أو تتلازم معه»، إذ لا دين له ولا ملة ولا وطن.

ومنطلقات هذه الظاهرة من حيث الفهم والاستيعاب، فإنها تتصل بحسب المؤلف، بثلاثة عناصر مركبة فيما بينها؛ الأول مُتَّصِل بعالم الأفكار، والثاني مُتَّصِل بالبيئة الاجتماعية، والثالث يتصل بالنشاط السلوكي للعنف. أما تقسيماته فيرى أنها متعددة بحسب أنماطه، فتارة يقسم بحسب صورته العامة، وتارة بحسب مجاله، أو مشروعيته، وتارة بحسب الهويات الدينية والثقافية. وقد سلط المؤلف الضوء على العنف الجماعي وليس الفردي لتفسير هذه الظاهرة، في محاولة لفهمها وفكّ طلاسمها، وذلك من خلال عوامل ثلاث أساسية، هي: العامل الاجتماعي والاقتصادي<sup>(١٩)</sup>، والعامل الديني

(١٧) نفسه، ص ٧٠.

(١٨) محمد الناصري، نقد مقولات التطرف الديني لدى الحركات الإسلامية المتشددة، الرباط - المغرب: الرابطة المحمدية للعلماء، ط ١، ٢٠٢٢م، ص ٣.

(١٩) راجع: زكي الميلاد، المصدر نفسه، ص ٨٣.

والأيديولوجي<sup>(٢٠)</sup>، والعامل السياسي والعسكري<sup>(٢١)</sup>، وهي عوامل ضرورية لفهم وتفسير، والإحاطة بكل جوانب هذه الظاهرة المعقدة.

في مقابل هذا، ازداد القلق داخل المجتمعات مع مطلع القرن الحادي والعشرين، وبخاصة المجتمعات العربية والإسلامية، وذلك بعد تفشي ظاهرة الإلحاد، التي وصلت إلى الفئات العمرية الشابة، ويعزو الكاتب الأسباب إلى «التفاعلات الواسعة مع شبكات التواصل الاجتماعي، التي باتت تعجّ بالفوضى بصورها كافة»<sup>(٢٢)</sup>.

والشيء الذي يدعو للقلق هو المكاشفة في تبنيها من دون حذر ولا خوف، بخلاف ما كان في السابق، وامتدّت حتى إلى داخل المجتمعات الموصوفة بالمحافظة، وأضحت مقولة (في بيتنا ملحد) شعاراً يُنذر بالخطر داخل هذه الأسر. ولهذا يؤكد الكاتب على «ضرورة احتفاظ الأسرة بحسّ اليقظة الفكرية، والتنبيه لهذا السياج الفكري في حماية الأسرة وتحصينها من الاختراقات الإلحادية»<sup>(٢٣)</sup>.

علماً أن هذه الظاهرة قد تعرّضت في بيئتها لانتكاسة قوية ونقد شديد، أضف إلى ذلك الانقلابات الجديدة عليها من قبل أشخاص إما كانوا على شفى حفرة من الإلحاد، أو منخرطين، أو منشقيين، أو معارضين. وفي الأزمنة السابقة اعتبر المفكر الإنجليزي جون لوك في كتابه (رسالة في التسامح)، أنه «لا يجوز أبداً التسامح مع من يُنكرون وجود الله»<sup>(٢٤)</sup>، كما نجد عند الفيلسوف الفرنسي فولتير الذي عاصر الفلاسفة الملحدين، وخاصم رجال الدين المسيحيين، مع ذلك تمسك بالدين، مُقدِّراً أن الخرافة أهون عنده من الإلحاد، إذ يقول: «ذاك هو ضعف الكائن البشري، وذاك فساده، ومن الأفضل له دون شك، أن تستعبده كل الخرافات الممكنة، شريطة ألا تكون قاتلة، فهي أحسن له من أن يعيش بدون دين»<sup>(٢٥)</sup>.

(٢٠) نفسه، ص ٨٥.

(٢١) نفسه، ص ٨٧.

(٢٢) نفسه، ص ٩١.

(٢٣) نفسه، ص ٩٤.

(٢٤) جون لوك، رسالة في التسامح، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، مركز دراسات فلسفة الدين، ٢٠٠٦م، ص ١١٤، نقلاً عن: زكي الميلاد، المصدر نفسه، ص ١٠٠.

(٢٥) فولتير، قول في التسامح، ترجمة وتقديم: سعيد بنكراد، بيروت - لبنان: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٥م، ص ١٤١، نقلاً عن: زكي الميلاد، المصدر نفسه، ص ١٠٥.

## □ الفصل الثاني: قراءات ومسارات

استهلَّ الكاتب هذا الفصل بسؤال مهم عن المشاريع الإصلاحية وإلى أين وصلت؟ ويقصد طبعاً المشاريع الإصلاحية التي انطلقت مع ما سُمِّي بعصر النهضة العربية في القرن التاسع عشر، بدءاً بتجربة رفاة الطهطاوي (١٨٠١ - ١٨٧٣ م)، وقوفاً مع حركة الإصلاح التي نهض بها جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨ - ١٨٩٧ م)، والتي بعث بها صحوة ويقظة، تأثر بها العالم العربي وما زال، عروجاً بطور محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥ م)، ودعوة الشيخ عبد الرحمن الكواكبي (١٨٥٤ - ١٩٠٢ م) التي قارعت الاستبداد، وتوقفاً عند تجربة الشيخ النائيني محمد حسين (١٨٦٠ - ١٩٣٦ م) في إيران.

وأمام هذه المشاريع وغيرها، سواء في العصر الحديث أو المعاصر التي لم تصل إلى غاياتها، يرى الكاتب أن الأفهام والعقول العربية انقسمت إلى العديد من القراءات المتباينة؛ منها من «تري أن تاريخ العالم العربي يُمثل تاريخاً متراكماً من الهزائم والفشل...، وأخرى ترى أن تاريخ العالم العربي يُمثل تاريخاً مُتصلاً من المؤامرات الخارجية والمُنظمة، مؤامرات الدول الكبرى المستعمرة والمعادية...، أما القراءة الثالثة فترى أن تاريخ العالم العربي يُمثل تاريخاً متتابعاً من الفرص الضائعة التي لم نُحسن الاستفادة منها، والتعامل السليم معها»<sup>(٢٦)</sup>.

والمأمل في تاريخ العالم العربي يُدرك أن هذه القراءات لم تُجانب الصواب في شيء، إذ حاولت كل طائفة تصوير الحدث من زاوية رؤيتها له، وقد كان الكاتب فطناً لهذه النقطة الحساسة، إذ يعزو كل هذا الفشل إلى التخلف الحضاري للأمة، الذي فيه من الهزائم والفشل، وفيه من التآمر، وفيه من ضياع الفرص.

ومن أجل إصلاح ناجع، ولتفادي تكرار الهزائم السابقة، يقترح علينا المؤلف عدّة مسائل توجيهية، بعد التعرف إلى الهدف لكسب الحكمة والرؤية الواضحة، وبعد تحديد الشروط والمتطلّبات على المستوى العملي لكسب الإرادة والعزيمة، وفيما يلي المسائل التي يقترحها علينا الكاتب<sup>(٢٧)</sup>:

(٢٦) زكي الميلاد، المصدر نفسه، ص ١١٦.

(٢٧) نفسه، ص ١١٩ - ١٢١.

١- مراجعة جذرية وشاملة لأوضاعنا وأحوالنا، تُغلب مصالح الأمة على أية مصلحة أخرى.

٢- أن يكون الإصلاح الذي نريد مُعبراً عن إرادتنا وتصوّراتنا وضروراتنا من دون أية إملاءات من الخارج.

٣- ضرورة تحديد البداية، هل تكون من الإصلاح السياسي؟ أو من الإصلاح الديني؟

٤- مصالحة الدولة للأمة، وعودة الدولة للأمة.

٥- وضع برنامج منظم ومدرّس بعناية فائقة، وتحويله من القوة إلى الفعل.

٦- البرهنة على أن الإسلام لا يتعارض مع الديموقراطية والتقدم.

وإذا كان سؤال أبي الحسن الندوي: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟ قد جاء ليحلّ محلّ سؤال شكيب أرسلان: لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدّم غيرهم؟ مع ذلك لم يستطع أن يحلّ محله؛ لأن سؤال أرسلان كما يقول المؤلف: «عبر عن جوهر إشكالية النهضة»<sup>(٢٨)</sup>، فإن سؤال الأستاذ زكي الميلاد جاء ناقداً ومُكمّلاً، حينما حدّده بهذا الوسم: ماذا كسب المسلمون من تقدّم العالم؟ والحق أن لكل سؤال راهنيته، وكل سؤال يُعبر عن حال الأمة في زمانه، وإن كانت دفعوات الميلاد قوية، حينما انتقد سؤال الندوي، الذي تسكّنه الرغبة في قيادة المسلمين للعالم، في الوقت الذي لا يتحرّك فيها التاريخ بال رغبات والأُمْنِيّات، وإنما بالسُنن والنواميس التاريخية.

إن سؤال الميلاد سؤال ذو أهمية بمكان وزمان، وقد يُسهّم بشكل كبير في إيقاف الانحدار المستمر الذي نحن عليه، وقد يُغيّر هذه الأحوال البائسة، إذا ما أخذناه بجذوكون ليكون منظوراً لرؤيتنا إلى العالم، فقد مرّت علينا الثورة الصناعية في أوروبا، ومرت علينا التجربة اليابانية بعظمتها، وها نحن نشهد صعود دولة الصين العظمى، وانفجار المعرفة وما تحمله من عوالم... مرّت علينا كلها ولم نستطع الانخراط فيها، في الوقت الذي بمقدورنا «الانفتاح عليها، والتفاعل معها، والاقتراب منها، والاتصال بها، ليس بصورة مؤقتة، وإنما بصورة مستمرة، وليس بطريقة عفوية وعابرة، وإنما بطريقة مدروسة ومنهجية، وليس بذهنية تجزئية ومُفكّكة، وإنما بذهنية شاملة ومركّبة»<sup>(٢٩)</sup>.

(٢٨) نفسه، ص ١٢٤.

(٢٩) نفسه، ص ١٢٧.



ونحن بحاجة إلى مزيد من الفرص وتجارب التقدّم في كل الميادين، ونحاول الوصول إليها ولو حبوًا. وقد حاول الكاتب تقديم نظريتين إصلاحيتين، لنموذجين رائدين في الساحة الفكرية العربية والإسلامية، واللذان حاولتا إقناع الأمة بضرورة الاستفادة من تقدّم الآخر، وتحديدًا الانفتاح على المدينة الأوربية، والاقتباس من مكاسبها ومنافعها، وهي تجربة رفاة الطهطاوي<sup>(٣٠)</sup> في مصر، وخير الدين التونسي<sup>(٣١)</sup> في تونس، والتي حاولت تبرير موقفها بأن الشرع الإسلامي، لا يُمنع من الاقتباس والانتفاع من غير المسلمين.

لقد ورثنا بعد الطهطاوي والتونسي ثنائية خطيرة جدًّا، هي ثنائية الأصالة والحداثة، حيث حاولت بعض الخطابات العربية المعاصرة مقارنة مصائر العالم العربي في إطار هذه الثنائية المفتعلة، والتي يراها الكاتب أنها مقارنة غير فعّالة في تكوين المعرفة بطبيعة المآزق الخطير الذي وصلنا إليه، بحيث «يتجلى فيها ويتكثف الطابع الأيديولوجي الذي يحكمه منطق التعالي، والتظاهر بتملك الوعي، والميل إلى تكريس التفاضل، والرغبة في تصنيف الناس إلى حداثيين وأصوليين، بغض النظر عن صدقية هذا التصنيف الفعلية والواقعية»<sup>(٣٢)</sup>، فالأمر يستدعي مناقشة حيادية موضوعية، بعيدة عن كل ما هو أيديولوجي، وألّا تتّصف بالأحادية والنهائية، أو بمنطق الغلبة والانتصار وتملك الحقيقة.

وقد ناقش الأستاذ الميлад هذه المسألة من خلال مجموعة من الفرضيات، لعل أهمها: «كوننا في المجال العربي أمام أصولية لا تخلو من الحداثة، وأمام حداثة لا تخلو من أصولية»<sup>(٣٣)</sup>، وقد ساق لذلك مجموعة من الأمثلة، أهمها ادّعاء فرح أنطون (١٨٧٤ - ١٩٢٢م)، بأن ليس أمام الأمة من خيار للتقدّم والمدينة إلّا من خلال اتباع النموذج الأوربي حلوّه وموّه، على غرار ما قدّمه أيضًا سلامة موسى (١٨٨٨ - ١٩٥٨م)، وبعده طه حسين (١٨٨٩ - ١٩٧٣م)، وهكذا ما ادّعته مقولة نهاية التاريخ لفوكوياما، وما تبنته الماركسية، اللتين تشكّلتا على قاعدة القوانين الصارمة، واليقينيات النهائية.

(٣٠) في كتابه: مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية.

(٣١) في كتابه: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك.

(٣٢) زكي الميлад، المصدر نفسه، ص ١٣٣.

(٣٣) نفسه، ص ١٣٧.



أما الفرضية الثانية فـ«هناك من يرى أن انبعاث الأصولية جاء على خلفية فشل أو تعثر مشروع الحداثة في المجال العربي، الفشل أو التعثر الذي هيأ الأرضيات والسيقات التي ساعدت على انبعاث الأصولية، وظهورها بالمستوى اللافت من الصعود والتمدد»<sup>(٣٤)</sup>. بحيث لم تستطع الحداثة تكوين نظام حكم صالح في المجال السياسي، ولا تنمية حقيقية متوازنة وفعالة في الميدان الاقتصادي، ولا حراكًا يدفع بالمجتمع نحو التقدم والازدهار في المجال الاجتماعي، كما لم تستطع إطلاق نهضة ثقافية جادة في الميدان الثقافي، بل أحدثت تمزقًا في الهوية، وخللاً واضحاً في منظومة القيم.

وعلى عكس الفرضية الثانية جاءت الثالثة، فـ«بقدر ما كانت الحداثة سبباً في تجدد انبعاث الأصولية، بقدر ما كانت الأصولية كذلك سبباً في تجدد انبعاث الحداثة التي تنبّهت إلى ذاتها، واستعادت يقطعتها متأخرة»<sup>(٣٥)</sup>. وقد اختلفت الحداثة الأولى عن الثانية سيكولوجياً؛ إذ جاءت هذه المرة لمجابهة الأصولية الدينية التي أخافت الحداثة، وقد تميّزت الحداثة الجديدة أيضاً بطابع التشجّع والتوتر والانفعال<sup>(٣٦)</sup>. إلى غير ذلك من النظريات<sup>(٣٧)</sup>، والتي ساقها الميلاد في هذا المؤلف، والتي بإمكانها أن تُجيب عن سؤال الخروج من الأفق الضيق لثنائية الأصالة والحداثة.

وإذا ما تجرّد الفكر الإسلامي بشقيه (دعاة الأصالة ودعاة المعاصرة)، من منطق الغلبة والانتصار، ومبدأ تملك الحقيقة الفكرية، فإننا ولا شك قد ندخل مرحلة النقد الفكري التي يصبوا إليها الكاتب، على غرار النقلة التي قام بها الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (١٧٢٤ - ١٨٠٤ م) في كتابه (نقد العقل الخالص)، إذ استطاع تغيير وجه

(٣٤) نفسه، ص ١٣٧.

(٣٥) نفسه، ص ١٣٨.

(٣٦) وفي هذا الصدد يقول هشام شربي على لسان المؤلف: «يوجد المثقفون العلمانيون العرب أنفسهم اليوم -بكافة أنماطهم وتياراتهم وحركاتهم- في مأزقٍ حادٍّ ينبثق من نوعين من التناقض الفكري والحضاري، أولهما داخلي، ويتناول المجابهة العلمانية -الأصولية» هشام شربي، المستقبل العربي، لبنان، السنة السادسة عشرة، ع ١٧٥، سبتمبر ١٩٩٣ م، ص ٣٠، نقلاً عن: زكي الميلاد، المصدر نفسه، ص ١٣٩.

