١٢٧
السنة الثانية والثلاثون
ربيع ٢٠٢٥م/ ١٤٤٦هـ

الكلمة

تصدر عن
منتدى الكلمة
للدراسات
والأبحاث

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجدد الحضاري

◆ «الكلمة» بعد ربع قرن.. خطاب في التجديد والأمة الجامعة
◆ الإسلام والتحوُّل الاجتماعي وآفاق بناء المستقبل
◆ موسوعيّة العقل الإسلامي التأسيسي.. ورشة للإبداع في إطار التنوّع
◆ حين تختلف وجهات النظر.. ملاحظات في النقد الأخلاقي والمنهجي
◆ الدكتور طه جابر العلواني والإصلاح الفكري الرؤية والمنهج
◆ التاريخ وأدب الرحلة.. مساهمة النص الرحلي في بناء المعرفة التاريخية

◆ كتب:
فكرة تعارف الحضارات من الميلاد إلى الامتداد

◆ نـــدوات:
المنطق المعاصر في الثقافة العربية.. التقريب والاستثمار والتطوير

بسم الله الرحمن الرحيم

الكلمة

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجدد 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 حبيل
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

موقع المجلة على الإنترنت: http: //www. kalema.net
البريد الإلكتروني: Email: kalema@kalema.net

التنفيذ الطباعي

مؤسسة التاريخ للطباعة والنشر والتجارة
بيروت - لبنان - طريق المطار خلف جولدن بلازا
هاتف: 455559 - 01 - فاكس: 850717 - 01
البريد الإلكتروني: darturath2012@hotmail.com

التوزيع

مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع - لبنان
ص. ب 6590/ 113 - بيروت 2140 1103
هاتف وفاكس: 856677 - 1 - 961

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، والتجدد والبناء الحضاري، وكذلك قضايا الإنماء التربوي والتعليمي، ومستقبليات المشروع الثقافي - الحضاري - الإسلامي المعاصر، مع الإيمان بقيم الحرية والحوار والانفتاح والتسامح.

يشترط في المادة المرسلة الشروط التالية:

- ألَّا 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 يُعبِّر عن وجهة نظر صاحبه ولا يُعبِّر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة.
- تستقبل المجلة المواد في مختلف أبوابها، الدراسات ومراجعات الكتب وتغطية الندوات ومناقشات الأفكار المنشورة.

نلفت أنظار السادة الكتّاب والباحثين إلى أفضلية إرسال إسهاماتهم على بريد مجلة الكلمة الإلكتروني، وهو kalema@kalema.net

محتويات العدد

العدد (١٢٧) السنة الثانية والثلاثون - ربيع ٢٠٢٥م/ ١٤٤٦هـ No. 127 - 32th year - Spring 2025 Ad/ 1446 Hg

الكلمة الأولى

- «الكلمة» بعد ربع قرن.. خطاب في التجديد والأمة الجامعة/ **الدكتور ماجد فوزي أبو غزالة** ٤

دراسات وأبحاث

- الإسلام والتحوُّل الاجتماعي وآفاق بناء المستقبل/ **محمد محفوظ** ٩
- موسوعيّة العقل الإسلامي التأسيسي.. ورشة للإبداع في إطار التنوّع/ **الدكتور صلاح الدِّين العامري** ٤٠
- الدكتور طه جابر العلواني والإصلاح الفكري: الرؤية والمنهج/ **زكي الميلاد** ٥٦
- التاريخ وأدب الرحلة.. مساهمة النص الرحلي في بناء المعرفة التاريخية/ **الدكتور عبدالرحيم الحسناوي**..... ٧٨
- المقدّس الدّيني في الرؤية الحداثية/ **الدكتور مرزوق العمري**..... ٩٠

رأي ونقاش

- حين تختلف وجهات النظر.. ملاحظات في النقد الأخلاقي والمنهجي/ **الشيخ حسن الصفار** ١٠٠

كتب - مراجعة ونقد

- فكرة تعارف الحضارات.. من الميلاد إلى الامتداد/ **الدكتور الأخضر قويدري**..... ١٣٣

ندوات

- ندوة: المنطق المعاصر في الثقافة العربية.. التقريب والاستثمار والتطوير/ **الدكتور محمد الريوش** ١٥٨
- مؤتمر: العبر – مناهجية وتجاوز الوضعانية الساذجة/ **محمد بناني**..... ١٧١

إصدارات حديثة/ إعداد: **حسن آل حمادة** ١٩٤

الكلمة الأولى

«الكلمة» بعد ربع قرن..

خطاب في التجديد والأمة الجامعة

الدكتور ماجد فوزي أبو غزالة*

من أصعب الشهادات، تلك الشهادة التي يقيمها الإنسان على عطاء معرفي عميق وطويل الأمد؛ لأن الشهادة قد يغلب عليها الميل الى تضخيم هذا العطاء. لكنني هنا سأتجاوز ذاتي، وذلك إنصافًا لهذا العطاء بالوقوف على ميزان العدل، والإفضاء بما يختلج لديَّ من مشاعر بعيدًا عن العاطفة، وقريبًا من العقل الراجح، دالًّا على ذلك بشواهد وحُجج تؤيّد هذا الشعور.

إنَّ أول ما يلفت الناظر في مجلة «الكلمة»، هو العنوان الذي جاء محمّلًا بدلالة تفيض بمعنى يحمل الإنسان نحو أبجديته الأولى التي تقوم على الكلمة التي أنقذته من أُمّيَّته الوجودية والمعرفية، وهو يسعى نحو وظيفته الاستخلافية في الأرض، فاتَّخذ من الكلمة وسيلة تواصل وتفاعل مع أخيه الإنسان من حوله. لذا فالكلمة هي المحمول الفكري الجامع للإيجابية، وقد أشار سبحانه وتعالى إلى الكلمة الطيبة في سورة إبراهيم، بكل ما تحمله من خيريَّة جامعة للبشرية، وهو ما جعل أصلها ثابتًا وفرعها في السماء.

* كاتب وباحث وأستاذ الإدارة والقيادة والتنمية البشرية والتطوير الفكري المعاصر في جامعة ملايا الماليزية، من الأردن، البريد الإلكتروني: abughazalahmajed@gmail.com

والكلمة في منحى آخر معادلٌ موضوعيّ للفعل. والخيرية التي تشتمل عليها الكلمة توازي الفعل الإصلاحيَّ المسترشد بالوحي الإلهي الذي هو كلمةٌ سواء، تحسمُ الخلاف وفق منهجية ربّانية ورساليّة واضحة المعالم في إنضاجِ الأفكار.

بالتأكيد لم يكن من السهل الخروج بمغامرة لإصدار مجلة في خضم وجود كمٍّ متراكم من الإصدارات والمطبوعات التي تعنى بالفكر الإسلامي في عصرنا الحديث، وفي ظلّ تسارع وسائل النشر الإلكترونية. لكن وضوح الرؤية وتوافر الإرادة لدى المؤسِّسين تجاوز كلّ العقبات التنافسية وتسارعات العولمة، وذلك لإيمانهم بمسيس حاجة المجتمعات الإسلامية إلى خطاب جديد مُتجدِّد، يقوم على العقلانية والحوارية، في بيئة اجتماعية ومعرفية مأخوذة بالانتصار للرأي من جهة، وتقوم على الوعظيّة المنبرية من جهة أخرى، ولا تؤسس خطابها على الموازنة بين العقلانية المتفكّرة في التأويل والدلالات المجازية، والنصّيّة الفقهية الاجتهادية، لتنزيل النَّص على واقعه المتغيّر في سياق التحولات التي يستدعيها العصر بتحولاته المتجددة والمتسارعة.

إنّ تفهُّم القائمين على الوظيفة التحريرية في مجلة «الكلمة»، لطبيعة البيئة الثقافية والفكرية التي تحيط بالمجال الإسلامي، جعل من هذه المجلة صورة ناطقة بكل ما يسهم في المشروع الإسلامي النهضوي الحضاري، بعيدًا عن الانكفاء والتراجع، حتى غدت «الكلمة» من الروافع الفكرية الرئيسة نحو آفاق التجديد والتغيير على صعيد المنهجِ والرؤية والرسالة، بما حملته أعدادها من زخم فكري تجديدي، سواء في أبوابها الثابتة أَو المتغيّرة.

إن مطالعة المحتوى المعرفي والمضموني الذي تغذّت به أبواب «الكلمة»، نجده محتوى قائمًا على تحقيق الوحدة الجامعة في إطار احترام التعدديّة والتنوّع. وهذا هو الإطار الربّاني في أن نكون أمّة واحدة في كل دورات التفكّر والعقل، حتى وإن اختلفت أجناس الأمة وديارها الجغرافية. فقد سعت مجلة «الكلمة» إلى تحقيق الوحدة الجامعة بخطاب فريد وذكيّ منهجيًّا، يقوم على قاعدة التنوُّع، واحترام المدارس الفقهية والاجتهادات المذهبية، بعيدًا عن مصادرة الآخر أو التصادم معه على صعيدي الفقه والفكر.

ولا شك أن الممارسة الحضارية للوحدة تحتاج إلى تمثُّل روح المدنيَّة، والخروج من نرجسية الذات، والاعتراف بحقوق الآخرين على أساس من المشاركة الجادَّة. لذا

فإن الحاجة إلى الوحدة الجامعة التي حملت لواءها مجلة «الكلمة»، إنما تتحقّق بمنهجية أخلاقية وحضارية تُنظِّم الاختلافات الداخلية، وتضبطها عبر الحوار والتسامح، وإعلاء شأن المشترَكات، وإعذار المختلف واحترامه، وتعزيز قيم المساواة والعدل. وهذا ما سعت إليه «الكلمة» من خلال منهجية تحريرية وأسلوبية تصدع بمعالمها صفحاتها على اختلاف أعدادها، مبتعدة عن إشكاليات الانغلاق، ومتجنّبة مُسبِّبات القطيعة، وناظرة باحترام بالغ إلى مقتضيات الأخوّة الدينية والوطنية، ناقدة التعصُّب الأعمى، ورافضة التمترس حول أيديولوجيات تخلط بين الربانية والبشرية على أساس الهوى والمصلحة والنفعية.

كما تكشف السيرة الفكرية والكتابية وسياسة النشر في «الكلمة» كذلك، عن آفاق مشروعها النهضوي التجديدي، الذي تترجم عبر منعرجات متعددة ومختلفة، لا يقلُّ شأنًا فيها تخصيص ملفات فكرية ظلّت تطرحها المجلة، آخذة بعين الاعتبار المسلك التجديدي على مستوى الفكر الإسلامي في مختلف المجالات والاتجاهات، ومبرزة قضايا حقوق الإنسان في المنظومة الحقوقية الإسلامية، ومركزة على قضايا الاجتهاد والتجديد والنهضة، وما يتعلَّق بمسائل الأصالة والمعاصرة.

إضافة إلى ذلك، فقد أسهمت «الكلمة» وقامت بدور فعّال ومميّز في مناقشة القضايا التي هي في صلب اهتمام أمتنا الإسلامية، ومن هذه القضايا موضوع الحوار الإسلامي – الإسلامي، وقضايا الوحدة والتقريب بين المذاهب والمدارس الفقهية، إلى جانب قضايا الصراعات المذهبية والطائفية والسياسية داخل الأمة... إلخ.

والصفة التي حرصت عليها مجلة «الكلمة» في إدارة الحوار حول هذه القضايا، هي الحيادية، والابتعاد عن التحيُّزات السلبية، ومُكرِّسة الوعي بخطورة الصراعات المذهبية والطائفية التي ضربت بعواصفها في عالمنا العربي والإسلامي. وقد ظلّت «الكلمة» وفيَّةً وملتزمةً بالإطار الجامع للأمة الواحدة، وتسلّحت بالخطاب العقلاني، وحرصت على الاعتناء بنشر قيم الحوار والتعارف والتقارب والتسامح والتعايش بين جميع مُكوِّنات الأمة الدينية والمذهبية والسياسية والفكرية. كما بقيت وفيّةً لرسالتها ومنهجيتها في طرح السُّبُل الحوارية الفُضلى في إدارة أشكال التعدُّد والتنوُّع والاختلاف التي يموج بها بحر هذه الأمة، سعيًا إلى مساندة جميع الفرقاء نحو الإسهام في التجدُّد الحضاري وبناء النهضة من جديد.

إلى جانب ذلك، فثمَّة اهتمام مُتبصِّر في خطاب «الكلمة» بقضية تجديد الفكر الإسلامي، من خلال تعزيز منهج النقد البنَّاء، وطرح المراجعات الفكرية، وفتح آفاق باب الاجتهاد وفق معطيات العصر والزمان، والأخذ بيد أصحاب المبادرات الجديدة، إيمانًا وثقةً بضرورة تفعيل العقل الإسلامي، والانخراط في اجتراح الحلول الجادَّة والمثمرة لأزمات الأمة المستعصية. وقد أنجزت المجلة في هذا النطاق ونشرت الكثير من الدراسات والبحوث الجادَّة والمهمَّة.

ولم تغفل «الكلمة» اهتمامها بالأفق الإنساني، وما فيه من حوارات فكرية، ومن سجالات معرفية، فقد واكبت هذه الحوارات والسجالات الفكرية والفلسفية، وما أحدثته من تأثيرات، وكيف تفاعل العقل الإسلامي معها وردود أفعاله تجاهها، ويتَّصل بهذا الشأن قضايا: العولمة الثقافية، ومسائل صدام الحضارات، ونهاية التاريخ، وحوار الحضارات...

ونزولًا من «الكلمة» على سنّة التغيّر ومواكبة العصر والزمان، فقد تنبَّهت إلى المستجدات والتحوُّلات التي ألّمت بالعالم الحديث، وكان لها الأثر الكبير عالميًّا في تحريك شكل الحياة الإنسانية، والدفع بها نحو تحوُّلات متسارعة، وما تركته من تأثيرات في الرأي العام العالمي، وفي هذا النطاق حضرت قضايا مثل العولمة والمعلوماتية وثورة الاتصالات.

وجدير بالإشارة أنَّ أخص ما يميّز مجلة «الكلمة»، هو التفاعل الإيجابيّ مع كُتّابها وقُرَّائها، ومع الواقع المحليّ والإسلامي والعالميّ مع ما فيه من أفكار ومدارس، وهذا ما منحها الاستمرارية، على الرغم من التحديات التي ظلَّت وما زالت تواجه المطبوعات التنويرية والتجديدية التي تحمل مشاريع إصلاحية على مستوى الأمة.

ولا يخفى على من يطالع أعداد «الكلمة» منذ صدور أول عدد منها، ما حفلت به صفحاتها من عناية واهتمام في الحديث عن أعلام التجديد الإسلامي في العصر الحديث، أمثال: السيد جمال الدين الأفغاني، والشيخ محمد عبده، وعبدالرحمن الكواكبي، ومحمد إقبال، ومالك بن نبي، والشيخ مرتضى مطهري، والسيد محمد باقر الصدر، والشيخ محمد جواد مغنية، والشيخ شمس الدين.. وغيرهم من الأعلام والمفكرين الذين تركوا بصمات واضحة في ساحة الأمة، وعلى صعيد الفكر الإسلامي.

وضمن هذا السياق أيضًا، وعلى جبهة فكرية أخرى، وقفت «الكلمة» بصلابة راسخة أمام الطروحات التي طرحها بعض المفكرين الغربيين، وما جاءت منهم من نظريات وأفكار، لها طابع الإثارة والجدل، وقد عملت المجلة على مناقشتها ونقدها بطريقة مُتفحِّصة ومُتبصِّرة.

كما قامت «الكلمة» وعلى مدى سنوات عمرها، بتغطية الأنشطة والمناشط الفكرية والثقافية من ندوات ومؤتمرات وحلقات فكرية وثقافية ضمن باب ثابت بعنوان: (ندوات). كما قامت المجلة بمتابعة الإصدارات الحديثة المهمة والتعريف بها، وتحديدًا الإصدارات الثقافية والفكرية، ضمن باب ثابت أيضًا بعنوان: (إصدارات حديثة)، بما يجعل القارئ على تواصل مع الحركة الثقافية في مختلف بلدان العالم.

وختامًا، يبقى أنّ الرهان الأصعب ما زال يكمن في قدرة المجلة على استمرارية الصدور، على الرغم من تواضع الإمكانات المادية، والتمسُّك بالاستقلال الاقتصادي. وما يُحفِّز على الاستمرارية هو قوة الأفكار التي تطرحها «الكلمة»، فهو المعوّل عليه لالتفاف أبناء الجيل الجديد حول هذا المنبر الثقافي الحيوي التجديدي، الذي يرتكز على أسس حضارية تستلهم معنى الاستخلاف والتمكين العمراني في الأرض.

وقد يقول قائل: نتمنى على «الكلمة» أن يكون الحضور النسائي أوفر حظًّا في الأعداد القادمة، مع علمنا بندرة الأقلام النسائية التي تنشغل بقضايا الفكر الإسلامي المعاصر، ولكن إدارة المجلة قادرة على مدّ جسور التواصل مع الأسماء النسائية المفكرة.

الإسلام والتحوُّل الاجتماعي وآفاق بناء المستقبل

محمد محفوظ

□ مفتتح

يرافق التَّحوُّلات الكبرى الَّتي تجري في العالم، وعلى مختلف الصُّعد والمستويات، الكثير من التَّساؤلات والاستفسارات. وقد أغرت هذه التَّحوُّلات الجميع بممارسة السُّؤال والتَّساؤل، ومواجهة اليقينيَّات المختلفة بالمزيد من أسئلة الشَّكِّ والنَّقد والتَّقويم.

فالعالم اليوم يمتلئ باليقينيَّات على مختلف الصُّعد، كما يمتلئ بأسئلة الشَّكِّ على مختلف المستويات. لذلك لا يمكن أن تموت الأسئلة في عالم يموج بالمتناقضات والتَّعقيد، فكلُّ شيء في هذا العالم المعاصر يؤسِّس على الدَّوام للأسئلة، ويستدعي الإثارة والبحث، فلا مناص من السُّؤال والتَّساؤل، مهما بدا العالم متقدِّمًا ومتطوِّرًا.

فالتَّساؤل هو تقوى الفكر على حدِّ تعبير (هايدغر)، وهو سبيل الكشف عمَّا تحجبه القوَّة أو المادَّة من حقائق ووقائع. والخطاب الغربيُّ

المعاصر الَّذي يؤسِّس للتَّواريخ بعد موتها لا يلغي التَّساؤلات، ولا ينفي الدَّهشة، بل يؤكِّدها ويحفِّز على تأسيسها في كلِّ المواقع والحالات، لأنَّه لا يمكن أن تمرَّر عناصر هذا الخطاب بدون نقد ومساءلة وتمحيص. ولا ريب أنَّ كلَّ تساؤل ينطوي على نقد، كما أنَّ كلَّ نقد يثير العديد من الأسئلة والتَّأويلات المتعدِّدة. لهذا فإنَّ إثارة الأسئلة على مسارات الواقع المختلفة من ضرورات الحياة والوجود؛ لأنَّه لا حقيقةً ناصعةً إذا لم تسبقها أسئلة الشَّكِّ والنَّقد ورفع الحجب والأوهام. ففي رحاب السُّؤال والمساءلة تتولَّد عناصر الحقيقة، واستمرار النَّقد يعني -فيما يعني- نموَّ الحقائق والأفكار والقناعات داخل المحيط الاجتماعيِّ.

من هنا قيل: إنَّ العلم عبارة عن خطأ مصحَّح. فلابدَّ من توسَّل السُّؤال والنَّقد، حتَّى ننجو من الزُّور والرِّياء والمخاتلة وخطاب المطلق الَّذي يخفي الكثير، ولا يظهر إلَّا القليل والنَّادر. وكَّل منظومة فكريَّة لا تقبل السُّؤال وتقمع النَّقد والمساءلة فإنَّ مآلها السُّكون والموت.

نحن هنا لا ندعو إلى التَّشكيك في نوايا السَّائلين، وإنَّما نؤسِّس لمواقع السُّؤال والنَّقد في مسار الحقيقة وإثراء الفكر والمعرفة. لأنَّ الكائن المتلقِّي دائمًا بلا أسئلة وشروط ونقد، نساهم معه أو نساعده على انتزاع عقلانيَّته، ونذوَّبه في أوعية متماهيَّة ومتطابقة تقتل كلَّ حسّ حيويّ فيه وإرادته الإنسانيَّة. فالكائن الإنسانيُّ لا يمكنه أن يمارس إنسانيَّته وعقلانيَّته وشهوده إذا لم يمارس السُّؤال والبحث المضني عن الأفكار والحقائق. ولا يوجد على صعيد الأفكار البشريَّة من يتَّصف بالكمال والشُّمول؛ لأنَّ الأفكار دائمًا بحاجة إلى التَّطوير والتَّراكم، والسُّؤال مدخل من مداخل تطوير نظام المعرفة والتَّفكير والتَّأويل.

ونحن لا نعني بهذا أنَّ النَّاس مفطورون على السُّؤال والتَّساؤل، ولكن ما نريد قوله: إنَّ حياة الإنسان الحقيقيَّة مرهونةً بقدرته على استعمال عقله لكي يكتشف الحقائق بنفسه، ويعرف الحدود الفاصلة بين القضايا والأمور، بين الوسائل والغايات، بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون.

وكلَّما ارتفعت حقيقة استخدام العقل لدى المجتمعات الإنسانيَّة، كانوا هم أقرب

إلى النَّجاح والسَّعادة. فلا تنمو المجتمعات حضاريًّا إلَّا بالمزيد من استخدام العقل؛ لأنَّه وسيلة النُّموِّ، وهو الَّذي يمنح المجتمعات ماء الحضارة وعصب التَّقدُّم.

ولا شك أنَّ السُّؤال، ومواجهة بديهيَّات الحياة الاجتماعيَّة بالنَّقد والمساءلة، هما جزء من منظومة استخدام العقل. وبهذا المعنى يكون السُّؤال -بالمعنى العامِّ الحضاريِّ- هو عصب الحياة والأفكار. فلا حياة بلا تساؤل، كما أنَّه لا أفكار ناضجةً وحيويَّةً بدون نقد وتقويم وتطوير.

ولا يمكننا أن نقارب أيَّ ظاهرة من ظواهر الاجتماع والوجود بلا تساؤل، فهو لازمة لمختلف الظَّواهر، ومن دونه لا وجود لثقافة تريد أن تشقَّ سبيلها إلى الدِّيناميَّة والفعَّاليَّة.

فلا يمكننا أن نمارس فعل الحياة على أكمل وجه بدون السُّؤال والتَّساؤل، فهو وسيلة الإنسان لاكتشاف المجهول، وتطوير معارفه، وتهذيب مداركه، وإنضاج علاقته بالطَّبيعة والكون.

لهذا من الضَّروريِّ الاهتمام بأسئلة الواقع، والإنصات إلى الأفكار النَّقديَّة، الَّتي تتَّجه إلى الوقائع والحقائق القائمة، للاستفادة منها، وإزالة ركام عهود طويلة من السُّكون والهمود الفكريِّ.

وفي هذا الإطار ينبغي التَّأكيد على النِّقاط التَّالية:

١- لعلَّ من الأخطاء الجسيمة، الَّتي قد ترتكبها المجتمعات بحقِّ نفسها ومستقبلها، هي حينما توجد حاجزًا نفسيًّا وعقليًّا بينها وبين أسئلة واقعها وتحدِّيات راهنها؛ لأنَّ هذا الحاجز يمنع الكثير من الفوائد الَّتي يجنيها المجتمع لو أنصت بشكل إيجابيّ وفعَّال إلى أسئلة راهنة.

إنَّ الإنصات إلى أسئلة الرَّاهن، وامتلاك حساسية شديدة لالتقاط المهمِّ والضَّروريِّ من هذه الأسئلة، ومن ثمَّ التَّفاعل المعرفيُّ والمجتمعيُّ معها، تعدّ من أهمِّ وسائل تطوير المجتمعات وتقدُّمها.

لذلك من الأهمِّيَّة بمكان، العناية بأسئلة الواقع، وبذل الجهود من أجل اكتشاف

ومعرفة جواهر هذه الأسئلة وأهمّها، حتَّى يتسنَّى لنا كمجتمعات عربيَّة وإسلاميَّة الاستفادة منها، لكي نواكب الرَّاهن، ونستعدُّ الاستعداد الأمثل لمواجهة التَّحدِّيات والصِّعاب.

فما يجري في العالم اليوم من أحداث وتطوُّرات وتحوُّلات مليئة بالدُّروس والعبر، ولكنَّ المجتمع الَّذي لا يعتني العناية الفائقة بأسئلة حاضره وراهنه، فإنَّه حتمًا سيمنع عن نفسه الاستفادة من هذه الدُّروس بما يخدم واقعه ومستقبله. فلا نستطيع مواكبة العصر إلَّا بالتَّواصل الفعَّال مع أسئلة الواقع، والتَّفكير الجادُّ في بلورة إجابات عليها. أمَّا الانزواء عن الواقع بهواجسه وتحدِّياته، والهروب من العصر بآفاقه ومجالاته واحتمالاته، فهو تخلٍّ عن دورنا الطَّبيعيِّ في الحياة، ونكوص على أعقابنا، وهروب من مصيرنا ومستقبلنا.

إنَّ الأمم الَّتي تهرب من عصرها تفسح المجال واسعًا لخصومها وأعدائها لصياغة راهنها ومستقبلها.

ومن المؤكَّد أنَّ في هذه الصِّياغة انتقاص للاستقلال وتأكيد وتعميق للتَّبعيَّة، ونهب وامتصاص لخبراتنا وإمكاناتنا البشريَّة والطَّبيعيَّة، لهذا نحن بحاجة إلى التَّواصل مع الواقع، وقراءة أسئلته بصورة صحيحة وسليمة.

٢- لكلِّ حقبة في التَّاريخ أولويَّاتها الخاصَّة وإمكاناتها المحدودة. لهذا ينبغي دائمًا أن تتشكَّل لدينا رؤية جديدة ومتكاملة عن مسارات الواقع ودروبه، حتَّى نتحاشى الأخطاء القاتلة والمميتة.

كما أنَّ لكلِّ حقبة وعصر معايير خاصَّة للتَّقويم، نابعة من ظروف ذلك العصر، ومتطلَّبات الأمَّة وأولويَّات عملها.

والتَّخشُّب عند معيار ثابت في تقويم الواقع يخرجنا من دائرة الشُّهود، ويجعلنا عرضةً للأحكام الخاطئة والتَّصوُّرات المشوَّهة.

وجماع القول: إنَّ التَّواصل مع الواقع، والإنصات الحيويُّ إلى أسئلته وتحدِّياته، هو الَّذي يوفِّر لنا القدرة على تحديد متطلَّبات كلِّ حقبة وأولويَّاتها الخاصَّة والعامَّة.

□ مؤسسات العصر والعمق التاريخي

إنَّ فقد الوقائع الثَّقافيَّة والاجتماعيَّة والاقتصاديَّة القائمة، وذات السِّند والعمق التَّاريخيِّ، يؤدِّي لا محالة إلى تراجع مستوى الفعل والمبادرة الإستراتيجيَّة عند المجتمع، ممَّا يجعله غير قادر على امتصاص الخبرات الحديثة.

كلُّ التَّكوينات الاجتماعيَّة والثَّقافيَّة والسِّياسيَّة والرُّوحيَّة بحاجة إلى السَّند التَّاريخيِّ الَّذي يدعمها، ويوفِّر لها أسباب الفعَّاليَّة، ويمنع تكلّسها وجمودها ويباسها.

وأيُّ خلل جوهريّ يصيب علاقة التَّكوينات المجتمعيَّة بسندها أو عمقها التَّاريخيِّ يؤدِّي إلى بداية الانحلال والتَّآكل على مستوى الثِّقة ومقدار فعَّاليَّة الأنماط على قاعدة تلك التَّكوينات. وبهذا يرتبط العمق التَّاريخيُّ بمؤسَّسات العصر وتشكيلاته المجتمعيَّة، وأيُّ تخفيض لمستوى العمق التَّاريخيِّ في علاقته مع هذه التَّشكيلات والتَّكوينات يؤدِّي بشكل أو بآخر إلى بروز ظواهر تزيد من تصحُّر هذه التَّكوينات وانفصالها البنيويِّ عن واقعها المجتمعيِّ.

ومن خلال هذا المنظور، ينبغي أن ننظر إلى التَّشكيلات المجتمعيَّة الحديثة في الفضاء المعرفيِّ والاجتماعيِّ العربيِّ الإسلاميِّ، إذ إنَّ الكثير من المؤسَّسات والتَّكوينات الحديثة، أي المؤسَّسات الَّتي برزت في العالمين العربيِّ والإسلاميِّ، من جرَّاء احتكاك وتفاعل العرب والمسلمين أفرادًا أو جماعات مع الحضارة الحديثة؛ قد لا تجد في الواقع العربيِّ والإسلاميِّ بيئة صالحة لنموِّها وتطوُّرها، وذلك من جرَّاء الإسقاط العفويِّ، أو التَّقليد الأبله للمجتمعات المتقدِّمة. بينما من الأهمِّيَّة النَّظر إلى مؤسَّسات العصر باعتبارها نتاجًا مجتمعيًّا وتاريخيًّا لبيئة وحضارة معيَّنة، وإغفال العوامل التَّاريخيَّة والمجتمعيَّة لبروزها وتطوُّرها لا يؤدِّي إلى تبيئتها وغرسها الطَّبيعيِّ في الواقع العربيِّ والإسلاميِّ، بقدر ما يؤدِّي إلى غربتها وشكلانيتها في الفعل والتَّأثير.

لذلك نجد أنَّ العالمين العربيَّ والإسلاميَّ، يمتلئان بتلك المؤسَّسات والتَّشكيلات الَّتي تنتمي إلى العصر وتطوُّراته المذهلة، إلَّا أنَّ عمل وتأثير هذه المؤسَّسات في فضائنا العربيِّ والإسلاميِّ لا يزال محدودًا ولا ينسجم والجهود الَّتي بذلت في جميع الاتِّجاهات في سبيل نقل هذه المؤسَّسات إلى الواقع العربيِّ والإسلاميِّ.

ومحدوديَّة العمل والتَّأثير ليست ناتجةً من طبيعة هذه المؤسَّسات، بقدر ما هي ناتجة من جرَّاء آليَّات استخدامنا لها، والظُّروف الموضوعيَّة لعمليَّة النَّقل والاستيراد، إذ إنَّ المؤسَّسة الحديثة الَّتي لا تُحتضن مجتمعيًّا، بمعنًى لا تجد لها عمقًا في التَّكوين المجتمعيِّ، فإنَّها ستصبح مؤسَّسةً شكليَّةً وبعيدةً عن دورها الطَّبيعيِّ، إنَّ لم تمارس دورًا معكوسًا في هذا الاتِّجاه؛ وذلك لأنَّ استراتيجيَّات التَّهميش المتواصلة للمؤسَّسات الأصليَّة في الواقع العربيِّ، وتغييب تاريخيَّتها، وتشكيك أبنائها في دورها وفعَّاليَّتها، لا يؤدِّي إلى زراعة الرَّغبة الحقيقيَّة عند هؤلاء النَّاس للتَّشبُّث بإستراتيجيَّات استيراد المؤسَّسات الحديثة، وإنَّما يؤدِّي على العكس من ذلك تمامًا، إذ تزيد من الاغتراب النَّفسيِّ والاجتماعيِّ، وتحول دون غرس الوعي الضَّروريِّ لاستيعاب مؤسَّسات العصر في الفضاء العربيِّ والإسلاميِّ.

بمعنى أنَّ تهميش مدنيَّة المجتمع الذَّاتيَّة، وإقصاء مؤسَّساته الأهليَّة، يؤدِّي إلى الانكفاء والهروب النَّفسيِّ والعمليِّ، وتوفُّر الحواجز المجتمعيَّة، الَّتي تحول دون الاستمرار التَّاريخيُّ.

فتقويض الوقائع الثَّقافيَّة والاجتماعيَّة والاقتصاديَّة القائمة، وذات السَّند والعمق التَّاريخيِّ، يؤدِّي لا محالة إلى تراجع مستوى الفعل والمبادرة الإستراتيجيَّة عند المجتمع، ممَّا يجعله غير قادر على امتصاص الخبرات الحديثة، واستيعاب مؤسَّسات العصر، وبالتَّالي يكون المجتمع بمثابة ساحة مفتوحة للتَّأثيرات المختلفة والمتناقضة القادمة من الخارج.

وهذا ما حصل بالفعل في نهايات الدَّولة العثمانيَّة، وبداية تأسيس الدُّول العربيَّة والإسلاميَّة المستقلَّة. إذ قامت النُّخب السِّياسيَّة بتقويض الوقائع والحقائق الاجتماعيَّة والثَّقافيَّة والاقتصاديَّة القائمة، بدعوى تخلُّفها وعدم مواءمتها للعصر، وقد استخدمت في سبيل التَّقويض وسائل قسريَّةً وتعسُّفيَّةً، ممَّا أدَّى إلى غياب المبادرة الإستراتيجيَّة عند المجتمع، وعدم قدرته الفعليَّة على التَّحكُّم بمصيره، فأصبح عرضة لتأثيرات الخارج المتناقضة.

والقارئ والباحث في تلك الحقبة التَّاريخيَّة يكتشف أنَّ العالمين العربيَّ والإسلاميَّ أصبحا ساحةً مكشوفةً لكلِّ التَّيَّارات والاجتهادات والسِّياسات والإستراتيجيَّات،

دون أن تكون لديها القدرة على التَّمييز والاختيار المناسب.

فتبيئة المؤسَّسات الحديثة في الواقع العربيِّ والإسلاميِّ لا يتأتَّى بتقويض المدنيَّات والمؤسَّسات الأهليَّة القائمة؛ لأنَّ هذا التَّقويض ومتوالياته المتعدِّدة يؤسِّس في المجتمع حالةً من الانكفاء وعدم التَّفاعل الخلَّاق مع هذه المؤسَّسات.

كما أنَّ فعل التَّقويض يعني تواصل واستمرار التَّهميش التَّاريخيِّ والمجتمعيِّ، ولا يمكن بأيِّ شكل من الأشكال أن يستوعب مؤسَّسات العصر مجتمعٌ يعاني من التَّهميش المتواصل.

وإنَّ ما يحصل بفعل التَّقويض والتَّهميش هو تراجع قوى الإبداع والفعاليَّة الخلَّاقة في المجتمع، وبذلك يفقد المجتمع القدرة على حماية نفسه، وأيَّ مجتمع يصل إلى هذا المستوى فهو يتهالك ويسير بخطًى حثيثة نحو الانحدار الشَّامل.

فتغييب المدنيَّات الأهليَّة هو الخطيئة الكبرى في أغلب استراتيجيَّات التَّعامل مع التِّكنولوجيا الحديثة ومؤسَّسات العصر؛ لأنَّ هذا التَّغييب القسريِّ قضى على البنية التَّحتيَّة للمجتمع، وبالتَّالي فقد الأهليَّة التَّامَّة لحماية نفسه، واستيعاب التِّقنيَّة الحديثة. من هنا تنبع أهمِّيَّة رعاية وتفعيل العمق والسَّند التَّاريخيِّ لمؤسَّسات المجتمع، حتَّى تباشر دورها في عمليَّة تبيئة مؤسَّسات العصر، وأيَّ فصل بين عمليَّة التَّبيئة والعمق التَّاريخيِّ لا يؤدِّي إلَّا إلى نتائج عكسيَّة.

ونقصد بالعمق والسَّند التَّاريخيِّ الآتي:

١- ضرورة إعادة الحياة إلى المدنيَّات والمؤسَّسات الأهليَّة. ويخطئ من يعتقد أنَّ طريق تبيئة المؤسَّسات الحديثة هو القضاء على المؤسَّسات التَّقليديَّة؛ لأنَّ في هذا الفضاء إنهاءً لفعَّاليَّة المجتمع وحيويَّته. ومن خلال إعادة الحياة والحيويَّة لهذه المؤسَّسات تتوفَّر كلَّ الأسباب الضَّروريَّة لامتلاك القدرة على تبيئة واستيعاب مؤسَّسات العصر. ولا يخفى على أحد أنَّ البلدان الَّتي مارست أعمالًا تعسُّفيَّةً، بحقِّ المدنيَّات والمؤسَّسات الأهليَّة كمدخل لتوطين مؤسَّسات العصر لم تجنِ من هذه العمليَّة إلَّا المزيد من التَّدهور وضياع الإمكانيَّة الحقيقيَّة للتَّطوُّر والتَّقدُّم.

٢- إنَّ العمق التَّاريخيَّ لا مضمون حضاريًّا له،إلَّا في المجتمع الحيِّ،الَّذي يمارس عمليَّة الانعتاق والتَّحرُّر،من كلِّ معوِّقات التَّأخُّر والتَّخلُّف، لذلك فلا يمكننا أن نفصل بين مفهوم العمق التَّاريخيِّ والمجتمع الحيِّ؛ إذ إنَّ حيويَّة المجتمع وفعَّاليَّته ونشاطه المتواصل في سبيل الارتقاء والتَّقدُّم هي الَّتي تعطي لمفهوم العمق التَّاريخيِّ المضمون الحضاريِّ.

وبدون حيويَّة المجتمع وفعَّاليَّته يبقى العمق التَّاريخيُّ جزءًا من الفلكلور الشَّعبيِّ الَّذي يتغنَّى به النَّاس، دون أن يكون له دور في عمليَّة التَّعبئة والحركة.

فالمجتمع الجامد والميِّت لا يمكنه -مهما كانت إمكاناته المادِّيَّة- تبيئة واستيعاب مؤسَّسات العصر. وحده المجتمع الحيِّ هو القادر على استيعاب مؤسَّسات العصر.

□ الإسلام والمدينة.. مقاربة أوَّليَّة

هناك علاقة وثيقة بين المدينة والإسلام، إذ ارتبط الإسلام منذ انطلاقته الأولى بالمدن وحواضر الجزيرة العربيَّة، وتأكَّد هذا الارتباط مع هجرة الرَّسول ﷺ إلى يثرب الَّتي سارع رسول الله إلى تسميتها بالمدينة.

فعلاقة الإسلام بالمدينة والحواضر علاقة حميمة؛ إذ إنَّ مجموع قيمه ومبادئه تدفع نحو الإقامة والاستقرار النَّفسيِّ والاجتماعيِّ، وقد قال تعالى: ﴿أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾[1]، ومن المؤكَّد أنَّ الإقامة والاستقرار الَّذي يوفِّرهما الدِّين الإسلاميُّ من الشُّروط الضَّروريَّة لتأسيس المدينة وفق قواعد ومتطلَّبات تزيد من فعَّاليَّة النَّاس وحيويَّتهم الحضاريَّة.

والمدينة أو الحاضرة لم يجعلها الإسلام بلا قانون وترتيب إداريّ يساهم في تنظيم شؤون المدينة من جميع النَّواحي، وإنَّما عمل على تنظيم شؤون المدينة ودفع باتِّجاه الحشد واستكمال الجماعة، وحارب كلّ النَّوازع الَّتي تحول دون استقرار المدينة وتطوُّرها النَّفسيِّ والاجتماعيِّ والحضاريِّ.

والإسلام هنا لم يلغِ نظام الطَّاعة الطَّبيعيِّ إلى الأسرة، العشيرة، القبيلة، وإنَّما جعل

(١) سورة الرعد، الآية ٢٨.

طاعتهم في سياق طاعة الشَّريعة والالتزام بقيمها ومبادئها. ولقد جاء في المأثور «لا طاعةً لمخلوق في معصية الخالق».

فالإسلام أسَّس مفهوم الطَّاعة على أسس جديدة، ومعايير متعالية على معايير التُّراب. فالطَّاعة أضحت مع الإسلام إلى الشَّريعة وليس إلى أيِّ معيار آخر، ولا شك أنَّ طاعة الشَّريعة والالتزام بهديها وترتيب المواقف والخيارات وفق هديها، هو من الشُّروط الأساسيَّة والاستقرار السِّياسيِّ والحضاريِّ، وخلق المجتمع المدنيِّ في المجالين العربيِّ والإسلاميِّ.

والطَّاعة وفق هذا المنظور، هي الَّتي تصهر التَّمايزات أو تجعلها في سياق الوحدة والبناء والانفتاح والتَّسامح، بدل أن تكون وسيلة وسببًا للانكفاء والانعزال والتَّفتُّت والانخراط في مشروعات تجزُّئيَّةً، تزيد من ضعف الأمَّة على المستويين السِّياسيِّ والحضاريِّ.

وفي التَّاريخ العربيِّ والإسلاميِّ، نرى نموذج الحالة المدنيَّة في فعاليَّات المدينة الإسلاميَّة، والدِّيناميَّة الاجتماعيَّة الَّتي عبَّرت عن نفسها بأشكال من التَّوازن بين التَّدخُّل السُّلطانيِّ، الَّذي يتمثَّل في مؤسَّسات الوالي والقاضي والمحتسب وصاحب الشُّرطة، وبين الحاجات الاجتماعيَّة (المدينة) الَّتي عبَّرت عن نفسها بابتداع أشكال من المؤسَّسات الَّتي تقوم بممارسة دورها في هذا الصَّدد.

فالنَّشاط المديني (على حدِّ تعبير وجيه كوثراني) الَّذي تركَّز بشكل أساسيّ في الإنتاج الحرفيِّ والتِّجارة انتظم في (الأصناف)، وهذه الأخيرة هي تنظيمات اجتماعيَّة تراتبيَّة متماسكة، كلُّ تنظيم فيها يعبِّر عن أهل حرفة من الحرف. والملاحظ أنَّ (الصِّنف) يعتمد على تراتبيَّة أهل الصُّوفيَّة ابتداءً من المبتدئ (المريد) إلى الصَّانع، إلى المعلِّم، إلى شيخ الحرفة، إلى شيخ السُّوق، وبين كلِّ مرتبة تقوم أعراف وطقوس وأخلاقيَّات وتقنيَّات تعبِّر بدورها عن التَّفاوت الحاصل بين كلِّ مرتبة ومرتَّبة في المعرفة والقيمة، أي وفقًا لدرجات تحصيل أو معرفة (سرّ المهنة) الَّذي أضفى عليه الطَّابع القدسي.

فالرُّوح والتَّراتبيَّة المعنويَّة اللَّتان بثَّهما النَّشاط الدِّينيُّ تشكِّلان نقطة الانطلاق والتَّطوير للمسألة المدنيَّة في المجالين العربيِّ والإسلاميِّ، إذ إنَّ تراث العرب والمسلمين

التَّاريخيَّ في هذا الإطار ثري، ومتوفِّر، وذو مضمون عميق على مستوى التَّجربة التَّاريخيَّة والخبرة الَّتي أوجدها في النَّسيج المجتمعيِّ.

وذلك لأنَّ التَّحوُّلات القسريَّة أو الفجائيَّة يصاحبها تمزُّق اجتماعيّ رهيب لا يجعلها منتظمةً في سياق متكامل، وإنَّما يحوِّلها وكأنَّها جزيرة معزولة عن المحيط العامِّ.

والَّذي يؤكِّد هذا الاتِّجاه (الانطلاق من التَّجربة المدينيَّة العربيَّة والإسلاميَّة لتنمية مؤسَّسات المجتمع المدنيِّ في الفضاء العربيِّ والإسلاميِّ)، هو أنَّ القيم المدنيَّة والدِّينيَّة في الإطار الإسلاميِّ منصهرة فيما بينها، وهناك تطابق محمود بين القانون الدِّينيِّ والقانون المدنيِّ في التَّجربة الإسلاميَّة التَّاريخيَّة.

وانطلاقًا ممَّا ذكره (دونالد سميث) حول الفرق بين النُّظم العضويَّة ونظم الكنيسة الدِّينيَّة، يمكن اعتبار الإسلام دينًا عضويًّا؛ ذلك لأنَّه يتضمَّن قيمًا ومبادئ تُعلي من الشَّأن المدنيِّ والإنسانيِّ، وهذه القيم هي الَّتي تُحدث قفزة نوعيَّة في علاقة الإنسان بالمكان والزَّمان، وعلاقته مع بني جنسه، لذلك فإنَّ «المديني في جميع أشكاله القديمة والحديثة يظهر كواقع جديد أو كنتيجة لتمفصل النِّظام الاجتماعيِّ والنِّظام المكانيِّ، بين العلاقات الاجتماعيَّة والعلاقات المكانيَّة رباط جدليّ لا يمكن اختزاله إلى أحد طرفيه، وإذا صحَّ أن نسمِّي الواجبات الاجتماعيَّة نظامًا فإنَّ حيِّز المديني، حيِّز الظُّروف الجديدة، يشكِّل بذاته نوعًا من التَّجاوز، أي عامل تغيير وتحقّق.

ومن هنا فإنَّ المدينة لا تعكس بشكل سلبيّ نظامًا اجتماعيًّا معيَّنًا، ولكنَّها تلعب أيضًا دورًا نشطًا في تحويل هذا النِّظام ذاته وفي استخدامه، فهي تنظِّم جملةً من الاحتمالات، والمحظورات الَّتي في ظلِّها يتطوَّر أفراد وجماعات وأقوام يرسمون استراتيجيَّات مختلفة لتحقيق أهداف خاصَّة أو جماعيَّة»[٢].

ويبدو لي أنَّ القفزة النَّوعيَّة، الَّتي تُحدثها القيم المدنيَّة في النَّسيج المجتمعيِّ، هي الَّتي تبرز كطاقة خلَّاقة متَّجهة إلى بناء واقع اجتماعيّ يتمثَّل هذه القيم على مستوى علائقه المختلفة، ويتجسَّد كنموذج يطمح إلى التَّوسُّع والامتداد، بحيث يكون هو النَّسق الاجتماعيُّ السَّائد.

(٢) راجع: مجلَّة الفكر العربي المعاصر، عدد ٢٩، ص ٥٠.

على هدى هذا نستطيع القول: إنَّ المسألة المدنيَّة كقيم متجسِّدة في حركة الإنسان الخاصَّة والعامَّة، وكشبكة للعلاقات الإنسانيَّة، لا يمكن فهمها خارج السِّياق التَّاريخيِّ لواقعنا ومجتمعنا. لهذا نحن بحاجة دومًا إلى البحث عن الإطار والقاعدة اللَّتين تحتضنان هذه القيم وتطوُّرها في المحيط العامِّ.

والمسألة المدنيَّة في المجتمعات الإنسانيَّة تأخذ أشكالًا وصورًا متعدِّدةً، فهي نمط من العلاقات الاجتماعيَّة والثَّقافيَّة والحضاريَّة، قائم على العمل المؤسَّسيِّ، متجاوزًا ذلك كلّ الأنماط والسِّياقات الاجتماعيَّة والسِّياسيَّة والثَّقافيَّة الَّتي لا تخرج عن واقع الأنا الضَّيِّق، وتسعى نحو تحجيم نشاطها في إطار من الإمكانات الشَّخصيَّة بوحدها. فكلُّ نمط مؤسَّسيّ، يمارس فعلًا اجتماعيًّا عامًّا أو ثقافيًّا أو حضاريًّا، فهو جزء من المسألة المدنيَّة ومفهوم المجتمع المدنيِّ في المجال العربيِّ والإسلاميِّ.

ومنها قدرة القوى الاجتماعيَّة المتعدِّدة في المنطلقات والغايات على إدارة تنافسهما وعملهما في محيط اجتماعيّ محدَّد بوسائل سلميَّة – حضاريَّة. فالشَّأن العامُّ في المجتمع يدار عن طريق قوًى اجتماعيَّة تتكامل بعضها مع بعض بشكل مباشر أو غير مباشر، وتتنافس مع بعضها بوسائل تثري الواقع المجتمعيَّ وتنضجه وتزيد من خبرته في إدارة تنافس أبنائه أو صراعهم. وأساس هذه القدرة على التَّنافس السِّلميِّ في إدارة الشَّأن العامِّ، هو تفعيل القواسم المشتركة بين هذه القوى، والتِّسالم والتَّراضي على جملة من المنطلقات والغايات الَّتي تكون تطلُّع الجميع حتَّى وإن اختلفت أساليب الوصول، وتعدَّدت وسائل التَّعبير عن هذه المنطلقات والغايات. فالمجتمع المدنيُّ هو عبارة عن الإطار المؤسَّسيِّ لممارسة المسؤوليَّة الدِّينيَّة والوطنيَّة، وهو أحد جسور الأمَّة لإنجاز تطلُّعاتها وتنفيذ طموحاتها. وواقعنا العربيُّ والإسلاميُّ في هذه اللَّحظة التَّاريخيَّة، بحاجة ماسَّة إلى قيمة المجتمع ومبادئ الممارسة المدنيَّة، الَّتي تبحث عن المشترك وتبرزه وتعمّق مفهوم التَّواصل والحوار كنهج ثابت ودائم في التَّعاطي مع الآخرين، وتمتصّ خبرات الآخرين وأفكارهم على قاعدة نسبيَّة الحقيقة، وتنشر قيمها وأفكارها بالحوار والحرِّيَّة والمجادلة بالَّتي هي أحسن.

□ الدِّيناميَّة الاجتماعيَّة

تتعدَّد العوامل والأسباب المفضية إلى ضمور وغياب الدِّيناميَّة الاجتماعيَّة؛ إذ إنَّ هذه الظَّاهرة مركَّبةً ومعقَّدةً، ولا يمكن بأيِّ شكل من الأشكال أن تكون وليدة عامل أو سبب واحد فقط، فهي ظاهرة صنعتها العديد من العوامل والأسباب، وامتزجت مع بعضها، بحيث أضحت ظاهرة غياب الدِّيناميَّة والفعَّاليَّة الاجتماعيَّة منعكسةً في كلِّ أبعاد الحياة الاجتماعيَّة، فغياب الدِّيناميَّة الاجتماعيَّة له أسبابه المتعدِّدة، فمنها ما يرجع في حقيقته إلى تحلُّل الفكرة الوطنيَّة وانفجارها من الدَّاخل، من جرَّاء التَّوتُّرات الاجتماعيَّة والثَّقافيَّة الَّتي تُعومل معها في الكثير من بلدان العالم الثَّالث بأدوات عنيفة وقهريَّة، ممَّا أدَّى إلى إقصاء العديد من القوى الاجتماعيَّة، وتحوَّل المجتمع إلى مراكز قوًى متناقضة، كلُّ قوَّة تسعى نحو تقويض القوَّة الأخرى، حتَّى لو كان هذا التَّقويض يكون على حساب أسس المجتمع وبنيته التَّحتيَّة.

ومنها ما جاء من جرَّاء تفاقم الهيمنة الغربيَّة المادِّيَّة والفكريَّة، وتحكُّمها بمصير الشُّعوب والمجتمعات، مع ما تحمله هذه الهيمنة من مظاهر الاستلاب والمسخ واهتزاز الشَّخصيَّة الوطنيَّة والعقديَّة، ومن شعور متعاظم بخطر الانقسام والاقتتال الموصل إلى أزمة الهويَّة وغياب البوصلة النَّظريَّة الواضحة الموجَّهة إلى المجتمع في حركته الدَّاخليَّة وعلاقاته الخارجيَّة.

ومنها ما يعكس أزمةً اجتماعيَّةً – اقتصاديَّةً عميقةً، وهي عبارة عن التَّدهور المتواصل في مستويات المعيشة وتفاقم التَّفاوت الطَّبقيِّ، ومن نشوء جماعة بشريَّة قليلة العدد تحتكر كلَّ الإمكانات والثَّروات، وإلى جانبها جماعات شعبيَّة مهمَّشة في أحياء الصَّفيح وأحزمة البؤس من دون أمل ومن دون مستقبل. هذا المزيج من العوامل والأسباب أدَّى ويؤدِّي باستمرار إلى تدهور الحياة الاجتماعيَّة والمدنيَّة، وشيوع حالات من القلق الخطير الَّتي تؤدِّي إلى العبثيَّة والعدميَّة والتَّحلُّل من المسؤوليَّة مهما كان نوعها أو شكلها.

وفي الاتِّجاه الثَّاني تفاقم مظاهر النّقمة العنيفة من هذا الوضع، وبالتَّالي الانخراط في تشكيلات وممارسات تخريبيَّة – عنفيَّة، إمَّا لدواع اقتصاديَّة بحتة أو لانسداد الآفاق

الطَّبيعيَّة للعمل لدى هؤلاء الأفراد أو التَّشكيلات ممَّا دفعهم إلى فقدان المعايير والقيم الرُّوحيَّة والفكريَّة النَّاظمة لتصرُّفات الإنسان والمحدّدة لقيام كيان اجتماعيّ واحد.

وإنَّ ما تعيشه مجتمعات العالم الثَّالث اليوم من مشكلات وأزمات هي من جرَّاء هذه الحالة.

وبالنَّتيجة، إنَّ الصِّيغ المستخدمة لعمليَّة التَّحريك الاجتماعيِّ أصبحت تقليديَّةً وذات جدوى محدودة؛ لذلك ينبغي البحث عن صيغة اجتماعيَّة جديدة تحقِّق ديناميَّةً مجتمعيَّةً جديدةً.

المقصود بالدِّيناميَّة الاجتماعيَّة

وقبل أن نستطرد في بيان عناصر الصِّيغة الاجتماعيَّة الجديدة من الضَّروريِّ توضيح مقصودنا من مصطلح الدِّيناميَّة الاجتماعيَّة عبر النقاط التَّالية:

١ - **الحركة الذَّاتيَّة**: إنَّ معيار الدِّيناميَّة الاجتماعيَّة الأساس هو وجود الدِّيناميكيَّة الذَّاتيَّة؛ إذ إنَّ المجتمع الَّذي يفقد حوافز الحركة الذَّاتيَّة لا يمكن أن نطلق عليه أنَّه مجتمع ديناميّ. فالحركة الذَّاتيَّة هي مقياس الدِّيناميَّة، ودونها تبقى النَّشاطات والفعَّاليَّات الاجتماعيَّة رهينةً بظروفها ودوافعها الخارجيَّة.

كما أنَّها المحرِّكة الحقيقيَّة للعمليَّة الاجتماعيَّة والتَّاريخيَّة؛ لأنَّها تنطلق من إمكاناتها وتتحرَّك بحوافزها وفق أهداف محدَّدة وتاريخيَّة.

٢ - **العلاقة العقلانيَّة مع التِّكنولوجيا الحديثة**: ممَّا يلفت النَّظر حقًّا أنَّ المجتمعات الإنسانيَّة بفعل التِّكنولوجيا والتِّقنيَّة الحديثة أصبحت تتمتَّع بطاقات هائلةً، إلَّا أنَّها في «الغالب» في الوقت ذاته تعاني من كلِّ أشكال غياب الدِّيناميَّة والفعَّاليَّة الاجتماعيَّة.

وهذا يدفعنا إلى القول: إنَّ طبيعة العلاقة الَّتي تحكم المجتمع مع الطَّاقة الحديثة هي طبيعية لا عقلانيَّة، لهذا فإنَّ بداية الدِّيناميَّة الاجتماعيَّة هي تأسيس علاقة عقلانيَّة مع الطَّاقة الهائلة المتوفِّرة في المجتمع من جرَّاء التِّكنولوجيا والصِّناعات الحديثة.

والعلاقة العقلانيَّة هي قبل كلِّ شيء قدرة المجتمع على استيعاب أسرارها، وعلى تحقيق التَّطوُّر الدَّائم وفق حوافز ومتطلَّبات ذاتيَّة.

وينبغي أن ندرك أنَّ وصول المجتمع إلى مصافّ متقدِّمة على المستوى الصِّناعيِّ والاقتصاديِّ، لا يعني بالضَّرورة أنَّ علاقته مع المعدَّات والمنتجات الحديثة علاقة عقلانيَّة. وهذا ما حاول أن يثبته (هربرت ماركوزو) في كتابه «الإنسان ذو البعد الواحد»، إذ يؤكِّد أنَّ المجتمع الصِّناعيَّ المتقدِّم هو برمَّته مجتمع لا عقلاني؛ لأنَّ تطوُّر إنتاجيَّته لا يؤدِّي إلى تطوُّر الحاجات والمواهب الإنسانيَّة تطوُّرًا حرًّا، بل على العكس من ذلك تمامًا، فإنتاجيَّته لا يمكن أن تستمرَّ في التَّطوُّر على الوتيرة الرَّاهنة إلَّا إذا قمعت تطوُّر الحاجات والمواهب الإنسانيَّة وتفتُّحها الحرِّ، شأنها في ذلك شأن السِّلم الَّذي ينعم به المجتمع المعاصر؛ إذ إنَّ هذا السِّلم غير متحقِّق إلَّا بفضل شبه الحرب الشَّاملة المنذرة دومًا بالاندلاع.

فالعقلانيَّة في علاقات المجتمع مع معدَّات التِّقنيَّة الحديثة هي الَّتي تجعله يستفيد منها أقصى استفادة دون أن تأسره أو تزيِّف من حاجاته ومتطلَّباته الملحَّة.

وثمَّة صلة عميقة بين الدِّيناميَّة الاجتماعيَّة والتَّقدُّم؛ إذ إنَّ التَّقدُّم في محصِّلته النِّهائيَّة هو ثمرة الدِّيناميَّة الاجتماعيَّة، فلا تقدُّم إنسانيّ بدون ديناميَّة اجتماعيَّة وحيويَّة إنسانيَّة، تتحرَّك وتعمل وتكافح في سبيل تحقيق قفزات نوعيَّة في مسيرة المجتمع.

وإنَّ التَّوتُّر بين الرَّاهن والممكن يتفاقم ويستفحل مادام المجتمع بعيدًا عن الدِّيناميَّة الاجتماعيَّة، فهي الجسر الَّذي ينقل المجتمع إلى ممكنه وأهدافه وتطلُّعاته.

٣- وضوح الغايات والأهداف: ثمَّة تمايز جوهريّ بين المجتمع الَّذي تتوفَّر في حركته حالة الدِّيناميَّة والفعَّاليَّة، والمجتمع الَّذي يفتقد هذه الحالة. وهذا التَّمايز يتجسَّد في أنَّ المجتمع الحيَّ يتحرَّك وفق خريطة واضحة من الأهداف والوسائل الموصِلة إليها، ويسير وفق معنى عام بحيث يستوعب هذا المعنى كلَّ نشاطات وطاقات المجتمع في كلِّ الاتِّجاهات والآفاق.

ومن هنا فإنَّ المقصود بالدِّيناميَّة الاجتماعيَّة أيضًا هو توفُّر الحركة الاجتماعيَّة في كلِّ الاتِّجاهات على معنى سامّ وأهداف مرسومة، ودون ذلك تبقى الحركة الاجتماعيَّة عشوائيَّة - فوضويَّة، تبذل الكثير من الجهود المبعثرة دون أن تصل إلى تطلُّعاتها أو أهدافها؛ إذ إنَّ السَّير على غير هدًى لا يزيد المجتمع إلَّا ابتعادًا عن غاياته وأهدافه. ولغياب الدِّيناميَّة الاجتماعيَّة مؤشِّرات عدَّة منها: سيادة الفكر السَّلبيِّ وغياب المبادرات

الجمعيَّة المتَّجهة إلى التَّطوير والبناء، وسيادة روح ومنهجيَّة التَّثبيط وفقدان الثِّقة بالذَّات، والاستقالة من المسؤوليَّات والتَّهرُّب منها، وسيادة روح الارتجال والانفعال، وضمور فضيلة التَّخطيط وتحديد الأهداف والمقاصد.

وجماع القول: إنَّ غياب الدِّناميَّة الاجتماعيَّة يعني وجود مجتمع بلا روح، مجتمع متقاربة أجسادهم ومتباعدة قلوبهم ونفوسهم، مجتمع يتغافل عن أعدائه الخارجيين وينشغل صبح مساء بمنافسيه الدَّاخليِّين، مجتمع يصرف الأموال الطَّائلة على استهلاكه المحموم دون أن يفكِّر بتطوُّر اقتصاده الإنتاجيِّ، مجتمع فاقد للهدف والمعنى السَّامي للحياة. من هنا فإنَّ قوَّة المجتمع لا تقاس بالعوامل المادِّيَّة، بل بمدى توفُّر الرُّوح الخلَّاقة والفاعليَّة الذَّاتيَّة في المجتمع. والمجتمع الَّذي يفقد هذه الأمور تتحوَّل إمكاناته المادِّيَّة من نعمة إلى نقمة من جرَّاء تخبُّطه، وعدم قدرته على امتصاص آثار هذه الإمكانات.

فالدِّناميَّة الاجتماعيَّة هي المطلب الملحُّ الَّتي ينبغي توفير عناصرها وثقافتها في مجتمعاتنا العربيَّة والإسلاميَّة حتَّى يتسنَّى لنا الانخراط في العالم ونحن نعيش الحيويَّة والنَّهضة في كلِّ المجالات والحقول.

□ نقد الجمود

إنَّ تبديد غيوم الجمود في المحيط الاجتماعيِّ بحاجة إلى حركة ذاتيَّة ديناميَّة لا تنتظر المحفِّزات من الخارج، بل ينبغي أن تكون المجتمعات مولِّدةً للإصلاح والتَّغيير وصانعة له.

ثمَّة حقائق ووقائع تاريخيَّة ينبغي استحضارها باستمرار في حركة الوعي المعاصر، حتَّى يتمَّ الاستفادة منها وتمثُّلها وتجسيدها في واقعنا المعاصر. ولعلَّنا نرتكب جريمة كبرى بحقِّ تاريخنا وتراثنا إذا لم نعمل على استيعاب القيم والدَّوافع الإنسانيَّة النَّبيلة، الَّتي وقفت خلف تلك الحقائق التَّاريخيَّة المجيدة.

ولعلَّ من المسائل الشَّائكة الَّتي تعترض راهننا، وتبحث عن إجابات واقعيَّة لها، هو كيف ينبغي أن تكون علاقتنا مع حضارة عصرنا.

وبعيدًا عن المضاربات الفكريَّة والأيديولوجية، نحن بحاجة أنَّ نستحضر تجاربنا

التَّاريخيَّة في هذا الصَّدد، لكي نستهدي بها، ونستفيد منها وصولًا لتأسيس رؤية عميقة. تحدَّد لنا طبيعة العلاقة الَّتي ينبغي أنَّ ننسجها مع حضارة عصرنا.

لهذا فإنَّ السُّؤال هو: كيف تعامل المسلمون الأوائل مع حضارات عصرهم وتحدِّيات راهنهم؟

من المؤكَّد أنَّ الأمم لا تتمكَّن من تحديد إجابات وافية عن هذا التَّساؤل الحضاريِّ إذا لم ترفع ما يحول بينها وبين قوانين الحياة الاجتماعيَّة والتَّاريخيَّة.

فالأمَّة الَّتي تزيح عن كاهلها كلَّ معوِّقات التَّعاطي الإيجابيِّ مع قوانين الوجود الاجتماعيِّ ستحتلُّ مكان الصَّدارة على الصَّعيدين الاجتماعيِّ والحضاريِّ؛ لأنَّ كلَّ فضاء معرفيّ اجتماعيّ يملي جملةً من التَّصوُّرات العامَّة، كما يملي جملةً من أدوات التَّحليل الخاصَّة.

وإنَّ تحقيق الانتصارات والمكاسب الحضاريَّة في الماضي لا يجعلنا -إذا لم نتشبَّث بنفس الأسباب والعوامل الَّتي أهَّلت وأوصلت آباءنا وأجدادنا إلى تلك الانتصارات والمكاسب- نحقِّق انتصارات راهنة في واقعنا المعيش.

فالإغراق في الماضي يعمي عن تحدِّيات الرَّاهن، ويشكِّل بشكل أو بآخر وسيلةً للهروب من مواجهة العصر وقضاياه. فالمطلوب إذن من أجل حيويَّة وفعاليَّة علاقاتنا بماضينا وحضارات عصرنا وتحدِّيات راهننا، هو نقد الجمود جذوره، والانعتاق من إساره وحبائله؛ لأنَّ سيادة عقليَّة التَّقليد الأعمى والجمود والحرفيَّة في المنهج والتَّفكير لا يؤدِّيان إلَّا إلى الذَّوبان في الماضي وقضاياه، والهروب من الحاضر وتحدِّياته.

وبطبيعة الحال لا يمكن لأمَّة أن تعيش بلا ماضٍ ولا تاريخ. ولكنَّ الأمم الحيَّة هي الَّتي تستطيع أن تحدِّد منهجيَّة واضحة وفعَّالة في علاقاتها بماضيها، بحيث يكون ماضيها وتاريخها وسيلةً للنُّهوض المعاصر، لا وسيلةً للهروب والانزواء عن الواقع.

فإنَّ المهمَّة الكبرى الملقاة على عاتق الجميع هي نقد الجمود بقوالبه الفكريَّة وآليَّات تأثيره المجتمعيِّ؛ لأنَّه بوَّابة العبور إلى علاقة حسنة وإيجابيَّة مع الماضي وحضارات العصر. والجمود الَّذي نرى أنَّ مهمَّة الجميع محاربته ومقاومته والخروج من إساره يعني:

١- التَّوقُّف عن العطاء الحضاريِّ والإنسانيِّ والعيش على أمجاد الماضي ومكتسبات الأجيال الغابرة.

٢- الانغلاق المميت على الذَّات، ورفض الآخر، وإيثار التَّقليد على الاجتهاد، والاتِّباع على الإبداع.

٣- سيادة روح الإحجام والبعد عن الإقدام، والانجذاب إلى الماضي لا إلى المستقبل، ولا يقف الجمود عند حدّ معيَّن، بل يتعدَّى ويصل إلى نقص في القدرة على التَّفكير السَّليم، ونقص في الشَّجاعة، وإلى تركيب مجتمعيّ غير متجانس مع وحدة الشَّكل الخارجيِّ.

٤- محاربة وعرقلة المحاولات التَّجديديَّة تحت مبرِّرات ومسوِّغات واهية لا ترقى إلى أهمِّيَّة إحداث تحوُّلات نوعيَّة في مسيرة مجتمعاتنا العربيَّة والإسلاميَّة. فليس كلُّ المحاولات التَّجديديَّة تعدّ تجديفًا في الدِّين أو خروجًا عن أصول الممارسة الفكريَّة السَّليمة، ولكنَّ الجمود بمتوالياته النَّفسيَّة والعقليَّة والسُّلوكيَّة هو الَّذي يقف دون تبنِّي مواقف إيجابيَّة من محاولات التَّجديد في مسيرة الأمَّة.

والجمود لا يعبِّر عن مرحلة تاريخيَّة فحسب، ساد في الأمَّة وطبع وقائعها كلَّها بصفاته وآليَّات تعبيره، وإنَّما أيضًا يعبِّر عن طبيعة المرحلة الرَّاهنة، حيث إنَّ الكثير من الظَّواهر السَّلبيَّة والسَّيِّئة في جسم الأمَّة على مختلف المستويات هو وليد شرعيّ لمرحلة الجهود السَّائدة.

فانعدام الثِّقة بالذَّات أو ضعفها، والغرور والتَّميُّز الأجوف الَّذي يصل إلى حدِّ العنصريَّة في بعض الأحيان، والفصل بين الأقوال والأفعال، بين الظَّاهر والباطن؛ كلُّها مظاهر وآثار مترتِّبة على سيادة حالة الجمود في المحيط المجتمعيِّ.

فالجمود بمثابة البؤرة الَّتي تضخُّ مختلف أشكال التَّعويق وانعدام الوزن، وتُعطِّل كلَّ علامات وإرادات النُّهوض المجتمعيِّ.

لذلك وبسبب ما تضخُّه عقليَّة الجمود من تبريرات، وما تزرعه في الوسط الاجتماعيِّ من معوِّقات ذاتيَّة؛ تبقى كلُّ مشاريع التَّقدُّم والنُّهوض ذات طابع فوقي ولا

تلامس بشكل جادّ جذور الأزمة ومنابع الخلل.

فعلى المستوى الفكريِّ والثَّقافيِّ تحوَّلت غالبيَّة مشاريع النَّهضة إلى مشروعات ثقافيَّة انتقائيَّة تلفيقيَّة، متجاورةً في ذلك مع كلِّ أفكار التَّبرير ومشروعات ليس بالإمكان والمقدور.

وعلى المستوى الاجتماعيِّ لم تستطع هذه المشروعات في غالبيَّتها إلَّا ممالأة الواقع والتَّساكن مع عناصره ورموزه.

ولعلَّ الَّذي أوصل الحالة إلى هذا المستوى هو توفُّر حالة الجمود في المحيط الاجتماعيِّ، وبقاء أفكار التَّقدُّم والنَّهضة من جرَّاء ذلك ذات طابع نخبويّ خاصّ.

فالجمود بما يشكِّله من عقليَّة واستقالة من المسؤوليَّة العامَّة، وانكفاء على الذَّات بشكل لا يطاق؛ يعدّ هو العقبة الكأداء أمام مشروعات النُّهوض في العالم العربيِّ والإسلاميِّ.

وعلى ضوء هذا فإنَّ مهمَّة العالم العربيِّ والإسلاميِّ نقد الجمود بأيديولوجيته وآليَّات عمله، حتَّى يتحرَّر الواقع العربيُّ من إساره.

ونقد الجمود ومحاربة جذوره النَّفسيَّة والعقليَّة والاجتماعيَّة ليست مهمَّةً بسيطةً أو وظيفة سهلة، وإنَّما هي من الوظائف المعقَّدة الَّتي تتطلَّب الكثير من الجهود والإمكانات والطَّاقات، وتوظيفها الأمثل في إطار محاربة كلِّ عناصر الجمود والكسل العمليِّ والاجتماعيِّ. بمعنى أنَّ إنهاء الجمود من الفضاء الاجتماعيِّ يتطلَّب القيام بعمليَّة تغييريَّة شاملة، بحيث إنَّ النِّظام القيميَّ الَّذي يعطي الأولويَّة للعمل والسَّعي والبناء والعمران هو الَّذي يسود الفضاء الاجتماعيّ بكلِّ أبعاده وآفاقه.

ومن أجل تحقيق هذه المهمَّة نؤكِّد على النِّقاط التَّالية:

تعميق الوعي التَّاريخيِّ

أنَّ التَّاريخ الإنسانيَّ يشكِّل سلسلةً مترابطة الحلقات، وسياقًا متواصلًا منذ فجر التَّاريخ وإلى الآن. لذلك فإنَّ التَّعاطي مع التَّجربة الإنسانيَّة والتَّاريخيَّة باعتبارها مجموعة من القصص المتفرِّقة أو الأحداث المنفصلة والغريبة عن بعضها لا يؤدِّي إلى الفهم

السَّليم لهذا التَّاريخ، ولا يحرُّر المحيط الاجتماعيِّ من الجمود وسلطته. بينما التَّعامل مع التَّاريخ كوحدة إنسانيَّة مترابطة ومتواصلة عبر الزَّمن يعمِّق في نفوسنا وعقولنا الوعي التَّاريخيَّ الَّذي يزيل الالتباسات، ويعرِّي جذور الخلل الكامن في الجسد الاجتماعيِّ، ويقضي على ما يمكن تسميته بالوعي الطُّفوليِّ للتَّاريخ.

فتعميق الوعي التَّاريخيِّ شرط ضروريّ للنُّموِّ والتَّقدُّم، وتجاوز معوِّقات الجمود واليأس.

الحركة الذَّاتيَّة

إنَّ تبديد غيوم الجمود في المحيط الاجتماعيِّ بحاجة إلى حركة ذاتيَّة ديناميَّة لا تنتظر المحفِّزات من الخارج، بل ينبغي أن تكون المجتمعات مولِّدةً للإصلاح والتَّغيير وصانعة له.

وإنَّ الحركة الذَّاتيَّة هي الَّتي تفتح أبوابًا جديدةً لرؤية الرَّاهن وبلورة آفاقه. فإنَّ الإمكانات والقدرات الَّتي يتضمَّنها أيُّ مجتمع لا يمكن توظيفها في مقاومة الجمود إذا لم تكن هناك حركة ذاتيَّة في المجتمع، يتحرَّك بحوافزها، ويسعى نحو الاستفادة القصوى من كلِّ الإمكانات المتوفِّرة في الإنسان والطَّبيعة.

القوَّة النَّفسيَّة والإرادة الفاعلة

إذ إنَّ المجتمعات المهزومة نفسيًّا لا تستطيع توظيف إمكاناتها وقدراتها في مشروع نقد الجمود وإقصاء عوالمه من التَّأثير؛ لأنَّ النَّفسيَّة المهزومة لا تعكس إلَّا إرادةً خائبةً لا تستطيع القيام بأيِّ عمل. لهذا فإنَّ مقاومة الجمود تتطلَّب القوَّة النَّفسيَّة والصَّلابة المعنويَّة الَّتي تبثُّ إرادةً فاعلةً وعزيمة راسخةً وتصميمًا فولاذيًّا على تطوير الواقع وتبادل الصِّعاب، ومجابهة العوامل المضادَّة الَّتي تحول دون التَّقدُّم والتَّطوُّر.

واستطرادًا نقول: إنَّ الخطر الحقيقيَّ الَّذي يواجه الشُّعوب والأمم ليس في الهزيمة المادِّيَّة والخارجيَّة، بل في الهزيمة النَّفسيَّة والجمود الَّذي يُسقط كلَّ خطوط الدِّفاع الدَّاخليَّة، ويمنع من وجود القدرة الطَّبيعيَّة من إدارة الذَّات فضلًا عن تطوُّرها.

لذلك فإنَّ نواة التَّقدُّم والتَّنمية هي وجود القوَّة الاجتماعيَّة المتحرِّرة من قيود

الجمود، والَّتي تعيد للإنسان عافيته، وتجعله يقاوم تحدِّياته بإمكاناته المتوفِّرة.

□ كيف نخرج من الدَّوَّامة

التَّقليد والتَّبعيَّة من المفاهيم المترابطة، يعكس ترابطها مدى التَّأثير المتبادل بين هذين المفهومين، فالمسافة جدُّ قصيرة بين التَّقليد بوصفه حالةً معرفيَّةً ونفسيَّةً سائدةً في محيطنا العامِّ، والتَّبعيَّة بوصفها علامةً من علامات العجز الذَّاتيِّ والتَّوقُّف عن النُّموِّ العامِّ.

ولا نعدو الصَّواب حين نقول: إنَّ التَّقليد هو الوجه الآخر للتَّبعيَّة في عملة واحدة، لا ينفصل عنوانها الثَّقافيُّ عن وجهها السِّياسيِّ.

وفي اللُّغة العربيَّة (حسب القاموس المحيط) نجد أنَّ المفهومين يدلَّان على الانقياد والاقتداء واللَّحاق والمضيِّ مع، والمرافقة والملازمة والمداينة والمطالبة. وهي من المفردات الَّتي تحدِّد أو تعيِّن علاقة متبادلة بين طرفين أو أكثر.

فالمسافة بين التَّقليد والتَّبعيَّة هي المسافة بين السَّبب ونتيجته. وذلك بالمعنى الَّذي يصل التَّقليد والعجز الذَّاتيُّ عن النُّموِّ والتَّطوُّر والإبداع بحالة التَّبعيَّة والخضوع. وإذا كانت التَّبعيَّة هي الاستجابة الطَّبيعيَّة لكلّ من توقُّف عن النُّموِّ، والدخول في نفق التَّقليد الأعمى، فإنَّ التَّقهقر الحضاريَّ والاستلاب الثَّقافيَّ والاجتماعيَّ هو النَّاتج الطَّبيعيُّ لكلا الأمرين، سواءً على المستوى الفرديِّ أو الجمعيِّ.

فالتَّبعيَّة إلى الآخرين -بجميع أشكالها وصورها- هي حصيلة للتَّقليد والجمود والوقوف عن النُّموِّ في الدَّاخل، فالاعتماد المطلق على الآخرين يتغذَّى باستمرار من الأمصال الَّتي تمدُّها إليه حالات الجمود في العقل والتَّقليد في التَّفكير الَّتي يعانيها أيُّ مجتمع. ولم يسجِّل لنا التَّاريخ أنَّ أمَّةً من الأمم أو شعبًا من الشُّعوب خضع لمشروع التَّبعيَّة والاستتباع الحضاريِّ إلَّا على قاعدة تخلُّف عميق وجمود شامل تعانيه تلك الأمَّة أو ذلك الشَّعب في ذاته وكيانه الدَّاخليِّ.

فمنطقا الواقع والتَّاريخ يدفعاننا إلى القول: إنَّ الأمَّة الجامدة والمتوقِّفة عن التَّقدُّم لا يمكن لها الاستمرار في الحياة إلَّا بالخضوع والتَّبعيَّة إلى طرف أو أطراف أخرى. وهذا

الخضوع لا يستمرُّ إلَّا مع قاعدة الجمود والتَّقليد الأبله للآخرين.

لهذا فإنَّ إنهاء التَّخلُّف والجمود والتَّحرُّر من عقليَّة التَّقليد الأعمى، هو البداية الحقيقيَّة للتَّخلُّص من مشروع الاستتباع الخارجيِّ؛ لأنَّ الجمود والتَّقليد في إطارهما العامِّ يعنيان تأخُّر مستوى الوعي، وتراجع درجة النُّضج العقليِّ والنَّفسيِّ، بحيث ينتقل الإنسان من آفاق الإبداع إلى جبر الاتِّباع، ومن مناخ المساءلة إلى مناخ التَّسليم على حدِّ تعبير النَّاقد (جابر عصفور). والتَّبعيَّة كحالة وسلوك في حياة الإنسان الفرد والجماعة حينما لا تتمكَّن الأنا من الفعل الإيجابيِّ في الحياة على مختلف المستويات والصُّعد. من هنا نرى أنَّ مسلسل الهزيمة الَّذي أصاب العالم العربيُّ والإسلاميُّ في عصوره السَّالفة كان جرَّاء التَّخلُّف والجمود والتَّقليد الَّذي استفحل في جسد الأمَّة وأصابه بالعطب والعقم. وهذا بدوره أدَّى إلى شيوع ظاهرة التَّبعيَّة في علاقات العالم العربيِّ والإسلاميِّ مع العوالم الحضاريَّة الأخرى.

فالعلاقة بين التَّقليد والتَّبعيَّة علاقة معقَّدة ومتشابكة، بحيث إنَّ شيوع ظاهرة الجمود والتَّقليد في الحياة الاجتماعيَّة لأيَّة أمَّةً يؤدِّي إلى استتباع هذه الأمَّة للخارج، وعمليَّة الاستتباع هذه -بما تصنع من آليَّات وتداعيات ومراكز قوًى- تسعى -من أجل ضمان مصالحها واستمرار هيمنتها- إلى تعميق كلِّ حالات الجمود والتَّقليد؛ لأنَّها مهاد التَّبعيَّة الحقيقيِّ.

فالجمود والتَّقليد في الدَّاخل يؤدِّي إلى ذيليَّة وتبعيَّة للخارج، وحتَّى يستمرَّ الخارج في هيمنته على الدَّاخل يستخدم كلّ إمكاناته وقدراته لإدامة حالة الجمود والتَّقليد في الدَّاخل، ولعلَّنا لا نعدو الصَّواب حين القول: إنَّ هناك علاقة وطيدة بين التَّبعيَّة والاستبداد؛ إذ إنَّ الأولى تقود إلى الثَّانية، ولكي يستمرَّ الاستبداد يلجأ إلى الخضوع للأجنبيِّ والتَّبعيَّة له في كلِّ شيء.

فالعلاقة بين التَّقليد والتَّبعيَّة علاقة معقَّدة ومتشابكة، بحيث إنَّ كلَّ طرف يغذِّي الآخر ويمدَّه بأسباب الحياة. فالتَّقليد هو عبارة عن حالة نفسيَّة ومعرفيَّة متوقِّفة عن النُّموِّ، وتعتقد أنَّ ما وصلت إليه من معارف وعلوم هي المستوى الأقصى للمعرفة والعلوم، فتتوقَّف عن النُّموِّ، وبهذا تتكرَّس حالة من الجمود واليباس الفكريَّ، ويُجبر

النَّقص الَّذي يتوفَّر في الحياة الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة، من جرَّاء الجمود واليباس والتَّوقُّف، بالاستيراد الشَّره إلى كلِّ ما تنتجه المجتمعات الأخرى من بضائع وسلع.

وتتأسَّس من جرَّاء هذه العلاقة اللَّامتكافئة خيوط مسيرة التَّبعيَّة بفعل غياب الرَّغبة الحقيقيَّة في تطوير الذَّات وتوسيع آفاقها المعرفيَّة، والاستفادة الواعية من معارف الآخرين وإنجازاتهم.

فالبنية الاجتماعيَّة المتخلِّفة والجامدة تُغذِّي مشروع التَّبعيَّة للخارج، فإنَّ العامل الخارجيَّ «التَّبعيَّة» لا يستديم في هيمنته وسيطرته وامتصاصه لخيرات الدَّاخل إلَّا بتغذية ودعم العناصر المكوِّنة «للوضع الدَّاخليِّ» المتَّسم بالجمود والتَّخلُّف والتَّقليد.

وبفعل عمليَّة التَّغذية العكسيَّة بين التَّقليد والتَّبعيَّة أضحت إشكاليَّة التَّطوُّر التَّاريخيِّ لمجتمعاتنا تحت التَّأثير المقرَّر لكلتا الظَّاهرتين.

وعلينا في هذا الإطار أن نتساءل عن الطَّريق الَّذي يُخرجنا من هذه الدَّوَّامة والإشكاليَّة التَّاريخيَّة.

وبدون مضاربات فكريَّة وسجلَّات أيديولوجية، نتمكَّن من القول: إنَّ ثمَّة طريقًا للخروج يتجسَّد في ضرورة توفُّر الفعل الحضاريِّ في الدَّاخل العربيِّ والإسلاميِّ، والَّذي يعني وجود مقوِّمات البناء الذَّاتيِّ، والدِّينامية الطَّامحة إلى التَّطوير والخروج من إسار التَّقليد والتَّبعيَّة في آن، والرُّوح المعنويَّة اللَّازمة لكلِّ عمليَّة تطوير وتقدَّم اجتماعيّ، ومجموع هذه العناصر تُشكِّل في مجملها مشروعًا نهضويًّا يطمح إلى تبديد الجمود وإزاحة التَّقليد الأعمى من العقول والنُّفوس، ومقاومة كلِّ شروط التَّبعيَّة الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة.

والمناخ الَّذي يُشيعه مشروع النَّهضة يتَّجه إلى تطوير لا يطال السَّطح فقط، وإنَّما تطوُّرات شاملة وعميقة في البنى المعرفيَّة والثَّقافيَّة والحضاريَّة.

وهذا المناخ دون شكّ، يعتبر مفتاح الحلِّ في القضيَّة الحضاريَّة للعالم العربيِّ والإسلاميِّ.

وفي هذا الإطار ثمَّة مفارقة بين «الحداثة والنَّهضة»، ينبغي التَّأمُّل في أبعادها

المعرفيَّة والحضاريَّة؛ إذ اتَّجهت الحداثة في الفترة الأخيرة في العالم العربيِّ والإسلاميِّ إلى تحصين الجاهز وتدعيمه منعًا من اختراقه، بدلًا من أن تُطلق حركة الاجتهاد طاقاتها الإبداعيَّة، وتصوغ الرُّؤى العامَّة لتتنزَّل على الوقائع بروح وفهم جديدين.

إنَّ الإبداع الحضاريَّ والتَّجديد الاجتماعيَّ يستلزمان إطلاق حركة الاجتهاد والإبداع، حتَّى يمدَّ المسيرة الاجتماعيَّة بالأفكار والرُّؤى التَّجديديَّة، الَّتي تُخرج المجتمع من حبائل التَّقليد والجمود والتَّبعيَّة وآليَّاتها الجهنَّميَّة.

وإنَّ أخطر أثر يصنعه الجمود في الأمَّة هو أنَّه يُزيل القدرة الذَّاتيَّة الَّتي تدافع عن قيم الأمَّة ومصالحها الحيويَّة، وبالتَّالي تصبح الأمَّة -لغياب القدرة الذَّاتيَّة- عرضةً لكلِّ عوامل النُّكوص والتَّأخُّر الحضاريِّ.

والخروج من الدَّوَّامة يتطلَّب الآتي:

١- تنمية الذَّات، والعمل على الإمساك بأسباب الحياة الكريمة، إذ لا يمكن الخروج من هذه الدَّوَّامة والدَّائرة الجهنَّميَّة، الَّتي تديم التَّخلُّف والانسحاق والتَّبعيَّة للآخرين إلَّا بالعمل الجادِّ على تنمية الذَّات في كلِّ الحقول والمجالات، حتَّى يتمَّ الخروج من هذه الشَّرنقة الَّتي تُبدِّد طاقاتنا، وتقتل مواهبنا، وتُميت اندفاعاتنا صوب الاستقلال والاعتماد الواعي على الذَّات، فالخطوة الأولى المطلوبة للخروج من هذه الدَّوَّامة هي أن ننطلق من مشروع تنمية الذَّات في كلِّ الحقول والمجالات، حتَّى يتوفَّر الظَّرف الذَّاتيُّ المؤاتي للتَّحرُّر من ربقة التَّقليد الأبله والتَّبعيَّة المذلَّة.

٢- تطوير المجتمع: لا شك أنَّ التَّقليد الأبله ومعادله الموضوعيُّ التَّبعيَّة المذلَّة، يجدان في تأخُّر وتخلُّف البنية الاجتماعيَّة الأرض الخصبة لاستمرار وبقاء تأثيراتهما المتعدِّدة في المجال الاجتماعيِّ بأسره. لذلك لا يمكن التَّحرُّر من ربقة التَّقليد والتَّبعيَّة إلَّا بتحديث المجتمع وتطوير قدراته وإمكاناته البشريَّة والماديَّة، حتَّى يتسنَّى له مجابهة كلِّ العوامل والأسباب الموجبة لاستمرار التَّقليد والتَّبعيَّة في الفضاء الاجتماعيِّ، فالخروج من الدَّوَّامة يتطلَّب صوغ مشروع اجتماعيّ جديد يزيل أسباب التَّأخُّر، ويستوعب الطَّاقات والقدرات ويوجِّهها صوب البناء والتَّقدُّم. وينظِّم العلاقة بين أجيال المجتمع وقواه الحيَّة، ويغرس في نفوس أبناء المجتمع الهمَّة العالية والملموح الواعد والإرادة

الصُّلبة والعزم الَّذي لا يلين. كلُّ هذا من أجل تنفيذ برنامج المشروع الاجتماعيِّ الجديد، الَّذي يستهدف إحداث نقلة نوعيَّة في مسيرة المجتمع على مختلف المستويات.

٣- صوغ علاقة متكافئة من الخارج، بما يشمل من قوًى إقليميَّة ودوليَّة وسياسيَّة واقتصاديَّة. تقوم هذه العلاقة على قاعدة مراعاة واحترام المصالح الذَّاتيَّة والوطنيَّة، بحيث تغيَّب كلّ أشكال العلاقة الَّتي تنتهك حرمة الاستقلال والمصالح الوطنيَّة العليا؛ وذلك لأنَّ للتَّبعيَّة مفاعيل وتأثيرات إقليميَّةً ودوليَّةً عديدةً، لا يمكن تجاوزها إلَّا عبر تنظيم شبكة العلاقات الخارجيَّة للمؤسَّسات السِّياسيَّة والاقتصاديَّة والثَّقافيَّة، بحيث يكون قوام هذه العلاقات صيانة الذَّات وتطوير مصالحها واحترام مقتضياتها ومتطلَّباتها.

وإن الخروج من دوَّامة التَّقليد والتَّبعيَّة بحاجة إلى حياة ثقافيَّة اجتماعيَّة، تحارب مكوِّنات الجمود وبؤر التَّقليد ومسبِّبات التَّبعيَّة، في سياق اجتماعيّ واحد. يستمدَّ أسباب قوَّته من طاقات الأمَّة وتطلُّعها التَّاريخيِّ إلى إعادة مجدها الغابر، وطموحها الرَّاهن إلى تحقيق مفهوم الشُّهود الحضاريِّ.

□ التحول الذاتي.. وإرادة الانسان

إنَّ حياة الجمود والرُّكود والسُّقوط الَّتي تعيشها المجتمعات والأمم في بعض مراحلها وحقبها، منوط ومرهون للخروج من هذه الوهدة بعزائم البشر وإرادة الإنسان، ومشروط بالتزام هذه المجتمعات بشروط الخروج من المأزق وعوامل الانعتاق من أساس الجمود والخمود.

ففعل التَّغيير والتَّطوير دائمًا وفي أيِّ اتِّجاه وحقل كان، منوط بإرادة الإنسان، فهو الَّذي يقرِّر بقدراته وإرادته إمكانيَّة التَّطوير والتَّغيير من عدمها.

ويشير إلى هذه الحقيقة القرآن الكريم، إذ يقول تبارك وتعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾(٣).

فلا يمكن أن يتمَّ التَّغيير الاجتماعيُّ إلَّا بتغيير الذَّوات وتهيئتها لقبول متطلَّبات التَّطوير، وبدون تغيير النَّفس تبقى شعارات التَّغيير ويافطات التَّطوير أشبه شيء

(٣) سورة الرَّعد، الآية ١١.

بمشروعات أحلام اليقظة والآمال البعيدة.

كما أنَّ إرادة البشر وعزائمهم هي الَّتي تحدِّد واقعيَّة المسار التَّطويريِّ والتَّحديثيِّ، فلا تطوير اجتماعيّ إلَّا بتغيير للذَّات. وكلَّما توسَّعت دائرة الملتزمين بمشروع التَّغيير الذَّاتيِّ، أي تغيير ما بالنَّفس، كان المجتمع أقرب إلى التَّطوير الشَّامل.

والدِّين الإسلاميُّ لا يعالج مشاكل البشر بحلول سحريَّة أو طرائق إعجازيَّة، وإنَّما منظور الإسلام في معالجة مشكلات البشر المختلفة هو العناية بتهذيب النَّفس وتطهيرها من الرَّواسب والشَّوائب، حتَّى تكون مهيَّأةً بشكل تامّ لعمليَّات التَّغيير والخروج من آثار المشكلات الَّتي تؤرِّق الإنسان والمجتمع المسلم. لذلك نجد أنَّ القرآن الحكيم يؤكِّد على اتِّباع العلم ومفارقة الجهل والظَّنِّ وكلِّ المفردات الَّتي لا تؤدِّي إلى المعرفة والخبرة، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولًا﴾(٤)، وقال تعالى: ﴿وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾(٥).

وذلك لأنَّ اتِّباع الظَّنِّ لا يؤدِّي إلَّا إلى مراكمة الأخطاء والمشاكل، وذلك بفعل البعد عن اكتشاف العوامل الحقيقيَّة والفعليَّة للمشكلات الإنسانيَّة. ولهذا قال علماء المنطق: إنَّ الحكم على الشَّيء فرع عن تصوُّره. ولا ريب أنَّ الظُّنون والاحتمالات لا تؤسِّس لدى الإنسان تصوُّرًا دقيقًا عن طبيعة المشكلات وطرق معالجتها.

فالإنسان يصاب بالعطالة إذا كانت إرادته خائرةً وعزيمته واهنة، لذلك فإنَّ حجر الزَّاوية في عمليَّة التَّغيير وتذليل المشكلات الَّتي تعترض طريق الإنسان والمجتمع، هو أن تكون لدى الإنسان إرادة وعزيمة راسخة للخروج من شرنقة المشاكل وبؤر الأزمات والمآزق الَّتي يعيشها. فتوفُّر الإرادة والعزيمة من الشُّروط الأساسيَّة الَّتي يعتبرها الدِّين الإسلاميُّ في معالجة مشكلات البشر.

«فالتَّوجيهات الإسلاميَّة في كتاب الله وسنَّة رسوله ﷺ، تطلَّب -في البدء- تعزيز الذَّات وتغييرها المتواصل إيمانيًّا، ثمَّ تمضي باتِّجاه الأسرة الأقرب إلى الإنسان

(٤) سورة الإسراء، الآية ٣٦.
(٥) سورة النَّجم، الآية ٢٨.

الفرد، في علاقاته الخارجيَّة، ومن هناك تنداح الدَّائرة باتِّجاه الجار، والقربى، والحيّ والمدينة، فالمجتمع المسلم، فالأمَّة الإسلاميَّة على امتدادها، فالشُّعوب والأمم المجاورة، فالإنسانيَّة جمعاء.

إنَّ بؤرة الحركة هي الذَّات: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾(٦)، وحدُّها الآخر، هو البشريَّة ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾(٧). وما بين الذَّات والبشريَّة تتحرَّك المعطيات الإسلاميَّة تشريعًا وتوجيهًا، لكي ترسم لكلِّ حالة طريقها، وتضع كلّ ممارسة في مكانها الموزون، ولكي ما يلبث هذا الجهد الدِّينامكيِّ الَّذي لا يقف عند حدٍّ أن يساهم في صياغة الحياة الإسلاميَّة المتوازنة المستقيمة، الآمنة، السَّعيدة، القادرة على العطاء وبقطبيها الفرد المسلم والمجتمع المسلم»(٨).

فالخطوة الأولى الَّتي ينبغي أن نقوم بها إزاء كلِّ ظاهرة ومشكلة هي البحث والفحص الجادُّ عن الأسباب الذَّاتيَّة الَّتي أدَّت إلى هذه الظَّاهرة أو المشكلة، فلا بدَّ أن نوجِّه الاتِّهام أوَّلًا إلى أنفسنا قبل أن نوجِّهه إلى غيرنا.

وهذه المنهجيَّة تلخِّصها الآية القرآنيَّة ﴿قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ﴾(٩) فإزاء كلِّ هزيمة، إزاء كلِّ مرض وظاهرة سيِّئة، كلّ مصيبة على رؤوسنا، ينبغي أن نلتفت قبل كلِّ شيء إلى نصيبنا، إلى دورنا، إلى ما كسبته أيدينا.

إنَّ واقع العرب والمسلمين الرَّاهن هو أسوأ واقع، والانهيار في حياتهم يهدِّد وجودهم نفسه، ولكن أين يمكن أن يقف هذا الانهيار، ويبدأ التَّحوُّل؟ جوابنا الحاسم: في أنفسنا. يجب أن يقف في أنفسنا الانهيار، ويبدأ في أنفسنا التَّحوُّل، فإذا تحوَّلنا إلى مسلمين حقيقيِّين كما يريد الإسلام، تحوَّل بنا مجتمعنا وتحوَّل بنا المسلمون في كلِّ مكان وتحوَّل بنا العالم. فالنَّواة الأولى للتَّطوُّر النَّوعيِّ في المجال العربيِّ والإسلاميِّ اليوم هي في تغيير الذَّات وإزالة رواسب التَّخلُّف والانحطاط منها، إنَّ تغيير ما بالنَّفس هو النَّواة الأولى لعمليَّات التَّطوُّر النَّوعيِّ وإحداث نقلة عميقة في نمط تعاملنا مع واقعنا ومحيطنا.

---

(٦) سورة الأنفال، الآية ٥٣.
(٧) سورة الأنبياء، الآية ١٠٧.
(٨)راجع: رؤية إسلاميَّة في قضايا معاصرة، الدُّكتور عماد الدِّين خليل، ص ٥٥.
(٩) سورة آل عمران، الآية ١٦٥.

فالتَّحوُّلات الاجتماعيَّة والحضاريَّة في أيِّ مجتمع وأمَّة، لا تُنجز إلَّا على قاعدة تغيير ذاتيّ عميق، يُزيل ركام الانحطاط، ويُهيِّئ النُّفوس والعقول لاحتضان وممارسة متطلَّبات التَّحوُّلات الاجتماعيَّة والحضاريَّة المطلوبة.

وعلى قاعدة التَّغيير الذاتي المستديم تأتي أهمِّيَّة الإرادة الإنسانيَّة الَّتي هي وسيلة الانتقال من الوعد إلى الإنجاز، ومن القول إلى الفعل.

والإرادة هنا تعني وبكلِّ بساطة: أنَّ تطوُّر الشُّعوب والأمم لا يقوم به الغير، وإنَّما كسب الأمَّة ذاتها هو الَّذي يحقِّق التَّطوُّر، فعمل الأمَّة وسعيها المتواصل، وجهدها المستديم وتصميمها القويُّ، وإيمانها العميق بمسارها الحضاريِّ وتضحياتها في هذا السَّبيل، كلُّ هذا هو الَّذي يصنع التَّطوُّر والتَّقدُّم.

فإرادة الإنسان هي الفيصل وهي محلُّ المراهنة الحقيقيَّة على مشروعات التَّقدُّم والتَّطوُّر.

فلنغيِّر ذواتنا، ونغذِّي هذا التَّغيير بإرادة إنسانيَّة تأخذ على عاتقها إنجاز التَّطلُّعات وتحقيق الطُّموحات.

وسنبقى بعيدًا عن كلِّ إنجاز اجتماعيّ وحضاريّ مادامت قيم التَّخلُّف وتصوُّرات الانحطاط تتحكَّم في عقولنا ومسارنا العامُّ.

فلكي نتقدَّم نحن بحاجة إلى تغيير نفوسنا وتنقية عقولنا من ركام التَّخلُّف والانحطاط، وإرادة إنسانيَّة تأخذ على عاتقها بالنَّفس الجديدة والعقل الجديد صنع وقائع الحياة المعاصرة.

ودائمًا التَّقدُّم الإنسانيَّ والتَّطوُّر الحضاريَّ، بحاجة إلى إرادة إنسانيَّة صلبة، تأخذ على عاتقها ترجمة الآمال، وإنجاز الوعود، وخلق الوقائع والحقائق المفضية إلى التَّقدُّم بكلِّ صوره وأشكاله.

وينبغي أن ندرك في هذا المجال، أنَّ استعارة سلع التَّقدُّم والتَّطوُّر لا تفضي إلى المفهوم الحقيقيِّ للتَّقدُّم الحضاريِّ، وإنَّما تؤدِّي إلى حالة من التَّجاور العجائبيِّ والتَّعايش المتغاير بين سلع التَّقدُّم ومنجزات التَّطوُّر وممارسة إنسانيَّة لا ترقى إلى المستوى المطلوب

في التَّعامل مع منجزات العصر الحديث.

إنَّ بوَّابة التَّقدُّم الحقيقيِّ هي تغيير الذَّات المصحوب بإرادة إنسانيَّة تحيل الطُّموحات إلى حقائق، والآمال إلى وقائع، والأرض اليابسة إلى أرض خصبة خضراء، تثمر كلَّ الخير والإنجاز إلى الإنسان حاضرًا ومستقبلًا.

□ الإسلام والتحولات الاجتماعية

من البداهة القول: إنَّ الواقع الإسلاميَّ اليوم يتشكَّل ويتقوَّم من مكوِّنات وعوامل شتَّى، إلَّا أنَّها متشابكة ومتراكبة، وقد بلغت قدرًا من التَّعقيد، وبمجملها هي الَّتي يتشكَّل منها واقع الإسلام المعاصر، وأمر التَّحوُّلات في هذا الواقع كامن في هذا الواقع ذاته ومكوِّناته المتعدِّدة؛ إذ إنَّها ذات طبيعة متحوِّلة ومتطوِّرة ومتغيِّرة باستمرار على حسب تبدُّل الظُّروف والأحوال. والإسلام باعتباره مكوِّنًا أساسيًّا للواقع العربيِّ والإسلاميِّ يشكِّل بالنِّسبة لنا المعيار والهدف في آن، حيث إنَّ المجتمعات العربيَّة والإسلاميَّة تجعل من قيم الإسلام الكبرى هي الغاية، وتسعى لإحداث تغييرات وتطوُّرات مرغوبة في الواقع الَّذي يعيشه المسلمون اليوم.

وبهذا فإنَّ مصدر التَّحوُّلات في الكيانات الاجتماعيَّة هو المحيط العامُّ الَّذي يتطوَّر باستمرار في كلِّ المناحي والجوانب، وإرادة أبناء هذه الكيانات على تطوير واقعهم وإيصاله إلى مستوًى أرقى ممَّا هو عليه. وإنَّ غياب هذه الإرادة لا يوقف التَّطوُّرات في المحيط العامِّ، وإنَّما يُعطِّل قدرة الكيانات الاجتماعيَّة المتوقِّفة عن التَّطوُّر الذَّاتيِّ واستيعاب وتوظيف تطوُّرات المحيط العامِّ.

فالكيانات الاجتماعيَّة قادرة على التَّغيير والتَّطوُّر حين تريد ذلك، كما أنَّها تتغيَّر رغمًا عنها بفعل تغيُّر أحوال المحيط العامِّ، فالتَّاريخ العربيُّ والإسلاميُّ لا يحدِّثنا أنَّ مصدر التَّغيير والتَّحوُّلات العامَّة هو فقط المعرفة الذَّاتيَّة والدَّوافع العامَّة الَّتي تخلقها في النَّسيج الاجتماعيِّ، وإنَّما كان دائمًا هضم واستيعاب علوم ومعارف المجتمعات الأخرى وما تحدث هذه العمليَّة من تأثير وتفاعل مصدرًا آخر من مصادر التَّطوير والتَّغيير. وكان دور أقطاب العلم وأئمَّة المعرفة ومؤسَّساتها في التَّجربة التَّاريخيَّة، هو إحداث عمليَّات

تكييف لهذه العلوم والمعارف بحيث تشكِّل حالةً سويَّةً في الجماعة العربيَّة والإسلاميَّة.

من هنا فإنَّنا نؤكِّد على الأمور التَّالية:

١- معرفة الحوامل المعرفيَّة والاجتماعيَّة: إذ لا يمكن أن نتعرَّف على حركة التَّحوُّلات الاجتماعيَّة إذا لم نُدرك ونستوعب الحوامل المعرفيَّة والاجتماعيَّة الحقيقيَّة للتَّحوُّلات العامَّة. وبهذا يتمُّ الابتعاد عن تلك الأفكار الخرافيَّة والقدريَّة الَّتي لا تؤدِّي إلَّا إلى تعطيل الإنسان عن أداء دوره الحقيقيِّ في الوجود.