(٣٧) فككرة الحداثة الإسلامية التي جرت الإشارة إليها في العديد من الكتابات والدراسات الفكرية الإسلامية، كما هو الشأن في دراسة طه عبد الرحمن في كتابه: روح الحداثة.. المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦ م. ومنها نظرية أخرى يرى أصحابها أن بعد ظهور وانكشاف الأصولية أو الأصوليات، بإمكان الحداثة أن تقدم نفسها كخيار بديل، كما حدث في أوروبا تماماً.

الفلسفة الأوروبية، بعد أن كانت الدهشة وجهها في العصر اليوناني، والشك وجهها مع رينيه ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠م)، قبل مائة عام من نقلة كانط.

ولأجل هذا الدخول النقدي، يقترح المؤلف تفكيك البنى المفاهيمية لنزعات التعصب والتطرف والتكفير، التي تفتشت وتنامت داخل الوطن العربي والإسلامي بشكل خطير جداً، وتقويض مرتكزاتها الذهنية، «ولن تنجح هذه المهمة إلا إذا أطلقنا طاقة العقل، وأصبحنا من الذين لهم قلوب يعقلون بها، ولهم آذان يسمعون بها... فالعقل هو القوة الطاردة لتلك النزعات... في حين تعمل هذه النزعات المظلمة على إقفال العقل، وتجميد الفكر»<sup>(٣٨)</sup>.

والكاتب يدرك جيداً أن المهمة ليست سهلة يسيرة، بل تحتاج إلى عصر بأكمله، إن لم يكن أجيالاً، بالإضافة إلى ضرورة الرجوع إلى القرآن الكريم، الداعي إلى إعمال العقل في كثير من آياته: ﴿اتَّامُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَنَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَعْقِلُونَ﴾<sup>(٣٩)</sup>، ﴿كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾<sup>(٤٠)</sup>، ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾<sup>(٤١)</sup>، ﴿وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنْكُمْ جِبِلًّا كَثِيرًا أَفَلَمْ تَكُونُوا تَعْقِلُونَ﴾<sup>(٤٢)</sup>، ﴿قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾<sup>(٤٣)</sup>. فقد اقتضت حكمة الله تعالى أن يستعمل في كتابه تسمية العقل بصيغته الفعلية.

كما نحتاج أيضاً إلى إحياء خبرة الماضين، من أجل توليد فكر نقدي من داخلنا، فقد سجل تاريخ الفكر الإسلامي تجربة فكرية نقدية جرت بين الغزالي وابن رشد، وبين الطوسي والشهرستاني، وبينه مع الفخر الرازي. بالإضافة إلى ما دشنته نسق من النقد الأكاديمي، ظهر في كتابات اعتنت بحقل الإسلاميات التاريخية والفكرية، والتي تناولت دراسة وتحليل قضايا وظواهر الفكر الإسلامي (الوسيط والمعاصر)، وقد برزت مع جملة من الأسماء، نذكر منها؛ كتابات الجزائري محمد أركون، والتونسي هشام جعيط، والمغربي محمد عابد الجابري، والأردني فهمي جدعان، واللبناني رضوان السيد. وعلينا التواصل

(٣٨) زكي الميلاد، المصدر نفسه، ص ١٤٦.

(٣٩) سورة البقرة، الآية ٤٤.

(٤٠) سورة البقرة، الآية ٧٣.

(٤١) سورة الأنعام، الآية ٣٢.

(٤٢) سورة يس، الآية ٦٢.

(٤٣) سورة الحديد، الآية ١٧.

النقدي معها، خصوصاً إذا ما أدركنا ما تُعانيه الدراسات الإسلامية من جمود وانغلاق. وضمن هذا السياق، فقد عرف العالم العربي الإسلامي عبر تاريخه، مشاريع إصلاح الفكر والواقع، وقد تعددت منطلقاتها، وتباينت أبعادها، والسؤال الذي يجب الوقوف عنده مُطَوَّلًا هو: كيف تعاملت هذه المشاريع الإصلاحية المتعددة مع التاريخ، وهل استحضرت مختلف هذه التجارب سؤال فقه التاريخ؟ وهل استوعب المفكرون المصلحون نظرة القرآن الكريم إلى التاريخ وتعاملوا معها وعلى أساسها أثناء صياغتهم لمشاريعهم الإصلاحية؟ أم إن فقههم التاريخي بقي مُتخلِّفًا لا يتساوى إطلاقًا مع التكثيف القرآني لقصاص الأمم البائدة، ولا ينسجم مع هذه المساحة التي أعطاها القرآن إلى التاريخ؟

وتحت عنوان: «متى نصل إلى مجتمع المعرفة؟» تحدّث الكاتب عن أهمية تكوين مجتمع معرفي<sup>(٤٤)</sup>، قادر على تقليص الفجوة التي تفصلنا عن مستويات التقدّم في العالم، خصوصاً إذا علمنا أن نسبة الأمية في العالم العربي تُقدَّر بخمسة وستين مليون أمة، تُشكّل النساء ثلثي هذا العدد، زد على ذلك نسبة ١, ١٪ من الإجمالي العالمي مما تُنتجه بلداننا العربية من كتب ومؤلفات، وغيرها من أرقام وحقائق مُفزعة، ومع ذلك «فإن ما يدعونا للحديث عن هذا المفهوم «مجتمع المعرفة»، هو ضرورة أن نتعامل معه بالتفكير النقدي من جهة، ومنهج الاستشراف المستقبلي من جهة ثانية، وبمنطق التواصل مع العصر والانخراط في العالم من جهة ثالثة»<sup>(٤٥)</sup>. وذلك بعد الذي شهده العالم من ثورة في المجال المعرفي، وبعد أن أصبحت «المعرفة من القوى المؤثرة في تشكيل أنماط حياة المجتمعات الإنسانية، وفي صياغة أنظمتها السلوكية، وهندسة أشكال العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والتربوية، وفي تجديد نظرة هذه المجتمعات إلى المستقبل»<sup>(٤٦)</sup>، وجدير بالإشارة إلى أن مفهوم المجتمع المعرفي في جوهره وثيق الصلة بالمنظومة الإسلامية ورؤيتها إلى العلم والمعرفة، كيف لا وأول ما نزل على النبي محمد ﷺ: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾<sup>(٤٧)</sup>.

(٤٤) يعرفه الكاتب بأنه: المجتمع الذي يُعظّم قيمة المعرفة، ويرفع من شأنها، ويُقدّمها على ما سواها، ويجعلها أولوية تتقدّم على كثير من الأولويات الأخرى وتتفوّق. (انظر: ص ١٦٥).

(٤٥) نفسه، ص ١٦٤.

(٤٦) نفسه، ص ١٦٥.

(٤٧) سورة العلق، الآية ١.

ومع ثورة المعلومات والانفجار المعرفي الذي عرفته معظم دول العالم، لاح في الأفق تجديد وتغيّر رؤية المسلمين لأنفسهم وحاضرهم ومستقبلهم، وسط المجتمعات غير المسلمة، إذ خلف انبعاث تيار العولمة تنبيهاً لهم إلى ضرورة الوعي بذواتهم، «وطرح عليهم سؤال الهوية، وعلاقتهم بالآخر، فكان باعثاً لهم لحالة من الوعي واليقظة، ودافعاً للبحث عن أفق جديد، لعلّه يساهم في تطوير وتحسين وضعيّة هؤلاء المسلمين في مجتمعاتهم غير المسلمة»<sup>(٤٨)</sup>، والذي حدث في منطقة الشيشان، وبلاد القوقاز شاهداً على هذه الحقيقة، فجذلية الهوية والانتماء كافية لتعيد صياغة العلاقة الجدلية بين المسلمين في المجتمعات غير المسلمة، وبينهم وبين العالم الإسلامي، لتجعلها علاقة متوازنة من الجهتين.

وما يدعو إلى القلق هو واقع هؤلاء المسلمين في بلاد الغربية، فحاضرهم ومستقبلهم يتأثر بصورة واضحة وبالغة بواقع العالم الإسلامي ضعفاً وقوةً، يقول علي عزّت بيجوفيتش في هذا الإطار: «إن وضع الأقليات المسلمة في البلاد غير الإسلامية يتوقف دائماً على قوّة المجتمع الإسلامي وهيبته في العالم»<sup>(٤٩)</sup>.

وإذا عكسنا المعادلة وجدناها صحيحة أيضاً، فكلما تحسّنت أوضاع وأحوال المسلمين في البلاد غير المسلمة، وتقدّموا في المجالات الحيوية، فإن هذا التقدّم يزيد في رصيد العالم الإسلامي قوة وهيبة أمام الآخر. زد على ذلك أنه «كلما تحسّنت أوضاع الأقليات غير المسلمة في المجتمعات الإسلامية، شجّعت على إمكانية تحسين أحوال الأقليات المسلمة في تلك المجتمعات»<sup>(٥٠)</sup>.

وهذه المعادلة تدفع الجانبيين إلى فكرة التقدّم، والحاجة إلى التمدّن لتغيير الأوضاع البائسة، وتجاوز أزماتنا الحضارية، والتي قال عنها مالك بن نبي: «إن مشكلة كل شعب هي في جوهرها مشكلة حضارته»<sup>(٥١)</sup>، ومن ثمّ فهي في أنفسنا، وليس عند غيرنا، ﴿أَوَلَمْآ

(٤٨) زكي الميلاد، المصدر نفسه، ص ١٦٩.

(٤٩) علي عزّت بيجوفيتش، الإعلان الإسلامي، ترجمة: محمد يوسف عدس، القاهرة - مصر: دار الشروق، ١٩٩٩م، ص ٨٢، نقلاً عن: زكي الميلاد، المصدر نفسه، ص ١٧٦.

(٥٠) زكي الميلاد، المصدر نفسه، ص ١٧٨.

(٥١) مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة: عمر مسقاوي وعبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠م، ص ٢١، نقلاً عن: زكي الميلاد، المصدر نفسه، ص ١٧٧.

أَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُمْ مِثْلَهَا قُلْتُمْ أَنَّنِي هَذَا، قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ ﴿٥٢﴾، ويصدق علينا قوله تعالى أيضاً: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ ﴿٥٣﴾.

### □ الفصل الثالث: آفاق وتحديات

في هذا الفصل الذي يُعدُّ ثمرة هذا الكتاب، حاول الكاتب الخروج بنتائج مُرضية، تخدم مصلحة العالم العربي والإسلامي، والهدف وضع استراتيجية شاملة متوازنة لإصلاح ثقافي شامل، منطلقاً من مجموعة آفاق يرنوا الوصول إليها، وذلك من خلال فكِّ اشتباكات بعض المفاهيم وتعقيداتها، جاعلاً مسألة «التنوير الديني» أولى هذه المفاهيم، «التنوير الذي يفترض منه أن يعيد الاعتدال إلى المجتمعات العربية والإسلامية، ويُرسِّخ نهج الوسطية، ويُعزِّز العقلانية الإسلامية، ويدفع نحو الاهتمام بقضايا العمران الإنساني والتنمية والتقدم، ويعمق مكانة الدين والقيم والأخلاق في هذا العصر، ويؤكد التواصل مع العالم على قاعدة تعارف الحضارات» ﴿٥٤﴾.

وذلك في ظل ما واجهه مفهوم التنوير من تعقيدات واشتباكات في الساحة العربية والإسلامية، بعدما حاول الخطاب العربي أن يربط التنوير بالفكر الأوربي خطاباً ومرجعاً، بقصد اللحاق به، ما أدَّى إلى قطع صلته بالدين كما فعلت أوروبا تماماً. ومن جهة أخرى فإن الخطاب الديني لم يظهر أيَّ اهتمام يذكر بمسألة التنوير الديني، بل إنه لم يحاول حتى تقديم محاولة في بناء التلازم بين الدين والتنوير.

وقد أصل الكاتب لمسألة التنوير في القرآن الكريم، واستعرض مجموعة من الآيات القرآنية الدالة عليها، والتي توضح من خلال معانيها أن «كل ما جاء من عند الله تعالى فهو نور، ومنبع للتنوير، وعلينا أن نتعرَّف إلى نور الله في السموات، ونور الله في الأرض، بالتفكير والتأمل والتعقل، لنكتسب المعرفة بعالم التشريع من جهة، وبالعالم المحسوس من جهة ثانية، وبالعالم المعقول من جهة ثالثة، وهذا هو منبع التنوير الديني» ﴿٥٥﴾.

ولأجل ذلك وجب تحرير العقل العربي من الأصفاد والأغلال التي كبَّلتها ولا تزال،

(٥٢) سورة آل عمران، الآية ١٦٥.

(٥٣) سورة الرعد، الآية ١١.

(٥٤) زكي الميلاد، المصدر نفسه، ص ١٨٤.

(٥٥) نفسه، ص ١٩٠.

وتحرير النفوس ممّا حذّر منه الله تعالى في كتابه: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا آفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا، أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾<sup>(٥٦)</sup>. وكلها آفاق يفتحها الكاتب في وجه المفكر العربي، من أجل إطلاق أولى الشرارات لتنوير شامل وواسع من داخله، تنوير يجابه ويحاصر الآفات والظواهر المقلقة، كالعنف والتعصب والتكفير والتطرف الديني... ويكون ردًا ناجعًا، وعلاجًا شافيًا للأمة من هذه الظواهر، ومن الذهنية التي تولّده، وتُسهم في تهذيب كل الأيديولوجيات العمياء، وإعادة لها إلى جادة الصواب، أو تُسهم في اقتلاعها واجتثاثها من جذورها.

وأولى الخطوات هي أن العالم الإسلامي بحاجة إلى أن يتضامن مع ذاته في مجابهة هذه الأيديولوجيات «ولن تتغيّر هذه الصورة في رؤية العالم الإسلامي إلى ذاته، أو في رؤية المجتمع الإنساني له، ما لم نتقدّم ونبعث حركة تنوير في داخلنا تقلّب هذه الوضعيات، وتغيّر هذه الصورة المشوهة التي نحن عليها»<sup>(٥٧)</sup>.

وفي حديثه عن مفهوم «الوسطية» اعتبر الميلاّد أنه أحد المفاهيم الجذابة والساحرة في العصر الحديث والمعاصر، والذي يتسابق الجميع لتملكه والانتساب إليه، كأننا لأول مرة نكتشفه ونتعرّف إليه، وتجلّى ذلك في ظهور العديد من المراكز البحثية، والمنتديات واللقاءات العلمية، «وهذا المستوى من الاهتمام الكمي والكمي يصلح لأن يُؤرّخ لتطوّر جديد في علاقة الفكر الإسلامي المعاصر بمفهوم الوسطية، الأمر الذي يستدعي التأمل والنظر، لتفسير وتحليل طبيعة هذا التطوّر اللافت للانتباه، والكشف عن بواعثه وأرضياته»<sup>(٥٨)</sup>.

ويرى الكاتب أن التحوّل في مفهوم الوسطية حدث جرّاء التطوّر الخطير الذي حدث في المجتمعات العربية والإسلامية، المُتمثّل في انبعاث نزعات التكفير الديني والتعصب والتطرّف، «وقد تحدّد في تحوّل النظر إليه من نطاق الآخر الذي كان عليه في السابق إلى نطاق الذات، وهذا التحوّل هو الذي كشف عن قيمة مفهوم الوسطية وأهميته وفاعليته، وأعطى حافزاً قوياً على تجديد النظر إليه، والتمسك به»<sup>(٥٩)</sup>.

(٥٦) سورة البقرة، الآية ١٧٠.

(٥٧) زكي الميلاّد، المصدر نفسه، ص ١٩٥.

(٥٨) نفسه، ص ١٩٧.

(٥٩) نفسه، ص ٢٠٠.