وينبغي أن نُدرك أنَّ معرفة حوامل التَّحوُّلات الجوهريَّة تعتبر تجاوزًا نوعيًّا إلى تلك العقدة الكامنة في الكثير من العقول، والَّتي تحول دون إحداث التَّحوُّل المطلوب في الواقع القائم.

٢- استيعاب الجانب الموضوعيِّ للتَّحوُّلات: من الطَّبيعيِّ أنَّ لهذه التَّحوُّلات بُعدًا موضوعيًّا، يتكامل مع البعد الذَّاتيِّ المباشر لعمليَّة التَّحوُّلات الاجتماعيَّة. ولا يمكن أن يتمَّ فقه التَّحوُّلات الاجتماعيَّة ومعرفة آليَّاتها واتِّجاهها إذا لم نُدرك البُعد أو الأبعاد الموضوعيَّة لهذه التَّحوُّلات.

بمعنى أنَّ حركة النَّاس اليوميَّة وفي كلِّ الاتِّجاهات، وتواصلهم مع المجتمعات والحضارات الأخرى؛ تُشكِّل هذه الأمور بمجموعها ظروفًا موضوعيَّةً تُشجِّع على عمليَّة التَّحوُّل، وتُهيِّئ النُّفوس والعقول له. وبدون إدراك هذه الظُّروف لا يمكننا بأيِّ شكل من الأشكال التقاط إشارة التَّحوُّل ومعرفة اتِّجاهه.

لذا من الخطأ تضخيم العوامل الذَّاتيَّة للتَّحوُّلات الاجتماعيَّة والتَّغافل عن العوامل الموضوعيَّة لهذه العمليَّة.

واستيعاب الأبعاد الموضوعيَّة لعمليَّة التَّحوُّلات الاجتماعيَّة يعني:

١- توظيف تطوُّرات العصر وتحوُّلاته السَّريعة في اتِّجاه تطوير قابليَّة النُّهوض الاجتماعيِّ؛ إذ إنَّ المجتمعات العربيَّة والإسلاميَّة تمتلك التَّطوُّرات المتلاحقة ثقافيًّا واجتماعيًّا لتطوير قابليَّة النُّهوض الاجتماعيِّ. ومن الأهمِّيَّة أن نذكر أنَّ هذه القابليَّة بتعبيراتها المتعدِّدة هي الَّتي وقفت أمام الكثير من مشاريع التَّحريف في الأمَّة.

٢- إدراك المعادلات الاجتماعيَّة القائمة الَّتي تشكِّل ذاكرة المجتمع ووعاء فعله ومصدر تجاربه، حتَّى يتمَّ الابتعاد الكلِّيُّ عن عمليَّات الإسقاط الأيديولوجيَّة أو السِّياسيَّة. واستطرادًا نقول: إنَّ أحد الأسباب الرَّئيسيَّة لعمليَّة الإخفاق للكثير من المشاريع الفكريَّة أو السِّياسيَّة في العالم العربيِّ والإسلاميِّ هو عدم إدراك تامّ للمعادلات الاجتماعيَّة القائمة، وبالتَّالي سعت هذه المشاريع إلى إسقاط معادلات الآخرين على الواقع العربيِّ والإسلاميِّ. فالموضوعيَّة تقتضي إدراك المعادلات الاجتماعيَّة وصياغة الأفكار والاستراتيجيَّات على ضوء هذا الإدراك.

٣- تنظيم العلاقة بين المعرفة والواقع: إذ إنَّ شروط الوعي التَّاريخيِّ في كلِّ حقبة تاريخيَّة تختلف، ولسنا ملزمين بإسقاط شروط الوعي التَّاريخيِّ لحقبة تاريخيَّة على كلِّ الحقب والفترات التَّاريخيَّة.

وفي هذا التَّنظيم نتجاوز حالة «النِّقاش خارج الواقع» والَّتي تعني -كما عبَّر عنها د. برهان غليون في (اغتيال العقل ص ٤٣ وص ٤٨)- انغلاق العقل داخل دائرة أطروحات وقضايا تبلورت في وضع حقبة معيَّنة فأصبحت هي الَّتي تتحكَّم برؤية العقل للواقع، وتمنعه من تحديد أدواته وطرائقه بالاحتكاك مع التَّجربة المتغيِّرة والملاحظة المباشرة، وتجعله لا يعيش الواقع إلَّا على مستوى القضايا والأفكار المصاغة مسبقًا. وخطأ السَّكولستيكيَّة «النِّقاش خارج الواقع» هو أنَّها تخضع تحليل الواقع إلى تحليل الأنظمة الشَّكليَّة والصُّوريَّة للفكر، وتنتهي إلى قياس الواقع العمليِّ على الواقع النَّظريِّ، بينما استيعاب الأبعاد الموضوعيَّة للتَّحوُّلات يعني قدرة الفكر على الإمساك بالواقع أو التَّحكُّم به، وذلك عبر معاينة الواقع وفهمها وتحليل عناصرها، وعبر هذه الأمور يتمكَّن الإنسان من الاستفادة القصوى من التَّحوُّلات الاجتماعيَّة دون أن تؤدِّي هذه التَّحوُّلات والاستفادة من الأحداث إلى غربة نفسيَّة أو اجتماعيَّة للإنسان.

فالتَّحوُّلات الاجتماعيَّة واقعة قائمة، ولا يمكن نكرانها أو التَّغاضي عنها، وإنَّما المطلوب دائمًا استنطاق ثوابت الإسلام لبلورة الرُّؤية والموقف الصَّائب تجاه هذه التَّحوُّلات، وإنَّنا نخسر كثيرًا حينما نجمد ونتقاعس دون أن نستجيب استجابة حضاريَّة وواعية لتطوُّرات العصر.

وإن المطلوب هو أن نفتح أبواب الحضارة على أنفسنا. وفي منظورنا، إنَّ أيَّة حضارة لا تبدأ إلَّا بتكامل عاملين: العقل والرُّوح، الفكر والإرادة، العلم والإيمان. لذلك من الأهمِّيَّة بمكان أن ننفتح على عناصر ومفردات الفكر والإرادة حتَّى يتسنَّى لنا استيعاب تطوُّر العصر، والاستجابة الواعية إلى التَّحوُّلات الاجتماعيَّة العميقة والسَّريعة في آن.

لذا فإنَّنا بحاجة أنَّ نبلور المنهج والكيفيَّة العلميَّة الَّتي توفِّر لنا التِّقنيَّة اللَّازمة لاستيعاب تحوُّلات الرَّاهن. ولا بد من الإدراك أنَّ مجرَّد الاحتفاظ بالمبادئ العامَّة لا يعني توفُّر المنهج الَّذي ينقل هذه المبادئ من عالم المُثُل إلى عالم الواقع، وإنَّما بحاجة إلى بذل جهود نوعيَّة ومكثَّفة لصناعة ذلك المنهج الَّذي يأخذ بيد النَّاس للوصول بهم إلى ما يجب أن يكون ليتمَّ تحقيق ما تقتضيه جملة المبادئ والقيم العامَّة. لهذا وفي إطار ضرورة استيعاب تحوُّلات المجتمع والعصر من الضَّروريِّ التَّأكيد على النِّقاط التَّالية.

١- ضرورة الانفصال النَّفسيِّ والاجتماعيِّ عن رواسب وثقافة التَّخلُّف والتَّأخُّر، والاتِّصال الفعَّال بأسباب الحياة الكريمة.

٢- إعادة النَّظر في مناهج التَّثقيف وأهداف اكتساب الثَّقافة والعلم في ضوء هدف مركزيّ، هو صناعة الإنسان الجديد وفق ثوابت الشَّريعة وتطوُّرات العصر.

٣- إدراك الأولويَّات الوطنيَّة في البناء الاجتماعيِّ، ونبذ حالات التَّقليد الأعمى لتجارب الغير، وغرس روح الإبداع والابتكار، الَّذي هو الطَّريق الأمثل لتمثُّل الأفكار الإنسانيَّة الصَّالحة.

بهذه العناصر تستطيع المجتمعات العربيَّة والإسلاميَّة، الَّتي فقدت فاعليَّتها وتوقَّفت عوامل الدَّفع الحضاريِّ عن العمل، أن تُعيد لها الفاعليَّة وتُوقظ عوامل الدَّفع الحضاريِّ، وتدفعها إلى قلب الفعل الحضاريِّ.

موسوعيّة العقل الإسلامي التأسيسي..
ورشة للإبداع في إطار التنوّع

الدكتور صلاح الدِّين العامري*

□ تمهيد

يندرج هذا المبحث ضمن سياقين: سياق عام هو توجّه جهود البحث في المناهج العلمية إلى التركيز على الدراسات البينيّة، وإنهاء حالة القطيعة بين التخصّصات المعرفيّة. وقد نزلت الجامعات الغربية ومراكز البحث بثقلها في هذا المبحث تنظيرًا وتطبيقًا منذ عقود. وسياق خاص يتمثّل في اهتمامنا بجذور مفهوم الدراسات البينيّة في الموروث الفكري الإسلامي، واخترنا له مصطلح «الموسوعيّة» في هذه المطالعة لوصف حالة التجسير بين المعارف، وللتعبير عن فتح النوافذ بين التخصّصات العلميّة التي خاض فيها العقل الإسلامي، وتأكيد ارتباط تلك الحالة الإبداعيّة بزمن تحرّر العقل من العراقيل والموانع والحواجز التي أسهم العقل التقليدي الجامد في فرضها وتكريسها بدعوى حماية العقائد من الانحرافات. وننطلق من

* أستاذ الدراسات الحضارية في جامعة الزيتونة – تونس، البريد الإلكتروني:
slaheddine.alamri17@gmail.com

فرضيّة أساسيّة تتمثّل في نجاح العقل الإسلامي في الوعي بمنهج التداخل بين المعارف والتكامل بينها.

□ مدخل اصطلاحي ومنهجي

إنّ المقصود بموسوعيّة العقل الإسلامي هو تنوّع التكوين الذي يتلقّاه المتعلّم. ويشمل التكوين المعارف والمناهج المتعدّدة التي يتيحها تاريخ الفكر الإنساني بقطع النّظر عن خصوصيته الثقافيّة. ثم ينتقل العقل المُكوَّن إلى إنتاج معارف وعلوم جديدة بتوظيف ما حصّله من مكتسبات. ولا تكون وظيفة المتعلّم الجمع بين تلك المعارف من أجل الكمّ، بل الاجتهاد من أجل تحصيل الكيف من أجل تحقيق الإضافة في إطار سيرورة العقل الإنساني وتاريخيّته.

ويتطلّب تحقيق الكيف التجسير بين ما حصّله الباحث من معارف نظريّة وتطبيقيّة، وما ينوي الخوض فيه من معارف جديدة حول مسائل قديمة أو غير مبتكرة يكون السبق له في بنائها. ويتحقّق التجسير بين المعارف بفتحها على بعضها للتفاعل والتكامل والانصهار إن لزم الأمر. وإن لم تنصهر فهي تُغني بعضها البعض من دون أن تفقد خصوصياتها ووظائفها التي وُجدت من أجلها.

وتتحقّق الموسوعيّة التي نقصد بشكليّن أساسيين: أحدهما تنويع المداخل في المسألة الواحدة، والآخر الإنتاج العلمي الحقيقي في أكثر من مجال وتخصّص بالمستوى ذاته من الإتقان. وبهذا المعنى ترتبط الموسوعيّة بالعقل المنتج أوّلا، ثم يكون الإنتاج المتنوّع قرينة ثانيّة في الترتيب والأهميّة. ومثّل هذا التنوّع أرضيّة خصبة وقاعدة ثريّة لبناء معارف أوسع وأشمل نظريًّا وتطبيقيًّا. وأنْ تحمل وزنًا ما بأكثر ما يمكن من الأيدي، وبما يُتاح لك من تكاتف الجهود، معناه أنّك تؤمّن فرصًا أكبر لنجاح العمليّة وتحقيق أهدافها.

وفي المقابل تكون المحاولة الفرديّة معرَّضة للخطر والفشل. ويرتبط نجاح المحاولة الجمعيّة بشرط تناغم الأيادي والجهود الرافعة للتحدّي، وتناسقها وتكامل أدوارها، وباشتراكها في الرهان على الهدف نفسه. والمقصود بالفكر الإسلامي التأسيسي هو الجهود التي بذلها الباحثون المسلمون طيلة القرون الخمسة الهجريّة الأولى مع بعض المحاولات خلال القرن السادس. وسيقوم المنهج في هذه المطالعة على العرض والتحليل والاستنتاج.

□ نماذج نظريّة من مفهوم العقل الموسوعي في الموروث الإسلامي

حين نتحدّث عن الموسوعيّة في الفكر الإسلامي التأسيسي، لا نهدف إلى الوقوف على أطلال الأجداد واستجدائها والبكاء عند آثارها، بل نسعى للإسهام في إعادة التفكير بما ينسجم مع سياق الفكر العالمي المعاصر انطلاقًا من فرضيّة سبق العقل الإسلامي إلى فتح الجسور بين التخصّصات المعرفيّة في مقاربة متينة تستحقّ الإحياء والاستئناف. ونعمل على البحث في العلاقات الممكن مدُّها بين مفهوميْ الفكر الموسوعي والدراسات البينيّة المعاصرة[1] التي ينخرط فيها الفكر الأكاديمي الغربي بقوّة.

وقد بدأت تجربة فتح التخصّصات المعرفيّة على بعضها في زمن مبكّر. وكان الفضل فيها للتيار المعتزلي الذي تفطّن مبكّرًا إلى ضرورة إعمال العقل في التعامل مع الفكر المخالف لإقناعه بالطرح الديني الإسلامي المشتبك مع ما قبله من ثقافات وأديان. وقد مثّل الجاحظ (تـ٢٥٥هـ/ ٨٦٩م) أنموذجًا جيّدًا للتداخل الإبداعي بين المعارف والمناهج، وأسهم بفاعليّة في التأسيس للعقل الموسوعي حين بحث في اللغة وعلم النفس (طبائع الأمم) والعلم التجريبي على سلوك الحيوان. وقد مهّدت أعماله لإفادة العلوم الدّينية والفكرية رغم سياسات القمع والإنكار التي واجهتها مدرسة المعتزلة[2].

---

(١) تحظى الدراسات البينيّة بجهود متصاعدة الوتيرة في مراكز البحث الغربية، وللتوسع حول بعض مظاهرها يمكن العودة إلى:

- Casse, Pierre, Training for the Cross-Cultural Mind, Sietar, Washington, 1981.
- Charaudeau, Patrick, «Pour une interdisciplinarité «focalisée» dans les sciences humaines et sociales», in Questions de Communication,N°17, Éditions de l'Université de Lorraine, 2010, p5 (pp1-25(.
- Chervel, André, « L'histoire des disciplines scolaires: Réflexions sur un domaine de recherche », in: Histoire de l'éducation, N° 38, 1988.
- Chettiparmab, Angelique, Interdisciplinarity: a literature Review, The Interdisciplinary Teaching and Learning Group, Subject Centre for Languages, Linguistics and Area Studies, School of Humanities, University of Southampton, Southampton, 2007.

(٢) عبّر الجاحظ عن مفهوم الموسوعيّة ضمن كتاب «نظم القرآن» فقال في شروط علم التفسير: «فالفقيه وإن برز عن الأقران في علم الفتاوى والأحكام، والمتكلّم وإنّ بزّ أهل الدنيا في صناعة الكلام، وحافظ القصص والأخبار وإن كان من ابن القرية أحفظ، والواعظ وإن كان من الحسن البصري أوعظ، والنحوي وإن كان أنحى من سيبويه، واللغوي وإن علك اللغات بلحييْه، لا يتصدّى منهم أحد لسلوك تلك الطرائق، ولا يغوص على شيء من تلك الحقائق، إلاّ رجل قد برع في علمين مختصّين بالقرآن، وهما علم المعاني وعلم البيان، وتمهّل في ارتيادهما آونة، وتعب في التنقير عنهما أزمنة، وبعثته على تتبّع مضانّهما

وعلى أهميّة ما طرحه الجاحظ، وهو جدير بالعناية، فإنّنا اخترنا علمين آخرين للبحث في موسوعيّة العقل الإسلامي ضمن أعمالهما، وهما عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (تـ.٢٧٦هـ/ ٨٨٩م) ممثّلًا لمقاربة المشارقة، وابن حزم الأندلسي (تـ.٤٥٦هـ/ ١٠٦٤م) ممثّلًا لمقاربة المغاربة. ونشرع في هذه المقاربة آخذين في الاعتبار التمايز بين التخصّصين وزمنهما. وسننفتح على أطروحات غيرهما كلّ ما وجدنا ذلك مفيدًا ومتمّمًا لمعالم الفكرة المركزيّة.

□ مفهوم العقل الموسوعي عند ابن قتيبة الدينوري

ننطلق في هذا المسار من فرضيّة وعي المسلمين القدامى بمعنى الحاجة إلى التفكير الموسوعي، وتطبيقها في أعمالهم. ونجد هذا المعنى في المقدّمة التي دبّجها ابن قتيبة لكتابه «أدب الكاتب». وقد حدّد فيها شروط الكاتب بمعنى الباحث والمفكّر بالاصطلاح المعاصر، وحزم فيها مجموع ضوابط إنتاج المعارف والعلوم. ونال المنهج أهميّة في مقاربته باعتباره الطريق السليم لبناء فكر موسوعي. ومن أولى شروط المنهج إطالة البحث والتنقيب على المعارف لتكوين رصيد ضروري تُبنى عليه المشاريع الفكريّة.

وعاب ابن قتيبة على مفكّري عصره، استطابة الدّعة، وإعفاء أنفسهم من كدّ البحث والنظر، وقلوبهم من تعب التفكير، وبلوغهم الهدف بغير آلة. ولا يعني البحث، بالنسبة إليه، الأخذ من كلّ شيء بترف، أو ادعاء التخصص في معرفة من دون الحاجة إلى أخريات، بل الهدف هو إطالة النظر، وتدقيق الاطلاع، والإحاطة بكل ما هو متاح، بما يساعد في تحصيل معارف متينة الأسس ومكتملة النضج[٣].

دفع هذا الوعي ابن قتيبة إلى ضبط مجموعة من الشروط تسدّ الثغرات التي وقع

همة في معرفة لطائف حجّة الله، وحرص على استيضاح معجزة رسول الله، بعد أن يكون آخذًا بسائر العلوم بحظّ، جامعًا بين أمرين: تحقيق وحفظ، كثير المطالعات، طويل المراجعات، قد رجع زمانًا ورُجع إليه، ورَدَّ، ورُدَّ عليه، فارسًا في علم الإعراب، مُقدَّما في حَمَلَة الكتاب، (...)، متصرّفًا ذا دراية بأساليب النظم والنثر، مرتاضًا غير ريّض بتلقيح بنات الفكر، قد عرف كيف يرتّب الكلام ويؤلّف، وكيف ينظم ويرصف»، (من مقدّمة) الزمخشري، أبو القاسم، الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق: أحمد عادل عبد الموجود وعلي محمد معوّض وفتحي عبد الرحمن أحمد حجازي، الرياض: مكتبة العبيكان، ط١، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م، ج١، ص ص٩٦-٩٧.

(٣) أبو محمد عبد الله بن مسلم ابن قتيبة، أدب الكاتب، شرح وتقديم: علي فاعور، وزارة الأوقاف السعودية، الرياض، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، ص ص١٢-١٣.

فيه غيره، وتضبط الخطوات الواجب اتّباعها. وهذا وجه من وجوه الطرافة والجدّة في مقاربته، ونقصد الوعي بالسياق التاريخي والثقافي لإنتاج المعارف. فقصور الخلفاء كانت مجاميع للبحث والعلوم. وكانت المناظرات هي المنهج الأبرز للمعرفة، حتّى إنّها لم تترك مجالا معرفيًّا إلَّا وطرقت أبوابه، ولا عقلًا إلَّا واستفزّته للتطور والتقدّم كمًّا وكيفًا. وكان دأب الخلفاء استدعاء كلّ مشهور في علمه، فيجلس الجميع ويتشارك في السمر المعرفي. وكلّما وجد صاحب معرفة محدوديّة في طرحه استشعر حرجًا أمام الحاضرين، فيحفّزه ذاك التقصير ويحفّز غيره إلى ضرورة مضاعفة الجهود وتوسيع دائرة النظر في المسائل، فتتشكل الرؤية المنهجية والمكتسبات المعرفيّة تدريجيًّا لديهم بالمراكمة[٤].

من جهة ثانية، كانت القصور مجالًا للتزلّف للحكام والتقرّب منهم بما لا يستجيب لطبيعة المعرفة العلمية التي ينشدها العقل الإسلامي. وقد دفع ذلك ابن قتيبة للتنبيه إلى خطورة هذه النماذج. وضرب أمثلة لمن تاهت بهم القدم في المعرفة، وتورطوا بأن ضاقت معارفهم أمام الخلفاء والوزراء الذين اتخذوهم جلساء[٥]. ثم قدّم تصوّره لما يجب أن يحوزه الكاتب/ الباحث/ العالم من آلات ومكتسبات تحقّق النفع له ولطالبي المعرفة. فإلى جانب معرفة العلوم اللغوية وتفاصيلها (التصاريف والأبنية)، والنظر في جمل الفقه ومعرفة أصوله، والدراية بأخبار النّاس والتبحّر في عيون الأخبار، وتأديب النفس وتهذيب الأخلاق، لا بدّ له أيضًا «من النّظر في الأشكال لمساحة الأراضين حتى يعرف المثلّث القائم الزاوية، والمثلّث الحادّ، والمثلّث المنفرج، ومساقط الأحجار، والمربعات المختلفات، والقِسِيِّ والمدوّرات[٦]، والعمودين، ويمتحن معرفته بالعمل في الأراضين

(٤) أبو محمد عبد الله بن مسلم ابن قتيبة، أدب الكاتب، مصدر سابق، ص١٤.

(٥) تطرّق أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي إلى هذه الظاهرة المستفحلة بين قصور الأمراء ومراكز العلم فقال في وجوب حذر أقوال المتنطّعين: «توقيّا سوء تأويل كثير من المتسمين بالنظر في دهرنا من أهل الغربة عن الحقّ، وإن تتوجوا بتيجان الحقّ من غير استحقاق، لضيق فِطَنِهم عن أساليب الحقّ، وقلّة معرفتهم بما يستحقّ ذو الجلالة في الرأي والاجتهاد في الأنفاع العامّة الكلّ، (...) ووضعهم ذوي الفضائل الإنسانية -التي قصّروا عن نيلها، وكانوا منها في الأطراف الشاسعة- لموضع الأعداء الحربيّة الواترة، ذبًّا عن كراسيهم المزوّرة التي نصبوها من غير استحقاق، بل للترؤس والتجارة بالدّين وهم عدماء الدّين»، انظر: كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، تحقيق: أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربيّة، القاهرة: عيسى بابي الحلبي، ١٣٦٧هـ/ ١٩٤٨م، ص ص٨١-٨٢.

(٦) القِسِي جمع قوس والقوس نوع من الخطوط، والخطوط المقوّسة أربعة أنواع: دائرة ونصف دائرة وأكثر من نصف دائرة وأقل من نصف دائر.

لا في الدّفاتر، فإنّ المُخْبَرَ ليس كالمُعَايَن»[٧].

لم يكتفِ ابن قتيبة بالجانب النظري في هذه المقدّمة النموذجيّة، بل اشترط تدعيمه بالجانب التجريبي التطبيقي الذي اختصَّت به العلوم الطبيعيّة مثل الطب والفيزياء والكيمياء وعلم الحيوان. وهذا أنموذج جليّ لثقافة أجيال من المفكّرين المسلمين بقطع النظر عن تخصّصاتهم البحثيّة. ولو كانوا التزموا بإطار تخصصاتهم المحدودة بمجالها، لكانت معارفهم جزئيّة، ولم تستجب لشروط ثقافة المعرفة في تلك المرحلة. وما أمكن العودة إليها اليوم للحديث عن معنى الدراسات البينيّة الحديث.

لم يخُلْ تخصّص ابن قتيبة الدينوري في الأدب الثقافي، وتمكنّه المتين من اللغويات، من دون اشتراط إتقان الباحث معارفَ علميّة دقيقة مثل الحساب والفيزياء، والدعوة إلى الانفتاح على العلوم المجاورة للتخصّص الأصلي رغم أن النظرة الأوليّة توحي بأن لا علاقة بين الآداب والعلوم الصحيحة. ولم يكن حديثه عن شروط صناعة المعارف مجرّد ترف فكري أو رغبة في الاطلاع والمطالعة، بل أظهر خطابه اطلاعًا دقيقًا وواسعًا على المصادر اليونانيّة المختصة في العلوم، ومنها ترجمات كتب أقليدس في الرياضيات وكتب الفيزياء. وكان رهانه على العقل والتعقّل في إنتاج العلوم والمعارف شرطًا أساسيًّا لتأمين طريق المعرفة المطلوبة في عصره. وعدّه القطب والآلة التي لا يمكن الاستغناء عنها في البحث والتقصي. وعبّر عن هذا المعنى بالقول: «ومدار الأمر على القطب، وهو العقل وجودة القريحة، فإنّ القليل معهما بإذن الله كافٍ، والكثير مع غيرهما مقصِّرٌ»[٨].

لا تقف حدود التعقُّل وتحصيل المعارف عند ابن قتيبة ضمن المجال الثقافي العربي الإسلامي، بل فتحها على المجال الثقافي الأعجمي من دون تحديد هوياتهم، ولا تخيّر مجالات بعينها. ويعكس هذا الخيار درجة وعيه بواقع المجتمع الإسلامي في عصره، وتنوّع مكوناته وروافده، وأهمية أخذ ذلك بعين الاعتبار. وجعل منتهى القول في شروط البحث العلمي وإنتاج العلوم التجسير بين المكتسبات جميعها، وجعْلها تتناغم في غير تنافر، ضمن إطار مراعاة خصوصيّة المرجعيّة الإسلاميّة. وقد أجمعت الجهود التنظيريّة على ضرورة التوجّه إلى العلوم النافعة، والدعوة إلى التأسيس لها.

---

(٧) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص١٥.

(٨) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص١٦.

ورأى ابن قتيبة في هذا السياق أنّ من «تكاملت له هذه الأدوات، وأمدّه الله بآداب النفس من العفاف والحلم والصبر والتواضع للحقّ وسكون الطائر وخفض الجناح، فهذا المتناهي في الفضل، العالي في ذُرى المجد، الحاوي قصب السبق، الفائز بخير الدّارين إن شاء الله تعالى»[٩].

ولا يمثّل هذا الطرح مجرّد وجهة نظر ضمن سياق معرفي مترامي الأطراف، بل هو رؤية ثقافيّة، وثقافة معرفيّة انخرطت فيها أغلب التخصّصات العلميّة الناشئة مع ازدهار حركة الترجمة.

من الذّين تقاطعوا معه في هذا الخيار المنهجي من أجل تحصيل معرفة موسوعيّة معاصرة الفيلسوف أبو يوسف الكندي (تـ.٢٦٠هـ/ ٨٧٤م). وقد دافع في رسالته إلى المعتصم بالله على ضرورة اتِّباع الحقّ (الحقيقة)، وأخذه حيثما وُجد بقطع النظر عن قائله والممسك به. وقد تخيّر عباراته، بأن تحدّث عن الحقّ لفظًا، وأحجم عن ذكر الآخر الثقافي والحضاري اليوناني علنًا حذَرَ الاعتراض عليه بحجج دينيّة. وكانت حجة المعترضين المماثلة بين الفلسفة والكفر في بعض مضامينها مثل التصوّر الفيضي المتعارض مع أسس العقيدة الإسلاميّة.

وما دامت الساحة العربيّة الإسلاميّة في ذلك الزمن تفتقر إلى مثل المعارف التي تحتاج إليها الحضارة المتوهِّجة والمحلّقة في سماء الإنسانيّة، فلا بدّ من تتبُّع منابع أخرى للمعرفة ما دامت في إطار المعرفة الحقة. وقد روي عن النبي ﷺ أنّ «الحكمة ضالة المؤمن يأخذها ممَّن سمعها ولا يبالي من أيِّ وعاء خرجت»[١٠]، وفي رواية أخرى: «الكلمة الحكمة ضالة المؤمن، فحيث وجدها فهو أحقّ بها»[١١]. ولعمري إنها دعوة للتثاقف والانفتاح لا حدود لها مثلما أراد بعض المطلين ونفّذوا.

شاركه الكندي زاوية المقاربة للعلاقة بين العلوم والمعارف، فتحدّث عن الحاجة إلى الانفتاح الهادف والنافع مع الآخر المختلف وقال في هذا المعنى: «ينبغي لنا ألّا نستحي

---

(٩) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص٢١.

(١٠) محمد تقي المجلسي، بحار الأنوار، تحقيق: يحيى العابدي الزانجاني، تهران، ط٢، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، ج٨، ص١٦٧.

(١١) محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق: ناصر الدّين الألباني، الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط١، د.ت، ح٢٦٨٧، ص٦٠٥.

من استحسان الحقّ، واقتناء الحقّ من أين أتي، وإن أتى من الأجناس القاصية عنّا، والأمم المباينة، فإنّه لا شيء أولى بطالب الحقّ من الحقّ. وليس يُبخس الحقّ ولا يصغر بقائله ولا بالآتي به. ولا أحد بخس الحقّ، بل كلّ يشرّفه بالحقّ»[١٢]. وكأنّه يميّز بين مستويين من الحقّ: حقّ عام تشترك فيه الإنسانيّة كلّها بقطع النظر عن خصوصياتها العرقية والثقافيّة مثل بعض العلوم والمعارف، وحقّ خاص يشمل بعض المجالات المرتبطة بأمة ما مثل الشريعة واللغة. ولا مانع لأوّل فلاسفة العرب من التجسير مع الأمم الأخرى والتكامل معها في الحقّ، مادام السير على الحقّ ومن أجله.

□ مفهوم العقل الموسوعي عند ابن حزم

تماثلت المقاربة بين عالم اللغة والتاريخ الثقافي وعالم أصول الفقه في النظام المعرفي الإسلامي. ونكاد نجد مقاربة ابن قتيبة نفسها تقريبًا عند ابن حزم الأندلسي في «رسالة في مراتب العلوم». وقد أكّد في البداية الحاجة إلى تعلّم علوم العربيّة لغةً وأدبًا، وبيان أشكال ذلك بالتفصيل والدراية اللازمة. وهذا منطقي بالنسبة إلى باحث في العلوم الدّينيّة. ثم اشترط تمتين تلك المعارف بالعلوم الرياضيّة وجعلها تتكامل معها. وهذا هو اللافت للانتباه في تلك المرحلة من تاريخ العقل الإسلامي خاصة والعقل البشري عامّة.

ودعّم ابن حزم بمقاربته المعرفيّة مرحلة استبدال ثقافة التنافر والتباعد بثقافة التقارب والتقاطع والتكامل. والحجّة عنده هي ما للعلوم الرياضيّة من جليل الأثر في العقول المتجهة إلى إنتاج العلوم الدينيّة. وقال في مقدّمته الطويلة: «فإذا بلغ المرء من النحو واللغة إلى الحدّ الذي ذكرنا، فلينتقل إلى علم العدد، فليحكم الضّرب والقَسْمَ والجمع والطرح والتسمية، وليأخذ طرفًا من المساحة، وليشرف على الأرثماطيقي -وهو علم طبيعة العدد-، وليقرأ كتاب أقليدس قراءة متفهّم له، واقف على أغراضه، عارف بمعانيه»[١٣].

جاء الربط بين المجالين المعرفيين بصيغة الأمر (فلينتقل... وليأخذ)، وهو ما يجعل

(١٢) أبو يوسف بن إسحاق الكندي، كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، ص٨١.

(١٣) ابن حزم الأندلسي، رسالة في مراتب العلوم، ضمن: رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٨٣، ج٤، ص٦٩.

الأمر في دائرة الواجب المعرفي والأخلاقي، وموضع الضرورة المنهجيّة لبناء معارف يقينيّة. ولا يبدو أنّ قصد هذا الفقيه الأندلسي من الجمع بين معارف من اختصاصات متمايزة في الظاهر، كان لمجرّد العلم بالشيء، والاطلاع المندوب عليه، بل هو خطوات ضروريّة في مسار التصدّي للبحث العلمي بأسلوب فعّال، ومن الواجب حسب الاصطلاح الفقهي. وأكّد هذا الخيار من خلال الربط بين العلوم الصحيحة والعلوم الدينيّة بشروط واضحة وصارمة. واشترط أن تكون قراءة الأقليديات في علم العدد قراءة معمّقة وشاملة ودقيقة، بما يجعلها تؤدّي دورها المنهجي على أحسن وجه، وتبني خلاصات المعارف الدينيّة بما أمكن من يقين وتماسك.

لا يوقف مسار تحصيل المعارف منهجا ومضمونا عنده في هذا الحدّ، فأضاف إلى العلوم اللغوية والرياضيّة ضرورة «النظر في حدود المنطق وعلم الأجناس والأنواع، والأسماء المفردة والقضايا والمقدّمات والقرائن والنتائج، ليعرف الإنسان ما البرهان وما الشغب، وكيف التحفّظ مما يظنّ أنّه برهان وليس ببرهان، فبهذا العلم يقف على الحقائق كلها، ويُميِّزها من الأباطيل تمييزًا لا يبقى معه ريب»(١٤).

وتتجاوز الموسوعيّة في التكوين لديه المضامين لتشمل الآليات والأساليب المنهجيّة. وهو ما يضمن له تأسيس مقاربة متوازنة تضمن إنتاج معارف متماسكة. ولا تنحصر قيمة هذه الإضافة في دعم الجانب الموسوعي فحسب، بل تتيح المزيد من تضاعف أبواب التجسير والتكامل مع علوم الفلسفة اليونانيّة في فرعين مهمّين هما البرهان والمنطق. وكلاهما وسيلة مطلوبة في شتى فروع النظام المعرفي الإسلامي، وأسهما بفاعليّة في توسيع دائرة النظام المعرفي الإسلامي.

يميّز ابن حزم في هذا السياق بين المعارف الضروريّة والمعارف التكميليّة في تكوين الباحث عن العلم والمعرفة. وتستشف ذلك حتى من خلال العبارات التي يعتمدها في بناء مساره البرهاني. وقد رأينا سابقًا أنّه يراوح بين صيغتيْ الشرط والأمر عند الانتقال من مجال معرفي إلى آخر. ولكنّه يعدل عن هذا الصيغة عند الحديث عن المعارف التكميليّة، فيستعمل عبارة «المطالعة» لبعض المجالات الأخرى. بما يعني أنها مهمّة، من دون أن تكون ضروريّة، وأنّ نفع حضورها أكثر من ضرّ غيابها. وقال في هذا المعنى: «فإذا أحكم

(١٤) ابن حزم الأندلسي، رسالة في مراتب العلوم، ج٤، ص٧٢.

ذلك في خلال ابتدائه بالنظر في العلوم، فلا يكن منه إغفال لمطالعة أخبار الأمم السالفة، وقراءة التواريخ القديمة والحديثة، ليقف من ذلك على فناء الممالك المذكورة، وخراب البلدان المعمورة ودثور المدائن المشهورة»(١٥).

لعلّه سبق هنا عبد الرحمن بن خلدون للتنبيه إلى أهميّة الدراسات الاجتماعية والتاريخيّة في بناء المعارف، حتى وإن كانت علومًا دينيّة. وهذا منطقيّ باعتبار أنّ الدين وأحكامه موجَّهان إلى واقع الإنسان وتحسينه وتنظيمه، وللتأثير فيه إيجابيًّا وليس لعزلهما عنه وجعلهما منظومة معرفيّة مثاليّة، وفوق تاريخيّة مجالها الرفوف أو المناسبات الخطابيّة. ويكون الاطلاع على أخبار الأمم السالفة والقوانين المتحكمة في وجودها -عمرانًا وخرابًا- مرجعيّة لتكون عبرة يستمدّ منها الباحث ما يمكن أن يتكرّر منها، ويوظّف نتائجه في بناء معارفه وعلومه بما يفيد أو يحمي من الانزلاق. ولم يشترط موروث أمّة أو تاريخًا بعينه، بل ترك المجال مفتوحًا لتكون تواريخ الأمم كلها وأحوالها مرجعًا يُستند إليه على قاعدة الإنساني المشترك. وقد صار الاطلاع على تواريخ السابقين ممكنًا في ظل النشاط الواسع لحركة الترجمة، ومن خلال المشاهدات المباشرة للرحَّالة والجغرافيين بين الأمصار. وفي ذلك استكمال لجهود الترجمة الرسميّة.

ولم يستثنِ ابن حزم من هذا التجسير والانفتاح بين المعارف والثقافات، حتى العلوم التي صنّفها مذمومة. ومن بينها علم النجوم رغم كونه بلا فائدة، عنده، ويقوم على المغالطة، ويتنبَّأ بأخبار الهمّ والغمّ والبؤس وتوقُّع المرض والنكبات، ولا ينبغي أن يشتغل به عاقل. ومع ذلك، يحتاج طالب الحقائق إلى النّظر فيه، ليعرف أغراض أصحابه، ويريح نفسه من تطلّعها إلى الوقوف [عليها]، وليفيق من دعاويهم ومخرقتهم، ويزيل عن نفسه الهمّ إذا عرف أنّه لا فائدة فيه(١٦). وينهي ابن حزم مساره الحجاجي في ضرورة الربط بين العلوم على قاعدة تكاملها بالقول: «والعلوم التي ذكرنا يتعلّق بعضها ببعض، ولا يستغني منها علم عن غيره»(١٧).

واصل ابن حزم بهذا المشروع المعرفيّ الشامل والموسوعيّ تدعيم أسس الثقافة الجديدة التي تطلَّبها الواقع المتجدّد في بغداد اجتماعيًّا وثقافيًّا، وتبنَّتها الدولة سياسيًّا.

(١٥) م.ن، ص٧٢.
(١٦) ابن حزم الأندلسي، رسالة في مراتب العلوم، ج٤، ص ص٦٩-٧١.
(١٧) م.ن، ص٨١.

وانخرط في دفع عجلة الانفتاح على الثقافات الأخرى ومنجزاتها العلمية والتجسير معها بأكبر قدر ممكن، وبأوسع جهد. وساند تغليب كفَّة التفاعل معها والإفادة منها، بعدما كانت محاصرة بخوف طلائع النخبة المسلمة العالمة (Savante /Scholarly) بحجّة حذر الخلط بين المرجعيات، والوقوع فيما وقعت فيه الأمم السابقة من انحراف عقدي. ولئن كان موقفها وجهًا من وجوه العبرة التي قصدها ابن حزم، وهو أخذ العبرة، فإن المبالغة في الخوف منها، والتركيز على الجانب السلبي فيها، أو تصنيفها سلبيّة بشكل مطلق، يكون على حساب التفاعل معها والإفادة من منجزاتها.

حدثت هذه النقلة لمّا كُسر حاجز الخوف، وتحرّر العقل، ودُرست شروط الانفتاح والتجسير وتنظيمها بشكل متوازن بين الذاتي والموضوعي، وبين الخاصّ والمشترك الإنساني، وبين التاريخي والواقعي. والعلوم والمعارف والمناهج لا تتغيّر بتغيُّر الإنسان والتاريخ والجغرافيا في وظائفها الأساسيّة، وإنّما تتجدّد مضامينها وآلياتها وفق المتاح من سياقات. وتحافظ على أدوارها حتى ولو شهدت تعديلات محدودة.

وعلى هذا الأساس تعامل مفكّرو الإسلام القدامى مع ما وصلهم من علوم طبيعيّة وذهنيّة. فصنّفوا علوم الحساب، وهي من علوم القدماء، علومًا نافعة ومحمودة، يحثّ عليها العقل والمنطق، وتتطلَّبها الحاجة، ويجيزها الشرع ما دامت تحقّق النفع للإنسان. وعدّها ابن حزم علمًا رفيعًا، «به يُتوصّل إلى معرفة نصبة الأرض ومساحتها وتركيب الأفلاك، ودورانها ومراكزها وأبعادها، والوقوف على براهين كلّ ذلك، وعلى دوران الكواكب وقطعها في البروج (...) وبمطالعته كتاب المجسطي يعرف الكسوفات وعروض البلاد وأطوالها، والأوقات، وزيادة الليل والنهار، والمدّ والجزر، ومنازل الشمس والقمر والدراري. وأمّا الإيغال في المساحة فمنفعة في جلب المياه ورفع الأثقال وهندسة البناء وإقامة الآلات الحكميّة»[١٨].

وتندرج هذه الوظائف كلها ضمن دائرة النافع للإنسان، والمفيد له في أداء وظيفة الاستخلاف وتعمير الكون التي عُرضت عليه وقبلها وفق النص القرآني. ويفرض قبول التكليف إرساء معادلة راقية بين العلم والأخلاق ميّزت الفكر الإسلامي التأسيسي، وجعلته تجربة استثنائيّة قياسًا على انزلاقات العقل الحديث والمعاصر، وتورُّطه في جرائم

(١٨) ابن حزم الأندلسي، رسالة في مراتب العلوم، ص٦٩.

ضد الإنسانيّة. وفي هذا السياق ذهب إخوان الصفا إلى أنّ الله جلّ ثناؤه، لما خلق الإنسان وأحسن تقويمه، وفضّله على سائر الحيوان، وسخّر له ما في الأرض جميعًا، وجعله خليفة في أرضه يتصرّف فيها كما يشاء، ويحكم عليها بما يريد، كلّ ذلك بتمييز عقله وتمكنّه بكمال هيئته(١٩).

لا يقتصر نفع هذه العلوم الطبيعيّة على الجانب العملي الواقعي فحسب، بل ربطها الكندي بالجانب الإيماني العقدي. ومن أجل تبليغ هذا المعنى كرّر الحديث عن شرفها ورفعتها، بل أكّدهما بالقول: «فهذا علم رفيع جدًّا يقف به المرء على حقيقة تناهي جرِم (صفاء) العالم، وعلى آثار صنعة الباري في العالم، فلا يبقى له إلّا مشاهدة الصانع فقط، وأما الصنعة والإرادة والتركيب، فقد شاهد كلّ ذلك بوقوفه على ما ذكرناه»(٢٠). وجعل النظر في الطبيعيات وعوارض الجوّ، وتركيب العناصر، وفي الحيوانات والنبات والمعادن، وقراءة كتب التشريح، للوقوف على محكم الصنعة، وتأثير الصانع وحكمته وقدرته في التدبير. وهذه العلوم ليست مطلوبة لذاتها، ولا للاستدلال بها على علم آخر من العلوم التي استنبطها الإنسان، بل لدعم الحقيقة الأسمى، والمعرفة الأرقى، وهي معرفة الله سبحانه وتعالى.

وأكّد ابن حزم في خلاصاته أنّ هذا الطريق المتشعّب في البحث يؤدّي «إلى الإقرار بنبوّة محمد ﷺ، وموجبة لطلبنا في القرآن من عهود الله تعالى، وطلب عهوده عليه السلام»(٢١).

في هذا السياق دافع الكندي عن العلوم الفلسفيّة المتهمة بالكفر والشرك، والمحاصرة بالأحكام الفقهية والأخلاقيّة خشية تسرّبها إلى النظام المعرفي الإسلامي والانزياح بعقائد النّاس. وعدّ طلبها مفيدًا لمسار البحث في العلوم والمعارف. ورأى إمكانيّة لتكاملها مع العلوم الدّينيّة إذا حسُن توظيفها. وهذا ما أكّده ابن حزم في معالجة تنوُّع المعارف والعلوم وكيفية التعامل معه. وقال في هذا المعنى: «وأمّا من أخذ من كلّ علم ما هو محتاج إليه، واستعمل ما علم كما يجب، فلا أحد أفضل منه»(٢٢).

---

(١٩) إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا وخلاّن الوفاء، قم – إيران: مركز النّشر، ط١، ١٤٠٥هـ، ج٤، ص ١٠١.

(٢٠) ابن حزم الأندلسي، رسالة في مراتب العلوم، ج٤، ص٦٩.

(٢١) ابن حزم الأندلسي، رسالة في مراتب العلوم، ج٤، ص٧٤.

(٢٢) ابن حزم الأندلسي، رسالة في مراتب العلوم، ص٨٩.

واتهم الكندي الذين صنّفوا علم الأشياء بحقائقها كفرًا بالتقصير والجهل. وجعل الدفاع عن العقيدة الشريعة من وظائفه، باعتباره وسيلة وآلة للمعرفة بحقائق علم الربوبيّة، وعلم الوحدانيّة، وعلم الفضيلة، وعلم كل ما هو نافع للإنسان وتُقرُّه الشريعة. وخلُص في مساره الحجاجي إلى أنّ بذل الجهد في الإحاطة بهذه المسائل «هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله جلّ ثناؤه، فإنّ الرسل الصادقة صلوات الله عليها، إنما أتت بالإقرار بربوبيّة الله وحده، وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده، وترك الرذائل المضادّة للفضائل»[٢٣].

عند تدقيق المسار البنائي الذي حدّده ابن حزم لشروط العالم والعلم، وتدقيق حديثه عن حاجة العلوم إلى بعضها، نكاد نجزم بأنّه يضع تعريفًا جامعًا شاملًا للعلم بصيغة المفرد، رغم الإقرار بتفاضل العلوم أحيانًا وتمايزها أخرى. وأكّد أنّ قوانين العلوم تتماثل لدى الأمم مهما اختلفت أعراقها، وتباينت ثقافاتها. وليس أمام الباحث غير إبدال أسماء العلوم وبعض التفاصيل في التعريف، حتى يجد المعنى ذاته، والشروط نفسها. وقال في ذلك: «العلوم تنقسم أقسامًا سبعة عند كلّ أمّة، وفي كلّ زمان وفي كلّ مكان، وهي: علم شريعة كلّ أمّة، فلا بدّ لكلّ أمّة من معتقد ما، إمّا إثبات، وإمّا إبطال، وعلم أخبارها وعلم لغتها، فالأمم تتمايز في هذه العلوم الثلاثة. والعلوم الأربعة الباقية تتفق فيها الأمم كلّها، وهي علم النجوم، وعلم العدد والطبّ، وهو معاناة الأجسام، وعلم الفلسفة، وهي معرفة الأشياء على ما هي عليه من حدودها من أعلى الأجناس إلى الأشخاص، ومعرفة إلهيّة»[٢٤].

ويمثّل هذا الكلام إحدى أهم الخلاصات التي نحتاج إليها في سياق تناول مسألة الموسوعيّة الإبداعية في النظام المعرفي الإسلامي. وتتمثّل الأهمية في التأسيس لثقافة تقارب الثقافات الإنسانيّة وتقاطعها وتكاملها، وحاجة فروعها المعرفيّة إلى بعضها البعض. وقد وُفّق في هذا الاستنتاج لأنّ حريّة التفكير مهما بلغ مداها تبقى دومًا أقلّ خطرًا على الإنسان من الجهل.

إذا انطلقنا من عمليّة الإحصاء التي أنجزها ابن حزم في هذا التعريف، نجد أنّ ما يجمع بين الأمم في العلوم والمعارف أكثر مما يفرّق بينها. وإذا كانت تتمايز في ثلاثة،

(٢٣) أبو يوسف بن إسحاق الكندي، كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، ص٨٢.
(٢٤) ابن حزم الأندلسي، رسالة في مراتب العلوم، ص٧٨.

فإنّها تلتقي في أربعة من مجموع سبعة. وحتى العلوم التي تتمايز فيها الأمم، يكون تمايزها جزئيًّا وليس كليًّا، إذا استندنا إلى دعوته السابقة لمطالعة أخبار الأمم وتواريخها وتجاربها، لتكون عبرة ينهل منها عقل الباحث في بناء معارفه وثقافته.

ولن يتحقّق الاطلاع المطلوب، في هذا السياق، إلَّا بإتقان لغة تلك الأمم المُطّلَع على موروثها وثقافتها، مثلما حصل في حركة الترجمة باتجاهيها، بين العربيّة واللاتينيّة مثلًا. وتؤكّد هذه الزاوية أهميّة علم اللغة في عمليات التجسير بين المعارف الإنسانيّة. وتتأكّد أهميّته بالاستناد إلى وجهة نظر بعض اللغويين التي تماثل بين العلوم اللغوية والعلوم الرياضية الصحيحة في قواعدها ووظائفها. وتعدّ علوم مختلف اللغات متماثلة في فروعها العلميّة مثل النحو والصرف والبلاغة ودلالة ونوعيّة المعاجم، بل تشترك في عدد من الألفاظ بمعانيها[٢٥]. وحتى تواريخ الأمم يمكن أن تتقاطع وتتماثل وتتكامل في عدد من خصوصياتها وتفاصيلها. وإذا تتبَّعنا هذه الخيوط الناظمة، يتدرّج البحث العلمي في تضييق هوّة التمايز التي يحرص البعض على جعلها حواجز ثابتة، لا يمكن التعامل معها في العلاقات بين الثقافات والحضارات.

وانخرط الكندي في الدفاع عن تكامل المعارف الإنسانيّة بقطع النظر عن هويتها مادام تملّكها يحقّق النفع للإنسان، ويقوده إلى مراكمة الجهد فيما يجدّد المعارف ويطوّرها. ولم يقصر التجسير مع جهة بعينها، بل ترك الأمر مفتوحًا ليشمل من هم خارج مجال الثقافة الإسلاميّة قبل من هم داخلها. ودعا إلى ضرورة شكر من «أشركونا في ثمار فكرهم، وسهّلوا لنا المطالب الخفيّة الحقيّة بما أفادونا من المقدّمات المسهّلة لنا سبل الحقّ. فإنهم لو لم يكونوا لم يجتمع لنا مع شدّة البحث في مددنا كلّها هذه الأوائل الحقيّة»[٢٦].

يحجم الكندي كعادته عن تحديد الجهات التي يحتاج المسلمون إلى الاطلاع على معارفها، والتمكُّن من مناهجها، من أجل تحصيل معارف حقيقيّة. ونفسّر خوفه بما قد ينضاف إليه من تهم في دينه. وشدّد على ضرورة الانفتاح على جهود السابقين والقدماء

---

(٢٥) للتوسّع حول المسألة يمكن العودة إلى:
- حسن خميس الملخ، التفكير العلمي في النحو العربي، عَمّان: دار الشروق للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٠.
- محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم العقلانيّة المعاصرة وتطور الفكر العلمي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط٤، ١٩٩٨.

(٢٦) أبو يوسف بن إسحاق الكندي، كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، ص٨٠.

من الأعصار السالفة المتقادمة، عصرًا بعد عصر إلى زمانه. ومهما بلغت جهود الإنسان أو الجماعة المحدودة في الزمان والمكان، لن تصل إلى تحقيق الإشباع المعرفي واستيفاء النظر في مسائل شديدة التعقيد وممتدّة ومتنوّعة بتنوّع سياقات وجودها ونشأتها.

وأن يستدعي الأصولي مثلًا المنطق لا يعني أنه يحوّل النصوص الشرعيّة ومقدّماتها النظريّة إلى فلسفة تجريدية تفارق الواقع الذي تطلّبها، وحين يستدعي الجبر لا يعني أن يتحوّل جهده التفسيري والإفتائي إلى مجموعة من عمليات الجمع والطرح والضرب والقسمة. والمطلوب منه هو المحافظة على العلم الديني الذي هو بصدده، ولكنّه مدعوّ إلى توظيف تلك المعارف المستدعاة للاستفادة منها عند بناء المقدّمات أو تحصيل النتائج. وهذه صورة محسوسة عن معنى التجسير بين المعارف والآليات في إنتاج معارف متماسكة، ونصطلح على هذا النمط المعرفي من الموسوعيّة المعرفية. وتكون في المستويين النظري والتطبيقي في الآن ذاته. وهذا ما أكّده ابن حزم أيضًا بالقول: «فالعلوم كلّها متعلّق بعضها ببعض، (...) ومحتاج بعضها إلى بعض»[٢٧].

وكشف الكندي في غير تصريح دعوته إلى الأخذ بعلوم اليونانيين وفلسفتهم رغم ما قد يتبادر إلى الذهن من تعارضها مع العقيدة والشريعة الإسلاميّة. وعبّر عن دعوته باستحضار قول أرسطو لدعم وجهة نظره، فقال: «ينبغي لنا أن نشكر آباء الذين أتو بشيء من الحقّ، إذ كانوا سبب كونهم، فضلًا عن أنهم سبب لهم. وإذ هم سبب لنا في نيل الحقّ. فما أحسن ما قال في ذلك»[٢٨]. ولا نعتقد أنّ المعنى السليم لكلمة «آباء» ينحصر في معنى السّلف في الثقافة الإسلاميّة، بل يحسن توسيع مجال دلالته ليشمل معارف الإنسانيّة كلّها، ويجعلها إرثًا إنسانيًّا مشتركًا يمكن الاعتماد عليه لمراكمة المزيد من المعارف.

□ الخاتمة

ممّا يمكن أن نخلص إليه في خاتمة هذه المطالعة هو تأكّد سبق المسلمين في القرون التأسيسيّة لفتح ورشات ممتدّة من التفاعل بين المعارف داخل النسق المعرفي الإسلامي وخارجه، بل كانت الخطوة الأولى للتجسير مع الثقافات الأخرى مثل اليونانيّة والفارسيّة والهنديّة. وتمت الإفادة من منجزاتها الفلسفيّة والعلميّة في بناء معارف تحت

(٢٧) ابن حزم الأندلسي، رسالة في مراتب العلوم، ص٩٠.
(٢٨) أبو يوسف بن إسحاق الكندي، كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، ص٨٠.

سقف المرجعيّة الإسلاميّة. ثم تمَّ التجسير بين التخصّصات العلميّة الناشئة مثل علوم اللغة والعلوم الفلسفيّة والعلوم التجريبيّة والعلوم الدينيّة التي استفادت بشكل كبير من باقي العلوم الإنسانيّة.

وبناء عليه فإنّ ما تركه القدماء من جهود بحثية وعلميّة يمثّل موروثًا إنسانيًّا، والمسلمون جزء من الإنسانيّة، ويحق الاستفادة في الاتجاهين وفق مجموعة من الشروط التي يحدّدها ويتحكّم فيها كلّ طرف. ومن واجب المسلمين المعاصرين استيعاب تفاصيل التجربة القديمة في فتح التخصّصات البحثية على بعضها واستئناف الجهود بما يتناغم والمرحلة التاريخيّة من تطوّر مناهج البحث.

الدكتور طه جابر العلواني والإصلاح الفكري:
الرؤية والمنهج

زكي الميلاد

□ مدخل

مثَّل الإصلاح الفكري مسارًا مهمًّا في ساحة الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، وقد تشكَّل هذا المسار متفرِّدًا بطبيعته المتفارقة من ناحية المجال وتراتب الأولويات عن باقي المسارات الأخرى، وارتبطت به -في أزمنة متعاقبة- شخصيات بارزة علماء ومفكرين وأدباء، ينتمون إلى بيئات عربية وإسلامية متعدِّدة، اتَّخذوا من الإصلاح الفكري مدخلًا لنهضة الأمة وتقدُّمها، وقدَّموا في هذا الشأن العديد من التصوُّرات والأطروحات، شكَّلت في مجموعها نسقًا ثقافيًّا تعدُّديًا، أسهم في تدعيم هذا المسار الموصوف بالإصلاح الفكري.

إلى هذا المسار ينتمي الدكتور الشيخ طه جابر العلواني (١٣٥٤ - ١٤٣٧هـ/ ١٩٣٥ - ٢٠١٦م)، الذي أظهر وعيًا كبيرًا بقضية الإصلاح الفكري، وعُدَّت قضيته الكبرى التي تمحورت حولها تقريبًا جميع أنشطته في مجالي النظر والعمل، وقدَّم إسهامًا فكريًّا جادًّا في هذا الشأن، عزَّز به مسار

الإصلاح الفكري تجدُّدًا وترسيخًا.

تأكَّدت أهمية هذا الجهد الذي نهض به الدكتور العلواني من الناحية الزمنية، كونه جاء في مرحلة وُصفت بالساخنة والقلقة، حدث فيها على المستوى العام الانصراف عن الشأن الفكري، وإعطاء الأفضلية إلى الشأنين السياسي والنضالي، وتغليب حسِّ العمل على حسِّ النظر. ونعني بهذه المرحلة تحديدًا حقبة ثمانينات القرن العشرين التي تقلَّبت فيها واضطربت وضعيات المنطقتين العربية الإسلامية، نتيجة أحداث مؤثِّرة من قبيل ثورة في إيران، وجهاد في أفغانستان، وحرب في العراق، وصدامات سياسية في بلدان عربية عدَّة. وقد تبيَّن لاحقًا -بعد المراجعات والتقويمات الذاتية- أن الانصراف عن الشأن الفكري أو التقليل من أهميته لم يكن في مكانه، وجاء بعيدًا عن موازين الحكمة وآفاق النظر البعيد.

ومن الناحية النوعية تأكَّدت أهمية هذا الجهد كذلك، كونه جاء مركّزا ومكثّفًا كمًّا وكيفًا، فقد ظل الدكتور العلواني يُجدِّد الحديث بلا توقُّف أو انقطاع عن المسألة الفكرية تشخيصًا وإصلاحًا، مُصوِّبًا الانتباه إليها في مختلف المناسبات التي يكون طرفًا فيها. ولعلَّه في وقته كان من أكثر الاشخاص على مستوى العلماء والمفكرين تبنِّيًا لهذه القضية ودفاعًا عنها، متبصِّرًا بها، ومتفطِّنًا لها، مقدِّمًا رؤية ناضجة جديرة بالعناية والاهتمام.

ولم يكن هذا الجهد منقطعًا عن جهود السابقين خصوصًا في الأزمنة الحديثة والمعاصرة، بل جاء متَّصلًا بتلك الجهود، ومتمِّمًا لها، ومتكاملًا معها، ومبتنيًا عليها، فلم تكن قضية الإصلاح الفكري اكتشافًا جديدًا أو ابتداعًا لا أصل له ولا جذور. وهذا ما حاول العلواني تأكيده مبيِّنًا له قائلًا: «فإننا نستطيع أن نؤكِّد أننا حلقة من سلسلة طويلة من حلقات الإصلاح الفكري والثقافي الذي شهدته هذه الأمة منذ بدأت الأزمة الفكرية والثقافية تطل بأشكالها البغيضة على الأمة»[1].

يُضاف إلى ذلك، أن هذا الجهد في الإصلاح الفكري، جاء مستندًا إلى خبرات متعدِّدة ومتراكمة، ميَّزت السيرة الفكرية للدكتور العلواني، منها خبرة الدراية بالعلوم الشرعية تحصيلًا وتكوينًا متخصِّصًا في أصول الفقه، فما بين (١٣٧٨ - ١٣٩٢هـ/

(١) طه جابر العلواني، إصلاح الفكر الإسلامي.. مدخل إلى نظم خطاب الفكر الإسلامي المعاصر، الطبعة الثالثة، ١٩٩٥م، ص٤٨.

١٩٥٩ - ١٩٧٣م) حصل العلواني على شهادات بدرجات ليسانس وماجستير ودكتوراه من كلية الشريعة والقانون في جامعة الأزهر. ومنها خبرة التدريس الأكاديمي تركز في الطور الأول تدريسًا للفقه وأصوله بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في الرياض، امتدَّت ما بين (١٣٩٥ - ١٤٠٥هـ/ ١٩٧٥ - ١٩٨٥م)، وفي الطور الثاني أستاذًا زائرًا في عدد من الجامعات العربية والإسلامية والغربية، منها جامعة القاضي عياض في المغرب، وجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية في الجزائر، وجامعة الجزيرة في السودان، والجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا، وجامعة جورج تاون في أمريكا.

ومنها كذلك خبرة الإفتاء الفقهي، إذ كان العلواني رئيسًا للمجلس الفقهي لأمريكا وكندا خلال الفترة ما بين (١٩٨٨ - ٢٠٠٥م). ومنها خبرة الإدارة الجامعية فقد كان العلواني رئيسًا مؤسِّسًا لجامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية التي أصبحت فيما بعد جامعة قرطبة، وامتدَّت هذه الفترة ما بين (٢٠٠٢ - ٢٠٠٧م). بالإضافة إلى خبرته الطويلة في المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

لا شك أن تنوُّع هذه الخبرات، وتعدُّد البيئات المتَّصلة بها، تُكسب رؤية العلواني جدية في شأن الإصلاح الفكري، ولا يمكن النظر إلى هذه الرؤية بنيةً وتكوينًا، بعيدًا عن هذه الخبرات وتنوُّعها وتراكمها، فقد جاءت من عالِم متخصِّص في علوم الشريعة يُتقن أدوات هذه العلوم ومناهجها، ولم تأتِ من شخص لا دراية له بهذه العلوم، أو من شخص لم يرتقِ إلى درجة التخصُّص. وأنها جاءت أيضًا من أستاذ جامعي له سيرته الأكاديمية الطويلة التي تُقيِّد الإنسان غالبًا بمنطق الضوابط والموازين المنهجية والمعرفية، ولم تأتِ من شخص لا صلة له بهذا الشأن. كما أنها جاءت من صاحب فقه تصدَّى لمسؤولية الإفتاء الفقهي وما يُوجبه هذا الموقع من تقيُّد بالحدود الشرعية، ولم تأتِ من شخص لا نصيب له من الفقه. يضاف إلى ذلك أنها جاءت من رجل وضع نفسه في منزلة التأسيس لجامعة تُعنى بالعلوم الإسلامية والاجتماعية وما يفرضه هذا المركز من تقاليد صارمة، ولم تأتِ من شخص لا تجريب له بهذا المركز الرفيع.

من جانب آخر، فقد تعدَّدت في مسالك الإصلاح الفكري وتنوَّعت القضايا والمداخل، ولم تكن هذه القضايا والمداخل واحدة متَّحدة بين الأشخاص المنتسبين لهذا المسلك. وهذا التعدُّد حدث متأثِّرًا بتنوُّع الأمكنة والبيئات، وتغاير الأزمنة والأحوال،

وتفارق الخبرات والتجريبات.

فالشيخ محمد عبده (١٢٦٦ - ١٣٢٣هـ/ ١٨٤٩ - ١٩٠٥م) الذي يُحسب على هذا المسلك، وينتمي إلى الأزمنة الحديثة المرتدَّة إلى النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي، فقد اتَّخذ من تحرير الفكر من قيد التقليد قضيةً له ومدخلًا إلى الإصلاح الفكري، وأبان عن ذلك متحدِّثًا عن دعوته قائلًا: «وارتفع صوتي بالدعوة إلى تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى، واعتباره من ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لِتَرُدَّ من شططه، وتُقِلَّ من خلطه وخبطه، لتتمَّ حكمة الله في حفظ نظام العالم الإنساني، وأنه على هذا الوجه يعدُّ صديقًا للعلم، باعثًا على البحث في أسرار الكون، داعيًا إلى احترام الحقائق الثابتة، مطالبًا بالتعويل عليها في أدب النفس وإصلاح العمل»[٢].

ويحسب على هذا المسلك أيضًا، المفكر الجزائري مالك بن نبي (١٣٢٣ - ١٣٩٢هـ/ ١٩٠٥ - ١٩٧٣م)، منتميًا من الناحية الزمنية إلى النصف الثاني من القرن العشرين، وقد اتَّخذ من مشكلات الحضارة قضية له ومدخلًا إلى الإصلاح الفكري والنهوض الحضاري، وكشف عن ذلك حين اختار (مشكلات الحضارة) عنوانًا ناظمًا لجميع تأليفاته.

وإلى هذا المسلك كذلك، يُحسب المفكر العراقي السيد محمد باقر الصدر (١٣٥٣ - ١٤٠٠هـ/ ١٩٣٥ - ١٩٨٠م)، منتميًا من الناحية الزمنية إلى النصف الثاني من القرن العشرين، وقد اتَّخذ من بناء التصوُّر الإسلامي الشامل قضية له ومدخلًا إلى الإصلاح الفكري، سعيًا منه لبناء «صورة ذهنية كاملة عن الإسلام، بوصفه عقيدة حيَّة في الآفاق، ونظامًا كاملًا للحياة، ومنهجًا خاصًّا في التربية والتفكير»[٣].

وعلى هذا النسق، فقد اتَّخذ العلواني من إصلاح مناهج الفكر قضية له ومدخلًا إلى الإصلاح الفكري، مبيِّنًا هذه القضية معنى وحكمةً قائلًا: «إصلاح مناهج الفكر بمعنى بناء النسق الفكري الثقافي الإسلامي بناءً سليمًا مُحقِّقًا للأصالة الإسلامية، ومُصوِّبًا للرؤية الحضارية، ومُمكِّنًا للأمة من الشهود الحضاري، وبناء العقل القادر على استلهام

(٢) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، تحقيق وتقديم: محمد عمارة، القاهرة، ١٩٩٣م، ج٢، ص٣١٨.
(٣) محمد باقر الصدر، اقتصادنا، بيروت: دار التعارف، ١٩٩١م، ص٢٥.

الأصالة الإسلامية، وهضم الحداثة المعاصرة، بل وتمثُّلهما في مشروع حضاري إسلامي معاصر متكامل، متحرِّر من أزمة الفكر وانزلاقاته، وخطأ المنهج وانحرافاته، وغياب البعد الثقافي وآفاته، وسلبية القصور الحضاري وويلاته»[٤].

هذه القضية رأى فيها العلواني أنها لم تحظَ بالاهتمام المطلوب، ولم تبلغ المستوى الجاد من حيث الانشغال بها في حياة المسلمين المعاصرين رغم أهميتها وخطورتها، ودعا الخطاب الإسلامي المعاصر لأن يجعل منها قضيته الرئيسة والأساسية، ويُوليها أولوية، ويُعطيها أسبقية، وأن يتعامل معها بوصفها القضية المفتاح لعديد من مظاهر الأزمة، والمشعل الضروري لجلاء ظلام الفتنة الفكرية والعلمية التي ظل يتخبَّط فيها الواقع الإسلامي منذ ما يزيد على قرن من الزمان[٥].

□ الإصلاح الفكري.. الأبعاد والمكونات

بعد بيان مسلك العلواني في الإصلاح الفكري، وتحديد قضيته في المدخل لهذا المسلك، سوف نتَّجه إلى دراسة عناصر الرؤية لدى العلواني ومنهجه في الإصلاح الفكري. ولهذا الغرض سوف أتَّبع بشكل مزدوج المنهجين الوصفي والتحليلي، الوصفي لتكوين المعرفة بهذه الرؤية ضبطًا وتحديدًا، والتحليلي للكشف عن خلفيات هذه الرؤية وأبعادها.

وعند النظر في رؤية العلواني إلى الإصلاح الفكري، يمكن الكشف عن أربعة أبعاد أساسية تُمثِّل محدِّدات المنهج لهذه الرؤية. هذه الأبعاد هي:

أولًا: البعد التشخيصي

نعني بهذا البعد محاولة بذل الجهد لغرض إحراز عملية الفحص والتشخيص، بقصد التثبُّت من الوضعية السائدة، وبيان حالتها، سعيًا لتحصيل درجة من الوضوح ورفع الغموض والإبهام، وإزالة التردُّد والإرباك، تمهيدًا للبحث عن خطوات العمل، والسير في طريق الحل والعلاج.

ويجري ذلك قياسًا على طريقة التعامل مع وضعية المرض والعلاج الذي يصيب

(٤) طه جابر العلواني، إصلاح الفكر الإسلامي..، مصدر سابق، ص١٢.
(٥) المصدر نفسه، ص١٤.

الأفراد، ويطابق من هذه الناحية ما يصيب الأمم والمجتمعات من أمراض. فكما أن مرض الأفراد بحاجة إلى تشخيص يتوقَّف عليه التوصُّل إلى العلاج الناجع، كذلك مرض الأمم والمجتمعات بحاجة إلى تشخيص يتوقَّف عليه التوصُّل إلى العلاج الناجع.

مع التسليم أن تشخيص أمراض الأفراد أسهل عادة من تشخيص أمراض الأمم والمجتمعات؛ لأن مرض الأفراد يصيب الجسم المادي ويسهل تشخيصه، بخلاف مرض الأمم والمجتمعات الذي يصيب النفس والكيان الروحي والبناء الفكري، ويصعب تشخيصه مقارنة بالجسم؛ لأن مرض الأفراد له طِبُّه وأطباؤه المعنيُّون به تخصُّصًا، أما مرض الأمم والمجتمعات فله طِبُّه في علوم عدَّة هي علوم الإنسان والمجتمع، وله أطباؤه بعدد حقول هذه العلوم.

والحس التشخيصي بحاجة إلى حذق ومهارة وتدقيق، يعادل مهارة الطبيب البشري الحاذق وتدقيقه في معاينة الأمراض البدنية. فلا ينبغي تخطِّي هذه الوضعية التشخيصية أو تجاوزها أو عدم الاكتراث بها، ولا التعامل معها بنوع من العجلة والتسرُّع، لأن جميع الخطوات التالية تتوقَّف عليها شفاءً وعلاجًا على مستوى الأفراد، تقدُّمًا ونجاحًا على مستوى الأمم والمجتمعات.

هذا البعد التشخيصي نلمسه حاضرًا في رؤية العلواني متنبِّهًا له ومنطلقًا منه في مسلكه في الإصلاح الفكري، وملتفتًا لكلمة التشخيص التي استعملها مُبرزًا لها في بعض أدبياته، قاصدًا بها محاولة الكشف عن جوهرة أزمة الأمة التي تتوقَّف عليها خطوات العلاج وتحديد مناهج الحل. متشاركًا في هذا الجهد التشخيصي مع آخرين علماء وباحثين، ابتداء من المجموعة التي اجتمعت في لقاء مدينة لوكانو السويسرية سنة ١٩٧٧م، ووصولًا إلى المجموعة المؤسِّسة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي سنة ١٩٨١م.

استنادًا إلى هذا التشخيص، توصَّل العلواني متوثِّقًا بأن جوهر أزمة الأمة يكمن في الأزمة الفكرية، مشدِّدًا على هذا الأمر ومتمسِّكًا به، مقدِّمًا حول هذه الأزمة العديد من المطالعات والتحليلات، عائدًا إلى التاريخ، وعابرًا بين الأزمنة، كاشفًا عن صور هذه الأزمة وتجلياتها، متنقلًا من الأزمنة الإسلامية القديمة إلى الأزمنة الحديثة، متوقِّفًا باهتمام عند هذه الأزمنة المعاصرة.

ولعل العلواني ما بين حقبتي ثمانينات القرن العشرين وتسعيناته، يعدُّ من أكثر العلماء المعاصرين حديثًا عن هذه الأزمة الفكرية بهذا العنوان شرحًا وبيانًا. وهي الفترة التي حدث فيها الانصراف عن القضية الفكرية، والاتجاه نحو القضايا السياسية والنضالية وإعطاؤهما درجة عالية من الاهتمام وصل حدَّ الانغماس فيهما، وبات الحديث عن الإصلاح الفكري في نظر البعض -وبحسب قول العلواني- يعدُّ «حديث المترفين والمتقاعسين عن أنواع الكفاح المهمة، كالكفاح السياسي والجهادي ونحوهما»[٦].

وتأكيدًا لهذا الموقف، فقد حضرت الأزمة الفكرية تسمية في ثلاثة من أدبيات العلواني، هي: (خواطر في الأزمة الفكرية والمأزق الحضاري للأمة الإسلامية) صدر سنة ١٩٨٩م، و(الأزمة الفكرية المعاصرة.. تشخيص ومقترحات علاج) صدر سنة ١٩٨٩م، و(الأزمة الفكرية ومناهج التغيير.. الآفاق والمنطلقات). كما حضرت مضمَّنة في العديد من أدبياته الأخرى.

هذه الأزمة الفكرية بيانًا وتوصيفًا، تظهر في نظر العلواني متجلِّية «في شكل غياب ثقافي، وتخلُّف علمي، وكسوف حضاري، وتتجسَّد في عجز الخطاب الفكري المعاصر عن إيصال مضمون ومحتوى الخطاب الإسلامي السليم قرآنًا وسُنَّةً شريعةً وأخلاقًا... وأصل الأزمة اضطراب في فهم مصادر الفكر، واختلال في طرائقه ومناهجه»[٧].

وعن علاقة هذه الأزمة بالأزمات الأخرى، وشكل التراتب بينها، رأى العلواني أن تشخيص أزمة الأمة وكونها أزمة فكرية، لا ينفي غيرها من الأزمات القائمة، معتبرًا أن سائر الأزمات الأخرى السياسية والاقتصادية والاجتماعية تعدُّ نتيجة لهذه الأزمة الفكرية، أو مَظهرًا من مظاهرها أو انعكاسًا لها في جانب محدَّد، فهي بالنسبة إليه الأزمة الأم والعلَّة الكبرى، ويتوقَّف عليها مصير نهضة الأمة وتقدُّمها[٨].

من وجه آخر، أراد العلواني من الأزمة الفكرية التأكيد على أن جوهر أزمة الأمة ليست عَقَدِيَّة ولا سياسية، متفارقًا من ناحية التشخيص والمنهج عن فريقين في الأمة، فريق ربط أزمة الأمة بالعقيدة، وكرَّس كل جهده على مستوى النظر والعمل في هذا المسلك العَقَدَي الداعي إلى حفظ العقيدة. وفريق ربط أزمة الأمة بالسياسة وكرَّس

(٦) المصدر نفسه، ص٦٨.
(٧) المصدر نفسه، ص١٩ - ٤٧.
(٨) المصدر نفسه، ص٤٧.

كل جهده على مستوى النظر والعمل في هذا السلك السياسي، الداعي إلى تعبئة الأمة للمواجهة السياسية.

وتدعيمًا لموقفه ناقش العلواني هذين المسلكين، ناقدًا لهما، ومتفارِقًا عنهما، ناظرًا إلى المسلك العقدي مصوِّرًا أن أصحاب هذا المسلك قد توهَّموا خطأً «بأن حقن الأمة بشحناتٍ من الحماس والخطب، ومزيدٍ من التوثب الروحي، والتذكير بالأمجاد المشرقة للواقع التاريخي كفيل بانطلاق الأمة من جديد نحو حياة إسلامية راغدة، وحضارة إسلامية جديدة، ووحدة إسلامية شاملة»[٩].

وقد لاحظ العلواني أن في هذا المسلك -لأنه يتشكَّل من دون بناء عالم فكري ومفاهيمي ومعرفي صحيح يُوجِّه حركة الأمة- الكثير من المجازفة، وفقدان الرؤية الصائبة، والاكتفاء بالإحساس بالمشكلة بعيدًا عن التفكر في إدراك الحل. مضيفًا أن هذا التوهُّم دفع البعض للنظر إلى الأزمة الفكرية على أنها مظهر من مظاهر الخلل في العقيدة، ومن ثَمَّ فإن العمل على إصلاح العقيدة سوف يُؤدِّي حتمًا إلى إصلاح الأزمة الفكرية، مُخطِّئًا هذا الوهم بحسب وصفه، مُقدِّرًا أن جل محاولات إصلاح العقيدة بُذلت في إطار الجدل الكلامي والفهم النظري المجرَّد، بعيدًا عن الفكر الذي هو ثمرة لتحويل العقيدة إلى عمل، ويمدُّها بروح التجديد، ومواكبة العصر، ويجعل منها إطار رؤية كلية، ونموذجًا معرفيًّا كليًّا[١٠].

وبشأن المسلك السياسي، رأى العلواني أن خطاب هذا المسلك انبثق متأثِّرًا بظروف الصراع المرير بين الأمة وأعدائها، الناتج عن احتلال أكثر ديار المسلمين، وتحويل بعضها إلى مناطق حماية ونفوذ، وبعضها الآخر إلى أسواق ومجالات حيوية، الوضعيات التي استدعت تعبئة الأمة للمواجهة السياسية، وتحريضها على رفض الواقع، طريقا لإصلاح الأمة.

وبخلاف هذا المسلك، قدَّر العلواني «أن أصل الداء، علل في فكر الأمة، وأن مكمن هذا الوباء في النفس والعقل المسلم وفكره المتقاعس عن ممارسة التغيير طبقًا للسُّنَّة الربانية الثابتة ﴿إِنَّ اللهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾[١١]»[١٢].

---

(٩) المصدر نفسه، ص٢٢.
(١٠) المصدر نفسه، ص٢٤.
(١١) سورة الرعد، الآية: ١١.
(١٢) إصلاح الفكر الإسلامي..، ص٢٩.

ثانيًا: البعد النقدي

حضر البعد النقدي في رؤية العلواني، مُصوِّبًا النظر إلى الخطابات السائدة في ساحة الأمة، مُتَّجهًا بالنقد إلى خطابين متفارقين، هما: الخطاب الإسلامي التقليدي الهارب إلى الماضي المُتقوِّي بالتراث، والخطاب التغريبي التبعي الهارب إلى المستقبل المُتقوِّي بالحداثة، متسبِّبَين في وضع التراث في صدام مع الحداثة، ومتفاضليَن بين الماضي والمستقبل، بحثًا عن العصر الذهبي الموهوم أو الموعود.

هذا النقد أراد منه العلواني فحص التصوُّرات والمناهج المنتسبة إلى الخطابين المذكورين، الإسلامي التقليدي والتراثي، والتغريبي التبعي والحداثي. وذلك بقصد البرهنة على عدم إمكانية هذين الخطابين في إخراج الأمة من أزمتها، والنهوض بها نحو التقدُّم الحضاري، ليكون مدخلًا إلى البحث عن خطاب مغاير لهما، خطاب يتَّخذ من إصلاح مناهج الفكر أساسًا وسبيلًا للنهوض والتقدُّم.

ومن المعروف أن العلواني كان محتكًّا بالخطاب التقليدي قريبًا بلا قرب من بيئاته ومراكزه، وعلى دراية بتصوُّراته ومناهجه، يفهمه في داخله وبواطنه، وذلك بحكم تعليمه الأزهري، وتكوينه الشرعي، وخبرته المعرفية بأصول الفقه. كما كان مراقبًا للخطاب التغريبي على تعدُّد تمثُّلاته الفكرية والفلسفية، متفاصِلًا معه نفسيًّا، ومتصادِمًا معه فكريًّا.

لذا فإن نقد العلواني لهذين الخطابين ينمُّ عن دراية من جهة، ويكتسب جِدِّيَّة من جهة أخرى، كما أنه يُصنَّف في عداد النُّقَّاد البارزين خصوصًا بالنسبة إلى الخطاب التقليدي.

في تقويمه للخطاب التقليدي، رأى العلواني أن أصحاب هذا الخطاب يحملون ثقافة تراثية وتاريخية متمحورة تجاه الفقه والأصول والحديث واللغة، واصفًا موقفهم تجاه التراث بالميل إلى القبول المطلق، والتبنِّي له من دون تمييز، انطلاقًا من مشاعر الحنين إلى الماضي، واعتبار كل ما فيه أفضل ممَّا جاء بعده، مظهرين تمسُّكًا بالماضي ما دام الحاضر مزعجًا، والمستقبل مجهولًا مخوفًا، فيبقى الماضي وحده هو الملاذ الأخير، والجدير بالإعجاب والتقدير[١٣].

(١٣) انظر: طه جابر العلواني، الفكر التقليدي ما له وما عليه، ضمن كتاب: الفكر الإسلامي المعاصر بين البناء والهدم، مجموعة كتَّاب، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م، ص٣٧٨.

وبتأثير هذا الموقف لم يستطع أصحاب هذا الخطاب -في نظر العلواني- أن يدركوا العلاقة الوثيقة بين تردِّي أوضاع الحاضر وثقافة وأفكار الماضي؛ لأن فترة الاستعمار وما استلزمته من تعبئة للحفاظ على الهوية والإعداد للتحرير، جرى باستخدام الماضي كأهم وسيلة للتحريض على المجابهة والتغيير؛ لذا اضطر هؤلاء لتبرئة الماضي، وتكريس صلاحيته وسلامته، وحجب الأنظار عن ملاحظة ما فيه(١٤).

ومن ناحية بنية الخطاب ومسلكه، رأى العلواني أن الخطاب التقليدي يركن إلى التقليد ولا يَجْرُؤ على الاجتهاد، ويختزل القضايا الإسلامية بنصائح ومواعظ وتوجيهات وفتاوى، يألف وضع المسؤولية على الغير ويُبرِّئ الذات من الخطأ والقصور والانحراف، يطالب الناس بالاستماع والاتِّباع، ويعدهم بالفلاح والنجاة في الدنيا والآخرة، من دون بيان الوسائل والأدوات اللازمة لذلك، وإيضاح الخطة العملية الموصلة إلى الغرض، ولا يلتفت إلى البعد الإنساني والزماني والمكاني، ولا إلى الكليات والمقاصد والغايات(١٥).

وبشأن الخطاب التغريبي، ويقصد به العلواني خطاب سائر الفئات التي لم تتبنَّ المشروع الإسلامي، واتَّخذت المشروع الغربي منهاجًا للحياة في بلاد المسلمين، وأساسًا للبناء الحضاري، وخطابًا على مستوى الفكر والثقافة. ناقدًا الانخذاع بتصوير الثقافة الغربية في كونها ثقافة عالمية، واعتبار العلوم الغربية علومًا عالمية، ناظرًا إلى أن هذا الاعتقاد يعدُّ من أخطر نتائج الاستلاب الثقافي، وعدَّ هذا الاستلاب مصدرًا أساسيًّا من مصادر الأزمة الفكرية والثقافية المعاصر(١٦).

وأكثر ما أكَّد عليه العلواني في تقويمه لهذا الخطاب، تأكيده على فشله وقصوره، مُقدِّرًا أنه لم يُحقِّق في العالمين العربي والإسلامي النتائج التي حقَّقها المشروع نفسه في الغرب، مُعدِّدًا أسباب هذا الفشل، منها: كون هذا الخطاب يتصادم مع الهوية الإسلامية، ويتناقض مع خصوصيات هذه المجتمعات الإسلامية، ويتجاهل معادلة الأمة الثقافية والاجتماعية، ويسعى لتكريس الهيمنة الثقافية الغربية وسيادة الفكر الغربي، وترسيخ التبعية والخضوع لسلطة الغرب الفكرية(١٧).

---

(١٤) انظر: المصدر نفسه، ص٣٨٠.
(١٥) انظر: إصلاح الفكر الإسلامي..، ص١٣٠.
(١٦) انظر: المصدر نفسه، ص٣٥.
(١٧) انظر: المصدر نفسه، ص٣٨.

وقد تأكَّد للعلواني فشل هذا الخطاب، مع ذلك لم يُعلن أنصاره انهزامهم أو قبولهم بعدم صلاحية مشروعهم لإصلاح أوضاع المجتمعات الإسلامية، وبدلًا من ذلك زعموا أن هذا الفشل لا يُعزى إلى المشروع ذاته، وإنما يُعزى في نظرهم إلى تلك المجتمعات، متوقِّفين عند عاملين: الأول له علاقة بطبيعة العقلية المسلمة، مُصوِّرين أن فشلهم يرجع أساسًا للتكوين العقلي للإنسان المسلم، وبنيته الفكرية، وتركيبه النفسي، وتراثه الثقافي والروحي. والثاني له علاقة بطبيعة الخطاب وغربة مفاهيمه ومصطلحاته وتراثه عن المفاهيم والمصطلحات الإسلامية والتراث الإسلامي[١٨].

ولعل أهم خلاصة أشار إليها العلواني في تقويمه لهذين الخطابين معًا، قرَّرها قائلًا: «لا شك أن أصحاب كِلا المشروعين، سواء في ذلك مشروع التقليد التراثي أو مشروع التقليد الغربي، متعصِّبون للتقليد، وقد يكون عذر أصحاب المشروع التراثي أنهم يحاكون التاريخ الثقافي على سبيل التقليد، ويعجزون عن الإبداع والإفادة منه للحاضر والمستقبل. أما دعاة المشروع الغربي فهم أكثر عجزًا وتقليدًا لأنهم يميلون إلى استهلاك المستورد الجاهز الذي لا يد لهم ولا لأسلافهم في صنعه، مكرِّسين بذلك التخلُّف، ومتجاوزين للحس والقلق الحضاري الحاض على التفكير المضاعف والمعاناة قصد الخروج من الأزمة»[١٩].

مع هذا التقويم النقدي لهذين الخطابين، إلَّا أن العلواني لا يدعو لموقف القطيعة معهما أو التصادم، ولا تركهما وعدم الاكتراث بهما، وكيل النقد لهما والاتِّهام، والاكتفاء بهذا الموقف السلبي. فقد دعا إلى تكوين رؤية تُبصر طريقة التعامل معهما بقصد كسبهما والتأثير عليهما، مفارقًا بينهما في طريقة التعامل، داعيًا إلى التعامل مع أصحاب الخطاب التقليدي بمنطق البيان والتوضيح وتأكيد أن الاقتراب من القضية الفكرية المقصودة سوف ينفض عنهم غبار التجاهل والنسيان من جهة، ومن جهة أخرى ينقدهم من الدور الهامشي الذي وضعوا فيه. وبشأن الخطاب التغريبي دعا العلواني إلى فتح قنوات حوار مع أصحاب هذا الخطاب لإبلاغهم القضية وتوضيحها لهم، إلى جانب توجيه النقد العلمي الرصين للأطروحات العلمانية وللأسس المعرفية للحضارة الغربية[٢٠].

---

(١٨) انظر: المصدر نفسه، ص٣٩-٤١-٤٢

(١٩) المصدر نفسه، ص٣٦.

(٢٠) انظر: المصدر نفسه، ص١٣١-١٢١.

ثالثًا: البعد المؤسساتي

ارتبطت الرؤية الفكرية والإصلاحية لدى العلواني وتأطَّرت ببعد مؤسساتي، فقد اتَّصلت هذه الرؤية وتشابكت مع مؤسسة فكرية إسلامية جادَّة، تمثَّلت في المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الذي أعلن عن وجوده سنة ١٩٨١م، متَّخذًا من الولايات المتحدة الأمريكية مقرًّا رئيسيًّا له، داعيًا لإصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر لتمكين الأمة من استئناف حياتها الإسلامية، واستعادة دورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانية وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته. إلى جانب توفير الرؤية الإسلامية الشاملة في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات الإسلامية العامة.

وقد شكَّل انبثاق المعهد حدثًا فكريًّا مهمًّا، ومثَّل حالة نهوض في ساحة الفكر الإسلامي، جاء وسدَّ فراغًا واضحًا، خصوصًا من جهة التركيز على الأزمة الفكرية في الأمة، وربط معالجة هذه الأزمة بإصلاح مناهج الفكر، وهي القضية التي مثَّلت محور اهتمام المعهد، متفارِقًا بهذه القضية عن باقي المعاهد والمؤسسات الفكرية والإسلامية الأخرى في العالمين العربي والإسلامي.

وبعد انبثاقه استطاع المعهد أن ينهض بأنشطة فكرية مميَّزة على أكثر من صعيد، منها أنشطة الندوات والدورات والحلقات الدراسية التي تنقَّلت بين بلدان العالمين العربي والإسلامي وبلدان العالم الغربي، مُحقِّقًا بهذا النشاط تواصلًا فعَّالًا مع شريحة كبيرة من الباحثين والأكاديميين العرب والمسلمين اللامعين والنابهين، متفوِّقًا من هذه الناحية على كثير من المعاهد والمؤسسات الفكرية والإسلامية الأخرى التي لم يُعرف عنها مثل هذا الأثر.

كما تمكَّن المعهد من أن يُقدِّم نتاجًا فكريًّا جادًّا ومُحكمًا على مستوى التأليف والنشر، بقي هذا النتاج مستمرًّا لم ينقطع أو يتوقَّف، مكوِّنًا به إرثًا فكريًّا باقيًا، مرتكزًا عليه في تأكيد ذاتيته، وتثبيت وجوده، وترسيخ حضوره، وتعزيز مكانته، مُسجِّلًا به أثرًا وتأثيرًا في ساحة الفكر الإسلامي المعاصر.

هذه المؤسسة عُدَّت المحطة الأهم في تطوُّر التجربة الفكرية لدى العلواني، ولا يمكن دراسة رؤيته الفكرية وتكوين المعرفة بها، بعيدًا عن صلته التشاركية مع هذه

المؤسسة التي صعدت به اسمًا ومكانةً وأثرًا، وصعد بها كذلك اسمًا ومكانةً وأثرًا. فقبل هذه المؤسسة كان العلواني معروفًا بصفته الأكاديمية، وأستاذًا جامعيًّا متخصِّصًا في أصول الفقه، ومشتهرًا بتحقيقه لكتاب فخر الدين الرازي (٥٤٤ - ٦٠٤هـ) المعروف بعنوان: (المحصول في علم أصول الفقه) الصادر سنة ١٩٨٠م في ستة مجلدات. وتغيَّرت وضعيته الفكرية كليًّا بعد بزوغ هذه المؤسسة التي أكسبته شهرة، وأكسبها شهرة أيضًا.

في هذه المؤسسة كان العلواني قطبًا فاعلًا، تولَّى فيها مواقع قيادية مهمَّة ومؤثِّرة، ويذكر في سيرته أنه شارك في تأسيس المعهد سنة ١٩٨١م، وأصبح عضوًا في مجلس أُمنائه، أُسندت إليه رئاسة قسم البحوث والدراسات سنة ١٩٨٤م، واختير رئيسًا له مدَّة عشر سنوات امتدَّت ما بين (١٩٨٦ - ١٩٩٦م)، جاء خلفًا للدكتور إسماعيل الفاروقي (١٩٢١ - ١٩٨٦م) الذي عدَّه المعهد المُنظِّر الأول لأطروحة إسلامية المعرفة. كما تولَّى العلواني رئاسة تحرير مجلة المعهد (إسلامية المعرفة) منذ صدورها سنة ١٩٩٥م إلى سنة ٢٠٠٧م.

ومنذ أن تولَّى رئاسة المعهد أصبح العلواني يُعرف بشيخ المعهد ومُفكِّره البارز، جامعًا بتناسق بين رمزية الشيخ المُتفقِّه والمُتصدِّي لمنصب الإفتاء صاحب التكوين الأزهري فقهًا وأصولًا، وبين رمزية المفكر بثقافته الحديثة والمتبصِّر في العلوم الإنسانية والاجتماعية، مكوِّنًا صورة عن نفسه تجمع بين الأصالة والمعاصرة، أصالة الشيخ ومعاصرة المفكر، منطلقًا من أصالته إلى معاصرته، وهي الصورة التي حاول المعهد أن يُكوِّنها لنفسه، ناقدًا من جهة اتجاهات الأصالة المنقطعة عن المعاصرة، وناقدًا من جهة أخرى اتجاهات المعاصرة المنقطعة عن الأصالة، ساعيًا لتحقيق التوازن بينهما والتكامل.

رابعًا: البعد المنهجي

يعدُّ البعد المنهجي البعد الأهم في الرؤية الفكرية والإصلاحية لدى العلواني، والأبعاد الثلاثة السابقة على أهميتها هي بمثابة مقدِّمات لهذا البعد الذي له موقعية المركز، وبه تكتمل حلقات تلك الأبعاد الثلاثة وتنتظم.

ومن يتتبَّع التراث الفكري للعلواني يتكشَّف له واضحًا مدى الاهتمام بهذا البعد المنهجي، وللدلالة على ذلك يكفي معرفة أن كلمات: (المنهج والمنهجية والمناهجية) حضرت بشكل رئيسي وفرعي في عناوين ستة من أدبياته، نشير إليها توثيقًا، وهي: (أصول الفقه الإسلامي.. منهج بحث ومعرفة) صدر سنة ١٩٨٨م، (نحو منهجية

معرفية قرآنية.. محاولات في بيان قواعد المنهج التوحيدي للمعرفة) صدر سنة ٢٠٠٤م، (نحو إعادة بناء علوم الأمة الاجتماعية والشرعية.. مراجعات منهاجية وتاريخية) صدر سنة ٢٠٠٩م، (مفاهيم محورية في المنهج والمنهجية) بالاشتراك مع الدكتورة منى أبو الفضل، صدر سنة ٢٠٠٩م، (معالم في المنهج القرآني) صدر سنة ٢٠١٠م، (تطور المنهج المقاصدي عند الأصوليين) صدر سنة ٢٠١٢م.

وعن بداية اهتمامه الجاد بقضية المنهج، ذكر العلواني مؤرِّخًا بداية هذا الاهتمام متحدِّدًا بسنة ١٩٧٧م، متذكِّرًا في هذا الشأن مؤتمر لوكانو، واصفًا خطوته باقتحام عقبة المنهج، مبيِّنًا هذا الأمر قائلًا: «فإنني منذ صيف ١٩٧٧م وهو تاريخ عقد مؤتمر لوكانو التأسيسي، فقد بدأت التفكير الجاد باقتحام العقبة، عقبة المنهج»[٢١].

وفي تقويمه لمستوى الاهتمام الإسلامي العام بهذه القضية، رأى العلواني أن الاهتمام بالمنهج والمنهجية بدأ حديثًا بعد إهمال طويل، وكانت هذه القضية البعد الغائب منذ أوائل القرن العشرين الماضي، وفي وقت لاحق تجدَّد الاهتمام بها، ونشدها كثير من الباحثين المسلمين بعدما أدركوا أهميتها البالغة في إصلاح الفكر الإسلامي، وإعادة بناء العقل المسلم، ومعالجة الأزمة الفكرية، داعيًا لأن يحتلَّ البحث في المنهج والمنهجية من المنظور إسلامي أولى الأولويات[٢٢].

وتعميقًا للبحث عن المنهجية الإسلامية وبنائها، أكد العلواني أن بناء المنهجية الإسلامية العامة وما يمكن أن يطلق عليه قواعد المنهج طبقًا للرؤية الإسلامية، ينبغي أن يقوم على أساس الكشف المعرفي لا على مجرَّد السعي للتمييز عن المنهج الغربي المعاصر ومخالفته، ناظرًا إلى أن القصد من بناء منهجية إسلامية هو تكوين الأنساق والتناغم بين مكوِّنات النسق المعرفي الإسلامي بمعزل عن فكر المقارنات والمقاربات والمقابلات والتلفيق، وإيجاد القدرة لدى العقل المسلم على الاجتهاد والإبداع في سائر الممارسات المعرفية انطلاقًا من منهجية متكاملة[٢٣].

---

(٢١) طه جابر العلواني، نحو إعادة بناء علوم الأمة الاجتماعية والشرعية مراجعات منهاجية وتاريخية، القاهرة: دار السلام، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م، ص١٥.

(٢٢) انظر: المصدر نفسه، ص١٤٨-١٥١.

(٢٣) انظر: طه جابر العلواني، نحو منهجية معرفية قرآنية.. محاولات في بناء قواعد المنهج التوحيدي للمعرفة، دمشق: دار الفكر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م، ص٢٠٥.

من يتأمَّل في الجهد الذي قدَّمه العلواني في هذا الشأن المنهجي، بحثًا عن اكتشاف المنهج وبناء المنهجية الإسلامية، سوف يلحظ أنه تركَّز بصورة رئيسة في مجالين: الأول تعلَّق بأصول الفقه، والثاني تعلَّق بالقرآن الكريم. بدأ بأصول الفقه ثُمَّ اتَّجه إلى القرآن الكريم، وربط أصول الفقه بمنهجية القرآن، ساعيًا إلى بناء منهجية معرفية قرآنية، تكون قادرة على التعامل مع ظواهر العقل المسلم، ومعالجة قضاياه التاريخية والمعاصرة.

□ أصول الفقه وفكرة المنهج

بشأن أصول الفقه، ذكر العلواني أنه حين أعد كتابة الوجيز عن أصول الفقه، أراد منه أن يُمثِّل مقدِّمة لبحث موسَّع أو لعدَّة بحوث تعالج أزمة أو إشكالية المنهج الراهنة، أو تُقدِّم منهجًا بديلًا عن مناهج البحث المأزومة، توظَّف فيها الخبرة الفكرية الإسلامية والتراث الإسلامي بشكل مناسب، خصوصًا وأن أصول الفقه -باعتباره منهج بحث ومعرفة- مختصٌّ بالظاهرة الفقهية، وهي على أيَّة حال إنسانية أو اجتماعية. لذا فقد رأى العلواني أن دراسة أصول الفقه وتحليل جوانبه المختلفة، والكشف عن العناصر الأساسية التي يتألَّف منها، سيكون مفيدًا لمناهج دراسة الظاهرة الاجتماعية[٢٤].

وحين اقترب العلواني من هذا الموضوع آنذاك العائد إلى سنة ١٩٩٥م، وجد أن موضوع العلاقة بين أصول الفقه ودراسة الظاهرة الاجتماعية، أو بينه وبين العلوم الاجتماعية أمر لم يُكتب فيه، ولم يُميَّز إلَّا حديثًا، وحدث ذلك في إطار محاولات بعض المعرفيين المسلمين إيجاد بدائل إسلامية، منطلقين من خلفية ما تُعاني منه العلوم الاجتماعية ومناهجها من إشكاليات كبرى، لطالما تنادى العلماء والمختصُّون إلى البحث فيها من دون أن يأتوا بحلول لتلك الإشكالات[٢٥].

هذا التصوُّر الطامح تغيَّر لاحقًا عند العلواني، وتراجعت آماله بكتابه أصول الفقه، وكونه منهج بحث ومعرفة، وتنبَّه إلى ما بين الظاهرتين الفقهية والاجتماعية من تباين، تُفارق بينهما وتُباعد على مستوى المنهج وطريقة البحث والنظر. ملتفتًا إلى ثلاثة تباينات تتَّصل بشكل العلاقة بين الفقه والأصول، واختلاف طريقتهما تقييمًا وتحليلًا،

---

(٢٤) انظر: طه جابر العلواني، أصول الفقه الإسلامي منهج بحث ومعرفة، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٩٩٥م، ص٨.

(٢٥) انظر: المصدر نفسه، ص٨.

وتغايرهما من ناحية المنبع نصًّا وعقلًا.

وبيانًا لرأيه أوضح العلواني قائلًا: «وقد كانت آمالي عِراضًا بأن نُقدِّم أصول الفقه بوصفه منهج بحث ومعرفة، حتى أنني وضعت هذه العبارة عنوانًا فرعيًّا لكتابي المذكور، لكنني اكتشفت بعد المحاولة أن انبثاق أصول الحنفية خاصة عن الفقه، جعل الصلة العضوية بين الفقه والأصول لا انفصام لها، لا في أصول الحنفية فقط، بل في أصول فقه المدارس الأخرى، وكرَّس ذلك ملامح التباين بين المعارف النقلية والمعارف الاجتماعية ومناهجها. فمركز الاهتمام في القضية الفقهية هو تقييم الفعل الإنساني ونسبته إلى الحل أو الحرمة بمستوى من المستويات؛ أما مركز اهتمام العلوم الاجتماعية والإنسانية؛ فهو تحليل الظواهر ووصفها بدقَّة، والتنبُّه إلى منهج مقاربتها وترك عملية تقييمها والتقنين لها لرجال التشريع والقانون ومن إليهم. كما أن الفقه يُولد في أحضان مصادر التشريع، استنباطًا من آيات الأحكام والسنن المتَّصلة بها... وأما العلوم الاجتماعية فقد وُلدت من رحم الفلسفة. والعلوم الشرعية تولَّدت عن النص بشكل أو بآخر، والعلوم والاجتماعية انبثقت عن العقل والخبرات والتجارب الإنسانية»[٢٦].

بعد هذا الرأي المفارِق، عاد العلواني مستدركًا بشكل جزئي إمكانية الاستفادة من أصول الفقه في العلوم الاجتماعية والإنسانية، مشترطًا عملية التدقيق والتجارب المتنوِّعة، موضِّحًا رأيه قائلًا: «مع ذلك فإن بعض القواعد في أصول الفقه، يمكن أن يستفاد منها في العلوم الفقهية وفي العلوم الاجتماعية والإنسانية معًا، وهي في حاجة إلى تحديد دقيق وتجارب متنوِّعة. خاصة تلك التي عُرفت عند الأصوليين بالأدلة المختلف فيها»[٢٧].

وما جزم به العلواني خلافًا لرأيه السابق الوارد في مقدِّمة كتابه أصول الفقه، أن أصول الفقه ليس بإمكانه إخراج العلوم الاجتماعية والإنسانية من أزمتها فحسب، بل ولن يستطيع أن يُحدث نقلة نوعية في الفقه ذاته، داعيًا إلى اكتشاف بدائل أخرى، شارحًا رأيه قائلًا: «وبعد محاولات عديدة، وحوارات متنوِّعة، وجهود كبيرة، أدركت أن اتِّخاذ أصول الفقه منهج بحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية لن يُخرجها من أزمتها، ولن

(٢٦) طه جابر العلواني، نحو إعادة بناء علوم الأمة الاجتماعية والشرعية مراجعات منهاجية وتاريخية، مصدر سابق، ص١٦-١٧.

(٢٧) المصدر نفسه، ص١٧.

يُخرج المنهج العلمي الوضعي من أزمته، كما أنه لن يستطيع إحداث نقلة نوعية في الفقه ذاته؛ ولذلك تعالت الأصوات بضرورة تجديد أصول الفقه نفسه، وتكاثرت اقتراحات التجديد في هذا العلم من فصائل عديدة؛ ولذلك فإنه لا بد من اكتشاف بدائل»[٢٨].