وبتأثير هذه الحالة وُضع مفهوم الوسطية في مطلع الألفية الثالثة في دائرة الفحص والتنقيح، سعيًا إلى ضبطه وإحكامه، وقد عدّه محمد عمار «من المصطلحات التي عدت عليها العاديات، وجارت عليها النائبات، فأخرجتها من معناها الأصلي الأصيل»<sup>(٦٠)</sup>، أو الذي قال عنه الكاتب المصري فهمي هويدي، حين اعتبر «أن البعض وظّفوا الوسطية تبعًا لأهوائهم، حتى ذهب نفر منهم إلى أنها نقطة وسط بين الخير والشر»<sup>(٦١)</sup>، أما الشيخ يوسف القرضاوي فقد توسّع في المفهوم في العديد من مؤلفاته، وأعطاه معانيً مُتعدّدة، منها: معنى العدل والاستقامة والخيرية<sup>(٦٢)</sup>، واعتبر مفهوم الوسطية ومسلك الوحدة في الأمة مقترنين بعضهما ببعض، ولهذا يرى أن «التوسُّط والاعتدال، هو طريق الوحدة ومركزها ومنبعها»<sup>(٦٣)</sup>، مؤكّدًا على أن المذاهب والأفكار المتطرّفة هي التي تُثير الفِرقة والخلاف بين أبناء الأمة الواحدة.

وعن معنى «السُّلم»، أثار هذا المفهوم دهشة الكاتب وتعجبه؛ دهشته من حيث إن الإسلام أعطى لفكرة السُّلم والسلام منزلة رفيعة وعظيمة. وتعجبه من خلال تراجع هذه الفكرة وغيابها أحيانًا أخرى في المجتمعات الإسلامية، معتبرًا أن «السُّلم والسلام يُمثّل قيمة في منظومة القيم الإسلامية، حالها حال القيم الأخرى التي لها أهميتها ومنزلتها، لكن من دون أن تتسم هذه القيمة وتتميّز عندنا بإثارة الدهشة والتعجب»<sup>(٦٤)</sup>.

ويتأكّد هذا الأمر خصوصًا إذا تبصّرنا وتأمّلنا أن السلام هو ما نختم به صلواتنا الخمس اليومية، قبل أن ننصرف إلى شؤوننا الدنيوية، فلا بد إذن أن يكون ما نختم به الصلاة، وما نبتدئ به، ذا أهمية بالغة في حياة الفرد والمجتمع. ثم أليس السلام هو عنوان تحية المسلمين كافّة؟ وماذا يعني أن يكون اسم الإسلام كدين مأخوذًا من مادة السُّلم؟ «ألا يفهم من هذا الأمر أن فكرة السلام هي أقرب صفة إلى الإسلام، وأن الإسلام بهذا

(٦٠) انظر: محمد عمار، معالم المنهج الإسلامي، القاهرة: دار الشروق، ط ١، ١٩٩١م، ص ٧٧، نقلًا عن: معتز الخطيب، في نقد القول بالوسطية والاعتدال، مجلة الكلمة، ع ٥٤، السنة الرابعة عشر، بيروت - لبنان، شتاء ٢٠٠٧م، ١٤٢٧هـ، ص ١١٠.

(٦١) فهمي هويدي، يسألونك عن الوسطية، صحيفة الشرق الأوسط، لندن، ٨ يونيو ٢٠٠٥م، نقلًا عن: زكي الميلاد، المصدر نفسه، ص ٢٠٤.

(٦٢) انظر كتابات: الشيخ القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، الصادر عام ١٩٨٩م، شمول الإسلام، الصادر عام ١٩٩١م، الثقافة العربية الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة، الصادر عام ١٩٩٤م.

(٦٣) يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، بيروت - لبنان: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٩م، ص ١٣٤.

(٦٤) زكي الميلاد، المصدر نفسه، ص ٢٠٨.



القرب وبهذا التلازم هو دين سلام، وجاء لنشر السِّلْم والسلام بين الناس كافةً مسلمين وغير مسلمين! فلماذا تغيَّر الحال؟ وإذا بمجتمعات المسلمين تتحوَّل إلى مجتمعات تسودها الفوضى والحروب والنزاعات، وتُصبح مُعرَّضة لمخاطر التمزيق والتفتيت والتقسيم! ولماذا تخلَّى الإنسان المسلم عن صفة السِّلْم والسلام، وأصبح هناك من يدعو إلى القتل والتكفير والتخريب؟<sup>(٦٥)</sup>. ولماذا لا تشتدُّ نزعات السِّلْم والسلام؟ ولماذا لا يزدهر السِّلْم في المجال العربي؟

على تعدُّد هذه الأسئلة، تتنوّع التفسيرات أمام هذا الوضع، فمنهم من فسَّر الوضع بأن له علاقة بالعلم تقدُّمًا وتراجُعًا، ومنهم من يعتقد أن هذه القضية لها علاقة بطبيعة تأثيرات وسياقات التاريخ السياسي الحديث لهذه المنطقة المعروفة بممراتها الاستراتيجية والحيوية، إلى جانب من يرى أن هذه القضية لها علاقة بطبيعة الموروثات الدينية والتاريخية والأدبية والاجتماعية في المجال العربي والإسلامي، وهناك من يُفسَّرها بكون المنطقة تقع على خط يمكن وصفه بخط العنف، قياسًا على ما هو معروف جيولوجيًا بخط الزلازل، «الأمر الذي يلفت النظر إلى طبيعة هذه البيئة، بنية ومكونات وتراثًا وتاريخًا، وضرورة إخضاعها لعملية التشريح البنوي الجذري والشامل، بتطبيق أدوات وخبرات ومنهجيات العلوم الاجتماعية والإنسانية كافة، على أمل إحداث تغيير في بنية هذه البيئة، وتحويلها من بيئة لها قابلية توليد العنف وإنتاجه، إلى بيئة لها قابلية توليد السِّلْم وإنتاجه»<sup>(٦٦)</sup>.

أما بخصوص عدم انتعاش فكرة السِّلْم وازدهاره في المجال العربي، فإن الكاتب يربط السبب بثلاث صور؛ الأولى تتَّصل بعالم الأفكار، حيث ما زالت فكرة السِّلْم متوارية عن الأنظار، وموضع محاجة عند البعض، وموضع حذر وخشية عند البعض الآخر. والثانية تتَّصل بعالم المؤسسات، فالمجتمع أصبح بحاجة إلى مؤسسات تُعنى بشؤون السِّلْم، لإعادة ترميم النسيج المجتمعي المتمزق. أما الثالثة فتتَّصل بعالم الأشخاص، وهم الذين يعرفون بهذه القضية، ويدافعون عنها، كما عرفه تاريخ الهند مع غاندي (١٨٦٩ - ١٩٤٨م)، أو كما عرفته أمريكا مع مارتن لوتر كينج (١٩٢٩ - ١٩٦٨م)، ولماذا لم تظهر نسخة من نيلسون مانديلا (١٩١٨ - ٢٠١٣م)، الذي قاد

(٦٥) نفسه، ص ٢١٢.

(٦٦) نفسه، ص ٢١٧.



بلاده لبر الأمان، وكسب ودَّ واحترام العالم؟ ومتى نسمع نداء المولى ﷺ حينما قال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطَوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾<sup>(٦٧)</sup>، نداء «تحتّمه وتقتضيه الخصائص الذاتية، والسمات الكلية التي تتّصف بها الأمة الإسلامية، والتي تحصل في كونها أمة الخروج والشهادة والوسطية والعلمية»<sup>(٦٨)</sup>. ولذلك جاءت النصوص القرآنية متضمّنة لمجموعة من المبادئ والمُحدّدات المنهجية التي يقوم عليها الإسلام، لتنظيم علاقاتنا مع الغير.

أما «التسامح»، فقد تعدّدت في نظر الكاتب معانيه، وذلك بحسب الحقول الدلالية والمعرفية التي ينتمي إليها، والذي يفهم منها، هو أن التسامح «هو امتزاج بين الفكر والأخلاق، وتعبير عن موقف فكري من جهة، وموقف أخلاقي من جهة أخرى، موقف فكري يُحدّد طريقة التعامل مع المفاهيم والأفكار المغايرة على مستوى النظر، وموقف أخلاقي يُحدّد طريقة التعامل مع المفاهيم والأفكار المغايرة على مستوى العمل»<sup>(٦٩)</sup>.

أما الشيء الذي يدعو للقلق في هذا الموضوع، هو الغياب العملي لمفهوم التسامح بين المسلمين أنفسهم، أفراداً وجماعات ومذاهب، كأنه ليست له قوّة المعنى في حياتهم الفكرية والدينية، خصوصاً عندما تشتدّ الخلافات والنزاعات بين المسلمين، وترتفع في حاضرهم خطابات التكفير، ونزعات التعصّب، ودعوات العنف... «وكان منابع التسامح قد جفّت في الإسلام واندثرت، أو أن هذه منابع ليس لها أساس في الإسلام، وكان الأصل في الإسلام هو التعصّب والتطرّف والتكفير»<sup>(٧٠)</sup>.

أو ليس التاريخ يُعدّ شاهداً على أن التسامح ينبعث في الأمم التي تبتلي بالصدمات الدينية، والنزاعات المذهبية؟ فلماذا لم ينبعث قوياً فينا، وتاريخنا شاهد على مثل هكذا صراعات؟

يرى المؤلف أن اقتران مفهوم التسامح والتنوير مدخل من مداخل الإجابة عن

(٦٧) سورة البقرة، الآية ١٠٨.

(٦٨) محمد الناصري، ثقافة السلام بين التأصيل والتحصيل، روافد، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط ١، يناير ٢٠١٤م، صفر ١٤٣٥هـ، ص ٥٤.

(٦٩) زكي الميلاد، المصدر نفسه، ص ٢٢٨.

(٧٠) نفسه، ص ٢٣٠.

السؤالين السالفين الذكر، «فمتى ما وجد التنوير وجد التسامح، ومتى ما غاب التنوير غاب التسامح، وكلما انتشر التنوير انتشر التسامح، وكلما تراجع التنوير تراجع التسامح؛ لأن التنوير هو نقيض التعصّب، ليس هذا فحسب، وإنما لأن التنوير لا يُتيح مجالاً للتعصّب، ويجعل من التعصّب علامة وسلوكاً منبوذاً ومكروهاً، يُمقت صاحبه»<sup>(٧١)</sup>.

أضف إلى ذلك كون التنوير لا يرى في الاختلاف مذمةً، ويجعل من التعدّد فضيلةً، ومن التنوّع مكسباً، كما أنه يرفع عن الناس رهبة التعبير عن الرأي، والخوف من قول الحق، وكتمان العلم، وفيه تعظيم لمنزلة العقل ومكانته، وتحريض على إعماله، والوصول إلى عقول الآخرين وأفهامهم، ولذلك فإن الحاجة ملحة لأن يكون التسامح حاضراً ومتجلياً في اجتماعاتنا وثقافتنا، «ونجد تجلّيات كل هذا في تشريعات الإسلام، التي تقتضي أن يتعايش الناس في أمن وسلام، على أساس التسامح والكرامة الإنسانية، والمساواة البشرية، والحرية والعدل والرحمة عبر الأزمان والأجيال»<sup>(٧٢)</sup>.

وتراثنا كان وما زال يرشدنا إلى تعاليمه وأخلاقياته وقيمه في التسامح والعفو والصفح، والحاجة ملحة إليه لأن الخطأ يصدر من الجميع، «كل بني آدم خطّاءٌ، وخيرُ الخطّائين التوابون»<sup>(٧٣)</sup>، ولأن الاختلاف من طبيعة البشر، ومن مقتضيات العقل، ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً، وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾<sup>(٧٤)</sup>، ولأنه يكبت نوازع الشر في النفوس، ويظهر نوازع الخير، ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا، لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾<sup>(٧٥)</sup>، ولأن من طبيعة البشر الضعف، ﴿وَخَلَقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا﴾<sup>(٧٦)</sup>، ولأن الإنسانية بكل أطيافها ولغاتها وثقافتها وقومياتها ومجتمعاتها تشترك في ضرورة تأصيل مفهوم التسامح وتعميمه بين الناس<sup>(٧٧)</sup>.

(٧١) نفسه، ص ٢٣١.

(٧٢) محمد الناصري، قضايا في الفكر الإسلامي المعاصر (الحاكمية، السلام، التسامح)، الرباط: دار الأمان، ط ١، ٢٠٢٣م، ج ٢، ص ٧١.

(٧٣) محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي وإبراهيم عطوة عوض، مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية، ١٣٩٥هـ / ١٩٧٥م.

(٧٤) سورة هود، الآية ١١٨.

(٧٥) سورة الروم، الآية ٣٠.

(٧٦) سورة النساء، الآية ٢٨.

(٧٧) زكي الميلاد، المصدر نفسه، ص ٢٣٣ - ٢٣٧.

وعن مفهوم «الآخر»، أحد المفاهيم الأكثر حضوراً في التداول الثقافي، والأكثر اتِّصالاً بالعديد من المجالات والميادين والحقول المعرفية، فإن الميلاد أولى له أهمية كبرى، إذ يرى أنه في ظل «الانطباعات التي تُصوّر أن العالم بات شديد التداخل والترابط بين أجزائه المتباعدة، وتحوُّله إلى ما يشبه القرية العالمية المتصاغرة مع مرور الوقت، تغيّرت بصورة جذرية منظورات الرؤية لمفهوم الآخر، فلم يعد الآخر خارج الأسوار المحصنة... فقد بات الاحتكاك بهذا الآخر يحدث في كل لحظة، وفي كل مكان، وبكثير من الوسائط المباشرة وغير المباشرة، السمعية والبصرية، الشفهية والمكتوبة، وبلغات مختلفة»<sup>(٧٨)</sup>. فأصبح الذي نصطّلع عليه بالآخر حاضراً معنا، فاعلاً ومؤثراً في حياتنا وبيئتنا، ولذلك توقّف الكاتب ملياً عند هذا المفهوم لمعرفة حده وحدوده، وتحديد علاقته وتداخلاته.

حاول الكاتب بداية التمييز بين جانبيين معرفيين مهمين مُتعلّقين بالمفهوم؛ الأول هو الجانب الأخلاقي والإنساني، والثاني هو الجانب الفكري والثقافي، ففي الأول لا ينبغي إطلاق مفهوم الآخر عليه؛ «لأن الطبيعة الإنسانية هي واحدة وثابتة من حيث الجوهر والخلق والتكوين، ولا تختلف بين جميع البشر أو تتمايز، منذ أن وجد الإنسان على هذه الأرض، ومهما اختلفت ألسنة الناس ولغاتهم، ألوانهم وأعراقهم، مدنياتهم وثقافتهم»<sup>(٧٩)</sup>.

أما في الجانب الثاني ففيه يتحدّد المفهوم ويتأطر، «بما يعني أن مفهوم الآخر إنما يشير بصورة أساسية إلى تلك الاختلافات الفكرية والثقافية التي تحدث بين الأفراد أو المجموعات البشرية»<sup>(٨٠)</sup>.

وعليّنا أن نتعامل مع هذا المفهوم منطلقين من اعتبارين متكاملين؛ هو أننا جميعاً في آن نُمثّل الآخر من جهة، ونُمثّل الذات من جهة أخرى، حتى لا نجعل من الذات مفهوماً متعالياً أو فوقياً، قال تعالى: ﴿فَلَا تَزْكُوا أَنْفُسَكُمْ، هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى﴾<sup>(٨١)</sup>، وهو نفسه سبحانه وتعالى دعانا إلى التعارف على مستوى الناس كافة، شعوباً وقبائل في قوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا، إِنَّ

(٧٨) نفسه، ص ٢٤٠.

(٧٩) نفسه، ص ٢٤٢-٢٤٣.

(٨٠) نفسه، ص ٢٤٥.

(٨١) سورة النجم، الآية ٣٢.

أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَاكُمْ ﴿٨٢﴾.

وقد تنبّه إلى هذا المفهوم المفكر الفرنسي بول ريكور (١٩١٣ - ٢٠٠٥م)، في كتابه: (الذات نفسها كآخر)<sup>(٨٣)</sup>، فمعرفة الآخر جزء من معرفة الذات، ومعرفة الذات لا تكتمل إلا بمعرفة الآخر. ويتحقق ذلك من خلال «مراجعات جذرية وعميقة وجادة، تُعيد لنا فهم الآخر والتعريف إليه، وإعادة اكتشافه بصور مختلفة، تُطرح بتلك الصورة النمطية المتوارثة والملتبسة... وفي مجالنا هناك تراث متراكم في الخطاب الثقافي والديني والتاريخي، لا يرى في الآخر إلا كافرًا مشرّكًا، ضالًا أو مبتدعًا، عدوًّا أو متآمرًا، ومن ثم لا ينبغي التعامل معه إلا بمنطق الخصومة والقطيعة والصدام، وتطبيق قاعدة عقوبة هجر المبتدع»<sup>(٨٤)</sup>.

وما وصل إليه العالم «من احتقان واضطراب يرجع بالأساس إلى طبيعة العلاقات الدولية في زمننا المعاصر، القائمة على نبذ وإلغاء وإقصاء الآخر، والحكم عليه بالدونية والاحتقار، والعمل على سلب إرادته واستعباده.. كطرف أول، أو تكفيره وإعلان شرعية الجهاد بمقاتلته وإرهابه، وإباحة مختلف أشكال العنف والتطرّف في مواجهته، وتحريم ربط أيّة علاقة معه»<sup>(٨٥)</sup>.

ولإنجاز مهمة التواصل والحوار مع الآخر، وتحويل العلاقة من صدام إلى تعارف يقترح المؤلف: «أولاً: إن الخطاب الذي يلغي الآخر، ليس باستطاعته بالتأكيد أن يبني وحدة وطنية... ثانياً: علينا أن نعلم أن الآخر ليس شرًّا محضًا، ونحن لسنا خيرًا محضًا... ثالثاً: لا بد من مراجعة وتصحيح المفاهيم التي كرّست في خطابنا الثقافي والديني القطيعة والصدام مع الآخر... رابعاً: من الضروري التأكيد على البعد الإنساني والأخلاقي في النظر إلى الآخر والعلاقة معه... خامساً: التحوّل والانتقال من حالة الأحادية التي أصابتنا في مجالنا الإسلامي إلى حالة التعددية»<sup>(٨٦)</sup>.

(٨٢) سورة النجم، الآية ٣٢.

(٨٣) أراد بول ريكور من هذا الكتاب أن يدفع بالفكر الأوروبي نحو حوار مثلث بين الفكر التأملي الفرنسي، والفلسفة المثالية الألمانية، والفلسفة التحليلية الأنكلو-سكسونية.

(٨٤) زكي الميلاد، المصدر نفسه، ص ٢٥١ - ٢٥٢.

(٨٥) محمد الناصري، العلاقة مع الآخر في ضوء الأخلاق القرآنية، بيروت - لبنان: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٣٠هـ / ٢٠٠٩م، ص ٥.

(٨٦) زكي الميلاد، المصدر نفسه، ص ٢٥٢ - ٢٥٣.

وختم المؤلف هذا الفصل بالحديث عن مفهوم «القطيعة»، الذي ارتبط في المجال الأوروبي بالمفكر الفرنسي غاستون باشلار، ومفهوم «التواصل»، الذي ارتبط بدوره بالمفكر الألماني يورغن هابرماس الذي حول المفهوم إلى فلسفة، عُدَّت من أكثر الفلسفات شهرة في ساحة الفكر الأوروبي المعاصر.

ويسعى الكاتب من وراء هذين المفهومين لتحويلهما إلى منطقتين في التفكير، يقول: «تتحوَّل القطيعة إلى منطق، حينما تتحوَّل إلى ذهنية في النظر والتفكير والتفسير، وتصبح هي الأساس في بناء الأحكام، وتكوين التصورات، وتقدير المواقف، وهذه الكيفية كذلك يتحوَّل التواصل إلى منطق»<sup>(٨٧)</sup>. فإذا كانت «القطيعة تُولَّد نوعاً من الحساسيات والهواجس ومن المخاوف والشكوك، وغالباً ما تُشكِّل معها دوافع الاختلاف والتباعد والانقسام، فإن هذه الوضعيات والأحكام والتصورات قد تتغيَّر كلياً أو بنسبة كبيرة، وتختلف صورتها تماماً في حالات التواصل، حيث تتغلَّب حقائق، وتتقدَّم شرائط، وحتى أخلاقيات أخرى»<sup>(٨٨)</sup>.

وقد ميَّز الكاتب بين مفهوم القطيعة المتداول بين الناس في خطاباتهم، وبين المفهوم المتداول في الكتابات والدراسات العلمية والفلسفية، كما يحصل مع مفاهيم كثيرة، بل إن المفهوم قد يتغيَّر ويتبدَّل من حقل معرفي إلى آخر، ومن زمن إلى آخر، ومن مجتمع إلى آخر، ومن ثقافة إلى أخرى.

وفي منظور المفكر المغربي محمد عابد الجابري مُتحدِّثاً عن القطيعة المعرفية قائلاً: «إن تجديد العقل العربي يعني في المنظور الذي نتحدَّث فيه، إحداث قطيعة إيستيمولوجية تامَّة مع بنية العقل العربي في عصر الانحطاط، وامتداداتها إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر»<sup>(٨٩)</sup>، والمنظور الذي يتحدث فيه الجابري لا يعني القطيعة بمعناها اللغوي الدارج كما يقول، بل يعني به التخلي عن الفهم التراثي للتراث، «القطيعة التي نُحوِّلنا من كائنات تراثية إلى كائنات لها تراث»<sup>(٩٠)</sup>.

(٨٧) نفسه، ص ٢٥٥.

(٨٨) نفسه، ص ٢٥٥.

(٨٩) الجابري محمد عابد، نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، بيروت - لبنان: المركز الثقافي العربي، ط ٦، ١٩٩٣ م، ص ٢٠.

(٩٠) نفسه، ص ٢١.

أما التواصل فقد حوله هابرماس إلى فعل حضاري، «فقد أعاد هابرماس تخليق كلمة التواصل من جديد، وأصبحت هذه الكلمة بعده هي غير هذه الكلمة قبله، وتغيّرت منزلتها وقيمتها... الشيء الذي يؤكّد الحاجة إلى نظرية الفعل التواصل وطلبها، والانفتاح عليها، والتواصل معها، فهي من الخبرات التي نفتقدها حين نتحدث ونكتب، وحين نناقش ونتجادل»<sup>(٩١)</sup>.

لقد وُفّق الكاتب إلى حدّ كبير في اختياراته الاستراتيجية المتوازنة لإصلاح ثقافي شامل داخل الأمة التي طال انحدارها، وقد تُغيّر هذه الرؤية الأحوال البائسة التي نعيشها، إذا ما اتخذناها بجد منظوراً لرؤيتنا إلى أنفسنا من جهة، وإلى العالم من جهة ثانية، وذلك من باب الاهتمام بالمفهوم وغربلته وتنقيحه، والذي تفتنّ له الميلاد واعتبره أول المداخل لإصلاح ثقافي منشود، فقد شكّلت دائرة المفاهيم أهم ميادين الصراع الفكري والثقافي بين الثقافات عبر التاريخ وستظل كذلك، والدراسات اليوم أثبتت أن لتحديد هذا المفهوم أو ذاك أهمية كبرى، فمن جهة تُنير ما يصبو إليه الباحث من معرفة، فتُوطّر حدوده وتُوجّه مقصوده، ولأهمية تحديد المفاهيم والمصطلحات في أيّ موضوع ومجال من جهة ثانية، فوجود المصطلح داخل بنية التراث، من الضروريات المعرفية، والجسور التي لا بد منها لربط التواصل بين العقلية والتيارات من داخل المنظومة الواحدة، والتي تنتمي كذلك إلى منظومات متباينة، حتى يسهل التفاهم بين هذه التيارات، لمد جسور التلاحم والتلاقح والتفاعل الحضاري بين الديانات والثقافات المختلفة عبر أرجاء العالم.

كأنّي بالمؤلف يقول -من خلال المفاهيم التي استعرضها توالياً في فصول هذا الكتاب-: ينبغي جعل علم الاجتماع مدخلاً لنظرية الإصلاح، فعلم الاجتماع لا بد منه في التنظير لعملية الإصلاح والتغيير، وذلك لأهميته، من حيث إنه يُركّز على فهم القوانين، وفهم العلل والسُنن الحاكمة، في قضايانا الاجتماعية، فالبنية المهيمنة في قضايا التغيير والإصلاح، هي من صميم علم الاجتماع، وداخل علم الاجتماع يمكن أن يأتي علم النفس، وعلم الاقتصاد، والسياسة... وعلوم أخرى تُعين على الفهم، مما يُعطي قيمة وأهمية لعلم الاجتماع. وهذا ما بدأه ابن خلدون في دراسته لعلم التاريخ. فالتغيير في علم الاجتماع هو انتقال الإنسان من حالة اجتماعية معيّنة، إلى حالة اجتماعية أكثر

(٩١) زكي الميلاد، الإسلام والإصلاح الثقافي.. لماذا نحن بحاجة إلى إصلاحات ثقافية؟ ص ٢٢٦٧ - ٢٦٩.

تطوُّراً، ولكن شريطة تُوفَّر إرادة مجتمعية للتغيير. لكن السؤال الذي يطرح نفسه، هو: بآية مرجعية يمكن دراسة علم الاجتماع؟ هل من المرجعية الغربية، علماً أنها لو حدها لا تُسَعِّفنا في ذلك؟ أم ينبغي التأصيل لعلم الاجتماع من الوحي؟

وعليه فإن التحديد العلمي والدقيق للمفاهيم كما قال الدكتور محمد الناصري في إحدى محاضراته؛ هو الذي يُوفِّر الأرضية لخلق مساحات للحوار والتواصل والتفاعل والتعايش بين مختلف البيئات الحضارية والفكرية المتعددة؛ ذلك أن سوء فهم المصطلحات والمفاهيم المستخدمة من أطراف الحوار يُؤدِّي إلى كثير من الخصومات الفكرية والصراعات المذهبية، خصوصاً في زمننا المعاصر، حيث الصخب الإعلامي، والتشويه المتعمد لكثير من المفاهيم. وعلى مثل هذه المفاهيم والمصطلحات كان تركيز الكاتب خلال فصول هذا الكتاب، خصوصاً تلك المفاهيم التي يتلقاها المثقف عموماً في أحضان الجامعات والمعاهد والمدارس.

إن أزمة الأمة هي أزمة ثقافية وفكرية وجوهرها منهجي، وإن سبيل الأمة الإسلامية للخروج منها، واسترداد دورها الفاعل وإشعاعها الحضاري وإحداث التغيير المأمول، والإقلاع من جديد لا يتحقق إلا «بإحداث تغيير جذري في وجدان الأمة، وتحقيق إصلاح بنوي لأوضاعها، بحيث يتوجب على مفكري الأمة وعلمائها ومثقفها تولية وجوههم شطر الإصلاح التربوي التعليمي؛ لأنه سبيل الإصلاح الوحيد الذي يمكن من إعادة بناء الأمة، بناء قوياً ويُعيد شهودها الحضاري على بقية الأمم»<sup>(٩٢)</sup>، ف«نهوض الأمم وسقوطها وتقدمها وتراجعها منوط بمنهج التربية والتعليم فيها...، فلم تعد الأمة قادرة على تكوين الإنسان الذي يقوم بمهام العمران لا في قابلياته، ولا في دوافعه، ولا في استعداداته»<sup>(٩٣)</sup>.

وعليه فإن «نقطة الانطلاق في المعالجة والنهوض والإصلاح والتغيير للواقع، إنما تبدأ من محاضن التربية والتعليم بمفهومها الواسع، وتنتهي في التربية والتعليم، ومهما حاولنا وتوهمنا أن النهوض والتغيير والإصلاح يمكن أن يتم خارج مواقع التعليم، فإن التاريخ والواقع والتجربة الذاتية والعالمية تؤكد أن التربية والتعليم هي السبيل

(٩٢) محمد الناصري، العلاقة مع الآخر في ضوء الأخلاق القرآنية، مصدر سابق، ص ٣٨٣.

(٩٣) كلمة التحرير، مجلة إسلامية المعرفة، التربية بعد الحاضر الغائب، السنة ٨، ع ٤٩، ١٤٢٣ هـ / ٢٠٠٢ م، ص ٦، نقلاً عن: محمد الناصري، العلاقة مع الآخر في ضوء الأخلاق القرآنية، م.س، ص ٣٨٣.

الأوحد، إلى درجة يمكن أن نقول معها بدون أدنى تحفظ: إن التربية هي التنمية بكل أبعادها، وأيُّ مفهوم للتنمية بعيد عن هذا فهو مفهوم جزئي وعاجز عن تحقيق الهدف. لذلك فإن أية تنمية لا يمكن أن تتم خارج رحم التربية ومناخها، وإن المدارس والمعاهد العلمية والتربوية هي طريق القادة السياسيين والاقتصاديين والاجتماعيين والتربويين والإعلاميين والعسكريين وسائر المواقع الأخرى<sup>(٩٤)</sup>، كيف لا وقد ابتدأ الوحي ينزل على النبي ﷺ بأول آية نزلت عليه، وهي: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ كمدخل حضاري، ومفتاح ثقافي، ووسيلة تعليمية وتربوية.

(٩٤) محمد عبيد حسنة، من مقدمة كتاب: قطب مصطفى سانو، النظم التعليمية الوافدة في إفريقيا قراءة في البديل الحضاري، كتاب الأمة، ع ٦٣، السنة الثامنة عشرة، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط ١، مايو ١٩٩٨م، محرم ١٤١٩هـ، ص ١٤.



## الأسرة كضحية للحادثة السائلة

الدكتور محمد تهامي دكير

الكتاب: تهافت الأسرة الأمريكية.. قراءة من الداخل.  
المؤلف: د. حسن عباس العاملي.  
الناشر: دار الأبحاث والدراسات التربوية - بيروت.  
سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٣ م.  
عدد الصفحات: ٣٠٢ من الحجم الوسط.

«إن وضع الأسرة الأمريكية يتدهور  
ويتهافت بشكل سريع ومتسارع، وخطير  
ومخيف، خاصة في العقود الأخيرة..».

المؤلف

□ مدخل: الحلم الأمريكي ونهاية أيديولوجية الإنسان الأخير  
بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، وانتصار الحلفاء بقيادة الولايات

المتحدة الأمريكية، تصدرت الأخيرة المشهد العالمي، حيث انطلقت الهجرة العالمية باتجاهها من كل حذب وصوب، وأصبحت القبلية الحضارية التي تتجه إليها أفئدة العالم، وخصوصاً الدول الأوروبية التي وجدت نفسها منقسمة بين معسكرين شرقي (اشتراكي - شيوعي) بقيادة الاتحاد السوفياتي، ومعسكر غربي بقيادة زعيمة الليبرالية والرأسمالية الولايات المتحدة الأمريكية.

وفي خضم تنامي الحرب السياسية الباردة بين المعسكرين، كان الإعلام الأمريكي يجوب العالم بقنواته وصُحفه ومجلاته ومنتجات هوليوود المُبهرة، يدعو ويُروِّج لما سُمي بـ«الحلم الأمريكي»، حيث تتحقق الأحلام في بلد الحرية وحقوق الإنسان، والديمقراطية وتعدّد الفرص والغنى السريع، والتطوُّر التقني المذهل، في ظل هيمنة سياسية واقتصادية ومالية وعسكرية، وسطوة على مجالات التشريع والثقافة والفن، والتحكم في مصائر عدد من الدول والشعوب والجماعات عبر القارات الخمس.