والبديل عند العلواني يكاد ينحصر في الكشف عن المقاصد القرآنية العليا الحاكمة، وهي: التوحيد والتزكية والعمران، مُقدِّرًا أنها منظومة مقاصدية كاملة يمكن الاستناد إليها لتصحيح مسار العلوم النقلية إضافة إلى العلوم الاجتماعية والإنسانية، وتسديد مسيرة العلوم الطبيعية باتِّجاه الغائية والقيم والمقاصد لتحقيق غاية الحق من الخلق، والنأي عن العدمية والعبثية[٢٩].

□ القرآن ومعالم المنهج

تمسُّكًا بهذا التصوُّر اتَّجه العلواني مركِّزًا جهده في القرآن الكريم، باحثًا عن منهج القرآن ومنهجيته، صارفًا همَّه لهذه القضية، مستغرِقًا منه وقتًا طويلًا قدَّره بثلاثين عامًا، كاشفًا عن هذا الأمر في مفتتح مقدِّمة كتابه: (معالم في المنهج القرآني) قائلًا: «منذ فترة طويلة قد تقرب من ثلاثين عاما، وهمِّي منصرف للكشف عن منهج القرآن المجيد ومنهجيته»[٣٠].

وسيرًا في هذا الدرب، طرح العلواني فكرة وجود منهج قرآني، انطلاقًا من قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنا مِنكم شِرْعَةً ومِنهاجًا﴾[٣١]، متوقِّفًا عند هذا الاقتران بين الشرعة والمنهاج، ناظرًا لهما على أنهما متساويان في الأهمية أو متقاربان جدًّا، وإذا كان القرآن المجيد قد اشتمل على الشريعة وقام ببيانها، فلا بد أن يكون قد اشتمل على المنهاج وبيَّنه كذلك[٣٢].

واتِّساقًا مع هذا المعنى، رأى العلواني أن المراد بالمنهاج المقترن مع الشرعة، ليس المعنى البسيط السهل المتبادر إلى الذهن، المأخوذ من اللغة أي الطريق النهج أو الواضح،

---

(٢٨) المصدر نفسه، ص١٧.
(٢٩) انظر: المصدر نفسه، ص١٨.
(٣٠) طه جابر العلواني، معالم في المنهج القرآني، القاهرة: دار السلام، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م، ص١٩.
(٣١) سورة المائدة، الآية: ٤٨.
(٣٢) انظر: معالم في المنهج القرآني، ص١٤٧.

بل المعنى الواسع اتِّساع الشرعة التي اقترن بها وهو المعنى الفلسفي، فالشرعة بعد استعمال القرآن لها لم يعد المراد بها معناها اللغوي المأخوذ من شرعة الماء، بل استعملت في الأحكام التي شرعها الله تعالى لتحقيق مقاصد الشارع ومصالح المكلَّفين بمستوياتها المتنوِّعة والمتعدِّدة، وكذلك الحال بالنسبة للمنهاج والمنهج والمنهجية[٣٣].

هذا الرأي الذي ثبت عليه العلواني حول فكرة المنهاج، قد توصَّل إليه بعد أطوار من المراجعات، تنقَّل فيها عابرًا بين الآراء المتعدِّدة القديمة والحديثة. وبحسب شرحه فقد كان في بادئ الأمر يرى أن المقصود بالمنهاج هو السُّنَّة، كما ذهب إلى ذلك ابن عباس وغيره من المفسِّرين، ثم تبنَّاه الإمام الشافعي، ومع اعتقاده بأن السُّنَّة قد بيَّنت للناس كيفية تطبيق القرآن، واستيعاب واقع عصر النبوة، وكذلك بيَّنت الشريعة، إلَّا أن قصر المراد بها على المنهاج عدَّه العلواني فيه نظر! ثم بدأ يميل إلى أن المراد بالمنهاج هو جملة علم أصول الفقه، بوصفه فلسفة الإسلام كما أسماه الشيخ مصطفى عبد الرازق (١٣٠٢ – ١٣٦٦هـ/ ١٨٨٥ – ١٩٤٧م) في كتابه: (تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية)، وعضده في ذلك كثيرون، وأعلن العلواني تبنِّيه لهذا الرأي لفترة من الزمن، وكتب عنه وبيَّن الأدلة المُعضِّدة له. ولأنه لم ينقطع عن التدبُّر في الآية الكريمة التي أسماها آية الشرعة والمنهاج، فقد توصَّل إلى ما وصفه بالحقيقة الناصعة، وهي أن القرآن المجيد كما اشتمل على الشريعة بتفاصيلها، اشتمل كذلك على المنهج بمحدّداته كلها[٣٤].

لذا فقد اتَّجه العلواني باحثًا عن المنهج في القرآن الكريم، مبلورًا تصوُّرًا أطلق عليه تسمية (منهجية القرآن المعرفية)، مركِّزًا جهده على هذه القضية، ومؤطِّرًا بها رؤيته، مقدِّمًا تعريفًا لها قائلًا: «نعني بمنهجية القرآن المعرفية: المنهج الذي يُقدِّمه لنا القرآن المجيد في شكل محدّدات وسنَّ قوانين يمكن استنباطها من استقراء آيات الكتاب الكريم تلاوة وتدبُّرًا وترتيلًا وتنزيلًا وتفكُّرًا وتعقُّلًا وتذكُّرًا، ثم التعامل مع هذه المحدّدات تعاملًا يسمح لنا بأن نجعل منها محدّدات تصديق وهيمنة، وضبط لسائر خطواتنا المعرفية»[٣٥].

هذه المنهجية القرآنية، وضع لها العلواني ثلاثة محدّدات أساسية، هي:

---

(٣٣) انظر: المصدر نفسه، ص١٤٨.

(٣٤) انظر: المصدر نفسه، ص١٤٨.

(٣٥) طه جابر العلواني، الجمع بين القراءتين الوحي والكون، القاهرة: دار السلام، الطبعة الأولى، ٢٠١٤م، ص٢٨.

المحدد الأول: التوحيد محور الرؤية الكلية القرآنية

رأى العلواني أن القرآن المجيد منذ البداية جعل التوحيد محور الرؤية الكلية، وبذلك أصبح الإنسان قادرًا على بلوغ مستوى الاستقامة والحيدة العلمية في فهمه لما حوله وتفسيره له، وفهم خواصه، وتحديد وسائله؛ لأن التوحيد من شأنه تحرير الإنسان عقلًا ونفسًا وقلبًا ووجدانًا من الخرافة والأوهام والمشاعر السلبية وسائر الضغوط والتحيُّزات التي من شأنها أن تُقلِّص الطاقات المعرفية الواعية لدى الإنسان.

وأضاف العلواني مُتمِّمًا رأيه معتبرًا أن التوحيد مدخل تفسيري له قابليات هائلة، وقدرات متنوِّعة في تفسير العديد من الظواهر النفسية والسلوكية والمعرفية في مختلف المستويات، ويُؤدِّي هذا التفسير الذي يُقدِّمه القرآن المجيد إلى الفهم العميق لتلك الظواهر، ويُمكن من صياغة الأسئلة المعرفية، وتعليم الإنسان طرق الإجابة عنها، كما يُمكنه من وضع المقدّمات بأدق ما يستطيعه العقل البشري، وتجنّبه الخطأ، فتصبح عملية الوصول إلى النتيجة منضبطة تستوعب التنبؤ المنهجي وتتجاوزه(٣٦).

المحدد الثاني: الجمع بين القراءتين

أوضح العلواني أن المنهج القرآني يساعد في الكشف عن القراءة التجزيئية وتجاوزها إلى القراءة الجامعة، والجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون. مبيِّنًا أن الوحي يُنبِّه إلى ما في الكون من عناصر ومؤثِّرات، وإلى ترابط الأسباب والمسبّبات، وأين يبدأ الدور الإنساني وأين ينتهي أو يتوقَّف. والكون يساعد على فهم الوحي، وحسن قراءته، وكيفية استدعائه للحضور الدائم، والشهود المستمر لترشيد المسيرة الكونية، وتحقيق غايات الحق من الخلق(٣٧).

وتدعيمًا لهذا الفهم التكاملي المتبادل بين الوحي والكون على قاعدة الجمع بين القراءتين، أضاف العلواني أن قراءة الوحي بمثابة تنزُّل من الكلي إلى الجزئي، فتُدرك بقدر ما تُتيحه القدرات البشرية النسبية من الفهم لتنزُّلات الكلي وكيفياتها. وقراءة الكون تُقدِّم القضايا والمسائل والأسئلة الجزئية وتدفعها إلى سدّة الوحي، ليهتدي الإنسان في

(٣٦) انظر: معالم في المنهج القرآني، مصدر سابق، ص٨٣.
(٣٧) انظر: المصدر نفسه، ص٨٤.

القراءتين إلى الإجابات السليمة من المصدر الذي يهتدي للتي هي أقوم[٣٨].

المحدد الثالث: الوحدة البنائية للقرآن الكريم والاستيعاب الكوني

أكَّد العلواني أن القرآن المجيد يتميَّز بوحدة بنائية تظهر متجلِّية في كل آياته وسوره، تجعل من المحال أن يقع في القرآن تضارب أو اختلاف أو نسخ أو تعارض، فالمفردة القرآنية أُحكم وضعها في الآيات، كما أن الآيات أُحكم وضعها في السور، لتكون كلها كتابًا محكمًا مفصَّلًا على علم الله سبحانه، يُحدث من الآثار في العقل والنفس، في الفرد والمجتمع، ما لا يمكن لكلام آخر أن يُحدثه[٣٩].

وقد خصَّص العلواني دراسة لبيان الوحدة البنائية للقرآن المجيد، حدَّد فيها المراد بهذه الوحدة البنائية، وأوضحها قائلًا: «المحال أن يقع في القرآن تضارب أو اختلاف أو نسخ أو تعارض، فالمفردة القرآنية أُحكم وضعها في الآيات، كما أن الآيات أُحكم وضعها في السور لتكون كلها كتابًا محكمًا مفصَّلًا على علم الله سبحانه، يُحدث من الآثار في العقل والنفس، في الفرد أو المجتمع ما لا يُمكن لكلام آخر أن يُحدثه[٤٠].

وقد خصَّص العلواني دراسة لبيان الوحدة البنائية للقرآن المجيد، حدَّد فيها المراد بهذه الوحدة البنائية، وأوضحها قائلًا: «إن القرآن المجيد واحد لا يقبل بناؤه وإحكام آياته التعدُّد فيه أو التجزئة في آياته، أو التعضية بحيث يُقبل بعضه، ويُرفض بعضه الآخر، كما لا يقبل التناقض أو التعارض وغيرهما من عيوب الكلام. فهو بمثابة الكلمة الواحدة أو الجملة الواحدة أو الآية الواحدة، وإذا كانت قد تعدَّدت آياته وسوره وأجزاؤه وأحزابه؛ فذلك التعدُّد ضرورة لا غنى عنها في التعليم والتعلُّم، والتنزيل لتغيير الواقع وإبداله. فلم يكن في مقدور الإنسان أن يستوعب قرآنًا يتَّصف بكل صفات القرآن جملة واحدة؛ بل عليه أن يأخذه أو يتبنَّاه باعتباره ذا وحدة بنائية لا تختلف عن وحدة الكلمة في حروفها، ووحدة الجملة في كلماتها وأركانها، ووحدة الإنسان في أعضائه، ولو نزل مُفرَّقًا لتثبيت الأفئدة به، وليمكن البشر من تعلُّمه وحسن تلقيه»[٤١].

---

(٣٨) انظر: الجمع بين القراءتين الوحي والكون، مصدر سابق، ص٣٠.

(٣٩) انظر: معالم في المنهج القرآني، ص٨٦.

(٤٠) انظر: معالم في المنهج القرآني، ص٨٦.

(٤١) طه جابر العلواني، الوحدة البنائية للقرآن المجيد، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م، ص١٤.

هذه المحاولة أراد منها العلواني أن نتحدَّى بمنهج القرآن المناهج المعاصرة، ولكي نستوعب أزمة المنهج العلمي، ونتجاوز التهديدات التي تُنذر بها هذه الأزمة لو بقيت من دون علاج. مُقدِّرًا أن الأزمة الكونية القائمة على كونية المنهج لا يُمكن الخروج منها، وإنقاذ المنهج العلمي من إشكالاته إلَّا بكتاب كوني يستوعب التفكيك، وينطلق في مجالات إعادة التركيب، ويُعيد بناء سائر التصوُّرات والمفاهيم الكونية التي أهملتها، أو فكَّكتها نظريات العلم المُنبتِّ عن ينابيعه الإلهية وغاياته الربانية الكونية[٤٢].

والنهوض بهذه المهمَّة الكبرى لا يتأتَّى -في نظر العلواني- إلَّا من قبل مَنْ أوتي القرآن وحظًّا من العلوم والمعارف لاكتشاف ذلك التداخل المنهجي بين القرآن والكون والإنسان؛ ولذلك أرسى العلواني قواعد المنهج القرآني على الدعائم الآتية:

١- إعادة بناء الرؤية الإسلامية المعرفية القائمة على أركان العقيدة كما جاء بها القرآن، ومقوّمات التصوُّر الإسلامي وخصائصه، ليتَّضح ما يمكن اعتباره النظام المعرفي الإسلامي، القادر على الإجابة عن الأسئلة الكلية النهائية، ومعالجة ما أسماه الفلاسفة المتقدِّمون بالعقدة الكبرى، وبناء قدرة ذاتية على النقد المعرفي الذي يُمكِّن من الاستيعاب والتجاوز بشكل منهجي منضبط، ويُعطي القدرة على التوليد المعرفي والمنهجي، وبه يتحقَّق الإبداع والتفسير المعرفي.

٢- إعادة فحص وتشكيل وبناء قواعد المناهج الإسلامية في مجالاتها المختلفة على ضوء المنهجية المعرفية القرآنية وعلى هدى منها، ولكي نتجاوز الاضرار التي أصابت هذه المنهجية نتيجة القراءات المفردة والتجزيئية التي جعلت القرآن عضين، وقرأت الوجود والإنسان في معزل عنه قديمًا وحديثًا.

٣- بناء منهج للتعامل مع القرآن المجيد ومعرفة مداخل قراءته من خلال هذه الرؤية المنهجية التحليلية، باعتبار القرآن مصدرًا منشأ للمنهج والعقيدة والشريعة والمعرفة، ومحدّدًا لمقوِّمات الشهود الحضاري والعمراني.

٤- بناء منهج للتعامل مع السُّنَّة النبوية المطهَّرة من خلال تلك الرؤية المنهجية، وباعتبار السُّنَّة النبويَّة المطهَّرة مصدرًا مبيِّنًا للقرآن المجيد وتطبيقًا لما جاء به، ويحمل تفاصيل وتطبيقات المنهج والشرعة وقواعد المعرفة، ودعائم الشهود الحضاري

(٤٢) انظر: معالم في المنهج القرآني، ص٢٢-٢٣.

والعمراني ومقوِّماتهما.

٥- إعادة دراسة وفهم تراثنا الإسلامي، وقراءته قراءة نقدية تحليلية معرفية، ومقايسته إلى منهج التصديق والهيمنة القرآنية، لنخرج من الدوائر الثلاث السائدة التي تحكم أساليب تعاملنا مع تراثنا، وهي الرفض المطلق، والقبول المطلق، والانتقاء اللامنهجي، فهذه الدوائر الثلاث لا تُمكِّننا من التواصل مع ما يجب التواصل معه من التراث، ولا تساعدنا في تحقيق القطيعة مع ما يجب إحداث القطيعة معه.

٦- بناء منهج للتعامل مع التراث الإنساني المعاصر، يخرج العقل المسلم من أساليب التعامل السائدة التي وقفت عند حدود المقاربات والمقارنات والمقابلات والمعارضات لتنتهي إما بالرفض المطلق بروح مستعلية متجاهلة، أو القبول المطلق بروح مستلبة، أو الانتقاء العشوائي المتحيز له أو عليه(٤٣).

بهذه البنية والمكوِّنات ينتظم نسق البعد المنهجي في رؤية الدكتور العلواني إلى الإصلاح الفكري، ويتكشَّف لنا مدى عنايته بقضية المنهج التي وجدها في أول الأمر عقبة فاقتحمها، وكيف تطوَّرت رؤيته لهذه القضية. وقد وجد أفقها الواسع في القرآن الكريم الذي رجع إليه مستندًا إلى فرضية وجود منهج قرآني، منتهيًا إلى بلورة معالم لهذا المنهج القرآني، متأمِّلًا منه إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، وهي القضية التي مثَّلت مدخلًا له إلى مسلك الإصلاح الفكري، مقدِّمًا أطروحة مهمَّة في هذا الشأن.

(٤٣) انظر: الجمع بين القراءتين الوحي والكون، ص٦٤-٧٢.

التاريخ وأدب الرحلة..

مساهمة النص الرحلي في بناء المعرفة التاريخية

الدكتور عبد الرحيم الحسناوي*

□ مقدمة

يُعدُّ أدب الرحلة (Littérature de voyage) وعاءً معرفيًّا يضم مختلف أنواع الثقافة الإنسانية، وهو الوصف الأكثر تعبيرًا والأنسب معنى؛ إذ يُعبِّر عن ترابط المجتمعات وتأثُّرها ببعضها، وتلاقح الحضارات واشتباك ثقافاتها. وفي أدب الرحلة كذلك مادة خصبة لكل المهتمين بالتأريخ، والنُّظُم السياسية، وأنماط الحياة الاجتماعية، وقد رصدت من خلاله آثار التمايز والتأثير والتأثُّر بين الحضارات والمجتمعات، وما كُتب فيها يُعدُّ وثائق إنسانية مهمة لتبيان الحقائق والإطلاع على روافد المعرفة ومخرجاتها.

بهذا الفهم الأولي سنحاول في هذا المطالعة البحثية ومن زاوية إبستيمولوجية إبراز الأهمية التي يكتسيها النص الرحلي بالنسبة للبحث التاريخي المعاصر. ولا شك أن تعامل المؤرِّخ مع مثل هذا النوع من المصادر

* أستاذ باحث في التاريخ وعلوم التربية، جامعة محمد الخامس بالرباط – المغرب. البريد الإلكتروني: lhasnaoui@hotmail.com

الأدبية يضع ويستتبع عدَّة قضايا معرفية ومنهجية مرتبطة بمفهوم النص أو المصدر التاريخي، ولا بد للمؤرِّخ هنا من الاحتراز النقدي حولها ومعرفة الحدود المنهجية التي ينبغي له أن يحافظ عليها في التعاطي مع هذا النوع من المصادر.

وارتباطًا بهذه الفكرة يُشدِّد الإبستيمولوجيون في حقل المعرفة التاريخية على أن المصادر لا تتحوَّل إلى مادة مصدرية إلَّا بعد الحوار المنهجي الإيجابي للمؤرِّخ معها، فهي لا تنطق بل تستنطق وتستجوب، والمؤرِّخ مطالب هنا بألَّا يقف عند المصادر أو الوثائق بل النفاذ إلى داخل النص (الرحلي) عبر شبكة من المفاهيم والذهنيات، وهو ما يستدعي منه وقفة تأملية مقرونة بحذر شديد وحس نقدي، فالتاريخ لا يتجدَّد باكتشاف وثائق ومصادر جديدة بقدر ما يتجدَّد بنوعية الأسئلة التي يطرحها المؤرِّخ على المصادر وتأويله لها.

□ أولًا: ماهية أدب الرحلة وإشكالية التصنيف

الرحلة (Le voyage) كتابة يحكي فيها الرحَّالة أحداث سفره وما شاهده، وعاشه من أحداث، مازجًا ذلك بانطباعاته الذاتية حول المرتحل إليهم. ولقد كان إنجاز الرحلة يتطلَّب من الرحالة أن يكون ذا مستوى ثقافي معيَّن يُؤهِّله لنقل أحداث سفره إلى كتابة[1]. إن الرحلة بهذا المعنى أي بما هي كتابة وخطاب، هي التي تهم الباحثين، ويشتغلون بها.

ولعل هذا الأمر هو ما عبَّر عنه سعيد يقطين بخطاب الرحلة (Discours De Voyages)[2]. وفي سياق تأصيله لمفهوم خطاب الرحلة، يشير الباحث نفسه إلى أن الاشتغال بأحد الطرفين؛ الفعل المادي أو الخطاب، هو الذي أفرز تباين التسميات للنوع المتعلِّق بالرحلة، فهناك: الرحلة، أدب الرحلات، الأدب الجغرافي، من جهة، وأدَّى كذلك إلى اختلاف في تحديد طبيعة الخطاب من جهة أخرى؛ فمنهم من يعتبره تاريخًا، وآخر جغرافيًّا، وآخر سيرة ذاتية أو قصة...[3].

إن خطاب الرحلة يتماهى مع الرحلة وعوالمها، ويسعى إلى مواكبتها من البداية

---

(١) محمد حاتمي، في خطاب أدب الرحلة، مجلة فكر ونقد، السنة التاسعة، عدد ٨٧، مارس ٢٠٠٧، ص ٥٢.

(٢) سعيد يقطين، خطاب الرحلة العربي ومكوناته البنيوية، مجلة علامات في النقد، النادي الأدبي بجدة، الجزء التاسع، المجلد ٣، سبتمبر ١٩٩٣، ص ١٦٥.

(٣) سعيد يقطين، السرد العربي مفاهيم وتجليات، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦، ص ٢٠١-٢٠٢.

إلى النهاية، أي إنه يواكب انتقال الرحالة في أماكن متعدِّدة ومختلفة، واصفًا إياها جغرافيًّا وعمرانيًّا واجتماعيًّا وبشريًّا، وذاكرًا ما لقيه من رجالات العلم والأدب، ما دار في مجالسهم من مناقشات، إضافة إلى ذكر الكثير من الفوائد العلمية والدينية والتاريخية، والأدبية والرسائل والإجازات والأشعار، وكل ذلك يسوقه الرحَّالة في أساليب مختلفة.

ولعل هذا الأمر كله يُكسب الخطاب الرحلي تعقيدًا تطرح معه قضية تجنيس هذا الخطاب؛ ذلك أن الطبيعة الغنية للكتابة الرحلية جعلت دراستها تنحو اتجاهات مختلفة تبعًا لاهتمام الدارس، وهكذا جعلها المؤرِّخ نصًّا تاريخيًّا يمتح منه كثيرًا من المعلومات الغميسة المتصلة بالبلدان المزورة، وجعلها الجغرافي مصدرًا يستقي منه ما يورده الرحَّالة من معلومات جغرافية عن الأماكن التي مرَّ منها، كما يجد فيها الباحث الإثنوغرافي كثيرًا ممَّا يودُّ معرفته عن الشعوب التي تتحدَّث عنها الرحلة، ويلقى فيها الباحث في تاريخ الأفكار ما يودُّ معرفته عن ثقافة الذات التي يُجليها الرحالة بمقارنتها بثقافة الغير[٤]، ويجد فيها الباحث مبتغاه من المعلومات والمعارف التي تزخر بها، ولعل هذا هو ما أكَّده عبد النبي ذاكر بقوله: «لا أحد ينكر ما أفاده المثقفون منذ أقدم العصور من أدب الرحلات، فتنوُّع موضوعاتها جعلها قبلة لمتح المعلومات الجغرافية والتاريخية والشعرية والصوفية والإثنولوجية...»[٥].

ومن حيث التصنيف ارتبط مسار تكوُّن النص الرحلي بمسألة التعدُّد، مما أفرز سمات وخصوصيات ضمن كمٍّ هائل من النصوص تنوَّعت بحسب قيمها وأهدافها المرسومة، وهو الشيء الذي انتحاه محمد الفاسي حينما قسَّم الرحلات إلى خمسة عشر نوعًا[٦]، يمكن النظر إليها من زاوية أخرى وحصرها في نوعين كبيرين هما الرحلة

(٤) تندرج الصورة وتمثيل الآخر ضمن مبحث علم الصورة (Imagolgie) الذي ما فتئ يتوسع ويخترق عدة حقول، ويجد له في النصوص الرحلية مرتعًا حقيقيًّا لاستنبات وإنتاج الصور، بحيث تشكل الصورة موضوعة في تمثيل الأنا والآخر، وكذلك بمعطيات مسبقة، وإسقاطات ومشاهدات، واحتكاك بثقافة وتقاليد هذا الآخر.

(٥) عبد النبي ذاكر، المحتمل في الرحلة العربية على أوروبا وأمريكا والاتحاد السوفياتي خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، أطروحة لنيل الدكتوراه في الآداب، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، أكادير، ١٩٩٨، ص ٢١. (بحث مرقون).

(٦) يورد محمد الفاسي ثلاثة احتمالات أولية عن كيفية تقسيم الرحلة، سواء بالترتيب بحسب العصور أو الأزمنة أو النواحي التي قصدتها أو بحسب طبيعتها أي الرحلات البرية والبحرية، وأما الأنواع كما حصرها فهي: الرحلة الحجازية، والسياحية، والرسمية، والدراسية، والأثرية، والاستكشافية،

الفعلية والرحلة الخيالية[٧]. وتتضمَّن الرحلة الفعلية المتجسِّدة في الواقع ثلاث خانات وهي على النحو الآتي:

١- الرحلة الدينية والرحلات القريب منها (الزيارية، الفهرسية...).
٢- الرحلة العلمية أو الأدبية أو النصوص القريبة منها (الاستكشافية، الدراسية، المقامية، الأثرية...).
٣- الرحلة السفارية والسياسية.

أما الرحلة الخيالية فتتنوَّع بدورها إلى رحلات متخيَّلة تجري وقائعها في العالم الدنيوي، وأخرى مسرحها العالم الأخروي.

□ ثانيًا: مكوِّنات النص الرحلي

إن الرحلة باعتبارها حكيًا فهي تستلزم وجود ثلاثة أطراف: ذات حاكية، وخطابًا محكيًّا، وموضوع الحكي. وفيما يلي بيان لأهم التفاصيل حول هذا الموضوع.

١- الحاكي (Raconteur): هو المؤلف أو الرحَّالة الذي قام بالرحلة في الواقع أو تخيَّلها. ومن خصائص الراوي في الرحلة أنه هو المؤلف ذاته الذي قام بالسفر. ومن ثَمَّ فإن ذات الرحالة حاضرة باستمرار في الرحلة انطلاقًا من أحاسيسها وعواطفها ومرجعياتها الثقافية والفكرية.

٢- المحكي عنه (Ce qui est raconté à propos de): هو السفر الذي أنجزه الرحَّالة فعليًّا أو تخيَّله، ليصبح السفر بنية مهيمنة في الرحلة، ومُؤطِّرًا لمختلف المكوِّنات الأخرى من وصف وسرد وأخبار وحكايات وأشعار.. فالسفر إذن معيار يتم التمييز بواسطته بين الرحلة وأجناس أخرى. ويتوزَّع السفر إلى نوعين: سفر حقيقي واقعي؛ محكوم عند العرب بعدَّة دوافع دينية وعلمية وسياسية وتجارية وسياحية وغيرها، ثم سفر وهمي دنيوي أو أخروي.

والزيارية، والسياسية، والعلمية، والمقامية، والدليلية، والخيالية، والفهرسية، والعامة، والسفارية. ورد هذا التصنيف في تقديم كتاب الإكسير في فكاك الأسير لمحمد بن عثمان المكناسي، الرباط: منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، ١٩٦٥.

(٧) شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي التجنس، آليات الكتابة، خطاب المتخيل، الدار البيضاء: دار القرويين، ٢٠٠٣، ص ٨٩.

٣- المحكي (Le récit): أو خطاب الرحلة، وهو تلفيظ لفعل الرحلة. وينبني الخطاب في الرحلة من ثلاث مكوِّنات، يمكن إبرازها على النحو الآتي:

١- المعرفة (Connaissance): تزخر الرحلات بالعديد من المعارف المتنوِّعة؛ نتيجة ارتباطها بحقول معرفية متعدِّدة، مما جعل نص الرحلة وثيقة أساسية يعتمد على المؤرخين والجغرافيين والأنثربولوجيين... وتحضر ذات الرحَّالة بشكل كبير في تقديم هذه المعارف لكونها ترتبط بشخصيته وميولاته المعرفية.

٢- السرد (Narration): يواكب الأحداث في الرحلة من البداية إلى النهاية، انطلاقًا من الحديث عن أسباب الرحلة وزمن الخروج ومكانه، وانتقال الرحالة من مكان إلى آخر وصولًا إلى النهاية والعودة إلى نقطة الانطلاق. والمسيرة السردية تتخلَّلها محطات يتوقَّف فيها السرد ليفسح المجال لمكوِّنات أخرى بالاشتغال كالوصف أو تضمين معرفة أو شعر. والسرد في الرحلة يكون إما بأسلوب تقريري (Style déclaratif) ولغة مباشرة (Langage direct)، وإما بأسلوب أدبي عبر استعمال الجناس والمحسنات البلاغية، وإما عن طريق المزج بينهما.

٣- الوصف (Description): انصبَّت أوصاف الرحَّالة صوب ما لفت انتباههم من غرائب وعجائب ما شاهدوه في رحلاتهم. ويمكن تصنيف الموصوفات في الرحلات العربية إلى عدة أقسام: الأماكن (Lieux): كالمساجد والكنائس والقصور... والأشخاص (Personnes) من أمراء وفقهاء وشيوخ وحكماء، والطبيعة (Nature) وما بها من جبال ومياه وحقول ومخلوقات، ثم المجتمع (Société) بعاداته وتقاليده وطقوسه في الاحتفالات والمناسبات، والمظاهر الحضارية (Civilisation) كالعمران والتنظيم الإداري...

□ ثالثًا: المقاربة التاريخية للنص الرحلي: تصوُّرات واتجاهات

على غرار الحقل الأدبي[٨]، فإن البحث التاريخي المغربي المعاصر بدوره حاول

(٨) شكَّل النص الرحلي من الناحية العلمية أو الأكاديمية موضوع اهتمام العديد من الباحثين المغاربة ولا سيما في حقل الأدب، ويندرج الاهتمام بهذا النص في إطار ما يعرف عادة عند النقاد بأدبية الرحلة. وهو اتجاه يتعامل مع النص الرحلي كخطاب أدبي لا يختلف عن أنواع الخطابات الأدبية الأخرى المتداولة كالقصة والرواية وغيرها. بيد أن معظم هذه الأبحاث وبحسب البعض ركَّزت على الجانب المضموني في دراسة

استثمار النص الرحلي، ولقد أفرز هذا الاهتمام على الأقل اتجاهين أساسيين في دراسة المتن الرحلي يمكن إبرازهما كالآتي:

الاتجاه الأول: يتجسَّد في ظاهرة التعريف بالنص الرحلي تحقيقًا وتعريفًا. ويمكن أن نُقسِّم هذا التوجُّه كما يلي:

١ – الفهرسة: حيث اتَّجه بعض الباحثين المغاربة إلى وضع مسرد خاص للرحلات المغربية، وذلك من أجل إرشاد الدارسين إلى نصوص الرحلات المغربية وأماكن وجودها(٩). ولا شك أن هذا العمل مفيد، وهو الخطوة الأولى على درب البحث

الرحلة المغربية، وأهملت جانب البناء أو الشكل، أي ما يجعل من الرحلة نصًّا أدبيًّا. ولعل أبرز نموذج نصادفه في هذا المنحى هو عبد الرحيم المودن الذي حاول في أطروحته: «مستويات السرد في الرحلة المغربية خلال القرن التاسع عشر» أن يسلك منحى مغايرًا في دراسته للمتن الرحلي كونه ينظر إلى الرحلة باعتبارها نصًّا سرديًّا، وقد نصَّ على هذا الهدف في مقدمة أطروحته حيث كان الهدف وبرأيه هو معالجة سردية أو أدبية الرحلة، وبالتالي مكوِّناتها أولًا، ثم الالتفاف إلى تقنية السرد ثانيًا. وبناء على هذا التوجُّه، سنجده يُوزِّع أطروحته على ثلاثة أبواب هي: الرحلة جنسًا أدبيًّا، والبنية السردية، وبنية الوصف. انظر: عبد الرحيم المودن، مستويات السرد في الرحلة المغربية خلال القرن التاسع عشر، أطروحة لنيل الدكتوراه في الآداب، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ١٩٩٥ (بحث مرقون).

ومن بين الدراسات الأدبية المغربية الأخرى التي تناولت بالدرس والتحليل موضوع الرحلة نذكر على سبيل المثال لا الحصر: فاطمة خليل، الرحلة في الأدب المغربي، أطروحة لنيل الدكتوراه في الآداب، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، السنة الجامعية ١٩٨٧ – ١٩٨٨ (بحث مرقون)./ بوشعيب الساوري، الرحلة والنسق بحث في تشكل النص الرحلي رحلة ابن فضلان نموذجًا، بحث لنيل الدكتوراه في الآداب، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، السنة الجامعية ٢٠٠٤ – ٢٠٠٥ (بحث مرقون)./ الحسن الشاهدي، أدب الرحلة بالمغرب في العصر المريني، الدار البيضاء: منشورات عكاظ، ٢٠٠٢.

(٩) الجدير بالذكر هنا هو أننا لا نملك –لحد الآن– فهرسًا خاصًّا بالرحلات المغربية المطبوع منها والمخطوط، وإنما نملك مسارد للرحلات وضعها أصحابها ضمن مؤلفاتهم التي تهتم بمصادر تاريخ المغرب، أو وضعوها ضمن بحوث أو مقالات. وهكذا نلتقي مع أول مسرد لهذه الرحلات ضمن «دليل مؤرخ المغرب الأقصى» الذي ألَّفه عبد السلام بن سودة عام ١٩٦٠. وأعيد نشره في جزء واحد مع ذيل له سنة ١٩٧٧، ولقد خصَّص المؤلف القسم السابع للرحلات النثرية. أما الرحلات المنظومة فقد أدرجها المؤلف ضمن القسم الثامن الذي خصَّصه للمنظومات التاريخية والدواوين الشعرية وما يتبع ذلك. بعد مسرد ابن سودة نجد محمد المنوني يذكر في كتابه «المصادر العربية لتاريخ المغرب» ما وقف عليه من الرحلات، وعملية الفهرسة عند المنوني أكثر ضبطًا وتدقيقًا، إذ يذكر اسم الرحلة ومؤلفها ونوعها وعدد صفحاتها وأماكن وجود نسخها وأرقامها، وإذا نشرت، أو درست في مقال أو كتاب، فإنه يذكره، وهو بهذا أكثر إفادة للباحث، رغم أنه لم يفرد الرحلات بمسرد خاص بها لأنه أخضع كتابه لطريقة التحقيب بحسب العصور. ويبقى أهم مسرد للرحلات المغربية هو ذلك الذي أنجزته فاطمة خليل وأدرجته ضمن بحثها «الرحلة في الأدب المغربي»، وهو يضم ١٧٩ رحلة مقسمة إلى رحلات حجازية، ورحلات سفارية،

والدراسة، وهو يتطلَّب من الباحث صبرًا وأناة ودِقَّة حتى تكون المعلومات المقدمة في المسرد دقيقة ووافية بالمراد أو الهدف.

٢- النشر والتحقيق: توجَّهت عناية الباحثين المغاربة، منذ دخول المطبعة الحجرية إلى المغرب، إلى نشر ما يرونه مهمًّا من تراثهم، وكانت كتب الرحلات ضمن مطبوعات هذه المطبعة، فنشرت «الرحلة العياشية» التي طُبعت على الحجر في جزأين سنة ١٣١٦هـ/ ١٨٩٨م، وأُعيد طبعها بالرباط سنة ١٩٧٧، و«الرحلة الناصرية»، سنة ١٣٢٠هـ/ ١٩٠٢م. و«الرحلة الحبيبية الوهرانية» لأحمد سكيرج وغيرها.

وبعد انتشار المطبعة انصرفت جهود بعض الباحثين المغاربة إلى العناية بالنصوص الرحلية ونشرها، ويأتي في طليعة هؤلاء الباحثين محمد الفاسي الذي قام بنشر عدد من الرحلات المغربية، منها: «الإكسير في فكاك الأسير» لابن عثمان المكناسي، نشرها سنة ١٩٦٥، و«الرحلة الإبريزية إلى الديار الإنجليزية» لمحمد بن الطاهر الفاسي، نشرها سنة ١٩٦٧. و«رحلة العبدري»، نشرها سنة ١٩٦٨. وإلى جانب محمد الفاسي، نجد كل من عبد الوهاب بن منصور ومحمد حجي يهتمَّان أيضًا بالرحلات المغربية، فينشر الأول بعضًا منها «كالتحفة السنية للحضرة الحسنية بالمملكة الإصبنيولية» التي نشرها عام ١٩٦٣، ويعيد الثاني محمد حجي نشر الرحلة العياشية بالأوفسيط عن الطبعة الحجرية سنة ١٩٧٧، وينشر «الرحلة الحجازية» لمحمد يحيى الولاتي سنة ١٩٩٠.

الاتجاه الثاني: يُركِّز الاهتمام على النص الرحلي من موقع وظيفي. وعلى هذا الأساس، يتم توظيف الرحلة في مجال العلوم الإنسانية من تاريخ وجغرافية وأنثروبولوجيا وقضايا اجتماعية وموضوعات أدبية إلى غير ذلك من الموضوعات.

ويمكن تقسيم هذا التوجه الوظيفي على الشكل الآتي:

١- توجه موضوعاتي (Thématique) يُوظِّف الرحلة في سياق تيمة محدَّدة

ورحلات سياسية، ورحلات سياسية رسمية، ورحلات سياحية. وتذكر الباحثة في مسردها عنوان الرحلة، واسم مؤلفها، ثم تذكر معلومات تتعلَّق بها مثل أماكن وجودها، ووصفها، ومن ذكرها من المصنفين السابقين، وهي في كثير من الحالات تحيل على دليل ابن سودة، ولم تشر إلى مصادر المنوني رغم أنه متأخر زمنيًّا عن «الدليل» وهو أكثر ضبطًا وتفصيلًا منه. انظر: ابن سودة، دليل مؤرخ المغرب الأقصى، بيروت: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٧./ محمد المنوني، المصادر العربية لتاريخ المغرب من الفتح الإسلامي إلى العصر الحديث، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية ١٩٨٣.

ارتبطت بمجال من مجالات المجتمع المرتحل إليه. فرحلة ابن بطوطة[١٠] على سبيل المثال لا الحصر، اشتغل عليها الكثير من الباحثين المغاربة من مواقع مختلفة انسحبت على «الهاجيوغرافيا» (Hagiographie)، أو سير الأولياء ورجال الطريق بكراماتهم ومناقبهم وأضرحتهم، أو قد تنسحب هذه الأبحاث على التاريخ الاجتماعي (Histoire sociale)، من عادات وتقاليد وظواهر اجتماعية مختلفة في العمل الأكل والشرب واللباس، فضلًا عن طبيعة المعمار من أسواق ومساجد ومصالح مختلفة.

هكذا تصبح الرحلة إذن نصًّا موازيًا للنص التاريخي، بل إنها تُجسِّد وثيقة لليومي الذي قد لا يلتفت إليها التاريخ الرسمي بحكم متابعة المؤرِّخ للأحداث والوقائع، في الزمان والمكان، محاولًا استخلاص قانون الصعود والانهيار للممالك والأنظمة والمؤسسات القائمة.

أما بالنسبة للنص الرحلي، فالهاجس الأساس للرحالة يكمن في التقاطه لنبضات المجتمع، وحركيته المتسارعة، في مختلف مظاهر الحياة اليومية وتجلياتها في الزمان والمكان، ناهيك عن تفاعلات الرحالة بما يُقدِّمه المكان من مرئيات وقيم مادية ورمزية، وخصائص محدَّدة. وبالإضافة إلى هذا وذاك، تُقدِّم الرحلة، في الكثير من جوانبها، فضاء المسكوت عنه في التاريخ الرسمي أو المتداول.

٢- توجه علمي (Scientifique) يجعل من النص الرحلي وثيقة تاريخية تدعم الوثائق التاريخية المُنتجَة من قِبَل المؤرِّخ المشتغل بالتاريخ. ويمكن تقسيم هذا التوجُّه إلى قسمين: الأول ينكبُّ على تحقيق المتن الرحلي من منظور المؤرِّخ، والكثير من محققي هذا القسم ينتمون إلى التاريخ مضيفًا إلى تجربة التحقيق التي ورد ذكرها في هذا البحث (تجربة الرواد) خصائص علمية جديدة في التفسير والتأويل من جهة، وربط النص الرحلي بحركية التاريخ السياسي والاجتماعي لمرحلة من مراحل التاريخ الوطني، وتفاعلاته مع محيطه العربي والإسلامي من جهة أخرى. أما القسم الثاني فمنطلقه الأساس يقوم على اعتبار الرحلة نصًّا للاستئناس به لإضاءة مرحلة معيَّنة من جوانب مختلفة بما فيها الجانب التاريخي، حيث تفاعلت فيها عناصر عديدة جمعت بين الذاتي والموضوعي، المعرفة العلمية والحدس الثاقب.

(١٠) انظر: عبد الهادي التازي، رحلة ابن بطوطة، الرباط: منشورات أكاديمية المملكة المغربية، ١٩٩٧.

هكذا تتحوَّل الرحلة إلى شاهد (Témoin) من الشواهد المضيئة لمجال من المجالات: الاجتماعية، والأدبية، والتاريخية بصفة خاصة، حيث يعتبر أدب الرحلة مصدرًا متميِّزًا للكتابة التاريخية؛ لكونه يطرح القضايا ويعالجها بشكل يختلف نوعًا ما عن أدب التاريخ التقليدي، سواء من حيث الموضوع والمضمون، أو من حيث موقع مؤلفها إزاء الأحداث التي يرويها(١١).

إن تأثير وحضور التاريخ في الرحلة أمر طبيعي، ذلك أن معظم الرحلات لم تسلم من اللجوء إلى التاريخ والاستشهاد بفقرات طويلة منه. ولا يمكن أيضًا لنص رحلي أن يخلو من أخبار تاريخية بالمعنى الذي يمكن المؤرِّخ من الاعتماد على الرحلة كمصدر معتمد يمدُّه بمعلومات حول أحداث وتواريخ وعمران وطرق(١٢).

إن عمق بنية الخبر التاريخي هنا ليس التأريخ المحض في ذاته، وإنما هو تسجيل مراحل الرحلة، وما تلتقطه عين الرحَّالة، وما يسمعه في ارتباط بالزمن، أو ما يُحيل على الماضي؛ ذلك أن مستويات الخبر التاريخي(١٣) تقف على سرود تتعلَّق بالماضي الذي يُحيل على فضاءات حافلة بمؤشرات لاسترجاعه حتى يكتمل فهم الحاضر.

ويعتمد الراوي – الرحَّالة على مصدرين في بناء هذا النوع من الأخبار التاريخية: المؤلفات التاريخية والسماع المتَّصل بالأخبار الماضية، فهناك استرجاع للفضاءات والأمكنة بعمرانها، وأيضًا للقادة والحكَّام وبعض الخصوصيات والأحداث المشهورة(١٤). ومن ناحية أخرى فإن تقارير الرحلات غالبًا ما تكون مدوَّنة ضمن سياق تاريخي واسع، فتلك الرحلات لا تقتصر الدواعي إليها لجانبها النفعي الخالص، بل نجد من بين أسبابها العميقة أزمات وحركات تاريخية بارزة.

---

(١١) حسن أنشاد، رحلة الغيغائي لمحمد بن عبد الله الغيغائي (١٢٨٢/ ١٨٦٥) دراسة وتحقيق، أطروحة لنيل الدكتوراه في التاريخ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط ٢٠٠٥ – ٢٠٠٦، ص ٢ (بحث مرقون).

(12) Abdelahad Sebti, «Hagiographie du voyage au Maroc médiéval», Al-Qantara, vol XIII, 1992, p. 167-179.

(١٣) من مميزات الخبر التاريخي في الرحلة، كونه هجين من الجغرافيا والتاريخ، الواقعي والمتخيَّل، المسموع والمرئي، يتموضع بين الاختصار الكثيف أحيانًا، خصوصًا فيما يتعلَّق بوقائع تتعلَّق بأشخاص وأحداث، وبين الإفاضة في الوصف الجغرافي والتحديد المكاني.

(١٤) شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي التجنس، آليات الكتابة، خطاب المتخيّل، مرجع سابق، ص ١٥٢-١٥٣.

وبالعودة إلى السياق المرتبط باستغلال النص الرحلي في البحث التاريخي المغربي، لا بد من الإشارة كذلك إلى بعض الدراسات التاريخية في هذا الجانب. يتعلَّق الأمر بالتحقيق الذي أنجزه علي صدقي أزايكو «لرحلة الوافد»[١٥]، حيث بذل الباحث ما في وسعه من الجهد من أجل الانضباط لقواعد التحقيق العلمية، فقارن بين النسخ، وخرَّج ما يحتاج إلى تخريج من أعلام وأماكن وآيات وأحاديث وغيرها، ووضع فهارس مختلفة تُرشد القارئ إلى محتويات الرحلة.

سفير مغربي في مدريد في نهاية القرن السابع عشر، هكذا عنون عبد الرحيم بنحادة عمله في تحقيق وتقديم مخطوط «رحلة الوزير في افتكاك الأسير» لصاحبها محمد بن عبدالوهاب الغساني. وقد قام الباحث بهذا العمل أثناء مزاولته لمهام أستاذ زائر بجامعة طوكيو للدراسات الأجنبية باليابان في الموسم الجامعي (٢٠٠٤ - ٢٠٠٥م). وقد تمَّ نشر هذا العمل سنة ٢٠٠٥ ضمن سلسلة دراسات في الثقافة الإسلامية، دراسات الشرق الأوسط والإسلام، منشورات معهد الأبحاث في لغات وثقافات آسيا وإفريقيا التابع لجامعة طوكيو.

وتُمثِّل رحلة الغساني مادة خصبة للمؤرِّخ والمهتم بالعالم الأوروبي المتوسطي وبخاصة المجال الإسباني ومكوِّناته الاجتماعية والثقافية والسياسية وعلاقاته البينية، بعين ومنطق خارجي. ومن الناحية المنهجية فقد أبان الباحث عن كفاءة عالية فيما يتعلَّق بقواعد تحقيق المتن الرحلي من حيث مقابلة النسخ بعضها ببعض، وفهرسة الأماكن والأعلام وغيرها من القواعد المتعارف عليها في هذا الجانب.

وإلى جانب المثالين السابقين لا بد من الإشارة أيضًا إلى الدراسة والتحقيق اللتين قام بهما المهدي الغالي للرحلة الناصرية الكبرى لمحمد بن عبد السلام الناصري (ت.١٨٢٣م)، والتي تُصنَّف ضمن كتب الرحلات الحجازية. ولا يُعدم الباحث في متن هذا النص مادة تاريخية لا يستهان بها، «فالرحلة زاخرة بالمعلومات حول مختلف المناطق والمجتمعات التي مرَّ بها الناصري، وهي -كما وصفها صاحبها- ديوان علم وسمر، ولقد اعتمد في تدوينها على مصادر وفيرة ومتنوِّعة، بالإضافة تجربته الشخصية حيث وقوفه على المشاهد والآثار والاتصال بالعلماء مباشرة. وتبقى نصوص الإجازات

(١٥) انظر: التسافتي أبو عبد الله، رحلة الوافد، تحقيق: علي صدقي أزايكو، القنيطرة: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٩٢.

التي استوعبتها الرحلة الأكثر تعبيرًا عن التواصل بين المغرب والمشرق الإسلاميين»[١٦].

ومن جهته حاول عبد الأحد السبتي هو الآخر في أطروحته «بين الزطاط وقاطع الطريق أمن الطرق في مغرب ما قبل الاستعمار»[١٧] استغلال النص الرحلي، ففي الفصل الأول ينطلق السبتي من كتابات شارل دو فوكو (Charles de Foucauld)، الذي امتزج فيه الوصف الجغرافي بالثقافة الإثنوغرافية، ويوميات الرحلة، فالرحَّالة شارل دو فوكو كان يقصد بالأساس المساهمة في استكشاف مناطق مجهولة من المغرب لفائدة مواطنيه. والهدف هو محاولة الباحث تحديد مختلف أشكال تأمين الطرق والتعرُّف على التدبير المحلي والمخزني لقضية أمن الطرق.

وبغض النظر عن أهداف رحلة شارل دو فوكو ومراميها[١٨] فقد تفطَّن عبد الأحد السبتي إلى أهمية الرحلة كمصدر تاريخي متميِّز، وذلك بالنظر إلى آداب التاريخ التقليدي. ويكمن هذا التمييز بصفة خاصة على مستوى الموضوع والمضمون، وموقع مؤلفها من الأحداث التي يرويها، ناهيك عن دور هذه الرحلة في تسليط الضوء على المناطق الهامشية والبوادي المغربية، ولهذا فالنصوص التي تمَّ استثمارها من رحلة دو فوكو تعتبر بالفعل سردًا مباشرًا لوضعية تاريخية معيشية، تروي بلغة بعيدة عن التنميق الذي نصادفه في الكتب الأخرى.

□ على سبيل الختام

في نهاية تحليل هذه المطالعة البحثية، يمكن الإقرار مجدَّدًا بأهمية النص الرحلي

---

(١٦) خالد الغالي، الرحلة الناصرية ديوان علم وسمر، مقال على الرابط الإلكتروني التالي: http: / /zamane.ma/ar تاريخ الدخول إلى الموقع ١٢/ ٠٦/ ٢٠٢٣.

(١٧) انظر: عبد الأحد السبتي، بين الزطاط وقاطع الطريق أمن الطرق في مغرب ما قبل الاستعمار، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ٢٠٠٩.

(١٨) عمل عبد الأحد السبتي انطلاقًا من نص شارل دو فوكو (Charles de Foucauld) على نقد ثنائية بلاد المخزن وبلاد السيبة، وهو بذلك يعمل على إعادة النظر في هذه الثنائية، بل إنه يقترح تصنيفات مغايرة وبديلة تقوم على التمييز بين ما هو مركزي وما هو محلي. وضمن المحلي الذي يقع في الأطراف، ميَّز المؤلف بين الأطراف والتخوم، وبين الأطراف القريبة من المركز والبعيدة مجاليًّا من الهامش. ولقد أغنى السبتي زوايا التحليل في هذا الجانب بنصوص أخرى، والهدف هو تجاوز ما لم ينتبَّه له شارل دو فوكو. انظر: عبدالأحد السبتي، بين الزطاط وقاطع الطريق أمن الطرق في مغرب ما قبل الاستعمار، مرجع سابق، ص ٢٥٣- ٢٥٨.

بالنسبة للبحث التاريخي المغربي المعاصر. إذ يعتبر بمثابة عنصر للاختبار ولاستخلاص المعلومات المفردة وللبناء التاريخي على ضوئها. بيد أن استعمال هذا النوع من النصوص أو المصادر يقتضي من الباحث أو المؤرِّخ التوفُّر على أدوات منهجية ورؤية للزمن والمجتمع موضوع الرحلة، كما يتطلَّب منه أيضًا توسيع أفق البحث والسير في اتجاه الانفتاح على المقاربات المعرفية التخصصية الأخرى للنص الرحلي ولا سيما المقاربتين الأدبية والأنثروبولوجية. ومن دون أن ننسى كذلك مساهمة المقاربة التاريخية في تحليل النص الرحلي بالاستناد إلى أسس قواعد النقد التاريخي (Critique historique)[١٩].