هذه الهيمنة السياسية والاقتصادية والثقافية والإعلامية.. إلخ، سرعان ما ستتعاظم أكثر لتتحوّل إلى قُطبيّة أُحادية، مع تفكُّك الاتحاد السوفياتي وانهيار المنظومة الاشتراكية وتداعيتها الدراماتيكية، حيث سيُعلن المفكر الأمريكي فرانسيس فوكوياما عن نهاية التاريخ، مُدَّعياً أن الديمقراطية الليبرالية وقيمها المُتعلّقة بالحرّيات الفردية والمساواة وحرية السوق أو الليبرالية الاقتصادية... إلخ. هي نهاية التطوُّر الأيديولوجي للإنسان، وليس هناك نموذج آخر يمكن أن يُنافس هذا النموذج الأخير، ومن ثمّ فالمطلوب هو عوامة هذا النموذج، ولو بالقوة العسكرية!

لكن في الوقت نفسه، ومن داخل الغرب الليبرالي المُنتشي بنصره الأيديولوجي، صدرت عدّة كتابات ونظريات على درجة من المصادقية العلمية والموضوعية الواقعية، لكنها متشائمة إلى حدّ كبير، ومُتشكّكة في مصير الحضارة الغربية ومستقبل إنسانها، حيث أعلن أصحابها -ومن بينهم فلاسفة ومفكرون كبار- أن حضارة الغرب بدأت تدخل مرحلة الأفول، وأنها في طريق التفهقر والانهيار، وأنّ علامات الشيخوخة قد بدت على مُحيّاها، لأسباب أهمها: أنّ الوعود التي ادّعاها العلم والعلماء منذ النهضة تكاد تتبخر، بعد دخول البحث العلمي كهوف النسبية وضياح الحقائق، وارتثانه للمصالح السياسية للدول والحكومات، وبقاء الأسئلة الوجودية الكبرى مُعلّقة من

دون جواب علمي قاطع.

أما الوضع الحقوقي الإنساني أو حياة الإنسان سواء الفردية أو الأسرية أو على مستوى العلاقات الإنسانية، فقد أصبحت على المحك؛ لأن المنظومة التشريعية والقيمية قد دخلت هي الأخرى مرحلة ما أطلق عليه في الغرب اليوم «مرحلة السيولة» أو المرونة السائلة، جعلت منظومة القيم رهينة التغير الدائم والمستمر بوتيرة سريعة، في ظل نزعة من التحرر التام من كل القيم، واللهث وراء حالة من الجنون الاستهلاكي والموضة الغريبة، والاستجابة لرغبات نفسية مهما بلغت من الشذوذ والانحراف عما اعتُبر لقرون خلت فطرة إنسانية. وهذا ما انعكس سلباً على المستوى التشريعي والقانوني الذي فرض عليه المسايرة القسرية لهذه السيولة المدمرة لجميع المنظومات القيمية والتشريعية.

وأفضل مثال على ذلك، هذه القفزة النوعية في الموقف من الشذوذ الجنسي، الذي انتقل من اعتباره مرضاً وانحرافاً سلوكياً وجريمة أخلاقية يزدريها المجتمع ويحتقر المتلبسين بها، إلى حق من حقوق الإنسان، حيث شُرع الزواج المثلي، وأُحيط أصحابه بضمانات حقوقية وتشريعية غير مسبوقة، بل اعتبار الموقف المعارض أو المزدري للشذوذ الجنسي جريمة يُعاقب عليها القانون في الغرب!

في خضم هذا الواقع القيمي والتشريعي في زمن الحداثة الغربية السائلة، يمكن الحديث عن الأسرة وما طرأ عليها وعلى التشريعات والقوانين المتعلقة بها، من تغيرات جذرية باعتبارها واحدة من أهم ضحايا هذه الحداثة السائلة. وهذا ما سنحاول الكشف عنه وتسليط الضوء عليه، في قراءة مقتضبة للكتاب الذي بين أيدينا في هذه القراءة: «تهافت الأسرة الأمريكية: قراءة من الداخل» للباحث الدكتور حسن عباس العاملي، الصادر عن مركز الأبحاث والدراسات التربوية.

### □ واقع الأسرة الأمريكية.. تغيير في اتجاه الهاوية

ما يُميّز هذا الكتاب، سواء من عنوانه أو من خلال عناوين الفصول الأربعة التي يتكوّن منها، أنه كُتب بلغة الأرقام والإحصائيات، فهو بعيد عن كونه خطاباً نقدياً إنشائياً من الخارج، بل أغلب مراجعه ومستنداته دراسات أمريكية داخلية، ومخرجات مراكز الإحصاء والتوثيق الرسمية، وعرض ومناقشة للنظريات المطروحة

في مجال الموضوع قيد البحث والمعالجة، بحيث استطاع أن يُؤرِّخ من خلال ذلك لواقع الأسرة الأمريكية والمراحل التي مرَّت بها منذ تأسيس الدولة وتوحيدها، وكيف استجابت للتطوُّر المدني والحضاري في الولايات المتحدة الأمريكية.

كما كشف الباحث من خلال هذه الدراسات والأرقام والإحصائيات عن أهم أسباب تدهور الأسرة الأمريكية، والتحدّيات التي واجهتها ولا تزال تُواجهها، وما آل إليه وضعها اليوم، ومستقبلها في المدى المنظور، وصولاً إلى اقتراح بعض الحلول الإنقاذية، بعد تشخيص علمي دقيق للحالة المرضية أو ما يُسمّى بحالة الإجهاد التي تُعاني منها هذه الأسرة، وأسبابها الجوهرية وأعراضها الظاهرية.

لذا فإن العنوان «تهافت الأسرة الأمريكية» ليس موقفاً أيديولوجياً مُسبقاً، أو حكماً قيمياً من حالة مناقضة على المستويين الديني والواقعي، وإنما يُشخص حالة واقعية أجمعت الكثير من الدراسات العلمية الأمريكية نفسها على تأكيدها والتحذير من عواقبها الوخيمة على المجتمع الأمريكي ومستقبله؛ لأنّ المقصود بتهافت الأسرة الأمريكية هو حالة العجز التي بدأت تتخبّط فيها هذه الأسرة، وعدم قدرتها على القيام بوظائفها المُكلّفة بها والمتوقّعة منها، مثل إنجاب الأطفال، وتنشئتهم تنشئة صالحة، ليُصبحوا بالغين عاملين منتجين في المجتمع» (ص ٣٧).

أما الرسالة الضمنية التي يُمكن أن تُفهم من كل ما ورد في هذا الكتاب من عرض للنظريات وتحليلها ومناقشتها، فهي تحذير المجتمعات والشعوب العربية والمسلمة وغيرها من باقي الشعوب، من سلوك نهج ما أسميناه في البداية بـ«الحلم الأمريكي» أو النموذج الأمريكي، فهذا النموذج يعاني الخلل والاضطراب والمرض العضال في بنيته الأساسية، وهي الأسرة، وكل المؤشرات تدل على أنه في طريق التهافت والانهار الحتمي، وليس طريق أن يكون النموذج الأمثل للبشرية!

وهذه النتيجة التي توصل إليها الكاتب، يُمكن لأي قارئ أن يكتشفها ويتوصّل إليها أيضاً بسهولة وهو يقرأ الإحصائيات الواردة من مراكز البحث والإحصاء، ما يُعطي هذه الاستنتاجات المصدقية العلمية كما سنرى.

## □ الأسباب الجوهرية وراء تدهور نظام الأسرة التقليدي في الولايات المتحدة الأمريكية

بحسب ما ورد في معظم الدراسات العلمية والميدانية، يُمكن تلخيص أهم الأسباب التي أدّت إلى تغير نظام الأسرة الأمريكي، وعرضته للتحديات التي يُعاني منها، في ظلّ الحداثة وما بعدها، في الآتي:

- ١- حركة التمدّن والتطوّر العلمي والتقني والثقافي المتسارعة بشكل عام، وتغيّر أنماط الحياة الاقتصادية والاجتماعية... إلخ.
- ٢- تعلّم المرأة وخروجها من البيت.
- ٣- منافستها للرجل في سوق العمل.
- ٤- تطوّر الحركة النسوية والحقوقية.
- ٥- المطالبة بالمساواة في الحقوق.
- ٦- الحرية أو الثورة الجنسية، وارتفاع نسب العلاقات الجنسية الحرة خارج الزواج، خصوصاً بين الشباب المراهق.
- ٧- انتشار وسائل منع الحمل في المجتمع وسهولة الحصول عليها.
- ٨- السماح بالإجهاض.
- ٩- تأخّر سن الزواج.
- ١٠- العزوف عن الزواج نهائياً.
- ١١- ارتفاع نسب ومعدّلات الطلاق.
- ١٢- ارتفاع نسب العيش مع شريك من دون زواج شرعي أو مسؤوليات أسرية.
- ١٣- انخفاض معدّلات الخصوبة لدى النساء (قلة الإنجاب أو العزوف عن الإنجاب نهائياً بسبب التحصيل العلمي أو العمل والوظيفة).
- ١٤- التغيّر الواقع في منظومة القيم الأسرية من حيث وظيفة كل من الرجل والمرأة، وتقديم العمل على الزواج والإنجاب وتأسيس أسرة... إلخ.

١٥- ارتفاع نسب البطالة عند الشبان والرجال ما جعلهم غير قادرين على الزواج أو الإنفاق على الأسرة والأولاد.

١٦- الخلل الذي أصاب منظومة الحقوق والواجبات الأسرية بين الرجل والمرأة.

١٧- انتشار الشذوذ الجنسي وتقنين الزواج المثلي. وغيرها من الأسباب والخلفيات التي تقف وراء تهافت أو تدهور الأسرة الأمريكية.

والملاحظ في هذه الأسباب الواردة في هذا الكتاب والدراسات العلمية التي استند إليها، أنها تكاد تكون نفسها الأسباب المؤدية للخلل والاضطراب الذي بدأت تعاني منه الأسرة في عالمنا العربي والإسلامي، وهذا بسبب عولمة قيم الحداثة الغربية، والهرولة من طرف البعض -ومن دون مسؤولية دينية أو حضارية- لنشر بذورها في أوساطنا الاجتماعية، وها هي قد نبتت ونمت، وترعرعت وأينعت أزهارها، وحن موسم قطاف ثمارها المرة!

### □ إحصائيات لها دلالات كارثية

ما عرضناه من أسباب وخلفيات كلها وردت في إطار إحصائيات مستندة إلى أرقام وليست مجرد تحليل نظري صرف، وسنستعرض بعضاً من هذه الإحصائيات كنماذج، للتأكيد على هذه الحقائق العلمية الموضوعية والواقعية:

- ارتفاع عمر الزواج بين ١٩٦٩ - ٢٠١٠م، من ٢٠ عاماً إلى ٢٨ أو ٢٩ عاماً فأكثر.

- كشفت الدراسات الميدانية عن انخفاض نسبة الخصوبة بين النساء اللائي تتراوح أعمارهن بين ٤٠ - ٤٤ عاماً بين ١٩٧٦ - ٢٠١٤.

- انخفاض عدد المتزوجين في عام ١٩٦٠م، كان ٧٢٪ من البالغين فوق ١٨ عاماً متزوجين بينما اليوم تزوج ٥١٪ فقط من البالغين فوق سن ١٨ عاماً (ص ٥٨).

- ازدياد نسبة العلاقات الرضائية والعيش معاً بين الرجل والمرأة من دون زواج أو عقد شرعي، حيث ارتفعت النسبة بين ١٩٦٠ و ٢٠١٢ ١٦٠٠٪ (١٦ ضعفاً) (ص ٥٨).

- تراجع نسب الإنجاب، عام ١٩٧٦ كانت ٤٠٪ من الأسر تلد ٥ أطفال، ٢٠١٤ أصبحت ١٤٪. (ص ٥٨).

- ارتفاع نسب الطلاق من ٦٪ عام ١٩٦٥ إلى ١٢٪ عام ١٩٨٦.

- ارتفاع نسبة العزوف عن الزواج نهائياً من ١٪ إلى ٨٪ بين ١٩٦٥ و ٢٠٠١ م. أي ثمانية أضعاف. (ص ٣٧).

- في عام ٢٠١٤ أصبحت نسبة الأمهات كمعيل أول ٤٥٪، أي حوالي أربعة أضعاف ما كانت عليه عام ١٩٦٠، ٢٥٪ منهن أمهات وحيدات و ١٥٪ منهن أمهات متزوجات تفوقن على أزواجهن في الدخل. (ص ٤٥).

- ارتفاع نسبة الأسر الشاذة (المثلية) المكوّنة من شخصين من الجنس نفسه (رجلين أو امرأتين)، فحسب مكتب الإحصاء الأمريكي وبحسب المسح السكاني لعام ٢٠١٩ هناك (٥٤٣٠٠٠) أسرة متزوجين من الجنس نفسه، و (٤٦٩٠٠٠) أسرة مع شركاء غير متزوجين من الجنس نفسه يعيشون معاً. ويقارن هذا بـ ٤، ٦١ مليون أسرة (٦٠ ضعفاً) متزوجة من الجنس الآخر، و ٨ ملايين أسرة غير متزوجة من الجنس الآخر، بالإضافة إلى ذلك، يعيش (١٩١٠٠٠) طفل مع أبوين من الجنس نفسه. (ص ٦٥).

هذه عيّنات عشوائية مما ورد من إحصائيات رسمية وميدانية تتعلّق بواقع الأسرة الأمريكية والتحديات التي تتخبّط فيها، كما وردت في الكتاب إحصائيات مخيفة عن تداعيات هذا الوضع على الأطفال.

**إحصائيات تتعلّق بالتداعيات السلبية على الأطفال مثل:**

- الولادات خارج إطار الزواج قفزت من ١٠٪ إلى ٨٠٪. (ص ٥٢).

- ارتفاع المعدل الأمريكي للولادات من دون زواج من أقل من ٥٪ عام ١٩٦٠ إلى ٤٠٪ عام ٢٠١٤ م.

- انخفاض معدلات إنجاب الأطفال من طفلين فما فوق، إلى طفل واحد فقط، وقد ارتفعت نسبة الأسر بطفل واحد من ١١٪ عام ١٩٦٠ إلى ٢٢٪ عام ٢٠١٤ (أي الضعف)، وانخفضت نسبة الأسر التي فيها أكثر من ٤ أطفال من ٤٠٪ إلى ١٤٪ (أي

الثالث). (ص ٥٥).

- ارتفاع نسبة الأولاد الذين يعيشون مع الأب أو الأم بسبب الطلاق من ٩٪ عام ١٩٦٠ إلى ٢٦٪ عام ٢٠١٤، أي ثلاثة أضعاف. (ص ٣٩).

- ارتفاع عدد الأطفال في دور الحضانة بين ١٩٧٣ حيث كان ١٣٪ من الأطفال يقضون أيامهم في دور الحضانة، ارتفعت النسبة عام ٢٠١٢ إلى ٢٥,٩٪. (ص ٦٠)

- زيادة معدلات الولادات غير الشرعية من أمهات مراهقات من ١٠٪ عام ١٩٦٩ إلى ٤٠٪ سنة ٢٠١٦ م. (ص ٦١).

- ارتفاع عدد الأسر التي تعيش من دون أطفال أو إنجاب من ٥,٥٪ سنة ١٩٦٧ إلى ٧١,٣٪ سنة ٢٠١٦.

هذه عينة عشوائية كذلك، من عدد كبير من الإحصائيات الواردة في الكتاب، وما يثير فيها هو الإشارة إلى انتشار الأمراض النفسية والعقلية والصحية المتعددة بين الأطفال وخصوصاً من يعيش في ظل أب أو أم فقط، وكذلك انتشار حالات التوتر والقلق والاضطراب والسلوك العدواني، وتناول المخدرات والكحول مبكراً، وحالات التسرب المدرسي، وضعف الثقة بالنفس، وضعف التحصيل العلمي، والهروب من المدارس، وهذا ما يُفسر ارتفاع نسب الإقدام على الانتحار في صفوف المراهقين على الخصوص. زدْ على ذلك، الاضطرابات في الهوية الجنسية، والحمل والإجهاض وكثرة الاغتصاب والتعنيف بين الفئات الشابة (ص ٧٢). وغيرها من الظواهر الكارثية التي تتخبط فيها الأسرة الأمريكية وعالم الأطفال فيها على وجه الخصوص!

### □ كيف نصف الدواء؟

هذا عنوان أخير في الكتاب، حاول فيه الكاتب بعد تشخيص الداء أن يفتح النقاش في كيفية معالجة هذه الأزمات، وهل من أمل في معالجة كل هذه الظواهر الدالة على تهافت وانحيار الأسرة الأمريكية؟ طبعاً الإحصائيات والدراسات وإن تحدّثت عن بعض الحلول، إلا أن الطابع التشاؤمي واضح عليها؛ لعمق الأزمة وتفاقمها وسرعة انتشار الأمراض المزمنة، كانتشار النار في الهشيم.



لكن الكاتب احتفظ بتفاؤل مشوب بحذر وقلق، ومما جاء في مقترحات الحلول قوله: «تدل معظم الدراسات على أن النموذج الأمثل للأسرة الأمريكية، لكي تنجب نسلاً صالحاً لا يعاني من التحديات النفسية والعاطفية والمعنوية والعقلية والصحية والدراسية والاقتصادية، والجريمة التي يعاني منها أكثر من نصف الأطفال الأمريكيين، يتطلب أن يبقى الوالدان (نموذج الذكر والأنثى) مع بعضهما، وأن يُقدّم الوالدان مزيداً من الرعاية النفسية والعاطفية والمعنوية والعقلية والصحية والدراسية للأولاد. دور الأم هو الدور الطبيعي المحوري، وأهم بكثير من دور الأب، بسبب الحمل والولادة والرضاعة، وفراة رعاية وتربية الأم عن الأب، وخاصة في السنوات الأولى من عمر الطفل، من المستحيل إزاحة المرأة عن محورية الأسرة. (ص ١٨٠).

لكن هذه المقترحات والمطالب وغيرها مما ورد في دراسات الكتاب، على أهميتها وبساطتها وانسجامها مع الفطرة الإنسانية، لا نطن أن هناك آذاناً صاغية لتسمعها وسط هذه الهستيريا الإعلامية والفكرية والأيدولوجية التي يتخبط فيها المواطن الأمريكي، فرياح الحداثة السائلة عاتية، وأمواجها عالية، ولا نطن أن مدّها سينحصر إلّا بتفكك المجتمع الأمريكي أو موته على حدّ تعبير الكاتب الأمريكي نفسه باتريك بوكانان الذي ألف كتاب «موت الغرب» الصادر سنة ٢٠٠١م، والذي ربط موت الغرب بانهيار الهرم السكاني وشيخوخة المجتمع الأمريكي، ومن ثم اندثار هذا المجتمع، وغيره من المجتمعات الغربية السالكة طريقه، والماشية على أثره، وما نراه هو تسارع الخطى باتجاه هذا المصير المحتوم!

أما بالنسبة لنا في العالمين العربي والإسلامي، فالتدبر الموضوعي والعلمي في هذه الإحصائيات، يجعل نظام الأسرة عندنا أمام مفترق طرق، إمّا اختيار سلوك طريق هذه الحداثة الغربية السائلة والمدمّرة، والمصير معلوم وواضح، وإما التحصّن ضدها بالتشبّث أكثر بالخصوصيات الدينية والتشريعية والقيمية والعرفية، التي عشناها لقرون خلت، مع معالجة نقاط الضعف في بعض جوانبها التشريعية والتطبيقية، وتحسين أدائها لمواجهة التحديات والعواصف الآتية من الخارج، وأمراض الحداثة المعلّوة، بدعم كل ما يتعلق بالأسرة المسلمة، ودورها المهم والمصيري، والتشجيع على

الزواج وإنشاء الأسر، وتتمين دور المرأة: الزوجة والأم والمربية للأجيال، داخل هذه المؤسسة المهمّة جدًّا لبناء مجتمع إسلامي متماسك وقوي، يُحقّق أهداف الاستخلاف الإلهي للإنسان، على ظهر هذا الكوكب الصغير.



### مؤتمر: طه جابر العلواني

عطاؤه العلمي ومشروعه الإصلاحية

فاس (المغرب) عقد بين ٢٣ - ٢٥ أبريل ٢٠٢٤م

الدكتور محمد تهامي دكير

#### □ مدخل

يعتبر الدكتور طه جابر العلواني من الشخصيات العربية المسلمة المتميزة في الساحة الفكرية والدينية الإسلامية المعاصرة، لانخراطه المبكر في معالجة قضايا النهضة والإصلاح، ومحاولاته الجادة في سبيل التأصيل والتجديد، حيث استطاع بعد جهود حثيثة تقديم مشروع إصلاحية وتأصيلي، ينطلق من رؤية مقاصدية معاصرة تقوم على أساس منظومة خماسية للقيم العليا الحاكمة وهي: التوحيد والتزكية والعمران والأمة والدعوة. وترتكز على مفهوم الوحدة البنائية في النص القرآني والسُّني.

كما عرف الدكتور العلواني باهتمامه بقضايا المنهج والتكامل المعرفي، ونظريته لتجسير العلاقة بين علوم الشريعة والعلوم الإنسانية، وكيفية التعامل مع ثلاثية: الغيب والإنسان والكون، بالإضافة إلى انشغاله بفقهِ الأقليات وإصلاح التعليم وتجديد الفكر... إلخ.

وقد توزعت معالم مشروعه التجديدي والتأصيلي في عدد من الكتب

والدراسات التي كانت -ومنذ صدورها- محل نقاش وتحليل ومتابعة من طرف المفكرين والباحثين المهتمين بقضايا التراث والنهضة والتجديد والإصلاح.

من أجل تحليل الخصائص المنهجية المميّزة لمشروع الدكتور طه جابر العلواني الفكري والمعرفي، وبيان الآثار الإصلاحية النظرية والعملية لمنهجه الفكري، في محاولة للإفادة من رؤيته الإصلاحية والتجديدية واستشرافاً لجهود الإصلاح اللازمة للإسهام في تحقيق الاستخلاف والعمران في واقع الإنسانية. من أجل ذلك كله، نظم مختبر العلوم الدينية والعلوم الإنسانية وقضايا المجتمع بجامعة سيدي محمد بن عبد الله، بمدينة فاس - المغرب، بالتعاون مع المعهد الأوروبي للدراسات الإيستمولوجية (IESE) المؤتمر الدولي المحكم تحت عنوان: « طه جابر العلواني رحمته الله: عطاؤه العلمي ومشروعه لإصلاحي»، وذلك في مدينة فاس المغربية، عقد بين ١٤ - ١٦ شوال ١٤٤٥ هـ، الموافق ٢٣ - ٢٥ نيسان (أبريل) ٢٠٢٤ م، بحضور ومشاركة عدد من أساتذة الجامعات والأكاديميين والمهتمين بقضايا الإصلاح والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، من المغرب والعالمين العربي والإسلامي.

وقد توزّعت الأوراق والمداخلات المقدمة إلى المؤتمر في ستة محاور هي:

- ١- معالم المنهجية المعرفية القرآنية عند العلواني.
- ٢- دور العلواني في تطوير مبحث الوحدة البنائية.
- ٣- معالم المنهج التوحيدي للمعرفة والتكامل المعرفي عند العلواني.
- ٤- إسهامات العلواني في تطوير الدرس المقاصدي.
- ٥- إسهامات العلواني في تطوير فقه المراجعات.
- ٦- مفهوم الأمة من منظور العلواني.

### □ الجلسة الافتتاحية

انطلقت أعمال المؤتمر بجلسة افتتاحية، حضرها جمع من الأساتذة الجامعيين والطلبة وشخصيات علمية وإدارية لها علاقة بالشأن الجامعي والبحث العلمي، ترأس الجلسة الدكتور إدريس الشرقي (كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سايس - فاس)، وتحدّث فيها كل من: الدكتور سمير بوزوينة (عميد كلية الآداب والعلوم الإنسانية سايس - فاس)، الذي أشار إلى أهمية هذا المؤتمر، باعتباره سيقدم قراءات متعدّدة

للمشروع الفكري للدكتور طه جابر العلواني، الذي ساهم - في نظره - إلى حدٍّ بعيد في انطلاق الدراسات القرآنية ومُتون السُّنَّة نحو آفاق جديدة، بالإضافة إلى تسليط الضوء على المناهج التي انكبت على إسهامات الدكتور العلواني وما تمَّ تحقيقه في مجال الدراسات القرآنية، ومختلف القضايا التي لها صلة بالتكامل المعرفي وعلوم الشريعة والإنسانية. مؤكِّدًا أن الطابع الأساسي لهذا المؤتمر، هو الغوص في إيستمولوجيا العقل، من أجل وضع أسس جديدة لإرساء نظرة مقاصدية تقوم على أساس القيم العليا، وهي التوحيد والتزكية والعمران والأمة والدعوة، وهي القيم التي اهتم بها الدكتور العلواني كثيرًا في جميع مؤلفاته. كما شكر الجهات المنظمة والحضور، وتمنَّى أن يكون المؤتمر قيمة مضافة خصوصًا في مجال بحثه وموضوعه.

تحدَّث بعده الأستاذ محمد الناصري مُثِّل (المعهد الأوروبي للدراسات الفلسفية - بروكسل)، حيث شكر في البداية كل من ساهم في إنجاز هذا المؤتمر العلمي، وأكَّد من جانبه على الهدف الرئيس لهذا المؤتمر، وهو تسليط الضوء على بحوث واجتهادات الدكتور العلواني المتعلقة بالقرآن الكريم والسُّنَّة النبوية، وفي مجال الأصول والمقاصد، وقضايا الفكر الإسلامي المعاصر. كما عرض بعض معالم مشروعه الفكري، ولخصها في عدَّة عناصر، منها جهوده في الجمع بين القراءتين، قراءة الوحي (الغيب)، وقراءة الكون (الشهادة)، الأمر الثاني حاكمية القرآن وأسبقيته وعالمية الخطاب القرآني، ثم مراجعة التراث والتجديد فيه. وفي الأخير، أكَّد أن مشروع الدكتور العلواني يحمل إمكانيات علمية ومنهجية، يمكن الاستفادة منها والبناء عليها مع تقويم هذه التجربة.

كذلك تحدَّث في هذه الجلسة الدكتور محمد السعيد (منسق أعمال المؤتمر)، الذي رحب بدوره بالمشاركين، ثم أشار إلى أهمية الاهتمام بالشخصيات العلمية المتميزة في الأمة وتراثها العلمي نظرًا وتقويماً واستفادة، فهذا دليل على الحيوية والنشاط، واعتراف الأمة بما قدَّمه هؤلاء، وهذا حقُّهم علينا. كما أشار إلى أهمية التجديد انطلاقاً من الكتاب والسُّنَّة ومقاصدهما، للاستجابة للقضايا المعاصرة وتحدياتها. وفي الأخير، تمنَّى أن يساهم هذا المؤتمر في تبيين تراث المرحوم الدكتور العلواني، وأن يكون إضافة نوعية في إطار الجهود المبذولة في هذا المسعى الحضاري المنشود، الذي يتوخى إبراز جهود علماء المسلمين المعاصرين في تطوير الفكر الإسلامي المعاصر. كما تحدَّث وباختصار عن أهم المراحل الفكرية لطله العلواني وكتابات واجتهادات ومشروعه التجديدي، وأهمية مناقشة هذا

المشروع وأطروحاته. ثم أشار إلى برنامج المؤتمر ومحاوره، وما سيعرض فيه من أوراق. أما الدكتور إدريس الشرقي (مدير الجلسة) فقد تحدّث عن ظروف عقد هذا المؤتمر، والجهود التي بذلها مختبر العلوم الدينية والإنسانية وقضايا المجتمع، في تنظيمه وإنجازه، ثم تحدّث عن المشاريع الإصلاحية التي ظهرت منذ انطلاق عصر النهضة، وأن كل مشروع يؤخذ منه ويُردّد، داعياً إلى ما أسماه «الرشد المنهجي الدقيق، المؤسّس على استيعاب مناهج الأمة، بما يمنع من الزلل وتكرار الأخطاء، واستيعاب المتغيّرات استيعاباً علمياً وعملياً، يمكن من تحقيق الرؤية الشمولية الكاملة، بحيث لا نفرط أو نتجاوز القديم أو الأصيل، ثم لا نغصّ الطرف عن هذا المستجد. كما أشاد بالعملية النقدية، شرط الالتزام بالضوابط العلمية المطلوبة، داعياً إلى إيجاد ما أسماه بـ«فقه الخلل» وتحديد مواطنه، ما يدفعنا إلى الأمام ويجنبنا التكرار.

## □ أعمال اليوم الأول

### الجلسة العلمية الأولى

لمعالجة المحور الأول: (معالم المنهجية المعرفية في القرآن والسنة عند العلواني)، انطلقت أعمال هذا المؤتمر بعقد الجلسة الأولى التي ترأسها الدكتور محمد ناصري، وتحدث فيها في البداية: الدكتور محمد الينبيعي (من كلية الآداب والعلوم الإنسانية - ظهر المهرز - فاس) الذي قدّم ورقة تحت عنوان: «من جهود الدكتور طه العلواني في مراجعات علوم القرآن: كتاب نحو موقف قرآني من النسخ نموذجاً»، كما تحدّث الدكتور محمد أمين الحنشوفي (باحث في مؤسسة البحوث والدراسات العلمية - مبدع فاس) عن «المنهجية المعرفية عند العلواني: دراسة في المفهوم والمحدّدات»، الورقة الثالثة في هذه الجلسة قدّمتها الدكتورة كريمة دوز (باحثة في العقيدة من جامعة سيدي محمد بن عبد الله - فاس) عن «الرؤية الكونية القرآنية ومنطق التغيير في المشروع المعرفي لطه جابر العلواني». أما الدكتور إدريس الشرقي (من كلية الآداب والعلوم الإنسانية - سايس - فاس) فقد تحدّث عن «وقفات علمية مع الدكتور العلواني في كتابه إشكالية التعامل مع السُّنة إسهام في نقد النقد»، وأخيراً تحدّث الدكتور محمد أزهر (مفتش تربوي وباحث في علوم الحديث ومناهج التدريس) عن «معالم الوحدة البنائية للنص عند العلواني وأثرها في منهج التعامل مع السُّنة عند المحدثين».

وبعد انتهاء عرض الأوراق انطلقت المداخلات والمناقشات لما ورد فيها، وقد تميّزت هذه المداخلات بالكثرة والفاعلية، ما أضفى جواً من الحوار بين الحضور والدكاترة المحاضرين.

### الجلسة العلمية الثانية

ترأس هذه الجلسة الأستاذ يحيى بالحسن (من المعهد الأوروبي للدراسات الفلسفية - بروكسل) لمناقشة المحور الثاني: (معالم المنهج التوحيدي والتكامل المعرفي عند العلواني)، وقد تحدّث فيها في البداية الدكتور عبد النبي الدرداري (أكاديمية فاس مكناس) عن «التكامل المعرفي عند طه جابر العلواني: مرتكزاته النظرية وتمثلاته الموضوعية وأبعاده الحضارية». كما قدّمت الأستاذة منى مغنوي (باحثة بجامعة سيدي محمد بن عبد الله - فاس) ورقة بعنوان: «المنهج التوحيدي للمعرفة عند طه جابر العلواني معالمه وآثاره». فيما تحدّث الدكتور رياض صدقي (باحث بكلية الآداب والعلوم الإنسانية - المحمدية - المغرب) عن «المنهج التوحيدي للمعرفة ودوره في البناء الحضاري عند طه جابر العلواني»، وفي الأخير قدم الأستاذ مصطفى حسنيوي (باحث بجامعة سيدي محمد بن عبد الله - فاس) ورقة بعنوان: «مرتكزات التكامل المعرفي وتمثلاته نظرياً وتطبيقاً عند العلواني».