(١٩) توخيًا للموضوعية (Objectivité) في إنتاج المعرفة التاريخية، وضع المؤرخون الوضعانيون (Historiens positivistes) أسس النقد التاريخي للوثيقة (المكتوبة) وذلك عبر ما يُسمَّى بالنقد الخارجي (Critique externe) والداخلي للنص (Critique interne)؛ فالأول يهدف إلى التثبت من مدى صحة الوثيقة (نص أصلي أم محرف؟)، مصدره أي كاتبه، متى كتبه؟ أين كتبه؟ ما الظروف التي كُتب فيها النص؟ هل كان الكاتب معاصرًا للحوادث التي كتب عنها؟ هل للكاتب ميولات مذهبية أو سياسية معيَّنة؟ أما الثاني فالمقصود به هو معرفة مدلول الخطاب، أي ماذا يقول المؤلف؟ أو ماذا أراد أن يقوله ومدى مصداقيته: هل بالنص أخطاء؟ هل هناك نزعة لدى صاحبه للتغليط؟ هل المؤرِّخ شاهد عيان؟ أم هل ينقل عن غيره؟ ويعرف النقد الداخلي أيضًا بالنقد الباطني، وهو عبارة عن تحليل للوثيقة بقصد إدراك معناها، وذلك بتفسير ظاهر النص وتحديد المعنى الحرفي له من الجانب اللغوي؛ إذ لا بد لفهم كل نص تاريخي معرفة اللغة التي كتب بها وفهم دقائقها. ثم إن النقد الداخلي يشمل أيضًا معرفة أغراض الكاتب مما كتبه من خلال ما بالنص من تلميح أو استعارة أو مجاز أو غموض. ويستعين المؤرخ الوضعاني في نقده للوثيقة بعلوم متنوِّعة تُسمَّى علومًا مساعدة، ويبدو أن هناك ثلاثة علوم أساسية من بين هذه العلوم تُشكِّل الأساس في فهم المؤرِّخ للوثيقة وعبرها للحدث التاريخي، علم الخطوط (Paléographie)، فقه اللغة (Philologie)، علم الوثائق (Diplomatique): من خلاله يتم التعرُّف على نوعية المواد المستعملة في الكتابة وتركيبتها والأقلام التي كتب بها وأنواع الورق المستعمل... ويتَّصل بدراسة الوثائق دراسة الأختام (Silliographie). هذه الأصناف من العلوم ستضاف إليها علوم أخرى وخاصة مع اهتمام مدرسة الحوليات (École des Annales) ومن بعدها التاريخ الجديد (La Nouvelle Histoire) بمواضيع ومجالات جديدة همَّت بالأساس التاريخ الاقتصادي والاجتماعي وتاريخ العقليات، مما فرض الانفتاح وبشكل أوسع على العلوم الاجتماعية. إن مشروع تجديد التاريخ ارتكز مع هذه المدرسة أي الحوليات على استعمال أدوات ونتائج مختلف العلوم الاجتماعية لبناء علم إنساني شامل يلعب فيه التاريخ دورًا مركزيًّا. وبذلك يكون هذا الاتجاه قد قدَّم عناصر جديدة ومتماسكة في مجال الكتابة التاريخية بتوسيع حقلها، وجعل التاريخ منفتحًا على اكتشافات جيرانه من مختلف العلوم الاجتماعية، والهدف من ذلك هو إخراج التاريخ من انغلاقه التخصصي وفتحه على تساؤلات ومناهج تلك العلوم. انظر:

- Léopold Genicot, Critique historique, Lou vain–la– Neuve, Cabay, 1979.
- Leon–Ernest Halkin, Initiation à la critique historique, Paris, Serge Fleury, 1982.

المقدّس الدّيني
في الرؤيــة الحداثيــة

الدكتور مرزوق العمري*

□ مدخل

المقدّس نعني به ما له حُرمة، وما لا يمكن تجاوزه ولا الاستغناء عنه، ومن يزعم غير ذلك إما أن يكون منتهكًا لحرمة ومتعديًا لحدود أو مغترًّا إذ زعم الاستغناء عمّا لا يمكن الاستغناء عنه. وقد كان حضور المقدس في الثقافة الإنسانية قديمًا قِدَم الإنسان لكنه المقدس اصطلاحًا، لتأتي الأديان السماوية مؤكِّدة أن المقدس ما كان دينيًّا لأن قداسته من مصدره الإلهي المعصوم.

من هنا كانت أولى تجلِّيات المقدس الديني عند المسلمين الكلام الإلهي؛ أي القرآن الكريم؛ ولذلك تقتضي عملية التعامل معه ضوابط معيَّنة كالاستعاذة، والطهارة، واعتقاد التعبُّد بتلاوته. وهذا البعد المقدس للقرآن الكريم صار محل نقد حداثي؛ إذ تقضي الرؤية الدينية بأنه من بين

* كلية العلوم الإسلامية، جامعة باتنة (١) الجزائر، البريد الإلكتروني: merlamri@yahoo.fr

أنماط توظيف النص الديني الوجه أو النمط الذي يقضي باعتباره مقدسًا في ذاته، وهذا خاصة فيما يتعلَّق بالقرآن الكريم أولًا ثم بالسنة النبوية ثانيًا، لكن الحداثة بما أنها نزعة مادية بحسب التصوُّر الغربي، والمناهج المتَّبعة في تأسيسها مناهج وضعية مادية أيضًا آلت نتائجها إلى القول بإنكار المقدس.

وما دام الخطاب الحداثي العربي المعاصر في دراسته للنص الديني قد أخذ بتلك المناهج الحداثية الغربية، فقد آل أيضًا إلى رؤية تنكر المقدس، وتلغي صفة القداسة حتى عن النص القرآني الكريم. ولذلك نجد من الحداثيين من لا يعترف بالعقل الذي لا يتضمَّن السببية، ومنهم من لا يعترف بتجرُّد النص من البعد الزمكاني. ونجد أيضًا كيف أن بعضهم يُبالغ في تمجيد البعد المادي إلى درجة إنكار الغيب، وقد مثَّل ذلك بعض حملة الخطاب العلماني الماركسي.

□ أولًا: مبررات الرفض

من خلال هذه المواقف ومجال تركيزها في دراستها للنص الديني، يمكن أن نستشف سر إلغاء القدسية عن النص الديني (خطاب الوحي)؛ أولًا لأن القداسة تتعالى على المادية والتاريخ، والخطاب الحداثي ينكر ويلغي كل ما هو متعالٍ على التاريخ، ولأنها ثانيًا اعتبرت منافية لصبغة الحضارة الحديثة التي تعتمد على العلم. وفي هذا النطاق يرى محمد أركون أن التقديس تستخدمه أو تُجيّشُهُ الحركات الأصولية ضد الحضارة الحديثة التي أسماها بحضارة نزع السحر ونزع التقديس عن الأشياء، وحضارة السيطرة العلمية على جميع مستويات الواقع[1].

هذا مُبرِّر من مُبرِّرات نزع القداسة عن النص الديني، كخاصية من خصائص الرؤية التي تكوَّنت لدى الخطاب الحداثي العربي المعاصر جرَّاء أخذه بمناهج الحداثة الغربية، ولهذا صارت مسألة قداسة النص الديني إحدى أوجه الاهتمام بهذا النص، وجانبًا من جوانبه التي تمَّ التركيز عليها في القراءة الحداثية له.

وبعدما عرفنا موقف الخطاب الحداثي من هذه المسألة، وأنها تُقدَّم كحاجز حضاري أمام الحضارة المادية الحديثة، يمكن أن نتساءل: إذا لم يكن النص الديني مقدسًا

(١) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، بيروت: دار الساقي، ط٢، ٢٠٠٢م، ص ٢٤.

في ذاته فكيف يكون؟ وما سِرُّ قدسيته إذًا؟ وفي هذا الشأن تتجلَّى رؤية الحداثيين من خلال الإجابة التي يُقدِّمونها، والتي يمكن تقسيمها إلى إجابتين متباينتين ولكنهما تصبَّان في مصبٍّ واحد هو إلغاء المقدس. فهناك من ذهب إلى أن قداسة النص ليست نابعة من ذاته، وإنما هي صفة مضفاة عليه؛ شأنها في ذلك شأن سلطة النص التي اعتبرت غير نابعة من ذاته وأنه ليس بنص مُلزِم عمليًّا، وإنما أُضفيت تلك السلطة عليه.

وما يُؤكِّد القول بأن الحداثيين يعتبرون قداسة النص خاصية مضفاة عليه أقوالهم الدالَّة على ذلك، فهذا عزيز العظمة يقول عن النصوص الدينية: «فهي من التاريخ ولدت وفيه تقدَّست، وبه انفعلت، وفيه أثَّرت، فالتاريخ مجالها، وفي التاريخ أسرارها ومكانتها، ومن التاريخ أساطيرها وأسطورتها»[٢].

إن هذه النظرة تريد إبراز قداسة النص كخاصية مضفاة وليست خاصية ذاتية للنص. وإذا كانت كذلك فمعنى هذا أنها تمت بفعل بشري تاريخي، والفعل البشري يمكن أن ينسخه ويزيله فعل بشري آخر. وقد رأى الحداثيون أن الحداثة الغربية هي الكفيلة بنزع هذه القداسة، إلى درجة أن حدَّدت الحداثة وفعلها في النص المقدس ليس إلَّا تحويله من أسطورة إلى تاريخ[٣]. أي تجريده من صبغة القدسية واعتباره شيئًا كسائر الأشياء التي وقعت في التاريخ أو نصًّا كسائر النصوص تحكمه شروط تاريخية.

□ ثانيًا: التحديث ومؤاخذة الرؤية الدينية

إذا كانت قداسة النص القرآني في الرؤية الدينية مستمدَّة من مصدره فهو كلام الله عز وجل، وأنه ظل مقدسًا حينما كان في اللوح المحفوظ، ثم هو كذلك حينما أُنزل إلى السماء الدنيا، وهو كذلك أيضًا في نزوله المنجم على النبي محمد ﷺ، وسيبقى كذلك. وإذا كانت هذه القداسة نابعة من مصدرها الأول (الألوهية)، فقد آلت الرؤية الحداثية إلى إنكار الوجود الغيبي للنص القرآني، وأثبتت فقط وجوده التاريخي الزمكاني.

وهذا ما نجده مثلًا عند نصر حامد أبو زيد، وذلك من زاويتين اثنتين: الزاوية الأولى وهي إلغاء الوجود الميتافيزيقي للنص القرآني؛ أي وجوده في اللوح المحفوظ، ثم النزول المجمل إلى بيت العزَّة كما هو معروف عند علماء القرآن الكريم، وقد تمَّ إلغاء

(٢) عزيز العظمة، دنيا الدين في حاضر العرب، بيروت: دار الطليعة، ط١، ١٩٩٦م، ص ٩٤.
(٣) عزيز العظمة، المرجع نفسه، ص٩٩.

هذا البعد في نظر الدكتور نصر حامد أبو زيد لأنه يُعيق الفهم العلمي للنص. يقول الدكتور نصر حامد أبو زيد: «الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية[٤]، ويُعكِّر من ثَمَّ إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النص»[٥]. هذه الزاوية الأولى وهي بُعده الميتافيزيقي ومصدره الإلهي الذي هو سِرُّ القدسية، ولهذا يعتبر الدكتور نصر حامد أبو زيد أن نظرة المسلمين للنص وإيمانهم بهذا البعد على أنه جزء من العقيدة، يعتبر ذلك من الخطأ المتراكم في الرؤية الدينية الإسلامية.

أما الزاوية الثانية التي منها أُلغي الوجود الغيبي للنص القرآني فتتعلَّق بمنهج التعامل معه، مُطبِّقين في هذا النطاق المنهج الأنثربولوجي الذي يفرض على القائلين به التعامل مع النص القرآني كمنتج ثقافي، يستمد خصائصه النصية المميِّزة له لا من مصدره الغيبي الإلهي الذي هو سر تميُّزه وسر قداسته، بل من حقائق ثقافية بشرية دنيوية اجتماعية ولغوية بالدرجة الأولى[٦].

وفي هذا الموقف تتجلَّى القداسة، قداسة النص القرآني على أنها خاصية مضفاة، وليست ذاتية، ولذلك أفضت الرؤية الحداثية إلى إلغاء المقدس، أو إلغاء خاصية القداسة عن النص الديني، واعتبرته نصًّا ثقافيًّا له بُعد واحد هو البعد التاريخي، وهذا ما صرَّح به نصر حامد أبو زيد في قوله: «الخطاب الإلهي خطاب تاريخي، وبما أنه تاريخي فإن معناه لا يتحقَّق إلَّا من خلال التأويل الإنساني، إنه لا يتضمَّن معنى مفارقًا جوهريًّا ثابتًا له إطلاقية المطلق وقداسة الإله»[٧].

وهكذا وجدنا مع هذين النموذجين: عزيز العظمة ونصر حامد أبو زيد، كيف أن القداسة تاريخية، كما أن النص في حدِّ ذاته ظاهرة ثقافية تاريخية.

من جهة أخرى، هناك من يعتبر النص مقدسًا في مستواه الوجودي الأول؛ أي وجوده الميتافيزيقي، وهو كذلك حينما أنزل مُنجَّمًا على النبي ﷺ ليعتبر النبي ﷺ هو أول من مَوْضَعَ الوحي بشريًّا وبَشَّرَ به تاريخيًّا، فلحظة نزوله على النبي ﷺ أو كما اصطلح عليها بلحظة تقاطع الميتافيزيقا مع التاريخ، عندها مال النص إلى التشظِّي التاريخي،

(٤) يقصد بذلك ظاهرة كونه منتجًا ثقافيًّا على حدِّ تعبيره.
(٥) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط٥، ٢٠٠٠م، ص ٢٤.
(٦) نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، بيروت: المركز الثقافي العربي، ص ٩٧.
(٧) نصر حامد أبو زيد، المرجع نفسه، ص٣٠.

وساعتها فقد قدسيته وصار نصًّا تاريخيًّا[٨].

هذه نظرة الحداثيين للنص الديني من جهة كونه مقدسًا؛ فقداسته في نظرهم إما أنه لم يتَّصف بها أصلًا وقدّسَهُ المؤمنون به، وإما أنه كان مقدسًا حينما كان في مستوى الوجود الميتافيزيقي، وزالت قداسته حينما صيغ بلغة البشر.

□ ثالثًا: نفي التقديس ورهانات الحداثة

لقد سعى الخطاب الحداثي في زعمه الكشف عن هذه المسألة انطلاقًا من الحداثة، فالحداثة من منظور هذا الخطاب هي الكفيلة بإزالة هالة القداسة على النص، بل هي التي تجعل الأخذ بها يميل إلى إحداث القطيعة مع النص بمعناه القديم، وبمعناه الكتابي المقدس مثل التراث الإسلامي[٩].

وما يفهم من هذا الكلام أن المقدس لا يمكن التعامل معه علميًّا، وفي هذا يتَّفق أركون مع نصر حامد أبو زيد كما عرفنا ذلك عندهما من قبل. وما يُؤكِّد ذلك أننا نجد الكتابات الحداثية مثل كتابات محمد أركون تُوظِّف مصطلح «القداسة» في مقابل الحداثة والعلمنة والتنوير، وكيف أن الحداثة في الغرب صارت تسير في اتجاه نزع التقديس، حتى صار لا وجود لمقدس يحترمه أحد في عصر الحداثة المتقدمة[١٠].

وفق هذا التصور فالمقدس مُلغى، ولا يمكن التعامل معه حداثيًّا، ولهذا نجد محمد أركون في قراءته للنص القرآني يقف عند كلمة «قرآن»، ويقول: «هذه الكلمة مشحونة إلى أقصى حدٍّ بالعمل اللاهوتي والممارسة الطقسية الشعائرية الإسلامية المستمرة منذ مئات السنين، إلى درجة يصعب استخدامها كما هي، فهي تحتاج إلى تفكيك مسبق»[١١].

ويريد أركون بذلك تصوير أن صبغة القداسة التي تتميَّز بها هذه الكلمة كما هي في المعتقد الإسلامي، تحول دون دراستها من منظور حداثي، ولذلك لا بد من تعريتها عن

---

(٨) الطيب تيزيني، الإسلام وأسئلة العصر الكبرى، دمشق - بيروت: دار الفكر، ط٢، ١٩٩٩م، ص١٣٤ - ١٣٥.

(٩) محمد اركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط٢، ١٩٩٦م، ص ٣٩.

(١٠) هاشم صالح في تعليقه على نص أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص٢٤.

(١١) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص ٢٩.

قداستها حتى تتسنَّى دراستها علميًّا بحسب منطقه.

وقد زاد شارح أركون الكاتب السوري هاشم صالح هذا الكلام إيضاحًا، حينما ذكر طبيعة العلاقة بين المسلم وهذه الكلمة «القرآن»، فكتب يقول بأنها: «تفرض نفسها على الباحث المسلم بكل هيبة التقديس التاريخية[١٢]، وتسحقه تحت وطأتها فلا يعود يجرؤ على طرح أي تساؤل عليها، فالتلاوة الشعائرية للقرآن أفقدته صفته اللغوية أو أنه مكتوب بلغة بشرية هي اللغة العربية. ولذا فلكي نستطيع أن نفهم القرآن فإنه ينبغي علينا مسبقًا التحرُّر من الهيبة اللاهوتية الهائلة. عندئذٍ وعندئذٍ فقط نستطيع أن نرى القرآن في ماديته اللغوية»[١٣].

وهذا ما ذهب إليه أيضًا عبد المجيد الشرفي، إذ يعتبر شرط دراسة النص النبوي وبقاءه حيًّا في النفوس أن يدرس بعيدًا عن التقديس[١٤]. فهذا موقف من المواقف التي تجعل إزالة القداسة عن النص هي مفتاح التعامل العلمي معه. مما يُؤكِّد أن الرؤية الحداثية من خصائصها إلغاء المقدس.

وقد تجلَّت هذه الخاصية بشكل واضح في المفاهيم التي يُوظِّفها الخطاب الحداثي العربي المعاصر في هذا المجال، والتي صارت من أدبياته مثل: الخطاب النبوي، الحدث القرآني، تجربة المدينة، المنتج الثقافي.. وغيرها من المفاهيم التي تُؤكِّد أن الرؤية الحداثية العربية من خصائصها إلغاء المقدس.

ولمزيد من التأكيد نرى أن محمد أركون في قراءته للقرآن الكريم، يقف عند كلمة «قرآن» مُعلِّقًا على هذه الكلمة بتعليقات أحيانًا يُلمِّح فيها، وأحيانًا أخرى يُصرِّح بأنها في الأصل خالية من القداسة، مثل ما يورده من عبارات توحي بأنه لا يعتبر القرآن الكريم هو القرآن الذي أنزله الله على محمد ﷺ، دالًّا على ذلك باستخدام عبارة: «ما يدعوه الناس بالقرآن»[١٥]. فهذه العبارة يُفهم منها أن كلمة «قرآن» اصطلحها الناس على النص الكريم، ولم تكن من مصدرها الأول من عند الله ﷻ. طبعًا إذا كان هذا الاصطلاح تواضع عليه الناس يصبح مجرَّدًا من القداسة لأنه عمل تاريخي بشري.

---

(١٢) انظر: هاشم صالح في تعليقه على نص أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص ٢٩.
(١٣) المرجع نفسه والصفحة.
(١٤) عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، بيروت: دار الطليعة، ط١، ٢٠٠١م، ص١٨٢.
(١٥) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص٢٩.

وهذا الموقف مغاير للحقيقة، فكلمة «قرآن» نزلت وأوحي بها وسمى بها الله ﷻ كتابه فقال: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآَنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ﴾[١٦]، وقال تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآَنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾[١٧]. مما يدل على قداسة الكلمة، لأنها كلمة الله ﷻ.

ويتكرَّر الأمر في كتابات أركون، ففي مجال تمييزه بين الشفوي والمدوَّن، وهو بصدد التركيز على المرحلة الشفوية تحدَّث قائلًا: «ما يدعوه الخطاب القرآني الأولي بالقرآن أوالكتاب السماوي»[١٨]، وكأنه أراد في هذه العبارة إثبات دنيوية كلمة «القرآن» وتاريخيتها، فاعتبرها في الخطاب القرآني الأولي (الشفوي) قبل إنجاز المصحف.

وهنا قد يقول قائل بأن أركون يورد هذه العبارات للتمييز بين المرحلتين المتمايزتين: المرحلة الشفوية والمرحلة الكتابية. والحقيقة غير ذلك، بل إن أركون ينحو فيما بعد منحى أخطر، يُؤكِّد فيه على تاريخية القرآن الكريم ومن ثَمَّ إلغاء قدسيته، وذلك ما تُؤكِّده المفاهيم والتسميات التي اقترحها لـ«القرآن» بدل التسميات الأصلية التي ورد بها، أو حتى التي اصطلح علماء الإسلام عليها باجتهادهم المؤسَّس على النصوص، مثل تغييره اسم «المصحف»، إذ نجده يصطلح عليه مرة «المدوَّنة»، ومرة أخرى «النص الرسمي المغلق»[١٩].

وتغيير التسمية هنا أيضًا له دلالته، فالمدوَّنة من التدوين وهو فعل الكتابة، وهذا الفعل أنجزه أفراد هم بشر، وفعلهم فعل تاريخي خالٍ من القداسة، كما أن عبارة «النص الرسمي المغلق» لها أيضًا دلالتها الدنيوية لا الإيمانية، فهذه العبارة يُفهم منها أن النص القرآني دُوِّن، وكان للتدوين خلفية سياسية، ثم اتَّخذته السلطة الآمرة بالتدوين والمشرفة عليه نصًّا نهائيًّا لا زيادة فيه ولا نقصان، وفعل السلطة وقرارها عمل دنيوي تاريخي خالٍ من القداسة.

ولهذا حبّذ أركون هذه التسميات على غيرها حتى يستدل على أن المصحف ليس كتابًا مقدسًا وإنما تقدَّس في التاريخ، وهذا ما يستشف من كلامه عما أسماه بـ«المدوَّنة» إذ قال: «رفعت هذه المدوَّنة إلى مستوى الكتاب المقدس»[٢٠]. أي إنها لم تكن في البداية

---

(١٦)سورة الواقعة، الآية ٧٧-٧٨.
(١٧) سورة النحل، الآية ٩٨.
(١٨) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص٢٩.
(١٩) المرجع نفسه، ص ٤١ - ٥٧.
(٢٠) المرجع نفسه، ص ٥٧.

شيئًا مقدسًا، وإنما تمَّ تقديسه فيما بعد، ويذكر أركون أن هذا التقديس أنجز بفعل جهود العلماء في مرحلة لاحقة.

بهذا نكون قد وقفنا على عبارات صريحة تفيد أن الرؤية الحداثية من خصوصياتها إلغاء المقدس، بل أحيانًا إذا كان المصطلح يتضمَّن القداسة يُتعمَّد إلغاؤه بتغيير المصطلح في حدِّ ذاته، ووضع مصطلح آخر بدله مثل تغيير «القرآن» بـ«الخطاب القرآني»[٢١] وذلك تأكيدًا لدنيويته، حتى يكون المفهوم مساوقًا للرؤية الحداثية التي من خصوصياتها إلغاء المقدس.

ومن المفاهيم التي تمَّ تغييرها أيضا مفهوم «الوحي»، فأحيانًا نجد أركون قد أبدل هذه الكلمة بكلمة «الحدث القرآني» (Le fait cranique)، وأحيانًا أخرى أبدلها بكلمة «الظاهرة القرآنية» (Le phénomene coranique)، وسواء أبدل بهذه أو بتلك فالهدف واحد وهو إلغاء المقدس، وهذا ما نجده مُصرَّح به، فعن «الحدث القرآني» يقول أركون بأن الهدف من توظيف هذه الكلمة إبراز خاصية الوضعية والطابع التاريخي[٢٢]، والوضعية المادية التاريخية مرتبطة بالزمكان بعيدة عن التعالي والقداسة. كما أن مصطلح «الظاهرة القرآنية» في توظيفه بدل «الوحي» كان بغرض إبراز واقعية الوحي وتاريخيته، وقد علَّل شارح أركون ذلك بما يفيد التركيز على نزع القداسة على النص القرآني فيقول: «إن أركون يُفضِّل استخدام هذا المصطلح لكي يغرس القرآن في التاريخية، ولكي يزيل عنه تلك الشحنات اللاهوتية المرعبة التي تحول بيننا وبين فهمه على حقيقته، ينبغي تحييد الهالة اللاهوتية -ولو للحظة- لكي نستطيع أن ندرس النص في كل ماديته اللغوية ومعانيه التي تعكس حتمًا أجواء بيئة معيَّنة وزمن معيّن»[٢٣].

وفي هذا يتجلى أيضًا الهدف من إلغاء المقدس، أو إلغاء القداسة كخاصية من خصائص النص القرآني، إنه التماشي مع الرؤية التاريخية الحداثية، التي أفرزتها المناهج المستعملة.

ومن الأوصاف التي وصف بها الوحي كونه «منتجًا ثقافيًّا»، وهو الوصف

---

(٢١) المرجع نفسه، ص٣٠.

(٢٢) محمد أركون، الفكر العربي، ترجمة: عادل العوا، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ط٢٢، ١٩٨٢م، ص٥١.

(٢٣) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص١٩٩

الذي قال به الدكتور نصر حامد أبو زيد[٢٤]. وهذا الوصف ينمُّ على التركيز على القراءة الأنثربولوجية، فهو أحد مفرزاتها، لقد وصل إلى توظيف هذا الوصف بعد مقارنة بين ظاهرة الوحي وبعض الظواهر السائدة في البيئة الثقافية العربية، مثل السحر، الكهانة، الجنون... إلخ، وقد تمت معالجة الحداثيين للوحي مقارنة له بهذه المواضيع ومن منظور أنثربولوجي.

□ خاتمة

على كلٍّ نجد في توظيف هذه القراءة الصبغة الوضعية التاريخية الخالية من دلالة القداسة، الأمر الذي يُؤكِّد ملازمة هذه الخاصية (إلغاء القداسة) للرؤية الحداثية، كما نجد هذه الظاهرة باعتبارها تجلٍّ من تجليات الرؤية المادية الحداثية في تغيير كلمة «الإسلام»، فقد أبدلت هذه الكلمة بـ«تجربة المدينة»، وأحيانًا نجد وصف عمل النبي ﷺ بـ«النضال»، وهي مفاهيم دنيوية أيضًا.

وما يدل على ذلك التعليل الذي قُدِّم مع هذا المصطلح «تجربة المدينة»، فقد أورد مترجم أركون بأنه وظّف لكي يتمَّ وصف ما أحدثه النبي محمد -عليه الصلاة والسلام- بشكل تاريخي، فهذا المصطلح يعين على نزع البداهة عن اللحظة التأسيسية، ويكشف تاريخيتها[٢٥].

هذه بعض المفاهيم التي تمَّ تغييرها في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، على الرغم من أن بعضها لا يجوز تغييره مثل كلمة «قرآن»، مع العلم أن المفاهيم توظّف في القراءة توظيفًا إجرائيًّا، وقد كانت كذلك من خلال ما تبيّن لنا أن هذه المفاهيم الجديدة المستعملة أسهمت في تكريس خاصية إلغاء المقدس كخاصية للرؤية المكوّنة إزاء النص الديني.

كان هذا عن النص القرآني بالدرجة الأولى، أما النص النبوي فهو في نظر الحداثيين غير مقدس من باب أولى، كما أن الخطاب الحداثي لا يعترف أصلًا بحجية السنة ولا بكونها وحيًا موحى، وإنما يعتبرها أقوالًا وأفعالًا للنبي ﷺ صدرت عنه كبشر لها بُعد واحد هو البُعد الواقعي الدنيوي التاريخي الذي لا صلة له بالمقدس، من هنا أُلغيت صفة

(٢٤) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، مصدر سابق، ص٣١.
(٢٥) انظر: هاشم صالح في تعليقه على نص أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص٦٥.

القداسة أيضًا عن النص النبوي.

وجدنا مما تقدَّم أن الرؤية الحداثية رؤية لا تعترف بالمقدس، ولذلك كانت نظرة الحداثيين للنصوص الدينية أنها تقدَّست في التاريخ وليست مقدسة في ذاتها، وذلك مُبرِّر تاريخيتها ومُبرِّر الدعوة إلى العلمانية ورفض المرجعية الدينية. ووجدنا أيضًا أن الخطاب الحداثي رأى في الحداثة المسلك الكفيل بإلغاء المقدس، ولذلك أخذ بها، كما أننا وقفنا على بعض تجليات إلغاء المقدس، مثل عملية تغيير المفاهيم وتصريح بعض هؤلاء الحداثيين بذلك، وهذا إن دلَّ على شيء فإنما يدلُّ على أن «إلغاء المقدس» من خصوصيات الرؤية الحداثية.

حين تختلف وجهات النظر..

ملاحظات في النقد الأخلاقي والمنهجي

الشيخ حسن الصفار

□ مقدمة

من السمات الطبيعية للمجتمعات البشرية، تميُّزها بتعدُّد الأفكار واختلاف وجهات النظر. وحينما أمر الإسلام مجتمع المؤمنين أن يتَّحدوا فيما بينهم، وأن يعتصموا بحبل الله جميعًا ولا يتفرَّقوا، لم يكن معنى ذلك إجبارهم على تطابق الآراء والمواقف فيما بينهم تمامًا؛ لأن ذلك أمر صعب التحقُّق، إن لم يكن مُتعذِّر الحصول، فمجتمع المؤمنين مجتمع بشري، يحدث فيه ما يحدث في سائر التجمعات البشرية، من تعدُّد الأفكار والاتجاهات، واختلاف الرأي.

ومن الشائع في مختلف المجتمعات، أن يكون هناك اختلافات فكرية مرتبطة بالمسائل الدينية، وقد يكون هناك تباين في المواقف السياسية، وهكذا في سائر المجالات، إلا أن هذا الاختلاف والتنوع الطبيعي في الآراء، لا ينبغي أن يدفع الناس إلى الخصومة والقطيعة، ولا أن يتبرَّأ بعضهم من بعض.

وتأتي حالة التنوع الفكري واختلاف الرأي، نتيجة عدة أسباب، منها:

١- تفاوت مستوى الإدراك والفهم، فبعض الناس يكون أكثر دقة وذكاءً وعمقًا، في تناول المسائل والأمور، مما يوصله لاستنتاجات قد لا يصل إليها من هو أقلّ منه إدراكًا وذكاءً.

٢- مدى توفر المعطيات العلمية والموضوعية في بحث أيّ قضية أو مسألة، فمن تتوفَّر له معلومات أكثر قد يختلف رأيه عمّن يفتقد تلك المعلومات. إن تفاوت المعرفة في مختلف الموضوعات قد ينتج عنه تفاوت في الرأي والحكم على تلك المسائل، وحينما لا يكون هناك تساوٍ في مستوى المعلومة والمعرفة فقد يترتَّب على ذلك اختلاف في الرأي والموقف.

لقد تحدَّث القرآن الكريم عن حادثة لنبي من أنبيائه العظام، وهو النبي موسى بن عمران عليه السلام مع ولي من أوليائه الصالحين، ويقال: إنه نبي، وهو الخضر عليه السلام، وقد اختلف الاثنان في بعض القضايا، لا لشيء سوى أن الخضر كان أكثر اطّلاعًا ومعرفة بعدة مسائل، لم يكن الله قد اطّلع عليها نبيه موسى عليه السلام، وقد أخبر الخضر النبي موسى بذلك عند اصطحابه: ﴿قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا * وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا﴾[1]، فالخضر كان يقول: أنا مُطَّلع على تلك القضايا عن طريق الغيب، وأنت يا موسى لم تطَّلع عليها، لذلك سوف تستنكر ما أقوم به. ﴿فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا قَالَ أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا﴾[2]، ومرة أخرى ﴿فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا لَقِيَا غُلَامًا فَقَتَلَهُ قَالَ أَقَتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا﴾[3]. ولنا أن نتصوَّر المشهد هنا، نبي يعترض على تصرف ولي، مع أن كليهما ينطلق من منطلق رباني واحد، ومردُّ ذلك هو اطّلاع الخضر على بعض الأمور التي لم يتسنَّ لموسى عليه السلام الاطّلاع عليها، فالاختلاف هنا جاء بسبب اختلاف المعرفة.

٣- اختلاف زاوية النظر للقضية والأمر، والذي قد يُؤثِّر على تكوين الرأي والموقف حولها. فأحد الناس ينظر لموضوع ما من زاوية، فيما ينظر له آخر من زاوية أخرى، وهنا يختلف الرأي والموقف.

وتُذكر في هذا الصدد قصة لعلها واقعية، وهي مؤثّرة ومعبّرة، مفادها أن

(١) سورة الكهف، الآيتان ٦٧-٦٨.
(٢) سورة الكهف، الآية ٧١.
(٣) سورة الكهف، الآية ٧٤.

معلمة كانت تعلم تلاميذها مادة الرياضيات، وتحديدًا في مسائل الجمع، فسألت أحد تلامذتها: إذا أعطيتك تفاحة وتفاحة وتفاحة فكم تفاحة تكون عندك؟ قال بعد تفكير: أربع تفاحات، فتعجَّبت المعلمة وأعادت السؤال فكرَّر الجواب نفسه، ثم قالت له: إذا أعطيتك برتقالة وبرتقالة وبرتقالة، فكم يكون عندك، قال ثلاثة. فأعادت المعلمة السؤال حول عدد التفاحات فأصرّ التلميذ على جوابه بأنها أربع تفاحات، وحين سألت الولد عن تفسير ذلك، قال: إذا أنت أعطيتني ثلاث تفاحات، وأمي قد أعطتني تفاحة في حقيبتي فيكون الناتج أربعًا. هنا أدركت المعلمة أن هناك مبررًا لكلامه.

٤- الخلفية الفكرية والنفسية، فالإنسان ليس جهازًا آليًّا محايدًا كالكمبيوتر، بل هو كائن ذو مشاعر وأحاسيس، وانطباعات وتصورات، وحين تتباين الخلفيات قد تختلف الاستنتاجات والآراء.

٥- الأمراض الأخلاقية والنزعات المصلحية، بأن يتبنّى الإنسان وجهة نظر انطلاقًا من حالة عناد، أو مناوأة لأحد، أو خدمة لغرض ومصلحة شخصية أو فئوية.

□ تفسير وجهة النظر الأخرى

ونلحظ هنا عدّة مناشئ لاختلاف وجهات النظر، وتكمن حالة السوء والانحراف في الأخير منها. فعندما تواجه اختلافًا مع أحد في الرأي، عليك أن تفسّره بأحد التفسيرات الإيجابية، ولا تلجأ إلى التفسير السلبي، إلّا إذا كانت لديك معطيات وأدلة تثبته، وليس مجرّد ظن وتخمين.

إنّ اتهام الآخر بأنه ينطلق من سوء وخبث في وجهة نظره، من دون دليل قاطع، هو سوء ظنٍّ منهي عنه شرعًا وأخلاقًا. فكما لا ترضى أن يساء الظنّ بك، لا يصح لك إساءة الظنّ بغيرك. وسوء الظنّ ذنب ومعصية. يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾[٤].

وكثير من الظنّ الذي يعتري الإنسان تجاه الآخرين، هو الظنّ السيِّئ الذي يجب اجتنابه، حتى لا يقع في الإثم، أما الظنّ الإيجابي فهو أمر حسن. ورد عن رسول الله ﷺ:

(٤) سورة الحجرات، الآية ١٢.

«اطْلُبْ لِأَخِيك عُذْرًا فَإِنْ لَمْ تَجِدْ لَهُ عُذْرًا فَالْتَمِسْ لَهُ عُذْرًا»(٥).

وعن أمير المؤمنين علي عليه السلام: «لَا تَظُنَّنَّ بِكَلِمَةٍ خَرَجَتْ مِنْ أَحَدٍ سُوءًا، وَأَنْتَ تَجِدُ لَهَا فِي الْخَيْرِ مُحْتَمَلًا»(٦). وعنه عليه السلام: «سُوءُ الظَّنِّ يُفسِدُ الأُمورَ ويَبعَثُ على الشُّرورِ»(٧). وعنه عليه السلام: «مَن حَسُنَ ظَنُّهُ بِالناسِ حازَ مِنهُمُ المَحَبَّةَ»(٨).

ونريد أن نُركِّز على مجالين من سوء الظنّ واتِّهام الآخر، عند اختلاف وجهات النظر.

المجال الأول: الاختلاف في وجهات النظر الفكرية والدينية، حيث تتنوع وجهات النظر بين الناس في أمور الدين، حتى ضمن الدين الواحد، والمذهب الواحد. إما لاختلاف الاجتهاد، أو لاختلاف التقليد للمجتهدين، أو لاختلاف المدرسة الفكرية، أو لاختلاف القناعات، والاطمئنان إلى بعض الآراء والمواقف.

وهنا لا يصح للإنسان أن يتَّهم الآخرين في دينهم، بأن يحكم عليهم بالضلال أو الابتداع، أو العناد أو الغرض السيِّئ، من دون أن يمتلك دليلًا قاطعًا على ذلك. وقد ورد عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «مَنِ اتَّهَمَ أَخَاهُ فِي دِينِهِ، فَلَا حُرْمَةَ بَيْنَهُمَا»(٩)، أي يكون قد انتهك حرمته، وتجاوز حقّ أخوته الدينية.

وتصل حالة الوعي والورع بالإنسان المؤمن إلى إعذار مخالفه في الرأي، وإن كان حادًّا في موقفه تجاهه، أو كان رأيه ضعيف المستند. كما في القصتين التاليتين: ينقل الأولى منهما المرجع الديني المعاصر السيد موسى الزنجاني، وهي أنه كان الشيخ الحاج محمد إبراهيم الكلباسي، والسيد محمد باقر حجة الإسلام الشفتي، المرجعين الأولين في أصفهان، لكن طريقة كلٍّ منهما كانت مختلفة تمامًا عن الآخر. كان الشيخ الكلباسي يدفن

---

(٥) الشيخ محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٣، ١٤٠٣هـ، ج٧٢، ص١٩٧، ويروى عن أمير المؤمنين عليه السلام، كما في: الشيخ علي بن محمد الليثي الواسطي، عيون الحكم والمواعظ، قم: دار الحديث، ط١، ١٤١٨هـ، ص٨٦.

(٦) نهج البلاغة، حكمة رقم: ٣٥٢.

(٧) الشيخ عبد الواحد التميمي الآمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، قم: دار الكتاب الإسلامي، ط٢، ١٤١٠هـ، ص٣٩٩.

(٨) الشيخ علي بن محمد الليثي الواسطي، عيون الحكم والمواعظ، مصدر سابق، ص٤٦٢.

(٩) الشيخ محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، طهران: دار الكتب الإسلامية، ط٤، ١٤٠٧هـ، ج٢، ص٣٦١، ح٢.

سهم الإمام؛ لأنه يتبنّى هذا الرأي، بأنّ سهم الإمام من الخمس، يحفظ للإمام بدفنه، لوجود خبر يقول: «إنّ الأرض تُظهر كنوزها عند ظهور القائم، وأنه إذا قام دلّه الله على الكنوز فيأخذها من كلّ مكان»، في حين أنّ السيد الشفتي، والذي يرى صرف سهم الإمام في الشؤون الدينية والاجتماعية، كلّف أشخاصًا بمراقبته، لمعرفة مكان المال الذي يدفنه، ليستخرجه ثم يصرفه في محلّه. مع هذا الاختلاف الكبير في طريقة العمل، كانا في منتهى الصداقة معًا بشكل استثنائي. عندما يكون الإيمان والتقوى حقيقيين في نفس الإنسان، فإنّ اختلاف الرأي لا يؤثر على الصداقة[١٠].

أما القصة الثانية فهي عن الفقيه المحدّث الشيخ يوسف البحراني (ت: ١١٨٦هـ) صاحب (الحدائق الناضرة)، الذي كان على خلاف شديد مع العلامة الشيخ محمد باقر الشهير بالوحيد البهبهاني (ت: ١٢٠٦هـ)، في موضوع الأصوليين والأخباريين، وكانا يقيمان في كربلاء، ولكل منهما مدرسته وصلاة جماعته، فالشيخ البحراني زعيم مدرسة المحدّثين الأخباريين، والوحيد البهبهاني، زعيم المدرسة الأصولية، وكان يردّ آراء الشيخ يوسف بعنف، ووصل به الأمر إلى أن أفتى ببطلان الصلاة خلف الشيخ يوسف البحراني، لكنّ الشيخ يوسف أفتى بصحة الصلاة خلف الوحيد[١١].

روى الشيخ عبد الله المامقاني في كتاب (تنقيح المقال) عن أبيه، أن المولى البهبهاني سئل عن الصلاة خلف الشيخ يوسف صاحب الحدائق -وكانا معاصرين- فقال: لا تصح.. وسُئل الشيخ يوسف عن الصلاة خلف البهبهاني، فقال: تصح. فقيل له: كيف تصححها خلف من لا يصحح الصلاة بصلاتك؟! قال: وأيّ غرابة في ذلك؟! إنّ واجبي الشرعي يحتم عليَّ أن أقول ما أعتقد، وواجبه الشرعي يحتم عليه ذلك، وقد فعل كلٌّ منّا بتكليفه وواجبه. وهل تسقط عنه العدالة لمجرد أنه لا يصحح الصلاة خلفي؟!

وللشيخ محمد جواد مغنية تعليق على هذه القصة الرائعة، يقول فيه مشيرًا إلى الشيخ يوسف البحراني: أرأيت هذا القلب الكبير الذي لا يخفق بغير الإيمان؟ أرأيت هذا الصدر الرحب الذي يتَّسع للعدالة، وإن تكن عليه لا له؟ أرأيت هذه النفس التي

---

(١٠) من سيرة العلماء على لسان السيد موسى الزنجاني، ترجمة: الشيخ محسن آل مبارك، القطيف، ط١، ١٤٤١هـ، ص٧٨.

(١١) الشيخ علي البلادي البحراني، أنوار البدرين في تراجم علماء القطيف والأحساء والبحرين، بيروت: مؤسسة الهداية، ط١، ١٤٢٤هـ، ج١، ص٤٣٥.

لا تعرف إلّا الصدق والإنصاف والتواضع.. وليس من شك أنّ هذا المنطق غريب على أكثرية شيوخ هذا العصر؛ لأنّ كلّ شيخ من هذه الأكثرية أو الكثرة يرى الدين مجسّمًا في شخصه بالذات. فعدم الثقة به معناه عدم الثقة بالدين، وهذا عنده حدّ الكفر أو الفسق على الأقلّ. فهل ظهر لك الفرق بين الأنانيين والمزيّفين الذين يكيّفون الدين بحسب شهواتهم وأهوائهم، وبين صاحب الحدائق الذي اتقى الله حقًّا، ونطق بكلمة الحقّ والإخلاص، مؤثرًا أمر الله ورضاه على نفسه وهواه[١٢].

المجال الثاني: الاختلاف في وجهات النظر ضمن المؤسسات الأهلية والاجتماعية، كإدارة الجمعيات، والأندية، والمساجد، واللجان، والهيئات. ففي أيّ عمل جمعي، قد تختلف وجهات النظر بين أعضاء الفريق، ويجب أن يتحاوروا ويتناقشوا لإنضاج آرائهم وتقريبها، والتوافق تجاهها، فإذا لم يتّفقوا في وجهات النظر تجاه برنامج أو قضية، فليعذر بعضهم بعضًا، وليحتكموا إلى النظام الإداري المعتمد لديهم، ولا يصح إساءة الظنّ، واتهام أيّ طرف للآخر، بسوء القصد والغرض. ذلك أنّ الله هو العالم بما في القلوب والنيّات.

عن أسامة بن زيد قال: بَعَثَنَا رَسُولُ الله ﷺ فِي سَرِيَّةٍ، فَصَبَّحْنَا[١٣] الْحُرَقَاتِ[١٤] مِنْ جُهَيْنَةَ، فَأَدْرَكْتُ رَجُلًا فَقَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا الله، فَطَعَنْتُهُ فَوَقَعَ فِي نَفْسِي مِنْ ذَلِكَ، فَذَكَرْتُهُ لِلنَّبِيِّ ﷺ، فَقَالَ رَسُولُ الله ﷺ: «أَقَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا الله وَقَتَلْتَهُ؟» قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ الله، إِنَّمَا قَالَهَا خَوْفًا مِنَ السِّلَاحِ، قَالَ ﷺ: «أَفَلَا شَقَقْتَ عَنْ قَلْبِهِ حَتَّى تَعْلَمَ أَقَالَهَا أَمْ لَا؟»[١٥].

□ تفهّم وجهات النظر الأخرى

ينبغي للإنسان أن يتفهّم على الدوام وجهات نظر الأطراف الأخرى. فقد يتّضح لك موضوع ما، وهذا لا يعني أن درجة الوضوح نفسها تكون عند الطرف الآخر. لذلك يتحدث القرآن الكريم عن الذين لا يستجيبون لدعوة الأنبياء فلا يصفهم جميعًا

(١٢) الشيخ محمد جواد مغنية، مع علماء النجف، بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٩٢م، ص٧٤.
(١٣) فصبحنا القوم: أي فاجأناهم وهجمنا عليهم في الصباح قبل أن يشعروا.
(١٤) الحرقات: بطن من جهينة.
(١٥) الإمام مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، الرياض: دار المغني، ط١، ١٤١٩هـ، ح١٦٩.

بالجحود، بل يقول تعالى: ﴿بَلْ أَكْثَرُهُمْ لا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُمْ مُعْرِضُونَ﴾، ومضمون ذلك بأن الأمور لم تتَّضح لهؤلاء بما يكفي، مما جعلهم يعرضون عن اتّباع الحق، وهؤلاء لا يصدق على كل واحد منهم أنه اطّلع على الحقيقة وجحدها وأنكرها، مع أنهم قد يحاسبون على التقصير، وعدم سعيهم لمعرفة الحقيقة. ما يجري أحيانًا هو مسارعة بعض الناس لتوجيه أصابع الاتهام للآخرين، لمجرَّد كونهم لا يؤمنون بما يؤمنون، ولا يرون ما يرون.

من هنا جاءت التعاليم الدينية، وإضاءات العقل، باتجاه دفع الإنسان إلى اتخاذ الموقف الصحيح تجاه الرأي الآخر، سواء كان ذلك في المجال السياسي، أو الديني، أو أي مجال آخر. المطلوب هنا:

أولًا: تفهُّم الرأي الآخر، لغرض معرفة خلفية وجهة النظر التي يتبنَّاها، فلعل عنده أدلة وبراهين مقنعة بالنسبة له، وهنا ينطبق عليه النصوص الواردة في حمل المسلم على الصحة، فلا يصح أن تحمل غيرك على البطلان والعناد، فلعله جاهل بالأمر، أو له مبرر فيما يذهب إليه، فالتمس لأخيك عذرًا إن لم تجد له عذرًا. وعلى الإنسان أن يتفهَّم وجهات النظر الأخرى، وأن يلتمس العذر لأصحابها.

ثانيًا: احترام حقوق الطرف الآخر، إن اختلاف الرأي في مسألة ما، لا يبرر بأيّ حال تجاوز حقوق الطرف الآخر، فهو يبقى أخًا لك في الدين، أو نظيرًا لك في الخلق، على حدِّ ما رُوي عن أمير المؤمنين علي عليه السلام. فلا يجوز لك أن تستغيبه، أو تفتري عليه، أو تؤذيه وتسيء له، لمجرَّد اختلاف الرأي.

ثالثًا: التواصل والحوار، هناك بعض الناس لا يستسيغ اللقاء ولا الكلام مع من لا يتطابق معه في الرأي. وأمثال هؤلاء حتى إذا دعي إلى الحضور في مجلس، تراه يسأل أولًا عمن سيحضر، فإذا ما عرف بحضور شخص صاحب رأي مخالف له، يسارع برفض الحضور! وهذا من صميم الجهل. فهل عليك أن تعيش في كوكب آخر غير الذي يعيش فيه من يخالفك الرأي؟ لا ينبغي للإنسان أن يرفض التواصل والحوار، بل على العكس من ذلك، إنّ جلوسك مع المخالف لك في الرأي، قد يفيدك أكثر من مجالستك من يتَّفق معك في الرأي، لأنك إذا جلست مع المتّفق معك في الرأي تكون رقمًا مكرَّرًا، بينما جلوسك مع من يخالفك الرأي، يجعلك تسمع شيئًا آخر مختلفًا، والحوار هو الذي

يجعل كل طرف يتفهَّم وجهة نظر الآخر على نحو أفضل.

رابعًا: التعاون في المشتركات، لا بُدّ من وجود مساحة مشتركة بنسبة ما بين المختلفين. فمهما كانت نسبة اختلاف الرأي في مسألة أو أخرى، لا بُدّ من وجود نسبة أخرى مشتركة، وفي غالب الأحيان يكون الاختلاف في بعض القضايا ضمن نسبة محدودة، وليس اختلافًا مطلقًا، فإذا كانت هناك مشتركات كبيرة بين أبناء المجتمع، أفلا تكفي لأن يتعاونوا، ويعيشوا حياة أقرب إلى الرحمة والمودَّة، منها إلى الخصومة والقطيعة؟

من هنا حذّر الإمام جعفر الصادق عليه السلام المؤمنين من هذه الحالة بقوله: «مَا أَنْتُمْ وَالْبَرَاءَةَ يَبْرَأُ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ، إِنَّ الْمُؤْمِنِينَ بَعْضُهُمْ أَفْضَلُ مِنْ بَعْضٍ، وَبَعْضُهُمْ أَكْثَرُ صَلَاةً مِنْ بَعْضٍ، وَبَعْضُهُمْ أَنْفَذُ بَصَراً مِنْ بَعْضٍ، وَهِيَ الدَّرَجَاتُ»(١٦). لا ينبغي أن يصل الاختلاف في الرأي أو الموقف إلى درجة البراءة والخصومة، فذلك ليس من صفات المؤمنين ولا العقلاء.

إن العقلاء في كل أنحاء العالم يعقدون اللقاءات والمؤتمرات، التي تتناول كل مجالات الحياة الاقتصادية والسياسية والعلمية وغيرها، وتشهد هذه المؤتمرات اختلافًا وتباينًا كبيرًا في الآراء، لكنهم مع ذلك يحرصون على الحضور والمشاركة والاستماع لوجهات النظر الأخرى. إذ لا يعني اختلاف الرأي بأيِّ حال، حدوث القطيعة بين أصحاب الآراء المختلفة، فذلك خلاف العقل والمنطق السليم.