### □ أعمال اليوم الثاني

### الجلسة العلمية الثالثة

عقدت هذه الجلسة لمناقشة محور: (إسهامات العلواني في تطوير الدرسين الأصولي والمقاصدي)، وقد ترأسها الدكتور محمد الحاجي الدريسي، وتحدّث فيها في البداية الدكتور محمد عوام (باحث في أصول الفقه ومقاصد الشريعة الإسلامية - الرباط) عن «معالم التجديد الأصولي عند العلامة طه العلواني»، ثم قدّم بعده الدكتور محمد فتحي العتربي (جامعة الإسلام في أترابانغيا سلطان عبد الحليم معظم شاه، جامعة شمس - ماليزيا) عبر الشاشة، مداخله بعنوان: «المنهج المقاصدي عند طه العلواني: رؤية تحليلية»، كما شارك الدكتور كمال امساعد (جامعة القاضي عياض - المغرب) بورقة تحت عنوان: «الكليات المقاصدية القرآنية وأبعادها التربوية من طه جابر العلواني إلى فتحي حسن

ملكاوي». أما الدكتور محمد لخضر (كلية الآداب والعلوم الإنسانية - مكناس) فقد تحدّث عن: «تجديد علم أصول الفقه في فكر الدكتور جابر العلواني: الدواعي والآفاق»، فيما تحدّث الدكتور يوسف عطية عن «معالم التجديد في الدرس المقاصدي عند الدكتور طه جابر العلواني»، أما الدكتور أحمد صالح قطران (أستاذ أصول الفقه والفكر الإسلامي جامعة صنعاء - اليمن) فقد قدّم ورقة عبر الشاشة بعنوان: «أسس الإصلاح عند طه جابر العلواني وفق النظر المقاصدي»، وأخيرًا تحدّث الدكتور حميد حقي (باحث بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بني ملال - المغرب) عن «المحدّدات المنهجية القرآنية مدخلًا لاستئناف التجديد في علم أصول الفقه: قراءة في مشروع الدكتور طه جابر العلواني».

وبعد انتهاء عرض الأوراق انطلقت المداخلات من طرف الحضور حيث دار نقاش حول الكثير مما وزد في هذه الأوراق مما أثّر في محور هذه الجلسة.

#### الجلسة العلمية الرابعة

ترأس هذه الجلسة التي عقدت لمناقشة محور: (إسهامات العلواني في تطوير فقه المراجعات)، الدكتور محمد الينبي، وقد تحدّث في البداية الدكتور رشيد اليعقوبي (المغرب)، عن «المحدّدات المنهجية لتأسيس فقه المراجعات عند العلواني»، كما قدّم الدكتور جمال اشطبية (من الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين أكادير - المغرب) ورقة بعنوان: «منطلق الدخول في السلم كافة عند طه جابر العلواني وأثره في بناء الشخصية الإسلامية المعاصرة»، أما الأستاذ محمد لهوير (الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين الدار البيضاء - المغرب) فقد تحدّث عن «مراجعات البرامج التعليمية الجامعية عند طه العلواني وأثرها في تجاوز ازدواجية التعليم». كما شارك الدكتور حليم بيشي (جامعة قطر) عبر الشاشة بورقة تحت عنوان: «مراجعات طه العلواني لقضايا الحريات الفكرية.. حرية المعتقد أنموذجًا». وقد انطلقت المناقشات بعد عرض الأوراق، في محاولة للاستفسار والنقد والتوضيح.

#### □ أعمال اليوم الثالث

#### الجلسة العلمية الخامسة

عقدت هذه الجلسة لمناقشة محور: (من قضايا المشروع الإصلاحية في تراث



العلواني)، وقد ترأسها الدكتور عمر جدية، وتحدث فيها في البداية الدكتور محمد مسوالي (باحث من جامعة سيدي محمد بن عبد الله - فاس) عن «فقه الأقليات المسلمة عند طه جابر العلواني»، والأستاذة حنان المطيشي (من جامعة سيدي محمد بن عبد الله - فاس) عن «المشترك الإنساني في الفكر العلواني بين الخطابين الغربي والإسلامي»، كما قدّم الدكتور محمد البنيادي (من كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهرز - فاس) ورقة بعنوان: «من قضايا فقه الاستغراب عند طه جابر العلواني».

### الجلسة العلمية السادسة

عقدت هذه الجلسة لمناقشة محور: (من مصطلحات ومفاهيم المشروع في تراث العلواني)، وترأسها الدكتور الحسن حمدوشي، وتحدث فيها الأستاذ إبراهيم بوستي عن «جهود الدكتور طه جابر العلواني في بناء المفاهيم الحضارية مفهوم حرية العقيدة نموذجاً»، كما قدّم الدكتور محمد عرفان فير محمد (من كلية العلوم الإسلامية - جامعة الأمير سونكلا - فرع فطاني - تايلاند) ورقة عبر التسجيل بعنوان: «مصطلحات المشروع الإصلاحي الإسلامي في كتابات طه جابر العلواني: دراسة دلالية من منظور الترجمة». كما تحدثت الأستاذة رشيدة فنيش (من الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين - المغرب)، عن «مفهوم الأمة بين خصوصية المفهوم وعالمية الخطاب: إشكالية الأنا والآخر عند طه جابر العلواني»، وفي الأخير تحدث الدكتور فداء الدين السيد عيسى (السويد) عبر الشاشة عن «مفهوم الأمة والأسس العقدية والفكرية التي قام عليها من منظور العلواني». وبعد انتهاء الكلمات انطلقت المداخلات لمناقشة ونقد وتحليل بعض ما ورد فيها من إشكاليات وأفكار مثيرة للجدل والنقاش والتعقيب.

### □ الجلسة الختامية

بعد انتهاء فعاليات إلقاء الكلمات خلال ثلاثة أيام من عمل المؤتمر اختتمت أعماله بجلسة ختامية ترأسها الدكتور هشام مومني، الذي شكر كل من ساهم في إنجاح فعاليات هذا المؤتمر على ما بذلوه من جهود كبيرة. ثم ألقى بعده الدكتور كريمة دوز كلمة باسم المشاركين، ومما جاء فيها: إن هناك أهمية لعقد مثل هذه المؤتمرات الداعية إلى التجديد لمواجهة التحديات الكبيرة التي تواجهها الأمة على أكثر من صعيد، وللوقوف على ما أسماه الدكتور العلواني الاسترخاء الحضاري، الذي جعل الأمة تدخل في نفق

الوهن الذي لا مخرج منه إلا بفقه مشكلاتنا، ومن ثمّ فمعرفة وإدراك سنن المشاكل تجعلنا نخرج من خلال هذا الإدراك بسلوك جادّ بدل التشبّث الذي نعيش فيه. وهذا ما قام به الدكتور العلواني الذي حاول معرفة كنه المشاكل التي تتخبّط فيها الأمة، ومحاولته تقديم منهج قرآني لمعالجة هذه المشاكل والأزمات. كما أشارت إلى أن رؤية العلواني التجديدية، إن كان لها نصيبها من الصواب فإنها لم تخلُ من نواقص، وهذا المؤتمر وضعنا من خلال ما قدّم من أوراق وبحوث أمام هذا المشروع التجديدي، تحليلاً ونقدًا وتقويماً، وهذا منهج علمي هدفه طلب الإنصاف والحق، وفي الأخير، شكرت المنظمين والمشاركين وكل من أدلى بدلوه في إنجاز وإنجاح هذا المؤتمر الفكري المحكم.

ثم تناول الكلمة الدكتور يحيى بلحسن (من المعهد الأوروبي للدراسات الفلسفية)، فشكر كل من ساهم في تنظيم وإنجاح فعاليات هذه الظاهرة الفكرية، وخصوصاً الباحثين الذين قدّموا ملخصات لبحوثهم القيّمة في إطار محاور المؤتمر. كما أشار إلى المفكر الجزائري مالك بن نبي الذي انتقد فكرة الصنمية وتقديس الأشخاص، وخطر إعلاء عالم الأشخاص على عالم الأفكار، ونجاح هذا المؤتمر في التعالي على التقديس والتصنيف، باشتغاله على فكر وأفكار الدكتور العلواني. كما أشار إلى مجموعة من النقاط الإيجابية التي رصدها من خلال متابعتة للمؤتمر، منها: كشفت البحوث أن العقل العربي قد تطوّر وأصبح يُميّز بين النقد وبين الهدم والتجريح، وقد أظهر الباحثون أن الموضوعية تقتضي أن ننظر إلى مشروع العلواني نظرة كلية أفقية، فلعله تجاوز أفكاراً كان قد طرحها في بداية بحثه ومشروعه الفكري. وكذلك أهمية الانتباه إلى الرؤية الاستشرافية والمستقبلية في مشروع العلواني. وفي الأخير، تمّنّى تفعيل الشراكة المعرفية بين المعهد ومختبر العلوم الدينية والإنسانية.

ثم تحدّث بعده الدكتور إدريس الشرقي، الذي أشار إلى نجاح فعاليات المؤتمر وأهمية إنجازها، وما تميّزت به البحوث المطروحة، ومما لاحظته أنها: تبيّنت في تبني ما يخالف ما عليه جمهور علماء الأمة، سواء من حيث العلوم التي قعد لها علمائنا وأصلوا لها، أو من حيث آرائهم في القضايا الجزئية التي تناولوها بالدرس والبحث. ثم التنبيه إلى خطورة خرق ما أجمع عليه علماء الأمة، وكذلك حدود احترام اشتغال العقل. وغيرها من الأفكار المهمة التي استنتجها من خلال ما عرض من أوراق. وفي الأخير، جدّد شكره لجميع الجهات الداعمة لهذا المؤتمر، واللجان المنظّمة وكل من ساعد على إنجاحه.



### إعداد: حسن آل حمادة\*

لا بد أن تتضافر جهود الفقهاء والمفكرين من مختلف مذاهب الأمة ومدارسها، لتجديد منظومة الفكر الديني في البعد الكلامي الفلسفي وفي البعد التشريعي الفقهي، بما يتناسب مع تطورات العصر، وتقدم المعرفة البشرية، فإن قواعد علم الكلام، وقواعد أصول الفقه، في جميع المدارس والمذاهب الإسلامية، تمثل اجتهادات لعلماء الأمة في عصور سابقة، وهي ليست وحياً منزلاً، ولا علماً قطعياً ثابتاً، بدلالة استحداثها وتطورها، ووجود الاختلاف والنقاش في جوانبها

### روافد

#### في تنمية الوعي الديني والاجتماعي

الكاتب: حسن موسى الصفار.  
الناشر: أطيف للنشر والتوزيع -  
السعودية.

الصفحات: ٧٦٠ من القطع الكبير.  
سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٤ م.

يأتي هذا الكتاب في مجلده الخامس ليرصد الكلمات والمقالات والمتابعات التي أنجزها المؤلف خلال عام ١٤٤٤ هـ. وفي مقدمته يقول الشيخ الصفار:

بصورة يومية، وعلى مدار السنة تقريباً. حاولت في هذه الابتكارات قدر المستطاع أن تكون متجليةً من ناحيتي المبنى والمعنى، وقد بذلت جهداً في فحصها والتحقق منها، وفي التأسيس لها، وبقيتُ دائمَ النظر فيها، وإثارة الحديث عنها، ساعياً لاختبارها وقياس وجهات النظر حولها، متمسكاً بها، ومتولياً رعايتها ورफدها وتجديدها والإضافة إليها، لتستوي على سوقها تُسرُّ الناظرين بإذن الله.

هذه الابتكارات يمكن تصنيفها إلى قسمين: قسم يحمل صفة النظرية، وقسم يحمل صفة القول أو الأطروحة، مستنداً في هذا التفريق إلى أن النظرية تصدق على فكرة تامة أو شبه تامة، أما القول فلا يصدق على فكرة تامة، والأطروحة تتداخل مع القول لكنها تتضمن شبكة أو نسقاً من الأفكار أو الأقوال تُعبرُ في مجموعها عن أطروحة في موضوعها.

يتكوّن هذا الكتاب من قسمين، القسم الأول يتطرّق إلى بيان النظريات والأطروحات، والقسم الثاني يعرض بعض النصوص الكاملة لمزيد من بيان هذه النظريات والأطروحات.

ومن أبرز النظريات التي تناولها الكتاب: نظرية تعارف الحضارات، نظرية الجامع والجامعة والجماعة، نظرية الاجتهاد في مقابل نظرية الحداثة، نظرية السؤال الثالث: ماذا كسب المسلمون من تقدّم العالم؟ نظرية نقد القراءة الأولى، وبناء النظرية الدينية النقدية. وتحدّدت الأقوال والأطروحات بهذا النحو: قول في موضوع المرأة، قول في العلاقة

وتفاصيلها، بين أعلام الأمة في الماضي والحاضر.

إن من أولى مهمّات الخطاب الديني، خاصة في هذه المرحلة، التبشير بثقافة التجديد والإصلاح في الوعي الديني، لمواجهة التحديات الفكرية والثقافية المعاصرة، ولتجاوز حالة الجمود والركود التي تستثمرها اتجاهات التطرّف والتشدد.

والمهمة الأخرى هي التشجيع والتحفيز، لإنشاء المزيد من مؤسسات العمل الأهلي التطوعي، وتكثيف مشاريع الخدمة الاجتماعية في المجالات المختلفة.

إن بيئة الجهل والفقر والقمع، هي الحاضنة الأساس لأفكار التطرّف والتشدد وهي ميدان حركة أعداء المجتمع والدين، فيجب أن تتضافر الجهود لإصلاح البيئة الاجتماعية، والارتقاء بمستوى الناس المعرفي والاقتصادي والأخلاقي.

## الفكر والابتكار لمحة عن بعض ابتكاراتي الفكرية

الكاتب: زكي الميلاد.

الناشر: بسطة حسن للنشر والتوزيع - السعودية.  
الصفحات: ٣٠٥ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٤ م.

في مستهل كتابه يقول المؤلف: خلال مسيرتي الفكرية توصّلت إلى بعض الابتكارات التي تتصل بنطاق الفكر الذي هو مجال عملي واهتمامي، كنت ولا أزال متفرّغاً إليه كلياً

تواجهها الولايات المتحدة في محاولتها الحفاظ على هيمنتها، خاصةً في ظلّ سياسة «أميركا أولاً» التي تبناها دونالد ترامب. ويُوضّح كيف أنّ الولايات المتحدة انتقلت من قوّة مهيمنة إلى قوّة معترضة تُصيب بأفعالها الطائشة العولمة وتعدّدية الأطراف والتعاون الدوليّ، ممّا يُثير الشكوك حول مستقبل الهيمنة الأميركية.

استراتيجيّات ما بعد الهيمنة: يستكشف الكتاب أيضًا استراتيجيّات ما بعد الهيمنة، مع التركيز على الفاعلين الجدد مثل الصين، التي تُقدّم نموذجًا بديلاً عن العولمة، يعتمد على مبدأ «الصفقة المُجزية للجميع»، حيث ينال كلُّ طرفٍ قسطه من الربح، بدلاً من المنافسة الغربيّة التقليدية. هذا، ويتساءل بادي في النهاية عن ماهيّة النظام الدوليّ بعد الهيمنة، مؤكّداً أنّه لن يكون مدينة فاضلة جديدة، بل سيكون مرحلة جديدة تتسم بالتشابك والترابط العالميّين على حساب السيادة والانقسام الحضاريّ والإقليميّ.

### في العنصرية الثقافية نظريات ومؤامرات وآداب

الكاتب: عبد الكريم بدر خان.  
الناشر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات - قطر.  
الصفحات: ٢٦٤ من القطع الوسط.  
سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٤ م.  
الكتاب مُكوّن من سبعة فصول يُعالج فيها مسألة تحوّل العنصرية في العقود الأخيرة،

بين الثقافة والسياسة، قول في معنى الآخر، أطروحة في بناء نظرية في الثقافة، أطروحة في التجديد الديني، أطروحة: المسلمون الشيعة وجدلية الجماعة والأمة.