□ كيف نفهم موقف الآخر؟

حين يؤمن الإنسان بفكرة ما، وتمتلئ نفسه ثقة وقناعة بها، فإنّه غالبًا ما يقف متسائلًا عن مبررات الموقف المخالف لدى الآخرين، وعن سبب نأيهم عن الإيمان بذات الفكرة التي يؤمن بها، ويركن إلى صحتها، ويثق بأدلتها، ناهيك عمّا يعتقده فيها من وضوح وجلاء تام.

إنّ هناك منهجين في النظر إلى الموقف المخالف، والتعامل معه؛ أولهما منهج الحوار الندِّي، وثانيهما منهج التعالي على الآخرين. ويعتمد المنحى الأول في التعامل مع المختلفين في الرأي والفكر، على اتخاذ الحوار منهجًا وطريقة. وذلك ما يفترض الندّية

(١٦) الشيخ الكليني، الكافي، مصدر سابق، ج٢، ص٤٥، ح٤.

مع الآخر بداية، فأيّما طرف يبتغي الحوار، وهو ينظر لنفسه سلفًا باعتباره صاحب فكر وباحث عن الحقّ، فهو بالضرورة مدعو للنظر إلى الآخر على نفس المنوال.

إنّ حالة الندّية المتوخّاة بين المتحاورين تتضمن بطبيعة الحال النأي عن الافتراض بأنّ أحد الطرفين أكثر أهمية، أو أعلى كعبًا من الآخر. ويمكن الوقوف على منهج القرآن الكريم في هذا الشأن، حين أمر الله سبحانه نبيّه محمدًا ﷺ: بأن يخاطب كفار قريش، وفق المنطق الذي تتناوله الآية الكريمة ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾(١٧).

هكذا يجري منهج الحوار، فكلا الطرفين لديه رأي مختلف عن الآخر، والسبيل إلى فضّ الخلاف هو الحوار والنقاش في مورد الاختلاف، على افتراض إمكانية ورود الصواب والخطأ على كلا الطرفين، حتى مع الاستبعاد الكلي لورود الخطأ على النبي ﷺ، وإنما أراد تعالى أن يجعل هناك حالة من الندية بين الطرفين المتحاورين، لتعزيز هذا النهج الأخلاقي الحضاري.

أما المنحى الآخر: فهو التعالي على الآخرين، إنّ المتعالين على غيرهم يفترضون أنهم الوحيدون القادرون على التفكير، وأنهم الأكثر حرصًا على بلوغ الحقّ، فيما ينظرون للآخرين باعتبارهم قصّرًا، أو أنهم معاندون يعرفون الحقّ لكنهم يصرّون على مخالفته.

إنّ آيات القرآن الكريم تسلك في تربية الإنسان منحى الموضوعية والإنصاف، وذلك بأن تدعو المرء أن يتفهَّم حقيقة موقف المخالفين، فليس كلّ مخالف في الدين أو المذهب أو الرأي، هو معاند ومصرّ على ارتكاب الخطأ، واتّباع الباطل، وإنما قد تكون لدى الآخر براهينه وأسبابه، التي لا يمكن الوقوف عليها وفهمها إلّا من خلال الحوار.

وإذا شئنا أن نذهب بعيدًا، فلنفترض أن هذا الآخر واقع في الاشتباه، فقد أراد بلوغ الحقّ إلّا أنه ضل الطريق. وهذا عين ما قاله أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام في الخوارج: «فَلَيْسَ مَنْ طَلَبَ الْحَقَّ فَأَخْطَأَهُ كَمَنْ طَلَبَ الْبَاطِلَ فَأَدْرَكَهُ»(١٨)، فقد كان عليه السلام يرى أن الخوارج تحركوا طلبًا للحقّ، إلّا أنهم أخطؤوه، فيما طلب قوم معاوية الباطل فأصابوه.

وبخلاف الوقوع في الاشتباه، قد تكون ظروف البيئة لعبت تأثيرها في الطرف

(١٧) سورة سبأ، الآية ٢٤.
(١٨) نهج البلاغة، وقال عليه السلام في الخوارج، رقم: ٦١.

الآخر، فجعلته أكثر ميلًا نحو رأي بعينه، فلربما كان المحيط الذي يتواجد فيه حاجبًا له عن بلوغ الحقّ، وبذلك لا ينبغي افتراض العناد تلقائيًّا في كل المختلفين.

لقد خطّ القرآن الكريم منهجًا واضحًا في التعامل مع المختلفين. ويتَّضح ذلك جليًّا في قوله تعالى: ﴿أَم اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ هَـٰذَا ذِكْرُ مَن مَّعِيَ وَذِكْرُ مَن قَبْلِي بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُم مُّعْرِضُونَ﴾[19]، ذلك أنه مع جلاء الحقّ الذي عليه النبي ﷺ، القائم على وحدانية الله والعبودية له تعالى اسمه، لكنه ﷺ مع ذلك يتوجَّه إلى الكفار طالبًا الحوار معهم، وداعيًا إيّاهم إلى تقديم البراهين على مزاعمهم.

إنّ الآية الكريمة تُقرِّر حقيقة لافتة في قوله تعالى: ﴿بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُم مُّعْرِضُونَ﴾، ذلك أنّ أكثر أتباع الأديان والمذاهب، ومختلف العقائد والآراء، لا يعلمون الحقّ، إنما هناك قلَّة من هؤلاء ممن يعلمون الحقّ لكنهم معاندون، وحالة العناد هذه أكثر ما تصيب الزعامات، ومن لهم مصلحة مباشرة في الإصرار على آراء وأفكار معينة، وإنْ كانت بعيدة عن الحقّ، أما عامة الناس فهم في الغالب إمّا مضللون قاصرون أو مقصّرون، ومع أنّ هذا لا يعفيهم من البحث عن الحقّ، إلّا أنه لا يمكن وصفهم بالعناد، حيث لم يكن الحقّ واضحًا عندهم ليصرّوا على مخالفته.

□ تقبّل الاختلاف

إنّ هناك جملة من النصوص الدينية تدفع الإنسان إلى التعايش مع المختلفين معه فكرًا ورأيًا. ومردّ ذلك إلى أنه من المتعذّر على أيٍّ كان أن يفرض آراءه وأفكاره على الآخرين، مهما بلغت درجة اقتناعه بها. فقد جاء في الآية الكريمة: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾، وتشير الآية على نحو قاطع إلى عدم إمكانية فرض الرأي على الآخرين. فقد يكون لدى الآخرين أدلتهم التي اقتنعوا بها، وليس من المتوقّع أن تتَّفق جميع الآراء حول فكرة معينة.

ولعلّ أقرب مثال على ذلك هو اختلاف الفقهاء في آرائهم وفتاواهم الدينية، حتى ضمن المذهب والمدرسة الواحدة، بل حتى لو كانوا متواجدين في المكان عينه، كما نرى ذلك جليًّا في الحوزات العلمية، التي يتجاور فيها الفقهاء، حيث يتَّجه كلٌّ منهم لتقرير بحثه العلمي باستخدام أدلته ومبانيه التي يرجع إليها ويرى أرجحيتها، من دون أن

(١٩) سورة الأنبياء، الآية ٢٤.

يتنازل أحد الفقهاء عن آرائه لصالح الآخر، ولا يمكن اتهامهما أو أحدهما بالمعاندة، سيما إذا بذل الفقيه ما في وسعه للتوصل للحق فهو معذور، وكما ورد في الحديث: «إذا اجتهد فأصاب فله أجران، وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر واحد»[٢٠].

إنّ المنهج القرآني في استيعاب حالة الاختلاف، ينبغي أن يمنحنا سعة الأفق، ورحابة الصدر في التعامل مع الاختلافات التي تنشأ على نحو طبيعي في كلّ مجتمع بشري. إنّ هناك صنفًا من الناس تتضخَّم عندهم الاختلافات الجانبية، حتى يبلغ عندهم حدّ الطعن في تديّن ونزاهة المختلفين معهم، تارة تحت مزاعم تمييع الدين، وأخرى تحت شعار مخالفة العقيدة، والخروج على الملّة، وثالثة بدعوى العمالة والخيانة.

إنّ التسرّع في طعن الناس في تدينهم ونزاهتهم يخالف المنهج القرآني. ويأتي السؤال هنا عن سبب غياب الافتراض بأنّ للآخرين أدلتهم، أو حملهم على الاشتباه في الحدّ الأدنى. إنّ مردّ هذه النزعة المتسرّعة في النيل من الآخرين هو ضيق الأفق، المخالف تمامًا لمنهج القرآن الكريم. وقد بلغ ضيق الأفق بالبعض أن يُخرج الناس من دائرة الدين والمذهب، ويحرمهم الجنة، ما لم يوافقوا رأيه في فكرة معيَّنة، أو ممارسة طقس مختلف بشأنه.

ومما يذكر في هذا الشأن، أن المسيحيين الكاثوليك كانوا يعتقدون في القرون الوسطى أنّ الجنّة لا يدخلها إلّا من اغتسل في صغره غسل التعميد الكنسي، وتحديدًا على يد الكاهن، وفي داخل الكنسية، ليكون بذلك مسيحيًّا حقًّا، وبناءً على ذلك فإنّ كلّ من لا يجري عليه هذا الطقس فهو لا يدخل الجنة، بما في ذلك الأنبياء السابقون، كنبي الله إبراهيم وموسى، حتى مع احترامهم لهما واعترافهم بنبوتهما، غاية ما هناك أن يتوسّط لهما، نبيّ الله عيسى عليه السلام فيدخلهما معه الجنة، كلّ ذلك لأنّهما لم يغتسلا غسل التعميد الكنسي![٢١]

إنّ الإنسان المؤمن ينبغي أن يكون واسع الأفق، وأبعد ما يكون عن اتّهام المختلفين معه، في دينهم ونزاهتهم. بل يلتمس للآخرين الأعذار والأسباب، التي دفعتهم لتبني قناعة يختلف معهم بشأنها.

---

(٢٠) محمد بن علي الشوكاني: الفتح الرباني، صنعاء: مكتبة الجيل الجديد، ط١، ١٤٢٣هـ، ج٦، ص٣٠٩٠.

(٢١) حيدر حب الله، التعددية الدينية نظرة في المذهب البلورالي، بيروت: الغدير للدراسات والنشر، ط١، ١٤٢١هـ، ص١٤١.

□ استيعاب الاختلاف الداخلي في المجتمع

شاءت حكمة الله تعالى أن يكون بين الإنسان وأخيه الإنسان في هذه الحياة الكثير من عناصر الاشتراك والتداخل، وبعض من عوامل التمايز والتغاير، لتكون عناصر الاشتراك والتداخل دافعًا للتعاون والتعايش بين الناس، وعوامل التمايز والتغاير سببًا للتنافس والإبداع والتكامل. فلو لم تكن بين الناس مساحة من المشابهة والاشتراك لكان التعايش والتآلف بينهم صعبًا، ولو كانوا متشابهين في كلّ شيء، ونسخًا مكرّرة من بعضهم بعضًا، لما حصل بينهم تنافس وتكامل في المهام والأدوار، تنتظم به الحياة، وتُثرى مسيرتها بالتطوير والإبداع.

إنّ التعايش والتآلف ضرورة لاستقرار وأمن كلّ مجتمع بشري، كما أنّ التنوع والتنافس في الإبداع الفكري، والإنتاج العملي، وتحقيق المكاسب والمصالح، أمر مطلوب لتقدّم المجتمع وتطوّره وارتقائه. من هنا يركّز الدين على التذكير بمساحة الاشتراك والتداخل بين أبناء المجتمع، كالانتماء الإنساني، ووشائج الرحم والقرابة، ومقتضيات الجوار والصحبة، وتبادل المصالح والاحتياجات، ووحدة الانتماء الديني. كلّ هذه الأمور وأمثالها يجب أن تستحضر، ويفعّل دورها في الحياة الاجتماعية، لتعزيز حالة التعايش والتعاون بين أبناء المجتمع.

وإلى جانب ذلك يشجّع الدين على إذكاء حالة التنافس الإيجابي في نيل المكاسب المادية والمعنوية، وفي إبداع الأفكار وإنجاز الأعمال. قال تعالى: ﴿وَفِي ذَٰلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ﴾(٢٢)، وقال تعالى: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾(٢٣)، وقال تعالى: ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾(٢٤).

كما يدعو الدين إلى استيعاب حالات الاختلاف الداخلي، التي قد تحصل بسبب تعدّد الآراء، وتفاوت مستويات المعرفة والالتزام الديني، أو بفعل تضارب المصالح وتعارضها. إنّ بعض المتديّنين تضيق صدورهم بوجود رأي مخالف لرأيهم داخل المجتمع الديني، ويتوقّعون أن يكون كلّ المؤمنين في مستوًى واحد من الإيمان، وعلى رأي واحد، في كلّ التفاصيل العقدية، والممارسات الشعائرية الدينية.

(٢٢) سورة المطففين، الآية ٢٦.
(٢٣) سورة هود، الآية ٧.
(٢٤) سورة البقرة، الآية ١٤٨.

وانطلاقًا من هذا التوقُّع والتوجُّه، يصطدمون مع أيّ رأي آخر، وينتهكون حرمات المختلفين معهم، باتهامهم في دينهم، والتشكيك في نيّاتهم، ويفرضون عليهم الحصار والمقاطعة، مما يسبب تمزّق مجتمع المؤمنين، وتشويه صورة الدين.

إنّ الرؤية الدينية للاجتماع الإنساني رؤية واقعية، تنطلق من أنّ طبيعة البشر تنتج حالة من الاختلاف، كما أنّ طبيعة النص الديني تسمح بتعدّد الاجتهادات والقراءات، ضمن الضوابط المنهجية. ففي كلّ دين أو مذهب، هناك مساحة محدودة للقضايا اليقينية، هي أصول الدين والمذهب، أو الضرورية المجمع عليها، وهناك مساحة واسعة للقضايا الظنية النظرية، التي تكون مسرحًا لتعدّد الآراء والاجتهادات.

□ نهج الاستيعاب والمعالجة

لا بُدّ من استيعاب هذا التعدّد في الآراء، بالإقرار بحقّ الاختلاف، وحرية التعبير عن الرأي، والاحترام المتبادل، واعتماد منطق الدليل والبرهان في المناقشة والحوار، لاكتشاف الأقرب للصواب. وقد أرسى أئمة أهل البيت عليهم السلام هذا النهج الاستيعابي للاختلافات الداخلية في الآراء والأفكار في أوساط أتباعهم وشيعتهم، ولم يقبلوا أن يتّخذ بعضهم من بعض موقف القطيعة والبراءة، ولا انتهاك الحقوق وتجاوز الحرمات.

ويظهر من بعض الروايات أنّ الجمهور الشيعي كان يواجه في بعض الأحيان والظروف تحدّيًا خطيرًا على هذا الصعيد، حيث كانت ترتفع حدّة الخلافات في داخله، فقد جاء في الكافي أنّ عبدالأعلى بن أَعْيَنَ قال: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِاللَّهِ [الإمام جعفر الصادق عليه السلام] إِنَّ شِيعَتَكَ قَدْ تَبَاغَضُوا، وَشَنِئَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا، فَلَوْ نَظَرْتَ -جُعِلْتُ فِدَاكَ- فِي أَمْرِهِمْ»[٢٥].

ولمواجهة هذه الحالة ومعالجتها، كشّف الأئمة توجيهاتهم لشيعتهم، بأن يسلكوا نهج الاستيعاب والتسامح، وأن يحافظوا على تواصلهم وأخوَّتهم الإيمانية، استجابة لأمر الله تعالى، حيث يقول: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾[٢٦]. ونشير إلى بعض النماذج من تلك التوجيهات القيّمة.

جاء في كتاب الكافي عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام أنه قال: «مَا أَنْتُمْ وَالْبَرَاءَةَ؛

(٢٥) الشيخ الكليني، الكافي، ج٨، ص٢٢٣، ح٢٨٢.
(٢٦) سورة الحجرات، الآية ١٠.

يَبْرَأُ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ، إِنَّ الْمُؤْمِنِينَ بَعْضُهُمْ أَفْضَلُ مِنْ بَعْضٍ، وَبَعْضُهُمْ أَكْثَرُ صَلَاةً مِنْ بَعْضٍ، وَبَعْضُهُمْ أَنْفَذُ بَصَرًا مِنْ بَعْضٍ، وَهِيَ الدَّرَجَاتُ»[٢٧]. إشارة إلى قوله تعالى: ﴿هُمْ دَرَجَاتٌ عِندَ اللَّهِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ﴾[٢٨].

وعن عبدالعزيز القراطيسي قال: قَالَ لِي أَبُو عَبْدِاللَّهِ [الإمام جعفر الصادق عليه السلام]: «يَا عَبْدَ الْعَزِيزِ، إِنَّ الْإِيمَانَ عَشْرُ دَرَجَاتٍ بِمَنْزِلَةِ السُّلَّمِ يُصْعَدُ مِنْهُ مِرْقَاةً بَعْدَ مِرْقَاةٍ، فَلَا يَقُولَنَّ صَاحِبُ الِاثْنَيْنِ لِصَاحِبِ الْوَاحِدِ لَسْتَ عَلَى شَيْءٍ حَتَّى يَنْتَهِيَ إِلَى الْعَاشِرِ، فَلَا تُسْقِطْ مَنْ هُوَ دُونَكَ فَيُسْقِطَكَ مَنْ هُوَ فَوْقَكَ، وَإِذَا رَأَيْتَ مَنْ هُوَ أَسْفَلُ مِنْكَ بِدَرَجَةٍ فَارْفَعْهُ إِلَيْكَ بِرِفْقٍ، وَلَا تَحْمِلَنَّ عَلَيْهِ مَا لَا يُطِيقُ فَتَكْسِرَهُ؛ فَإِنَّ مَنْ كَسَرَ مُؤْمِنًا فَعَلَيْهِ جَبْرُهُ»[٢٩].

وعن أحد أصحاب الإمام جعفر الصادق عليه السلام وكان خادمًا وسرّاجًا[٣٠] له، قال: جَرَى ذِكْرُ قَوْمٍ فَقُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، إِنَّا نَبْرَأُ مِنْهُمْ، إِنَّهُمْ لَا يَقُولُونَ مَا نَقُولُ، قَالَ فَقَالَ عليه السلام: «يَتَوَلَّوْنَا وَلَا يَقُولُونَ مَا تَقُولُونَ تَبْرَؤُونَ مِنْهُمْ؟» قَالَ قُلْتُ: نَعَمْ، قَالَ عليه السلام: «فَهُوَ ذَا عِنْدَنَا مَا لَيْسَ عِنْدَكُمْ فَيَنْبَغِي لَنَا أَنْ نَبْرَأَ مِنْكُمْ؟» قَالَ قُلْتُ: لَا، جُعِلْتُ فِدَاكَ، قَالَ عليه السلام: وَهُوَ ذَا عِنْدَ اللَّهِ مَا لَيْسَ عِنْدَنَا أَفَتَرَاهُ اطَّرَحَنَا؟» قَالَ قُلْتُ: لَا وَاللَّهِ، جُعِلْتُ فِدَاكَ، مَا نَفْعَلُ؟ قَالَ عليه السلام: «فَتَوَلَّوْهُمْ وَلَا تَبَرَّؤُوا مِنْهُمْ»[٣١].

وفي الخصال عن عمّار بن أبي الأحوص قال: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِاللَّهِ عليه السلام: إِنَّ عِنْدَنَا أَقْوَامًا يَقُولُونَ بِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام وَيُفَضِّلُونَهُ عَلَى النَّاسِ كُلِّهِمْ، وَلَيْسَ يَصِفُونَ مَا نَصِفُ مِنْ فَضْلِكُمْ، أَنَتَوَلَّاهُمْ؟ فَقَالَ لِي: «نَعَمْ فِي الْجُمْلَةِ، أَلَيْسَ عِنْدَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُنْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ، وَلِرَسُولِ اللَّهِ عِنْدَ اللَّهِ مَا لَيْسَ لَنَا، وَعِنْدَنَا مَا لَيْسَ عِنْدَكُمْ، وَعِنْدَكُمْ مَا لَيْسَ عِنْدَ غَيْرِكُمْ؟» إلى أن قال عليه السلام: «فَلَا تَخْرَقُوا بِهِمْ، أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ إِمَارَةَ بَنِي أُمَيَّةَ كَانَتْ بِالسَّيْفِ وَالْعَسْفِ وَالْجَوْرِ، وَأَنَّ إِمَارَتَنَا بِالرِّفْقِ وَالتَّأَلُّفِ وَالْوَقَارِ وَالتَّقِيَّةِ وَحُسْنِ الْخُلْطَةِ وَالْوَرَعِ وَالِاجْتِهَادِ؟ فَرَغِّبُوا النَّاسَ فِي دِينِكُمْ وَفِيمَا أَنْتُمْ فِيهِ»[٣٢].

---

(٢٧) الشيخ الكليني، الكافي، ج٢، ص٤٥، ح٤.
(٢٨) سورة آل عمران، الآية ١٦٣.
(٢٩) الشيخ الكليني، الكافي، ج٢، ص٤٤، ح٢.
(٣٠) السرّاج: بَائِع السُّرُوج وصانعها. [ابن منظور، لسان العرب، مادة: سرج].
(٣١) الشيخ الكليني، الكافي، ج٢، ص٤٢، ح٢.
(٣٢) الشيخ الصدوق أبو جعفر محمد بن علي ابن بابويه القمي، الخصال، قم: جامعة المدرسين، ط١، ١٤٠٣هـ، ج٢، ص٣٥٤.

وفي رجال الكشي عن القاسم الصيقل قال: كُنَّا جُلُوسًا عِنْدَهُ [أي الإمام الصادق] فَتَذَاكَرْنَا رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِنَا، فَقَالَ بَعْضُنَا: ذَلِكَ ضَعِيفٌ، فَقَالَ أَبُو عَبْدِاللَّهِ عليه السلام: «إِنْ كَانَ لَا يُقْبَلُ مِمَّنْ دُونَكُمْ حَتَّى يَكُونَ مِثْلَكُمْ لَمْ يُقْبَلْ مِنْكُمْ حَتَّى تَكُونُوا مِثْلَنَا»(٣٣).

وورد عن زرارة قال: «دَخَلْتُ أَنَا وَحُمْرَانُ أَوْ أَنَا وَبُكَيْرٌ عَلَى أَبِي جَعْفَرٍ [الإمام محمد الباقر عليه السلام] قَالَ قُلْتُ لَهُ: إِنَّا نَمُدُّ الْمِطْمَارَ، قَالَ: «وَمَا الْمِطْمَارُ؟» قُلْتُ: التُّرُّ(٣٤) فَمَنْ وَافَقَنَا مِنْ عَلَوِيٍّ أَوْ غَيْرِهِ تَوَلَّيْنَاهُ، وَمَنْ خَالَفَنَا مِنْ عَلَوِيٍّ أَوْ غَيْرِهِ بَرِئْنَا مِنْهُ، فَقَالَ لِي: يَا زُرَارَةُ، قَوْلُ اللَّهِ أَصْدَقُ مِنْ قَوْلِكَ، فَأَيْنَ الَّذِينَ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجالِ وَالنِّساءِ وَالْوِلْدانِ لا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾؟ أَيْنَ الْمُرْجَوْنَ ﴿لِأَمْرِ اللَّهِ﴾؟ أَيْنَ الَّذِينَ ﴿خَلَطُوا عَمَلًا صالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا﴾؟ أَيْنَ أَصْحابُ الْأَعْرافِ؟ أَيْنَ الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ؟ - وَزَادَ حَمَّادٌ فِي الْحَدِيثِ قَالَ: فَارْتَفَعَ صَوْتُ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام وَصَوْتِي حَتَّى كَانَ يَسْمَعُهُ مَنْ عَلَى بَابِ الدَّارِ»(٣٥).

هكذا كان نهج الأئمة عليهم السلام التأكيد على استيعاب الخلافات الفكرية، والتربية على التسامح وتعظيم قيمة الرابطة الإيمانية والانتماء لولاية أهل البيت، وتجاوز مسألة الخلافات الجانبية الجزئية. وذلك يعني أنّ وظيفة القيادات الدينية في المجتمعات الإيمانية، هي التأكيد على هذا النهج، وإنّ القيام بدور التعبئة والتأليب لبعض المؤمنين على البعض الآخر، بمبرّر الاختلاف في بعض الآراء والتوجهات، مخالف لنهج الأئمة، وله نتائج وأضرار سيئة على المجتمع الإيماني.

□ لغة الاختلاف

في الزمن الماضي، كان الاهتمام بالمعرفة والثقافة، ضمن مساحة محدودة في المجتمع؛ لسيادة الأمّية، وقلة المتعلمين، ولأنّ وسائل المعرفة لم تكن متاحة ولا متداولة، وأغلب الناس كانوا منشغلين بحياتهم المعيشية، حيث لا فائض وقت أو جهد لديهم يصرفونه في الثقافة والمعرفة.

---

(٣٣) الشيخ محمد بن الحسن الطوسي، اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي)، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ط١، ١٤٢٧هـ، ج١، ص٣٦٧، ح٦٨٣.

(٣٤) المِطْمَارَ والتُّرُّ: خيطٌ للبناءِ يُقدّر به البِنَاء. تاج العروس، ج٧، ص١٤٦.

(٣٥) الشيخ الكليني، الكافي، ج٢، ص٣٨٢، ح٣.

أما في الزمن الحاضر، فقد حصلت تطورات إيجابية كبيرة، اتسعت بسببها رقعة المهتمين بأمور المعرفة والفكر، إذ أصبح معظم الناس متعلمين، كما أنّ أدوات المعرفة أصبحت متوفرة بيد الناس، مثل الكتب، والصحافة، ووسائل الإعلام، ومواقع التواصل الاجتماعي، كلها وسائل متوفرة، وحتى الهاتف الجوال الذي بيد الإنسان، يتصل بكلّ مواقع الفكر والمعرفة في العالم.

من جهة أخرى، غدت حياة الناس أكثر تنظيمًا، فالعمل له وقت معيّن، وأصبح عند الناس فائض من الوقت والجهد، يمكن أن يصرفوه في أمور المعرفة والثقافة، لذلك فالمهتمون بالمجال الثقافي، أصبحوا شريحة واسعة في المجتمع.

في الماضي كان في كلّ منطقة شيخ أو خطيب هو مصدر المعرفة الدينية للمجتمع، ومعظم الناس كانوا أميين، ولم تكن وسائل المعرفة متوفرة، ولم يكن هناك هذا الاهتمام الثقافي الواسع، أما الآن فقد تغيّر الحال، وهو تغيّر إيجابي، وبناءً على ذلك صار الناس يُكوّنون آراءهم، ويجدون أمامهم خيارات متعددة من الآراء والأفكار. هذا كلّه يخلق أجواء من الاهتمام الثقافي والمعرفي، وينتج تعدّدًا واختلافًا في الآراء، أصبح للشاب مجال أن يكوّن له رأيًا، وأتيحت الفرصة للمرأة أن تعبّر عن رأيها، في المواقع الإلكترونية وسواها. بل إنّ العلماء تعدَّدت مشاربهم وتوجُّهاتهم، وتطورت آراؤهم، وضاقت الفاصلة بين العلماء وبين عامة الناس، وفي بعض الحالات تجد شابًّا يبحث موضوعًا دينيًّا، وقد يكون ملمًّا به أكثر من عالم ديني.

ذات مرة كنّا في مجلس جرى فيه نقاش حول موضوع فقهي، وشارك في النقاش شباب لم يدرسوا دراسة دينية في الحوزة، لكنهم كانوا يناقشون الموضوع بشكل علمي، نقاش مطّلع باحث، ترى الواحد منهم يستدلّ بقواعد أصولية، ونصوص شرعية، ويستشهد بآراء علماء!

□ حين تختلف الآراء

هنا حيث تتعدّد الآراء والاتجاهات، تكون حالة الاختلاف والتباين في الآراء أمرًا طبيعيًّا، وما نحتاجه هو ضبط لغة الاختلاف، حتى تبقى في إطارها العلمي والأخلاقي، ولا تنزلق نحو التهريج والسباب والشتيمة، وتبادل الاتهامات، كما يحصل في بعض الأحيان مع الأسف الشديد!! أن تعبّر عن رأيك هذا أمر مشروع، بل أمر مطلوب،

ولكن عبّر عن رأيك بالأسلوب الصحيح المناسب، وليس بلغة السب والتجريح وإسقاط شخصيات الآخرين.

البعض من الناس -سواء في الوسط الديني أو عامة الشباب- يُستدرجون إلى لغة الشتم والسباب، وهي لغة مبغوضةٌ عند الله سبحانه وتعالى، كما وورد عن رسول الله ﷺ: «إِنَّ اللهَ حَرَّمَ الْجَنَّةَ عَلَى كُلِّ فَحَّاشٍ بَذِيءٍ»[٣٦]، أي: يقول الفحش، وهو الكلام الرديء القبيح، الذي يتجاوز به على الآخرين. والبذاءة هي السّفه من القول.

وتجد حتى في مواسمنا الدينية، التي يفترض أن تكون مدرسة في الأخلاق والالتزام بالقيم، هناك من يريد تحويل هذه المواسم مواعيد للتهريج والخلافات، ففي كلّ عام في موسم عاشوراء أو قبله، نكون على موعد مع إثارة الاختلافات حول بعض مفردات الشعائر، ويحصل تبادل اتهامات بين المختلفين!! إنه لا مانع أن يكون هناك نقاش وتعدّد آراء، لكنّ التّجريح والاتّهام في الدّين، والتّخوين والتّسقيط، لا يتناسب مع حرمة المناسبة، ولا مع أخلاق الإنسان المؤمن!

هناك نصوص شرعية ثابتة تحرّم الفحش في القول، كما قال السيد الخوئي: «لا خلاف بين المسلمين بل بين العقلاء في مبغوضيته -أي الفحش- وحرمته، وقد ورد في الروايات المتواترة أنّ البذاء والفحش على المؤمن حرام»[٣٧].

وتحت عنوان (اللاعنف في القول) يرى السيد محمد الشيرازي أنّ «العديد من الروايات أخذت تؤكّد على مسألة اللين في القول، وعدم التهجّم على الآخرين عبر اللسان سواء أكان من خلال السباب والفحش أم بغيرهما من أساليب العنف باللسان»[٣٨].

وروي عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: «أَلَا أُخْبِرُكُمْ بِأَبْعَدِكُمْ مِنِّي شَبَهًا؟ قَالُوا: بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ ﷺ: الْفَاحِشُ الْمُتَفَحِّشُ الْبَذِيءُ»[٣٩]. المتفحش هو الذي يتفنّن في الفحش، يتخيّر الجمل والعبارات القاسية التي يجرح بها مشاعر الآخرين، خاصة مع توفر مواقع التواصل الاجتماعي. قال العلامة الشيخ محمد باقر المجلسي في شرحه لهذا الحديث في مرآة العقول: «الفحش القول السيِّئ والكلام

(٣٦) الشيخ الكليني، الكافي، ج٢، ص٣٢٣، ح٣.
(٣٧) السيد أبو القاسم الخوئي، مصباح الفقاهة، بيروت: دار الهادي، ط١، ١٤١٢هـ، ج٢، ص١٨١.
(٣٨) السيد محمد الشيرازي: اللاعنف في الإسلام، بيروت: دار العلوم، ط١، ٢٠٠٢م، ص١٤٩.
(٣٩) الشيخ الكليني، الكافي، ج٢، ص٢٩١، ح٩.

الرديء، والتفحُّش كذلك مع زيادة تكلف وتصنع، والبذاء الفحش في القول»[٤٠].

وورد عن رسول الله ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَا يُحِبُّ الْفَاحِشَ وَلَا الْمُتَفَحِّشَ»[٤١]. وعن أبي بصير، عن الإمام محمد الباقر عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: «سِبابُ المؤمِنِ فُسوقٌ»[٤٢]. فمن الغريب حقًّا أن تجد بعض من ينتمون إلى الوسط الديني، وبحجة الدفاع عن قضايا دينية، يختلفون فيها مع إخوانهم، ينزلقون إلى هذا المنزلق الخطير!!

□ التعزير عقوبة رادعة

إنّ عقاب هذا النوع من الذنوب لا يقتصر على العقاب الأخروي فقط، ففي الشريعة عقوبات فعلية على من يمارس هذا الأسلوب، حيث يُعاقب من قِبَل الحاكم الشرعي، والفقهاء يبحثون في كتاب الحدود والتعزيرات نوعين من العقوبات: الحد المعيّن الذي قرَّره الشرع، والتعزير، وهي العقوبة التي يُقرِّرها الحاكم الشرعي، وليست محدَّدة شرعًا، لكن الحاكم أو القاضي يُحدِّد العقوبة، سجنًا أو جلدًا أو غرامةً أو تشهيرًا أو نفيًا. ويبحث الفقهاء قذف الآخرين وسبّهم وشتمهم، وأنه يوجب التعزير، فالحاكم الشرعي يجلب هذا الشخص ويُعزّره.

في صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبدالله قال: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ الله [الإمام جعفر الصادق عليه السلام] عَنْ رَجُلٍ سَبَّ رَجُلاً بِغَيْرِ قَذْفٍ يُعَرِّضُ بِهِ: هَلْ يُجْلَدُ؟ قَالَ: «عَلَيْهِ تَعْزِيرٌ»[٤٣]. وفي معتبرة إسحاق بن عمار عن الإمام محمد الباقر عليه السلام: «إنّ عليًّا كان يعزّر في الهجاء»[٤٤]. فلا يجوز للإنسان أن يجرح ويخوض في أعراض الناس، لأنهم اختلفوا معه في رأي أو في مسألة!

---

(٤٠) الشيخ محمد باقر المجلسي، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، قم: دار الكتب الإسلاميّة، ط٢، ١٤٠٤هـ، ج١٠، ص٧٩.

(٤١) الحافظ أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، كِتَابُ الْفِتَنِ وَالْمَلَاحِمِ، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٠م، ح٨٥٦٦.

(٤٢) الشيخ الكليني، الكافي، ج٢، ص٣٦٠، ح٢.

(٤٣) الشيخ الكليني، الكافي، ج٧، ص٢٤٠، ح٣.

(٤٤) الشيخ الحر العاملي، وسائل الشيعة، بيروت: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ط١، ١٤١٢هـ، ج١٨، ص٤٥٣، ح٦.

هناك حساب في الآخرة، وعقوبة في الدنيا، بل يبحث الفقهاء مسألة: من سبّ مجموعة من الناس، هل يجلد مرة واحدة؟ أو يتعدَّد جلده بعددهم؟ فمثلًا إذا سبّ عشرين، أو مئة، أو مئتين، كيف يُعزّر؟ هناك رأيان(٤٥):

الأول: إذا جاء الجماعة واشتكوا مجتمعين، فإنه يُعزّر مرة واحدة فقط. ولكن إذا جاء كلّ واحد بمفرده، وقدَّم الشكوى، عُزّر بعددهم.

الثاني: يكون عليه التعزير عن كلّ واحد منهم، سواء شكوا مجموعًا أو منفردين. وهذا ما رجَّحه بعض العلماء، قال ابن إدريس الحلي: «والأولى عندي أن يُعزّر لكلّ واحد منهم فإنه قد آلمه»(٤٦).

علينا أن نقف أمام هذه الظاهرة، وأن نبذل جهدًا لترشيد لغة الاختلاف، وإدانة أسلوب التجريح والتسقيط في الوسط الديني. ولا يصحّ أبدًا أن يكون هناك تبادل للسباب والشتيمة، وتسقيط الشخصيات! رموز في المجتمع، وعلماء، وشخصيات، ينال منهم لأنّ عندهم رأيًا مختلفًا عن رأيه! في المقابل، هل يرضى من ينال من هذه الشخصيات، أن يتعرّض الآخرون للشخصيات التي يحترمها؟!

ليس صحيحًا أن تكون ساحتنا الدينية ميدانًا لهذه اللغة الهابطة، وعلينا أن نسعى جميعًا -كلّ في حدود قدراته- لرفض هذه اللغة. إذا سمعت أو قرأت لأحدٍ يمارس هذا النوع من التعامل، عليك أن تعترض عليه بالأسلوب المناسب، فلا يصح أن تسود هذه اللغة الهابطة في مجتمع المتدينين، وفي المواسم الدينية، وفي نقاش القضايا الدينية، التي يجب أن يتربَّى الإنسان من خلالها على القيم والأخلاق، فالتديّن ليس مجرَّد طقوس عبادية، بل يجب أن ينعكس على سيرة الإنسان وسلوكه وتعامله مع الآخرين. وقد ورد في الحديث عن رسول الله ﷺ: أنه قال: «الْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ النَّاسُ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ»(٤٧)، فإذا كان يجرح الناس بيده أو بلسانه فليس له إسلام حقيقي صادق.

---

(٤٥) يحيى الطائي، التعزير في الفقه الإسلامي، قم: مكتب الإعلام الإسلامي، ط١، ١٤٢٣هـ، ص١٦٠.
(٤٦) ابن إدريس الحلي، كتاب السرائر، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ط٢، ١٤١٠هـ، ج٣، ص٥٣٥.
(٤٧) الإمام أحمد بن حنبل، المسند، بيروت: عالم الكتب، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ، ح٦٩١٠.

□ شخصنة الأفكار خطأ منهجيّ

يواجه الإنسان ألوانًا من الأفكار والآراء، في مختلف مجالات الحياة. فما من مجال إلا وتتعدّد فيه الآراء والأفكار، ومن الطبيعي أن تتصادم الأفكار وتتباين وتختلف، فماذا يصنع الإنسان أمام هذا الاختلاف، خصوصًا إذا كانت تلك الآراء المختلفة في أمور تهمّه، وترتبط بها حياته الدينية أو الاجتماعية؟

إن الله تعالى منح الإنسان عقلًا يفكّر به، ويدرس الأفكار والآراء، كما منحه جوارح بها يسمع ويرى ويحسّ، فيعرف من خلالها الأشياء المادية، وبالعقل يتعرَّف على القضايا النظرية والمعنوية، وعلى الإنسان أن يستخدم عقله في دراسة الأفكار وتمحيصها، وأخذ الصحيح منها. والقرآن الكريم كلّه دعوة لاستخدام العقل، حيث تكرَّر فيه قوله تعالى: ﴿لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾، ﴿لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾، ﴿أَفَلَا يَعْقِلُونَ﴾، وعشرات بل مئات الآيات التي تحثّ على استخدام العقل.

فإذا استخدم الإنسان عقله، وتبنّى رأيًا أو فكرة معيَّنة، حتى لو كانت خطأً فإنه معذور عند الله تعالى، ما دام قد استخدم عقله واجتهد ضمن منهجية سليمة. والتزام الموضوعية من أهمّ ضوابط المنهجية السليمة، في دراسة الأفكار والآراء. أمّا حين يدرس الإنسان فكرة تحت تأثير هوى معيّن، فدراسته لا تكون موضوعية.

في الدراسات المختبرية يدرسون المادة المراد فحصها بعيدًا عن التأثيرات الخارجية عليها، كتحليل الدم مثلًا، فإن الباحث في المختبر يريد العيِّنة بعيدًا عن التأثيرات، لذلك يطلبون من صاحب العيِّنة أن يكون صائمًا ساعات محدَّدة، من أجل أن تكون العيِّنة غير متأثِّرة بظروف آنية، وأنت حينما تختبر فكرة بعقلك، عليك أن تفحصها بعيدًا عن التأثيرات السلبية، ومن أبرز تلك التأثيرات شخصنة الآراء والأفكار.

ثمَّة معايير عقلية واضحة، ينبغي أن يركن إليها الإنسان لقبول الآراء أو رفضها. كما أنّ لديه معايير مصلحية وذوقية إزاء الأمور المادية، وعلى أساسها يقبل أشياء ويرفض أخرى، مثلًا عند الإقدام على شراء سلعة، أو تناول طعام، أو أيِّ خيار يرتبط بشأن من شؤونه المادية، فإنّه يقيس ذلك بمعادلات مصلحية أو ذوقية يعتمدها. يجري ذلك مع قضايا الرأي والفكر، إذ ينبغي أن تكون للإنسان معايير عقلية، تحدّد مدى القبول والرفض لمختلف الآراء، من خلال الاحتكام للعقل والقيم التي يؤمن بها الإنسان،

فذلك هو المحدّد لتبنّي أو رفض أيّ فكرة أو رأي.

□ انظر إلى ما قال

هناك مسألة في غاية الأهمية والدِّقَّة، تتعلَّق بضرورة التفكيك بين الرأي وصاحبه، وبين الفكرة وقائلها. فهنالك رأي، وشخص يطرح هذا الرأي، وهناك فكرة، وشخص أنتج هذه الفكرة، هنا ينبغي للمرء أنْ يفكّك بين العنصرين، فلا يجعل علاقته بصاحب الفكرة ذات تأثير على موقفه من الفكرة نفسها، كما لا ينبغي أن يكون موقفه من الفكرة مؤثّرًا على علاقته بصاحب الفكرة.

حينما يستمع المرء رأيًا، عليه أن يفكّر مليًّا قبل اتخاذ أيِّ موقف تجاه ذلك الرأي، بغض النظر عن مدى قرب أو بعد صاحب هذا الرأي منه، كأن يكون شخصًا حبيبًا إليه، موثوقًا عنده، أو مختلفًا عنه مناوئًا له، فمهما كانت مكانة ذلك الشخص في نفس الإنسان، فإنه ليس معصومًا عن الخطأ، وقد يجانب رأيه الصواب، ولا ينبغي قبول رأي شخص لأننا نحبّه وحسب، أو نأخذ برأيه بالنظر لعلاقتنا وانتمائنا إليه، بقدر ما ينبغي العودة والاحتكام إلى العقل.

إنّ من الضروري دائمًا تقليب الرأي، والتفكير بجدّية في مدى صوابية أم خطأ الأقوال التي تصلنا. فقد يكون صاحب الفكرة طرفًا غير محبوب، لكن ذلك لا يلغي صواب أقواله بالمطلق، وقد ورد في الحديث عن النبي ﷺ: «اقْبَلِ الحَقَّ مِمَّن أتاكَ بِهِ، صَغيرٌ أو كَبيرٌ، وإن كانَ بَغيضًا، وارْدُدِ الباطِلَ على مَن جاءَ بِهِ، مِن صَغيرٍ أو كَبيرٍ، وإنْ كانَ حَبيبًا»(٤٨). فقبول القول وفق الحديث النبوي غير منوط بمدى الحبّ أو البغض لقائله، بقدر ما هو منوط بمدى صواب أو خطأ ذلك القول. وفي مقابل ذلك، ينبغي رفض الرأي إذا كان خطأ، حتى لو كان صادرًا ممّن نحب، فلا يصح بأيِّ حالٍ اتّباع تلك الفكرة، والأخذ بالقول الخطأ، لمجرد محبّتنا لقائله.

الشخصنة تعني الحكم على الفكرة، من خلال الموقف من الشخص الذي تنسب إليه الفكرة، هل هو محلّ قبول أو رفض، لينعكس الموقف منه تاليًا، على الموقف من الفكرة قبولًا أو رفضًا. إن على الإنسان في دارسة الآراء أن يبتعد عن الشخصنة، وينظر

(٤٨) الشيخ المتقي الهندي، كنز العمال، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٣٩٩هـ، ج١٥ ص٧٩٤، ح٤٣١٥٢.

في مضمون الفكرة، ويرى هل هذا المضمون صحيح أم خطأ، بغض النظر عن شخص القائل والموقف منه.

هذه مسألة يدفعنا إليها الوجدان؛ لأن الوجدان يدرك أن الإنسان مهما كانت الثقة في استقامته قد يقع في الخطأ الفكري، وقد تكون هناك فكرة من إنسان لا نراه مستقيم الاتجاه، لكن فكرته تلك صحيحة، فالفكرة غير صاحب الفكرة، والقول غير القائل. الفكرة ليست بالضرورة هي ذات المفكّر، بدليل أننا قد نجد إنسانًا يطرح فكرة وينادي بها، ثم يتراجع عنها. والنصوص الدينية تؤكّد لنا أن ننظر إلى الفكرة بذاتها، يقول تعالى: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾(٤٩).

وجاء في الأثر: «خُذِ الحكمةَ، ولا يَضُرُّكَ مِن أيِّ وعاءٍ خَرجَتْ»(٥٠). وورد عن أمير المؤمنين علي عليه السلام: «لَا تَنْظُرْ إِلَى مَنْ قَالَ، وَانْظُرْ إِلَى مَا قَالَ»(٥١)، أي: افصل القول عن القائل، ليكون بحثك ونقاشك موضوعيًا. وعنه عليه السلام: «الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ كُلِّ مُؤْمِنٍ، فَخُذُوهَا وَلَوْ مِنْ أَفْوَاهِ الْمُنَافِقِينَ»(٥٢). وفي نصٍّ آخر: «خُذُوا الْحِكْمَةَ وَلَوْ مِنْ أَهْلِ الْمُشْرِكِينَ»(٥٣). فالمناط هنا هو البحث عن الحكمة، والحكمة في اللغة من الإحكام والإتقان، أيّ أن يكون الرأي محكمًا ومتقنًا.

وفي رواية عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام عن آبائه عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «كَلِمَتَانِ غَرِيبَتَانِ فَاحْتَمِلُوهُمَا: كَلِمَةُ حِكْمَةٍ مِنْ سَفِيهٍ فَاقْبَلُوهَا، وَكَلِمَةُ سَفَهٍ مِنْ حَكِيمٍ فَاغْفِرُوهَا»(٥٤). وهناك نصّ يرويه أهل البيت عليهم السلام عن عيسى ابن مريم عليه السلام: «خُذُوا الْحَقَّ مِنْ أَهْلِ الْبَاطِلِ، وَلَا تَأْخُذُوا الْبَاطِلَ مِنْ أَهْلِ الْحَقِّ، كُونُوا نُقَّادَ الْكَلَامِ»(٥٥).

كم هي رائعة هذه الكلمة، ومضمونها: لو أنّ إنسانًا كان على باطل من الناحية

---

(٤٩) سورة الزمر، الآية ١٨.

(٥٠) أبو شجاع الديلميّ الهمذاني، الفردوس بمأثور الخطاب، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٦هـ، ج٢، ص١٦٨، ح٢٨٤١.

(٥١) التميمي الآمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، مصدر سابق، ص٧٤٤.

(٥٢) التميمي الآمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، ص٩٨.

(٥٣) الشيخ أحمد بن محمد بن خالد البرقي، المحاسن، قم: المجمع العالمي لأهل البيت، ط٣، ٢٠١١م، ج ١، ص ٢٣٠، ح١٧١.

(٥٤) الشيخ الحر العاملي، وسائل الشيعة، مصدر سابق، ج ١٥، ص ٢٦٧، ح١٠.

(٥٥) الشيخ الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج ١، ص ٢٢٩، ح١٥٩.

الدينية، لكنه قال فكرة أو رأيًا صحيحًا في أمر من الأمور، فالمتوجب الأخذ بتلك الفكرة وذلك الرأي دون النظر لدينه وتوجّهه. وفي مقابل ذلك لو أطلق شخص متديّن من أهل الحقّ رأيًا أو فكرة باطلة، إمّا بسبب جهله أو التباس الأمور عليه، أو كان هذا غاية تفكيره ومعرفته، أو ربما طمعًا في مصلحة من خلف تلك الأقوال، هنا ينبغي عدم الأخذ برأيه إطلاقًا، بل المطلوب وفق الرواية أن نكون نقّاد الكلام، فهذا ما يريده الإسلام للإنسان المؤمن.

□ بين الموضوعية والشخصنة

إن الموضوعية في دراسة الآراء والمواقف أمر مهم، ويترتّب عليه:

أولًا: ألّا تكون الثقة بشخص سببًا للاتباع الأعمى. ولا يصحّ إعطاء شيك أبيض مفتوح في الثقة بأيِّ شخص، وأخذ كل ما يقول، بعيدًا عن التفكير والتمحيص. هناك صنف من الناس يتنكّر لعقله، ويرتضي لنفسه أن يكون إمّعة. فالآخرون ينتجون الرأي وما عليه سوى الاتّباع، وأولئك يصنعون الفكرة والموقف، وهو يتلقفها، دون أن يُعمل عقله فيما إذا كانت الفكرة صحيحة أم لا؟

إنّ التعاليم الربانية تأمر الإنسان بالتفكير وإعمال العقل، ودراسة الموقف والفكرة، حيث يقول سبحانه: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾[٥٦]، فالمؤمن العاقل يستمع ويفكر، ثم يقرر اتّباع الأحسن، تمامًا كما يتعامل مع أيِّ سلعة تجارية، حيث يقوم بالمفاضلة بين السلع، تبعًا لمعاييره الخاصة، المتعلقة بمصالحه وبميزانيته المالية، وذوقه ورغبته. ذلك الأمر نفسه ينطبق تمامًا في مجال الرأي والفكر، بالنظر لاعتبارات القيم والمعايير العقلية.

ثانيًا: ألّا يكون الموقف من شخص دافعًا لرفض فكرته. إنّ بعض الناس قد يُحارب فكرة، لأن فلانًا قالها فقط، وليس لأنه اكتشف خطأها. كما أنّ الموافقة في الدين أو المذهب ليست معيارًا لقبول أو رفض الآراء الأخرى على نحو عام. فلو قال شخص ما مختلف في الدين أو المذهب قولًا صائبًا، أو فكرة سليمة، فلا بُدّ من الأخذ بها. فلو كان عند المشرك أو المنافق رأي ناضج فلا مانع من الأخذ منه.

---

(٥٦) سورة الزمر، الآية ١٨.

ثالثًا: رفض الفكرة لا يعني الرفض المطلق لصاحبها ومحاربته. لا تحارب كلّ شيء فيه ومنه، عليك أن تنقد الفكرة لا أن تحارب قائلها. مشكلة البعض في مجتمعاتنا كأنه ينتظر فكرة تخالف فكرته من شخص ما، حتى يعلن الحرب عليه. إذا اختلفت معه في فكرة عقدية أو سياسية أو أيّ مجال، فإن الاختلاف مقبول، ولكن أن تحاربه وتسقطه هذا لا يصحّ. علينا أن ننتقد الفكرة، ونحترم المفكر، وأن ننتقد القول، ولا نسيء للقائل.

علماء التربية يشيرون في مجال تربية الأطفال، بأن على الوالدين إذا رأيا من ابنهما تصرفًا سيئًا ألّا يخاطباه بلغة البغض والكراهية له شخصيًّا، مثل قول: أنا لا أحبّك، أنا أكرهك، بل قل له: تصرفك هذا لا يعجبني أو لا أحبه. وكذلك فإن الطبيب حين يرى مرضًا عند إنسان يقوم بمحاربة المرض، وليس شخص المريض.

الدين يربّينا على أن تكون عندنا منهجية في معالجة الأفكار والآراء، حينما تختلف مع بعضها. وما يسبب الشخصنة هو التعصُّب والأنانية والحقد. إنّ رفض أيّ فكرة أو رأي معيّن، لا ينبغي مطلقًا أن يقود إلى نصب العداوة لصاحب ذلك الرأي. فلو أطلق إنسان رأيًا أو فكرة خطأ وفق تقييمك، فمن حقّك أن ترفض ذلك الرأي، لكن ذلك لا يعني أن تعادي صاحب الرأي، أو تتبنّى موقفًا عنيفًا ضدّ مطلق الفكرة.