### الهيمنة على المحك الأشكال الجديدة للهيمنة الدولية

الكاتب: برتران بادى.  
ترجمة: جان ماجد جبور.  
الناشر: مؤسسة الفكر العربي - بيروت.  
الصفحات: ٢٨٠ من القطع الكبير.  
سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٣ م.  
يُعَدُّ هذا الكتاب استكمالاً للمشروع النقديّ الذي بدأه بادي في تحليل وتفكيك النظام الدوليّ الحاليّ، والذي شمل كُتُبهُ السابقة مثل «زمن المذلولين» (٢٠١٤)، و«لم نُعد وحدنا في العالم» (٢٠١٦)، و«عندما يُعيد الجنوب اختراع العالم» (٢٠١٨).

في محاور الكتاب، يُعرّي بادي أسطورة الهيمنة عبر التاريخ، بدءاً من حلف ديلوس في اليونان القديمة، مروراً بتجارب شارلكان، ولويس الرابع عشر، ونابليون، و«الباكس بريتانىكا»، وصولاً إلى الهيمنة الأميركية ما بعد الحرب العالميّة الثانية، فيوضّح كيف أنّ هذه الأسطورة فشلت في تحقيق أهدافها في جميع مراحلها وتجاربها المختلفة.

يُركّز بادي في تحليله على التجربة الأميركية بوصفها الأكثر تطرّفًا منذ نهاية الحرب العالميّة الثانية، ويتناول التناقضات التي

بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١م، وإفرازاتها الأدبية والفكرية لدى شخصيات أدبية أنتجت نظريات شهيرة.

فيتطرق إلى صامويل هنتنغتون ونظريته «صراع الحضارات»، وفرانسيس فوكوياما ونظريته «نهاية التاريخ»، وجان راسباي ونظريته عن «المؤامرة»، وبرنارد لويس ونظريته عن «الصراع الإسلامي المسيحي»، وأوربانا فالانتي ونظريتها عن «أسلمة المهاجرين إلى أوروبا وجعل أهلها ذميين» وغيرهم.

### التكامل المعرفي عند أهل النظر التوحيدي

الكاتب: الطاهر محمد الشريف.  
الناشر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي - الأردن.

الصفحات: ٤٨٤ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٤م.

يسعى كتاب التكامل المعرفي عند أهل النظر التوحيدي إلى تأكيد العلاقة الوثيقة بين الرؤية التوحيدية للعالم والتكامل. وتجلى التكامل بوصفه بنية عميقة تحكم العقل الإسلامي، وله مستويان؛ المستوى الأول: التكامل النظمي، الذي تتواشج فيه العناصر والأفكار وفق ناظم محدد، لتصنع لنا أرضية معرفية يقف عليها المستوى الثاني المتمثل في التكامل المقامي: وهو عروج الفكر عبر مقامات، ليصل إلى اكتمال الفهم والتفسير. ويضاد التكامل أساليب التكفير الاختزالية،

من العنصرية العرقية القائمة على افتراض وجود أعراق متميزة، لكل منها صفات ثابتة ومتوارثة، ويُفسر بها اختلاف أحوال الدول والشعوب والجماعات، إلى العنصرية الثقافية التي تُقسّم البشر إلى ثقافات متميزة، لكل منها صفات ثابتة ومتوارثة، ويُفسر بها ما كان يُفسر بالأعراق من قبل. يشرح الكتاب أن العنصرية الثقافية تقوم على ركيزتين: تحديد صفات جوهرانية ثابتة لثقافة شعب أو جماعة معينة، ثم نقل هذه الصفات وتعميمها على جميع المتسبين إلى تلك الجماعة بحكم الولادة.

يتتبع الكتاب طروحات العنصرية الثقافية في النظرية السياسية، ولا سيما في نظريات التحديث وصدام الحضارات ونهاية التاريخ. ثم ينتقل إلى نظريات المؤامرة الرائجة لدى تيارات اليمين المتطرف، ومنها نظرية «أورابيا» و«الاستبدال العظيم». بعد ذلك، يستعرض نماذج أدبية تناولت مسألة الهجرة بصورة ديستوبية، ويُقدّم عرضاً بانورامياً للروايات التي صدرت بعد ١١ أيلول/سبتمبر، وتناولت مسألة الإرهاب كثيمة رئيسة. وأخيراً، يبيّن الكتاب خطورة العنصرية الثقافية، وكيف تُستخدم لتحقيق غايات سياسية، ومن أجل تأبيد علاقات السيطرة والهيمنة والاستغلال.

ويتناول معاني العنصرية وأنواعها وفلسفاتها وتطور نظرتها مع التغيرات السياسية التي تضرب الكوكب الذي بات قرية صغيرة في ظل العولمة، والتغيرات التي طرأت عليه

أن أجمع من ثماره اليناعة، طالباً التوفيق من الله عز وجل، ومصلحاً على من بعثه بهذا الكتاب رحمة للعالمين وعلى أهل بيته الطيبين الطاهرين. بدأ المؤلف في تبيان المكانة العلمية لسورة الفاتحة، ثم المكانة العلمية للبسملة ومفهومها مروراً بباقي الآيات المباركة في شرح مفصل للسورة التي لا تقتصر بركاتها على شفاء الأبدان، وإنما تستوعب العقول والقلوب، فشفاء العقول بالعلوم والإجابة عن الأسئلة العلمية الملحة وإزاحة الريب والتشوش وشبه ذلك، وشفاء القلوب بالتقوى والورع والخلوص وهكذا. فسورة الفاتحة بهذا تُصبح صناعة لحياة الإنسان في جميع أبعادها، ورفيقه الوفي، وقائده الحكيم، هذا ما ينبغي لكل قارئ أن يعلمه وهو يرتل آياتها المجيدة.

### أمواج.. سيرة ذاتية

الكاتب: عبدالله إبراهيم.  
الناشر: أثر للنشر والتوزيع - السعودية.  
الصفحات: ٤٢٦ من القطع الكبير.  
سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٣ م.  
كانت حياتي، منذ الطفولة، مزيجاً من أحداث وأفكار وأهواء. لم يجهّز لي أحد مسارها: لا أسرة، ولا قبيلة، ولا مدرسة، ولا مجتمع، ولا دولة؛ فوجدتني أصنع مساراً لها يقوم على التواؤم بين رغباتي الشخصية، وتطلعاتي الثقافية، وأنماط الحياة العامة، وأتوغل فيه، فبدت لنفسي وللآخرين ناجحاً. لكن تنازلاً عميقاً ظل يشطرنى جرأ سعيي

والأخيرة التي يُمثلها التسافل؛ إذ يتسافل الفكر عبر تفكيكات، ويتسافل نحو دركات. بين الكتاب حديثاً عن أربع شخصيات فلسفية توحيدية، هي: محمد أبو القاسم حاج حمد، ومشروعه في فلسفة الوجود وأسلمة المعرفة، ومذهب الإنسانية الإيمانية عند عبد الوهاب المسيري، وفي فلسفة الأخلاقية الائتمانية لطفه عبد الرحمن، وآخرهم فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي. وبالرغم من اختلاف موضوعات هؤلاء الفلاسفة إلا أن التكامل المعرفي هو ما يُشكّل البنية العميقة، والهندسة المعرفية لأطروحاتهم جميعاً.

### ذلك الكتاب

#### تفسير سورة الفاتحة

الكاتب: فيصل العوامي.  
الناشر: بسطة حسن للنشر والتوزيع - السعودية.  
الصفحات: ٢٧٣ من القطع الكبير.  
سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٤ م.  
مهما قرأت القرآن وفسرته - حسب المؤلف - تجد عقلك عاجزاً أمامه، ونفسك مُتَعَطِّشة للغوص في بحاره والتزوّد أكثر وأكثر من درره وجواهره. وكلما أخذت منه، ثم رجعت إليه مرة أخرى، اكتشفت أنك لم تتناول منه شيئاً بعد، ولهذا لا بد أن تستنزف كل حياتك في سبيل جمع ثماره التي لا تنفد ولا تفسد أبداً.  
هذا ما شجّعني على الوقوف بين يدي هذا الكتاب العظيم، محاولاً قدر ما أستطيع



الآيات التي ذكر فيها القلب جاء بوصفه عضوًا تُنَاط به وظائف مشاعرية، مثل الرَّأفة والرحمة والقسوة والغلظة، وصولاً إلى الوظائف الروحية، مثل الإيمان والتقوى والهداية والزَّيغ، وكل هذه الوظائف بعيدة كل البعد عن المعروف لدينا طبيياً؛ كمضخَّة عضليَّة قويَّة تضخُّ الدم ليل نهار.

### ثقافة الأخلاق وآداب السلوك

الكاتب: عبدالله أحمد اليوسف.

الناشر: دار الوارث للطباعة والنشر - كربلاء.

الصفحات: ٥٠١ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٤ م.

يتناول هذا الكتاب ثقافة الأخلاق وآداب السلوك العامة -بلغته معاصرة- في فضاءاته المتعددة وموضوعاته المتنوعة سواء ما يرتبط بفضايا الأخلاق أو ردائلها، وقد استفاد المؤلف في كتابه من هدي القرآن الكريم، وما ورد عن رسول الله وعترته الطاهرة، وربط الموضوعات محل البحث بقضايا الأفراد والمجتمع، وأشار إلى عدد من المصاديق الخارجية والأمثلة والشواهد الواقعية ليكون أكثر ملامسة للواقع الاجتماعي المعاصر ومعالجة له.

وقد بدأ المؤلف كتابه في فصله الأول بالحديث عن بعض دعائم الأخلاق ومرتكزاته الرئيسة، ثم تطرَّق في الفصل الثاني إلى أهم مفردات فضائل الأخلاق ومكارمها، ثم تناول في الفصل الثالث الأخلاق الاجتماعية وما

للتكثيف مع العالم، فلم أنتم بصورة قاطعة لا إلى ذاتي برغباتها المفعمة بالطموح والفوضى، ولا إلى عالم الجماعة المُمَثَّلَة لمنظومة من القيم، والعقائد والعادات؛ فكنت أمزج بين هذا وذاك مُعرِضاً عما لا أراه يناسبني، ومُلتذِّداً بخرق إجماع الآخرين، حينما أراه نابغاً عن جهل، فأنا غُفْلٌ في منطقة التودُّد، والمداهنة، ولا يُرجى مني خيرٌ فيها. ولازمني إحساس بالخطأ مؤداه أنني أُمضي في درب ضيق بين طريقتين مُعَبِّدين، ولي الحق في أن أسلك أيّاً منهما وقتما أشاء، دون أن أتخلَّى عن مساري الخاص، وذلك جعلني أتوهم، أحياناً، تميّزاً استثنائياً.

### قسوة القلب

الأخلاق: المبادئ، المساوي، المكارم

الكاتب: يوسف المهدي.

الناشر: دار حوراء الثقافية - بيروت.

الصفحات: ٤٣٣ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٤ م.

بحسب تتبعنا للمدارس الفكرية والفلسفية والأخلاقية لم نجد فيها محتوى يُشبع رغبة الإنسان لمعرفة الدور الوظيفي للقلب كما هو موجود في الديانة الإسلامية، حيث تحدّث النص الإسلامي وبيّن أسرارهِ ورفع القناع عما كان غامضاً، وحلّ ما كان لغزاً، ويبقى على الإنسان دور فهم النص والاكتشاف لمعرفة الحقائق العلمية من خلال فهم دلالات النص، والكشف عن أسرارهِ، والتبحُّر في ألفاظهِ. إن من المثير للدهشة والتساؤل أن كل



«ولقد خلقت لتفوز» و«أنت القائد لحياتك» وغيرها من عبارات التحفيز الذاتي، التي لا تتفق بالضرورة مع الواقع، وتأثير «الفشل» في الوصول للهدف على الصحة النفسية والعقلية والاجتماعية للفرد وتأثير ذلك على المجتمع، يأتي هذا الكتاب لنقد علم النفس المعاصر وتمحوره حول الذات.

ومؤلف الكتاب باول فيتز عالم نفس أمريكي تمتد خبرته لأكثر من ٣٥ عامًا، بداية من دراسته الجامعية ثم عمله أخصائياً نفسياً ثم عالماً نفسياً دَرَسَ في جامعات أمريكية مرموقة. وهنا بعض الأسئلة التي يحاول المؤلف الإجابة عنها في ثنايا كتابه:

هل أصبح علم النفس ديناً؟  
من هم المنظِّرون الكبار؟ وما خلفياتهم الدينية؟  
ما تأثير علم النفس المعاصر على الأسرة؟ وما علاقته بزيادة حالات الطلاق وانحيار العلاقات الإنسانية بين أفراد المجتمع؟  
ما تأثير علم النفس المعاصر على المدارس؟ وهل له علاقة بتدني التحصيل الدراسي؟

لماذا يُلقَى الإنسان باللوم على الآخرين عند إخفاقه؟

ما علاقة علم النفس المعاصر بحركة العصر الجديد؟

وهل علم النفس المعاصر وثنية جديدة؟  
ما علاقة علم النفس المعاصر بالمسيحية والديانات الأخرى؟

يرتبط بأخلاق التعامل والسلوك مع الآخرين، وفي الفصل الرابع بحث أهم ردائل الأخلاق ومساوئها، وبيان كيفية التخلص منها.

عن أهمية الكتابة في الحقل الأخلاقي، قال المؤلف: ومع كثرة كتب الأخلاق إلا أنها تختلف باختلاف مناهجها وأساليبها وخطاباتها ولغتها التي تأثرت بعصور مؤلفيها؛ كما أنها لا تُغني عن الكتابة في موضوع الأخلاق لتغيُّر كثير من الموضوعات والمصاديق والتطبيقات الخارجية في أرض الواقع؛ نظراً لتغيُّر طبيعة الحياة المعاصرة، ووجود ثقافة أخلاقية متجددة تبعاً لتغيُّر تفكير الناس وقناعاتهم الأخلاقية والإنسانية.

يذكر أن بحوث الكتاب توزعت على النحو التالي:

القلب بين الدين والعلم، أنواع القلوب وأقسامها، قسوة القلوب.. الأسباب والدواعي، القلوب النيرة صفاتها وميزاتها، التوبة من قسوة القلب، ماذا يخسر قساة القلوب؟ موعظة العارفين بالقلوب.

### علم النفس ديناً مذهب عبادة الذات

الكاتب: بول سي. فيتز.

ترجمة: عبدالقادر مساعد.

الناشر: دار أدب - السعودية.

الصفحات: ٢٨٧ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠٢٢ م.

مع انتشار عبارات مثل «أنت تستطيع»

123

31th year  
Spring 2024 Ad/ 1445 Hg



Published by:  
Al-Kalema  
Forum for  
Studies &  
Researches

# AL-KALEMAH

A Quarterly Magazine specialised in Islamic thought, current issues and civilization revival

## سعر العدد

«سوريا ٦٠ ل.س»	«لبنان ٣٠٠٠ ل.ل»
«مصر ٧ جنيهات»	«الأردن دينار ونصف»
«السعودية ١٥ ريالاً»	«الكويت دينار ونصف»
«الإمارات العربية ١٥ درهماً»	«البحرين دينار ونصف»
«قطر ١٥ ريالاً»	«عمان ريال ونصف»
«اليمن ١٧٥ ريالاً»	«العراق دينار ونصف»
«ليبيا دينار ونصف»	«السودان ٧٥ ديناراً»
«المغرب ٢٢ درهماً»	«تونس دينار ونصف»
«بريطانيا ٢,٥٠ جنيه»	«موريتانيا ١٥٠ أوقية»
«ألمانيا ١٠ ماركات»	«فرنسا ٣٠ فرنكاً»
«هولندا ١٠ فلورن»	«سويسرا ١٠ فرنكات»
«أمريكا ٥ دولارات»	«إيطاليا ٥٠٠٠ ليرة»
	«كندا ٥ دولارات»
	«استراليا ٦ دولارات»

«الدول الأفريقية ٤ دولارات»  
«الدول الأوروبية والأمريكية الأخرى ٥ دولارات»

موقعنا على الإنترنت: [www.kalema.net](http://www.kalema.net)