من الضروري هنا التفكيك بين الفكرة وصاحب الفكرة، فقد يكون رأيه خطأً وقد يكون صوابًا، ولربما غيّر رأيه فيما بعد، ليكون مطابقًا لرأيك، أو ربما غيّرت أنت رأيك في مستقبل الأيام، حتى وافقته الرأي. إنّ هناك صنفًا من الناس ليس بمقدوره التفكيك بين الرأي وصاحبه، ولربما قطع علاقته مع صديقه لمجرد الاختلاف معه في الرأي إزاء قضية من القضايا، أو مسألة من المسائل، إنّ كلّ أحدٍ له كامل الحقّ في أن يقبل أو يرفض رأيًا أو فكرة ما، تبعًا لمعاييره الخاصة، لكن ذلك لا ينبغي أن يترتب عليه اتخاذ مواقف حدّية من أصحاب الآراء الأخرى، لأن لهم حقوقهم وكرامتهم.

وفي هذا الصدد يمكن الإشارة إلى تقسيم المتخصصين في العلوم الدينية لرواة الحديث، بما يصل إلى قبول الرواة من خارج الدائرة المذهبية، والذين ربما يطلقون عليهم فاسدي العقيدة. فعلماء الدين يقسمون الحديث من حيث السند إلى عدة أقسام: حديث صحيح، وحديث حسن، وحديث موثق، وحديث ضعيف، وعند تناول العلماء للقسم الثالث، أي الحديث الموثق، فهم يعرّفونه بأنه الحديث أو الرواية التي تأتي عن طريق راوٍ

من خارج المذهب، من أحد المذاهب المخالفة للمذهب، لكن هذا الراوي حينما يكون ثقة لا يكذب فيما يروي، فالعلماء حينئذٍ يقبلون روايته، ويعدّون حديثه موثّقًا معتبرًا. لذلك اشتهر عن العلماء قولهم في هذا الصدد ما روي عن الإمام الحسن العسكري عليه السلام -وقد سئل عن كتب بني فضّال-: «خُذُوا بِمَا رَوَوْا، وَذَرُوا مَا رَأَوْا»(٥٧)، ومضمون ذلك أن نأخذ الصحيح من روايتهم، حتى لو اختلفنا معهم في آرائهم.

الإنسان الواعي هو من يبحث عن الأفكار الناضجة النافعة، ويأخذها من أيِّ أحدٍ جاءت. نحن في أمسّ الحاجة إلى تدريب أنفسنا على القبول بتعدُّدية الآراء، واختلاف وجهات النظر، وحسن إدارة الاختلاف، حتى لا يكون ذلك سببًا للقطيعة والنزاع والشقاق، فذلك ما لا يجيزه الشرع ولا يقبله العقل.

□ الحماس المفرط لنشر الأفكار

حين تكون للإنسان بضاعة يريد تسويقها، فإنه يسلك مختلف السبل لإقناع الناس باقتناء بضاعته. وقد تنوَّعت في هذا العصر وسائل الدعاية والإعلان عن مختلف البضائع والمنتجات؛ لما للتسويق الدعائي من أهمية كبيرة في ترويج البضائع. وأهمّ شيءٍ في الإعلان هو إبراز مزايا المنتج، حتى يقنع الناس بشرائه، وهذا أمر مشروع ومألوف، ولكن لا يحقّ لأيّ تاجر أن يُرغم الناس على شراء بضاعته، أو يحرجهم ويضايقهم لشرائها. في بعض البلدان السياحية يعمد الباعة للإلحاح على الزبائن للشراء، إلى حدِّ إيذاء السياح، والناس يشكّون أنه لو كانت البضاعة جديدة لما احتاج بائعها إلى هذا الإلحاح، أو أن هناك مصلحة جانبية تدفعه لممارسة هذا الضغط.

التسويق والترويج الذي يتَّخذه التاجر لبيع بضاعته، قد يستخدمه المفكر أو صاحب الرأي لتسويق فكرة وثقافة ما. ولكل صاحب فكرة ورأي الحقّ في الترويج لما يراه، لكن لا يحق له أن يفرض هذا الرأي على الآخرين، مهما كان معتقدًا بصحة رأيه، ومهما كانت الفكرة صحيحة في ذاتها، وهل هناك أجلى وأوضح من الإيمان بالله تعالى؟ وهل هناك دعوات أحقّ من دعوات الأنبياء الذين بعثهم الله لهداية خلقه؟ ومع أن هذه الدعوة حقّ، وأن الله تعالى قد أرسل الأنبياء بها، لكنه لم يُجز لهم أن يمارسوا الإكراه على

(٥٧) الشيخ المجلسي، بحار الأنوار، مصدر سابق، ج٢ ص٢٥٣.

الناس لقبول الدعوة: يقول تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾[٥٨].

لا يمكن أن تجبر الناس على الإيمان بفكرة ما، ولماذا تجبر الناس؟ لأنك تعتقد أنها حقّ؟ المسألة أن يقتنع الطرف الآخر بأن دعوتك حقّ، وهذا لا يكون بالإجبار، والله تعالى لا يريد إيمانًا بالإجبار، ولو أراد ذلك لكان أمرًا ميسورًا، يقول تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾[٥٩].

مهمة الأنبياء عرض الفكرة والرسالة بالطريقة السليمة الواضحة، والبلاغ المبين المقنع، ويبقى الأمر متروكًا للناس، فالأنبياء لا يملكون وصاية على الناس. قال تعالى: ﴿وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾[٦٠]، وقال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ وَكِيلًا﴾[٦١]، وقال تعالى: ﴿فَإِنْ أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ﴾[٦٢].

هذا هو المنهج في عرض الأفكار والآراء والمعتقدات، أحيانًا قد يبالغ بعض الناس في الحماس لأفكارهم خاصة الدينية، وكثيرًا ما يُبتلى الوسط الديني بهذه المشكلة، حيث تكون عند شخص فكرة أو معتقد ما، اجتهادًا أو تقليدًا، فيسعى لطرحها على الآخرين بحماس مفرط، وإلحاح شديد، وقد تكون للفكرة أدلة قوية، لكن لا يمكن فرضها على الآخرين، وإجبارهم على الاقتناع بها، فهم كذلك إما مجتهدون أو مقلّدون.

□ الشباب والحماس الفكري

عادة ما يُستخدم الشباب للترويج للأفكار والمعتقدات، لأنهم يمتلكون طاقة كبيرة من الحيوية والحماس، والعاطفة المتأجّجة، وقد يُدفعون للتشدّد والتطرّف في الدعوة لبعض الآراء والمعتقدات. وفي كثير من الأحيان يكون الشباب وقودًا لمعارك وصراعات دينية. فمتى اعتنق الشاب رأيًا أو منهجًا في الوسط الديني، وضع كلّ جهده للترويج والدعوة له.

نعلم أن الآراء الدينية أكثرها اجتهادية، وهي ظنية وليست قطعية. القطعيات

(٥٨) سورة البقرة، الآية ٢٥٦.
(٥٩) سورة يونس، الآية ٩٩.
(٦٠) سورة العنكبوت، الآية ١٨.
(٦١) سورة الإسراء، الآية ٥٤.
(٦٢) سورة الشورى، الآية ٤٨.

والضروريات في الدين التي يجمع عليها علماء الأمة تصل إلى ٥٪ على أكثر التقادير، والمساحة الأوسع في القضايا الدينية هي المساحة الاجتهادية، التي تختلف فيها المذاهب والآراء، فهل من الصحيح أن يُمارس التطرُّف لتبليغ فكرة مختلف عليها؟!

وقد يأتي على الإنسان وقت يدرك فيه خطأ الفكرة التي كان يعتقد بها ويروّج لها. وكم من صراعات مرّت على الناس في الوسط الديني، يتشدّد كلّ طرف فيه لفكرة، ويتنازعون من أجلها، ثم بعد زمن يتجاوزون تلك الأفكار، ويضحكون على أنفسهم كيف استهلكوا جهدهم في النزاع من أجلها. وكما قال أديب المهجر إيليا أبو ماضي:

رُبَّ فكرٍ بان في لوحة نفسي وتجلّى ... خِلتُه منّي ولكن لم يقم حتى تولّى
مثل طيفٍ بان في بئرٍ قليلًا واضمحلّا ... كيف وافى ولماذا فرّ مني؟ لست أدري!

التقيت بعض الأشخاص الذين كانوا صقورًا في قيادة صراعات مرّت بها الساحة الشيعية، فكانوا يقولون: كنّا شبابًا ودُفعنا ضدّ فلان من المراجع، وضدّ الفئة الفلانية، والآن اكتشفنا أنه لم يكن داعٍ لتلك الصراعات! هذه التجارب التي مرّ بها الآخرون، ينبغي أن نستفيد منها، خصوصًا الشباب الذين يُقبلون على الدين بحماس، لا ينبغي أن يُستغلّ حماسهم، فيكونون وقودًا للصراعات، فإنهم سيندمون عليها كما ندم من سبقهم.

قد يؤذي الإنسان نفسه بحماسه الزائد عن الحدّ لبعض الآراء والأشخاص، قبل أن يؤذي غيره. يُشفق الإنسان على أشخاص كهؤلاء، يُرهقون أنفسهم على أمرٍ لا يستلزم منهم كلّ ذلك. حتى لو كانت الفكرة صحيحة، لكن الله تعالى لا يُكلِّف المرء ما لا طاقة له به، وليس مطلوبًا منه، إن الله تعالى يخاطب النبي محمدًا ﷺ بقوله: ﴿لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَّفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾(٦٣)، ويقول تعالى: ﴿طه * مَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَىٰ * إِلَّا تَذْكِرَةً لِّمَن يَخْشَىٰ﴾(٦٤)، فإذا لم يطلب الله تعالى ذلك من أنبيائه فكيف يطلبه منا؟

□ التطرُّف في الترويج للأفكار

إنّ الحماس الشديد لبعض الآراء والأشخاص قد يدفع الإنسان للتعدّي على الآخرين، وإذا كان الهدف من الحماس لنشر الفكرة التي يعتقد صوابها هو رضا الله وهداية الناس، فهل من يؤذي الناس ينال ثواب الله تعالى؟ إنه لا يُطاع الله من حيث

(٦٣) سورة الشعراء، الآية ٣.
(٦٤) سورة طه، الآيات ١ -٣.

يُعصى، بل إنّ ذلك يعرّض الإنسان لسخط الله تعالى؛ حين يعتدي على حرمات الآخرين.

من ناحية أخرى، فإن التشدّد والتطرّف في نشر الفكرة يسيء لها؛ لأن الناس إنما يُقبلون على فكرة ما لأمرين: إمّا لاقتناعهم بها، أو لتأثير جاذبية شخصية من طرحها، لهذا يخاطب الله نبيه المصطفى ﷺ: ﴿وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾[٦٥]، عرض الفكرة ينبغي أَلَّا يكون بالأسلوب الخشن، فهو يشوّه الفكرة، وينفّر الناس ممن يعرضها. وقد وردت نصوص دينية تُحذِّر الإنسان المؤمن من أن يدخل صراعات مع الناس من أجل أفكاره، ورد عن الإمام الصادق عليه السلام: «لَا يُخَاصِمُ إِلاَّ مَنْ قَدْ ضَاقَ بِمَا فِي صَدْرِهِ»[٦٦]، وفي رواية أخرى: «لَا يُخَاصِمُ إِلاَّ رَجُلٌ لَيْسَ لَهُ وَرَعٌ»[٦٧].

بعض الناس ينتهكون حرمات الآخرين باسم الدعوة إلى الدين، وهو خلاف الورع، كما يروي علي بن يقطين عن الإمام موسى الكاظم عليه السلام أنه قال له: «مُرْ أَصْحَابَكَ أَنْ يَكُفُّوا أَلْسِنَتَهُمْ، وَيَدَعُوا الْخُصُومَةَ فِي الدِّينِ، وَيَجْتَهِدُوا فِي عِبَادَةِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ»[٦٨]. وعن الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «إِيَّاكُمْ وَالْخُصُومَةَ فِي الدِّينِ، فَإِنَّهَا تَشْغَلُ الْقَلْبَ عَنْ ذِكْرِ الله، وَتُورِثُ النِّفَاقَ، وَتَكْسِبُ الضَّغَائِنَ، وَتَسْتَجِيزُ الْكَذِبَ»[٦٩]. علينا أن ننشر الوعي في أوساط الناس، خاصة في أوساط الشباب، حتى لا يكونوا ضحايا ووقودًا لصراعات عبثية.

□ كيف تتعامل مع النقد البنّاء والهدام؟

يهتمّ الإنسان بآراء الآخرين حوله، وانطباعاتهم عنه، فإذا عبّروا له عن انطباعات وآراء إيجابيةٍ يُسرُّ بها، ويشعر بالرّضا عن نفسه، وتتعزّز ثقته بذاته، أما إذا أبدوا له انطباعات وآراءً سلبيةً، فإنّ ذلك يُزعجه، وقد يسبب له الانكماش وضعف الثقة بنفسه.

وهذا ما يدفع الإنسان للتكيّف الاجتماعي، والانسجام مع المحيط الذي يعيش

---

(٦٥) سورة آل عمران، الآية ١٥٩.

(٦٦) الشيخ الصدوق أبو جعفر محمد بن علي ابن بابويه القمي، التوحيد، بيروت: دار المعرفة، (بدون تاريخ) ص٤٦١، ح٣٥.

(٦٧) الشيخ الصدوق، التوحيد، مصدر سابق، ص٤٥٨، ح ٢٣.

(٦٨) الشيخ الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج١٦، ص٢٠١، ح٢١٣٥٠.

(٦٩) الشيخ الصدوق أبو جعفر محمد بن علي ابن بابويه القمي، الأمالي، قم: مؤسسة البعثة، ط١، ١٤١٧هـ، ص٥٠٣.

فيه، فقد يلتزم ببعض العادات والأعراف حتى وإن لم يكن مقتنعًا بها، لكنّه يخشى كلام الآخرين عليه إن هو خالفها، فيدفعه ذلك للتكيّف، كسبًا لرضا من حوله، ونيل ثقتهم به. هذه حالة طبيعية ضمن حدود معيّنة، لكنّها قد تتضخّم عند بعض الأفراد، فيبالغ في الاهتمام بآراء الناس فيه، وانطباعاتهم تجاهه، وتتحوّل إلى عقدة تمنعه من الانطلاق والتحرّك، ويصاب بـ(فوبيا) الحساسية من آراء الناس. يتحسّس عند كلّ كلمة يريد أن يتفوّه بها، لعلّها لا تُرضي أحدًا ما، ومن أيّ حركة يفكر في القيام بها لعلّها تسبب انطباعًا سلبيًّا تجاهه، يخاف أن ينتقده أو يخالفه أحد!

حينما يصاب الإنسان بهذه الحالة المرضية تنعكس على حالته النفسيّة، وعلى تحرّكه وسلوكه، فتنعدم عنده المبادرات، وتخبو لديه جذوة التطلّع والحماس، ويصبح همّه ألّا يتكلّم عليه أحد.

إن هناك أسبابًا للمبالغة في القلق من الانتقاد، أهمها ما يلي:

أولًا: ضعف الوعي الاجتماعي

إذا لم يعِ الإنسان طبيعة الناس في حياتهم الاجتماعية، وأنّهم يختلفون في آرائهم واتجاهاتهم وأمزجتهم، فإن النقد والمخالفة يكون أمرًا صادمًا بالنسبة إليه، وكُلّما تقدّم وعيه بالواقع الاجتماعي، يصبح أكثر تفهّمًا وتقبّلًا لمسألة النقد والاعتراض. لماذا تتوقع أن يقبل الناس كلّ آرائك؟ أو يرضى كلّ الناس عنك؟!

أنت تنظر إلى الأمور من زاوية، وقد ينظر إليها غيرك من زاوية أخرى، فيختلف معك، وقد يكون هناك من تتضارب مصالحه مع مصالحك، فينتقدك لشعوره بمنافستك له، وإن لم يكن هناك مبرّر للنقد، وقد يكون هناك أشخاص مغرضون لديهم حسد أو حقد، فيعارضونك لأنهم أعداء النّجاح، فعلى الإنسان أن يدرك طبيعة الحياة الاجتماعية التي يعيش ضمنها، وقديمًا قيل: «رِضا النَّاسِ غايةٌ لا تُدركُ».

فقد لا تستطيع القيام بعمل يرضى عنه كلّ الناس، هناك من يخالفك، وهناك من يعترض عليك. نبيّنا محمد ﷺ مع كمال شخصيته كم تعرّض للاتّهامات والاعتراضات؟! اتّهموه بمختلف التُّهم، لذلك يقول الله تعالى: ﴿مَّا يُقَالُ لَكَ إِلَّا مَا

قَدْ قِيلَ لِلرُّسُلِ مِن قَبْلِكَ﴾[٧٠]، يريد الله تعالى أن يُسلّي نبيّه، ويؤكّدَ له هذه الطبيعة الاجتماعية، أنّ من يتحمّل مسؤولية رسالية، ويكون له رأي جديد، من الطّبيعي أن يجد من يخالفه، لذلك أُتّهم الأنبياء من قبلك بالسِّحر والكذب والجنون وسائر الاتّهامات.

الإنسان الذي يريد أن يتحرّك في المجتمع، عليه أن يضع هذه الاحتمالات أمامه. قد يقول البعض: إنّني أقوم بعمل خير واضح لا شك فيه، إنني أبني مسجدًا أو أقدّم مساعدة للفقراء والمحتاجين، فلماذا أواجه بالنقد؟! ومن قال لك: إنّ من يعمل الخير لا يتعرّض للانتقاد؟!

هناك من يشكّك في نيّاته، ويقول: إنّ لديه غرضًا مصلحيًّا من مشروعه، وهناك من يعترض على أسلوبه في العمل والتحرّك. وإذا لم توجد ملاحظات على العمل أو المشروع، ستجد من يرى أنّ صرف المال في مشروع آخر أجدى وأفضل، وهكذا سيجد الناس مجالًا للنّقد والاعتراض.

لقد تجرَّأ بعض المسلمين على اتهام النبي محمد ﷺ بأنه أخذ قطعة من القماش خفية من غنائم بدر، فبرَّأه الله تعالى بقوله: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَغُلَّ وَمَن يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾[٧١]. الغلّ: هو الخيانة في الغنيمة، إذا أخفى المحارب بعض الغنائم يسمّى فعله (غلول). بعد غزوة بدر جمع المسلمون الغنائم، وكان من ضمنها قطيفة حمراء (قطعة قماش)، ثم افتقدت، فقال بعضهم: إنّ النّبي ﷺ أخذها! قال ابنُ عبَّاسٍ: نزَلتْ هذه الآيةُ: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَغُلَّ﴾ في قَطيفةٍ حَمْراءَ فُقِدتْ يومَ بدرٍ، فَقَالَ بَعْضُ النَّاسِ: أَخَذَهَا رَسُولُ الله ﷺ[٧٢].

وذات مرّة جاء علقمة بن محمّد الحضرمي[٧٣] للإمام جعفر الصادق عليه السلام وشكا له اتّهامات المخالفين لأتباع أهل البيت عليهم السلام قائلًا: يَا بْنَ رَسُولِ الله، إِنَّ النَّاسَ يَنْسُبُونَنَا إِلَى عَظَائِمِ الْأُمُورِ، وَقَدْ ضَاقَتْ بِذَلِكَ صُدُورُنَا، فَقَالَ عليه السلام: «يَا عَلْقَمَةُ، إِنَّ رِضَا النَّاسِ

(٧٠) سورة فصلت، الآية ٤٣.

(٧١) سورة آل عمران، الآية ١٦١.

(٧٢) أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن، الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، ط٤، ١٤١٧هـ، ج٢، ص١٢٦.

(٧٣) من أصحاب الإمامين محمد الباقر وجعفر الصادق عليهما السلام. [السيد الخوئي، معجم رجال الحديث، ج١٢، ص٢٠٠].

لَا يُمْلَكُ، وَأَلْسِنَتَهُمْ لَا تُضْبَطُ، وَكَيْفَ تَسْلَمُونَ مِمَّا لَمْ يَسْلَمْ مِنْهُ أَنْبِيَاءُ اللَّهِ وَرُسُلُهُ وَحُجَجُ الله عليهم السلام»(٧٤).

ثانيًا: ضعف ثقة الإنسان بنفسه

بعض الأفراد يعيش ضعف الثقة بنفسه، وبمجرّد أن ينتقده أحد يشكّك في نفسه وفي قدراته! نعم، قد يكون لدى الإنسان نقص أو تقصير، وعليه أن يبحث ويتأكّد، لكنّه ليس دائمًا ينتقد لأنك يستحقّ الانتقاد، من جهة ثانية إذا اكتشف الإنسان أنه أخطأ، فهذا أمر طبيعي؛ لأنّ الإنسان يتعلّم من أخطائه ويتجاوزها. لماذا تصاب بالخوف والقلق؟ وتقيّد نفسك عن التحرّك والانطلاق؟!

من تتحكَّم فيه هذه الحالة يُصاب بضمور في مواهبه وكفاءاته، لذلك نجد بعض الناس لديه قدرات أدبية وثقافية، لكنّه لا يُفعّل قدراته، ولا يُظهر مواهبه، خشية أن ينتقده أحد، أو يخالفه الرأي ويعترض عليه! ونجد مثل ذلك عند بعض طلاب المدارس، حينما يطرح معلّم الفصل سؤالًا، ويكون لديه إجابة على السّؤال، لكنّه يخشى أن يخطئ، فيُحجم عن المشاركة.

ينبغي أن يتحلّى الإنسان بالجرأة، ولا يتهيّب الوقوع في الخطأ، وإذا أخطأ يصحّح الخطأ، ولا ضير في ذلك. الإنسان الذي يُريد ألّا يُنتقد ولا يُعترض عليه يزوي نفسه وينكمش، يقول الفيلسوف اليوناني أرسطو: «لكي تتجنّب النقد: لا تعمل شيئًا، ولا تقل شيئًا، ولا تكن شيئًا»(٧٥)؛ لأنّ من لا يعمل ولا يتحرّك ولا يُنتج لا يُنتقد، فليس عنده ما يُعترض عليه فيه، ولا يشعر أحد منه منافسة. إنّما يُنتقد ويتعرّض للمنافسة من يعمل ويتحرّك؛ لذلك على الإنسان أن يعزّز الثقة بنفسه، ولا يتردّد، ولا يتراجع، تهيّبًا من نقد الآخرين واعتراضهم.

ثالثًا: النرجسية والمثالية

قد يُصاب الإنسان بحالة من الشّعور بالعظمة، والاعتداد المفرط بالنفس، بحيث يرى نفسه فوق النقد، فلا يتقبّل أن ينتقده أو يعترض عليه أحد. لماذا لا تُنتقد وأنت بشر؟! قد تخطئ أو تكون لديك نقطة ضعف، وربما لا يفهمك الآخرون.

(٧٤) الشيخ الصدوق، الأمالي، مصدر سابق، ص١٠٢.
(٧٥) وتنسب إلى الفيلسوف الأمريكي البرت هوبارد.

لا ينبغي للإنسان أن يصاب بحالة مثالية، وحتى من يجتهد ويخلص في عمله، ربما يتعرّض للنقد، فعلى سبيل المثال خطيب يحضّر خطابه ويجتهد في ذلك، وقد يجد في المستمعين مَنْ لا يعجبه هذا الخطاب، أو لا يفهم المراد من شيءٍ ورد في الخطاب، أو يكون له رأي آخر مغاير. البعض ينزعج عندما يختلف الآخرون معه، ويغفل عن أنّ الناس لهم آراؤهم وأفكارهم!

وكذلك في الأعمال الخيرية التطوعية، قد تجد من يستقيل من الجمعية الخيرية، أو النادي الرياضي، بمجرّد أن ينتقده زملاؤه في العمل! عليك أن تستقبل النّقد، وتتعامل معه بسعة صدر، وعقل مفتوح، فقد تستفيد منه، لذلك عليك أن ترحّب بالنّقد البنّاء. أنت لست معصومًا، تُصيب وتُخطئ، إمّا في مضمون أدائك، أو في أسلوبك وطريقتك، فإذا اعترض عليك أحد أو خالفك، استقبل ذلك بصدر رحب.

النّصوص الدينية توجّه الإنسان إلى الاستفادة من نقد الآخرين ونصائحهم. ورد عن أمير المؤمنين علي عليه السلام أنه قال: «لِيَكُنْ أَحَبُّ النَّاسِ إِلَيْكَ مَنْ هَدَاكَ إِلَى مَرَاشِدِكَ، وَكَشَفَ لَكَ عَنْ مَعَائِبِكَ»(٧٦).

البعض يحبّ فقط من يُثني عليه ويصفّق له، لكنّ الإنسان يحتاج إلى من ينتقده، وينصحه، ويخبره بنقاط ضعفه. ينبغي للإنسان بخاصّة إذا كان يعمل في الشّأن العام أن يستقطب من يقوّم عمله ويسدّده. البعض يرتاح عندما يجد من حوله خاضعين لآرائه، يوافقون على كلامه، وفي بعض الأحيان يعبّر عن ذلك بـ(مجلس منسجم). لكنّ وجود النّاقدين وأصحاب الرّأي يجعل القرارات أقرب إلى الصّواب. لا تنزعج من وجود ناقدين لك في إدارتك وعملك ونشاطك. حتى في إدارة المصانع والشّركات يُفضِّل المدراء الواثقون من أنفسهم، وجود الموظفين الناقدين، الذين يطوّرون العمل بالملاحظة والنّقد.

وفي رواية عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام أنه قال: «أَحَبُّ إِخْوَانِي إِلَيَّ مَنْ أَهْدَى إِلَيَّ عُيُوبِي»(٧٧). من يقدّم لك النّصيحة ويصارحك هو خير إخوانك؛ لأنه يساعدك على تطوير مستواك وتجاوز أخطائك. ولأمير المؤمنين علي عليه السلام كلمة في أحدى خطبه، يُشير

(٧٦) الشيخ علي بن محمد الليثي الواسطي، عيون الحكم والمواعظ، ص٤٠٤.
(٧٧) الشيخ الكليني، الكافي، ج٢، ص٦٣٩، ج٥.

فيها إلى وجود حالة من المجاملة المبالغ فيها، بحيث إنّ الإنسان لا ينتقد صديقه حتى لا ينتقده! يقول عليه السلام: «مَا يَمْنَعُ أَحَدَكُمْ أَنْ يَسْتَقْبِلَ أَخَاهُ بِمَا يَخَافُ مِنْ عَيْبِهِ، إِلَّا مَخَافَةُ أَنْ يَسْتَقْبِلَهُ بِمِثْلِهِ، قَدْ تَصَافَيْتُمْ عَلَى رَفْضِ الْآجِلِ وَحُبِّ الْعَاجِلِ»(٧٨). رفضتم الآجل، وهي النتائج الطيّبة للنّقد، وأحببتم العاجل، وهو التّمتع بالمدح والثناء الظاهري.

ينبغي للإنسان أن يخلص النّصيحة لإخوانه بالأسلوب الأمثل، ويستقبل منهم النّقد بصدر رحب. ورد عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «الْمُؤْمِنُ مِرْآةُ الْمُؤْمِنِ»(٧٩). إنّما يقف الإنسان أمام المرآة، لتبيّن له مواضع الخلل في مظهره ولباسه حتى يصلحه، فكيف يتعامل الإنسان مع نقد المرآة له؟! هل يكسِرها؟! المرآة تنفعك، حتى لا تخرج للناس بمنظر غير مناسب، وكذلك أخوك الذي ينتقدك وينصحك، هو ينفعك بمساعدتك على تجاوز الخلل والخطأ في شخصيّتك وسلوكك. وورد عن أمير المؤمنين علي عليه السلام: «يَا كُمَيْلُ، الْمُؤْمِنُ مِرْآةُ الْمُؤْمِنِ لِأَنَّهُ يَتَأَمَّلُهُ فَيَسُدُّ فَاقَتَهُ وَيُجْمِلُ حَالَتَهُ»(٨٠).

---

(٧٨) نهج البلاغة، من خطبة له (ع) في ذم الدنيا، رقم: ١١٣.

(٧٩) أبو داود سليمان بن الأشعث الأزدي السِّجِسْتاني، سنن أبي داوود، الرياض: دار السلام للنشر والتوزيع، ط١، ١٤٣٠هـ ح٤٩١٨.

(٨٠) ابن شعبة الحراني، تحف العقول، بيروت: مؤسسة الأعلمي، ط٦، ١٤١٧هـ، ص١٧١.

فكرة تعارف الحضارات

من الميلاد إلى الامتداد

الدكتور الأخضر قويدري*

الكِتاب: تعارف الحضارات: سيرة الفكرة وكيف تطوَّرت.
المؤلف: زكي الميلاد.
الناشر: مؤسسة الانتشار العربي – بيروت.
سنة النشر: الطبعة الأولى، ٢٠٢٤م.
الصفحات: ٢٢٧ صفحة.

□ مقدمة

ليس كتاب «تعارف الحضارات: سيرة الفكرة وكيف تطورت» مجرد مساهمة فكرية في حقل العلاقة بين الثقافات والحضارات، بل هو تأريخ فلسفي لفكرة وُلِدت من صلب الوعي العربي المعاصر، ونشأت على يد المفكر زكي الميلاد، الذي أبدع هذا المفهوم سنة ١٩٩٧م، وجعل منه نواة مشروعه المعرفي الممتد.

* أستاذ التصوف والفكر العربي المعاصر، قسم الفلسفة، جامعة عمّار ثليجي، الأغواط – الجزائر، البريد الإلكتروني: lakhdarzaouia@yahoo.fr

منذ تلك اللحظة التأسيسية لم يتعامل الميلاد مع «تعارف الحضارات» بوصفها استجابة آنية لسياقات دولية مضطربة، بل بوصفها أفقًا معرفيًّا جديدًا، وإعادة نظر جذرية في طرائق فهم الآخر، والتفاعل معه، خارج ثنائيات الهيمنة والخضوع، أو الصراع والإنكار. لقد كانت هذه الفكرة بمثابة إزاحة فكرية عن المركزيات المتعالية، وإقامة خطاب بديل يُعيد تشكيل العلاقة بين الحضارات، على أسس من التعارف، لا التنافر، ومن الانفتاح، لا الانغلاق.

في مقدمة الكتاب يبوح الميلاد بسيرة هذه الفكرة من لحظة ولادتها الأولى، ويكشف عن الجهد الاجتهادي الذي بذله كي تكتمل وتستوفي شروطها الفكرية والبيانية، موقنًا بأن الأفكار الكبرى لا تخرج إلى الوجود دفعة واحدة، بل تنمو، وتتطوّر، وتُصقل عبر مسارات متعدِّدة من الفهم والتمحيص والتجربة. ومن هنا، فإن هذا العمل لا يُقدّم «تعارف الحضارات» كمفهوم عائم أو شعار خطابي، بل كبنية فلسفية حيَّة، تجسّدت وتطوَّرت ضمن سياق ثقافي عربي، وبقيادة مؤلفها الأول.

يتوزَّع الكتاب على مقدمة وسبعة فصول، يتتبع من خلالها الكاتبُ خطّ تطوّرِ الفكرة منذ ميلادها النظري، إلى لحظة دخولها الحقل العلمي والجامعي؛ من النشر الأكاديمي إلى الرسائل العليا، ومن التأليف الفردي إلى المناهج التعليمية، ثم إلى الأنشطة الفكرية الجمعية، وصولًا إلى الفصول التي يناقش فيها التحديات النقدية التي وُجّهت للفكرة.

لكن القيمة الفلسفية لهذا الكتاب لا تكمن فقط في توثيق المسار، بل في قدرته على تحويل الفكرة من لحظة ابتكار فردي إلى مسار تشاركي ومجال بحثي آخذ في التبلور، يطمح إلى أن يكون بديلًا معرفيًّا عن خطاب «صدام الحضارات» الذي هيمن لعقود على الرؤية الجيوثقافية للعالم.

ولعل ما يضفي على هذا المشروع بُعده الأنطولوجي العميق، هو استناده إلى جذر قرآني صلب، يتمثَّل في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾[1]. وهي الآية التي تحوَّلت عند الميلاد إلى أصل تأسيسي لفهم فلسفي جديد للوجود الإنساني، يقوم

(١) سورة الحجرات، الآية ١٣.

على التعارف لا التصارع، وعلى الاعتراف لا الإقصاء.

هكذا، يُقدِّم زكي الميلاد في هذا العمل الرصين سيرةً لفكرة وُلِدت من قلب سؤال حضاري مُلِحّ، ونضجت في فضاء فكري عربي، وهي اليوم في طريقها لأن تتحوَّل إلى أحد أبرز مفاتيح قراءة العالَم، من منظور إنساني جامع، لا من منظور متمركز حول الذات.

□ الفصل الأول: (تعارف الحضارات في النشر الفكري العربي)

يتناول هذا الفصل رصدًا تحليليًّا دقيقًا لملامح حضور فكرة «تعارف الحضارات» في النشر الفكري العربي، وتحديدًا في المقالات المنشورة في الدوريات المحكّمة والمجلات الفكرية ذات الطابع الثقافي. وقد اعتمد المؤلف على تحليل (١٩) مقالة، نُشرت أكثرها في مجلة «الكلمة» التي يرأس تحريرها، فيما توزَّعت الأخرى على مجلات متنوِّعة. ويرى زكي الميلاد أن هذا التراكم المعرفي لا يمكن تجاوزه أو التغاضي عنه، إذ يُعَدّ -بحسب تعبيره- «تراكمًا فكريًّا جادًّا»، مما يعني أن الفكرة لم تبقَ حبيسة الشعارات، بل بدأت تأخذ طريقها نحو التأسيس المعرفي.

وفي هذا السياق، تحدَّث الميلاد في الصفحة (١٥) قائلًا: «بهذه الخطوة تكون مجلة الكلمة قد حقَّقت لفكرة التعارف تراكما فكريًّا جادًّا، لمن يريد متابعة هذه الفكرة، والتعرُّف إليها، والتواصل معها، ومعرفة كيف تطوَّرت».

وقد حرص الميلاد في هذا الفصل على تصنيف المقالات وفق محاور واتجاهات متعدِّدة، أبرزها:

- المقالات التي تُركِّز على الأساس النظري لمفهوم التعارف.
- المقالات التي تقارن بين «تعارف الحضارات» و«صراع الحضارات».
- المقالات التي تعالج الإسقاطات التطبيقية للفكرة في مجالات التعليم، والإعلام، والدبلوماسية الثقافية.

كما يُظهر الميلاد كيف أن بعض الباحثين العرب بدؤوا يتبنَّون المفهوم بوصفه إطارًا تفسيريًّا بديلًا، يعكس قيم التواصل والتفاعل، بدلًا من الانغلاق والتناحر.

□ الفصل الثاني: (تعارف الحضارات في النشر الأكاديمي العربي)

ضمّ الفصل الثاني من الكتاب إحدى عشرة مقالة علمية نُشرت في مجلات أكاديمية عربية مختلفة، تتمحور جميعها حول فكرة «تعارف الحضارات»، وقد حرص زكي الميلاد على تقديمها والتعليق عليها في هذا الفصل الممتد من الصفحة (٥٥) إلى الصفحة (٧٨). ويكتسب هذا الفصل طابعًا توثيقيًّا وتحليليًّا في الآن ذاته، إذ يرصد الكاتب كيف بدأت الفكرة تشقُّ طريقها في الحقل الأكاديمي العربي، وكيف تمَّ التعامل معها من قِبَل عدد من الباحثين العرب في مجالات الفكر والفلسفة والدراسات الحضارية.

ويُمثِّل هذا الفصل حلقة مفصلية في مسار سيرة فكرة «تعارف الحضارات»؛ لأنه يُظهر لنا الانتقال من التنظير الفردي للفكرة إلى تداولها في الوسط العلمي والأكاديمي، بما يدل على نموها وانتشارها وتحوّلها إلى مجال بحثي قابل للمساءلة العلمية والمقاربة المعرفية.

ويُلاحظ أن المقالات التي تمَّ عرضها تنتمي إلى مجلات متعدِّدة ومتنوِّعة الاختصاصات، مما يعكس سعة انتشار الفكرة وتعدُّد الاهتمامات التي تتقاطع معها. كما أن أصحاب هذه المقالات ينتمون إلى خلفيات فكرية وأكاديمية مختلفة، ما يُضفي على الفصل غنى وتنوُّعًا في الرؤى، ويُؤكِّد أن الفكرة بدأت تخرج من طور التلقِّي الفردي إلى طور التفاعل الجماعي والمجتمعي.

ويشير زكي الميلاد إلى أن بعض المقالات تناولت فكرة تعارف الحضارات من زاوية التاريخ الثقافي، بينما اقتربت منها أخرى من باب الفلسفة السياسية، أو الخطاب الديني، أو حتى الفكر الاستراتيجي. وهذه التعدُّدية في المقاربات تبرهن على حيوية الفكرة ومرونتها، وعلى قدرتها على الاشتغال ضمن حقول متعدِّدة.

ولم يكتفِ الميلاد بعرض المقالات، بل قام بتعليقات دقيقة ومحايدة، عليها، محاولًا إبراز الجوانب التي أسهمت في توسيع أفق الفكرة، أو تلك التي انحرفت أحيانًا عن جوهرها المفهومي. وقد أبدى اهتمامًا خاصًّا بالمقالات التي تعاملت مع فكرة التعارف باعتبارها بديلًا نقديًّا لصدام الحضارات، أو تلك التي قرأتها في ضوء النص القرآني واستندت إلى قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾[٢].

(٢) سورة الحجرات، الآية ١٣.

كما أشاد الميلاد بالمقالات التي قدَّمت إضافات معرفية جديدة، أو التي اقترحت مفاهيم موازية كـ«الحوار الحضاري» و«الشراكة الثقافية»، لكنه في المقابل، أشار إلى بعض التكرارات في الخطاب، وإلى غياب التأصيل المنهجي في بعض المساهمات، داعيًا إلى مزيد من الدِّقَّة في استخدام المفهوم وضبط علاقته بالمفاهيم المجاورة.

وما يُميِّز هذا الفصل أنه يُظهر كيف أصبحت فكرة تعارف الحضارات موضوعًا معرفيًّا متداولًا، وليس مجرَّد تصوُّر نظري معزول. وقد أشار الميلاد إلى أن هذه المرحلة تُمثِّل أحد مؤشرات «النضج المفهومي» للفكرة، بما أنها بدأت تُثير اهتمام الباحثين والدارسين، وتندرج في خريطة البحوث الجادَّة.

ومما يلاحظ، أن هذا الفصل يُعدّ من أكثر فصول الكتاب حيويةً وتوثيقًا لحركة الفكرة في المجال الأكاديمي؛ لأنه يرسم صورة عن مسار «تعارف الحضارات» من لحظة الإطلاق إلى لحظة التلقِّي والتداول العلمي. كما تكمن أهميته في أنه يضع بين أيدينا «أرشيفًا فكريًّا» من النصوص والمقالات التي تُسهم في بلورة المفهوم وصقله، ويُقدِّم في الوقت نفسه ملاحظات نقدية رصينة من طرف زكي الميلاد الذي يُعدُّ الأب الروحي لهذا المفهوم في الفكر العربي المعاصر.

□ الفصل الثالث: (تعارف الحضارات في التأليف العربي)

في القسم الثالث وتحديدًا ما بين الصفحات (٨٠) و(١٠٤)، يعرض زكي الميلاد جهدًا توثيقيًّا معرفيًّا مهمًّا، حيث يستعرض بإيجاز مركّزٍ حضور فكرة «تعارف الحضارات» في عدد من المؤلفات العربية، بلغت ثمانية وعشرين كتابًا، تنتمي إلى باحثين ومفكرين من خلفيات معرفية متنوّعة، توزَّعت أعمالهم بين تركيز صريح على هذه الفكرة كمحور رئيس، أو تناول جزئي لها ضمن فصل أو مبحث أو فقرة عارضة. ويُلَاحظ أن هذا الجهد يعكس تحوُّلًا نوعيًّا في اتجاهات الفكر العربي، من مجرّد التفاعل مع ثنائية «تصادم الحضارات» و«حوار الحضارات»، إلى بلورة رؤية أكثر عمقًا وإنسانية تقوم على التعارف كأفق تأويلي ومفهومي جديد.

ما يلفت الانتباه في هذه المؤلفات هو طابعها الاستباقي أو الاستدراكي، فهي إما تطرح الفكرة من موقع التجاوز النقدي للمفاهيم السائدة، أو تسعى إلى إعادة ترتيب العلاقة بين الثقافات من منظور يُعيد الاعتبار للمشترك الإنساني ولضرورات المعرفة المتبادلة.

إن استحضار الميلاد لهذه الكتب لا يقتصر على مجرَّد الإشارة الببليوغرافية، بل يتضمَّن وعيًا بأن تراكم هذه النصوص يُمثّل إرهاصًا نظريًّا لفكرة بدأت تكتسب ملامحها المفاهيمية في الساحة الفكرية العربية. فبعض هذه الكتب ارتكز على معالجة فلسفية، فيما اتّجه بعضها الآخر إلى قراءات دينية أو تحليل تاريخي أو نقد ثقافي، مما يُظهر أن «تعارف الحضارات» بدأت تتحوَّل إلى حقل معرفي متعدِّد المشارب، لا ينتمي إلى تخصُّص بعينه، بل يُطلُّ من نوافذ متقاطعة.

وقد كان هذا العرض بمثابة خريطة أولية تساعد على رصد الامتدادات التي أصبحت الفكرة تحتلها في التفكير العربي الراهن. فبدلًا من أن يُختزل النقاش في استجابات دفاعية أمام مقولات الغرب حول الصراع أو الحوار، فإن هذه المؤلفات تسعى إلى تأسيس خطاب مستقلّ، يجد في «التعارف» مفهومًا قرآنيًّا قابلًا للتوسعة الحضارية والاشتغال النظري. وبذلك، يتحوَّل المفهوم من مجرَّد ردِّ فعل إلى مشروع فكر، يفتح أمام المثقفين العرب أفقًا للتأصيل والانخراط في النقاش الكوني، لا من موقع التبعية، بل من موقع المشاركة الإبداعية.

إن ما قام به زكي الميلاد في هذا الفصل يضيء على سيرة الفكرة من زاويا مختلفة، حيث تصبح النصوص العربية التي تناولت «تعارف الحضارات» شاهدة على أن السياق العربي لم يكن غائبًا عن هذا التحوُّل في التفكير العالمي، بل كان شريكًا فيه، ولو بصيغ متفاوتة. وتأتي أهمية هذا الجهد من كونه لا يستعرض النصوص كحالات معزولة، بل يربطها بسياق تطوُّر الفكرة ويجعل منها دليلًا على أن العقل العربي بدأ يستعيد موقعه كمبادر لا كمستجيب فقط، كمساهم في البناء النظري لا كمُتلَقٍّ سلبي.

ومن هنا، فإن تعارف الحضارات -كما تعكسه هذه الكتب- لم يعد مجرَّد مفهوم عابر أو دعوة خطابية، بل تحوَّل إلى مشروع معرفي وأخلاقي يُعيد تشكيل العلاقة بين الذات والآخر، ويمنح للثقافة العربية أفقًا كونيًّا في زمن يزداد فيه الانغلاق والتقوقع.

بهذا المعنى، يغدو الفصل بمثابة دليل استكشافي يساعد المهتمين بالفكرة، من دارسين ومفكرين وطلبة دراسات عليا، إلى التعرُّف على الإنتاج الفكري الذي ساهمت في تعميق وتطوير هذا المفهوم. كما يمنحهم مدخلًا إلى تعدُّدية المقاربات التي عالجت الموضوع، سواء من منظور فلسفي، أو لاهوتي، أو سوسيولوجي، أو حضاري شامل،

ويكشف عن تراكُمٍ غير ظاهر من الكتابات التي لم تُسلط عليها الأضواء بشكل كافٍ من قبل.

إن هذه المساهمة تجعل من الفصل أداة عملية مكمّلة للبُعد النظري للكتاب، فهو لا ينحصر في التنظير المجرَّد، بل ينفتح على الحقول التطبيقية والمراجع المفيدة، مما يعزّز من قيمة الكتاب لدى القارئ المتخصِّص، ويؤسِّس لإمكانية بناء مكتبة عربية تُعنى بهذا المفهوم، تكون مرجعًا مستقبليًّا لمن أراد أن يشتغل على «تعارف الحضارات» بجدية وعمق.

□ الفصل الرابع: (تعارف الحضارات في الرسائل الجامعية العربية العليا)

في الفصل الرابع ينتقل زكي الميلاد إلى مساحة جديدة في تتبّع مسار حضور فكرة «تعارف الحضارات»، وهي المجال الأكاديمي الجامعي العربي، وتحديدًا في رسائل الماستر والماجستير والدكتوراه، وهي الحاضنة التي تُعِدّ الكوادر العلمية والفكرية، وتشكّل خرائط الوعي النظري والمعرفي لدى الأجيال القادمة. ومن خلال تصنيفه للرسائل الجامعية إلى نمطين: أحدهما محوري تتناول فيه الفكرة كموضوع أساسي، وآخر غير مباشر يظهر فيه المفهوم ضمنيًّا أو عرضًا، ينجح المؤلف في تقديم قراءة دقيقة لحضور هذه الفكرة في فضاء المعرفة العربية المؤسسية.

غير أن ما يسترعي الانتباه، ويتجاوز الطابع الوصفي نحو تأمُّل دلالي أعمق، هو التفاوت في خرائط الاهتمام بين الدول. فحين نقوم بتحليل هذه الخرائط، يظهر أن الجزائر تتصدَّر هذا الحقل بشكل ملحوظ، سواء في الأطروحات التي تناولت الفكرة بشكل محوري (سبع أطروحات)، أو التي تناولتها بشكل غير مباشر (سبع أطروحات أيضًا)، ما يجعل مجموع مساهماتها أربع عشرة رسالة جامعية من أصل (٢٤) تمّ رصدها.

هذه الأرقام لا تنتمي فقط إلى الإحصاء، بل تُعبّر عن وعي أكاديمي يتبلور داخل الجزائر حول أهمية هذا المفهوم بوصفه مدخلًا إلى فهم العلاقات الحضارية، والبحث في إمكانات التلاقي بين الثقافات، بعيدًا عن منطق الهيمنة أو الصراع.

في المرتبة الثانية تأتي المغرب بـ(ثلاث رسائل)، اثنتان منها في النمط المحوري، وواحدة في النمط غير المباشر، ما يعكس اهتمامًا متناميًا. وتليها العراق برسالتين، ثم كل

من سوريا، السودان، فلسطين، تونس، وقطر برسالة واحدة لكل دولة.

إن هذا التوزيع يُفصح عن واقع متباين في التلقّي المؤسسي للفكرة، ويعكس في الآن ذاته مدى رسوخ أو هشاشة البنية المفهومية لتعارف الحضارات في السياق الجامعي لكل دولة.

وإذا كان الاهتمام الجزائري في هذا المجال مؤشرًا على تحوُّل الفكرة إلى محور اهتمام بحثي مستقر داخل المنظومة الأكاديمية الجزائرية، فإن ذلك أيضًا يفتح أسئلة أخرى: ما هي الأسباب التي جعلت من الجزائر مركز ثقل في هذا الحقل؟ هل يتعلَّق الأمر بنشاط الباحثين في الفلسفة والعلوم الاجتماعية؟ أم بخصوصيات ثقافية وتاريخية تُعيد تشكيل علاقتها بالآخر ضمن أفق التعارف لا التصادم؟

مهما تكن الإجابات، فإن حضور الجزائر على هذا النحو يُشير إلى أن تعارف الحضارات ليس مفهومًا عابرًا في بعض الأوساط، بل أصبح فضاءً مفاهيميًّا يُعاد التفكير من خلاله في العلاقة بين الذات والآخر، وبين الشرق والغرب، وبين ماضي التفاعل الحضاري ومستقبله.

وعلى الرغم من أنّ باقي الدول لم تبلغ بعدُ هذا المستوى من التراكم، إلَّا أن مشاركتها، ولو المحدودة، تؤشّر إلى بذور قابلة للنمو إذا ما توافرت الشروط المؤسسية والمعرفية لذلك.

إنّ الفكرة كما تتجلَّى في هذا الفصل، لم تعد حبيسة النخب الفكرية، بل نجدها تتسلل تدريجيًّا إلى البنية العميقة للمعرفة الجامعية، لتُصبح جزءًا من أفق تربوي ومعرفي يسعى إلى إعادة بناء العالم لا فقط عبر الحوار، بل عبر التعارف، بوصفه أعمق من الحوار، وأرحب من مجرَّد التسامح.

وعند التأمُّل في توزيع التخصُّصات التي تناولت فكرة تعارف الحضارات في الفصل الرابع، سواء بشكل محوري أو غير مباشر، تتكشَّف لنا خريطة دلالية دقيقة تُعبّر عن كيفية تلقّي الحقول المعرفية المختلفة لهذه الفكرة، وعن مدى قابليتها لاستيعابها وتحويلها إلى موضوع للبحث والتحليل الأكاديمي.

ففي المرتبة الأولى بفارق واضح، يأتي تخصُّص الفلسفة، حيث تمَّ رصد (١١ أطروحة، ٨ محورية و٣ غير مباشرة). وليس من المستغرب أن تحتلَّ الفلسفة هذه المرتبة

المتقدِّمة، ففكرة تعارف الحضارات بطبيعتها تستند إلى أسس تأمُّلية، ومسارات معرفية تنطلق من سؤال الكينونة والآخر والاختلاف والتواصل. فالفلسفة هي الحقل الأقدر على مساءلة هذه المفاهيم في عمقها، وعلى التعامل مع التوتُّرات التي تنشأ من التلاقي الحضاري. كما أنها تمتلك أدوات تحليلية تساعد على تفكيك الثنائية التقليدية بين الصراع والحوار، وإعادة بناء رؤية ثالثة تنفتح على التعارف كمفهوم أكثر رحابة وإنسانية.

تليها العلوم السياسية بـ(٦ أطروحات) جميعها غير مباشرة، وهو أمر طبيعي أيضًا؛ لأن العلاقات بين الحضارات كثيرًا ما تُستحضر في إطار الجدل الجيوسياسي والاستراتيجي. غير أن حضور الفكرة هنا ظل هامشيًّا أو عرضيًّا، ولم ترقَ إلى أن تكون موضوعًا مركزيًّا، ما قد يُفسَّر بكون العلوم السياسية تميل إلى التعامل مع الوقائع من منظور براغماتي وتحليلي مباشر، ولا تدخل غالبًا في تعقيدات المفاهيم القيمية ما لم تكن مدفوعة بهاجس فلسفي أو أنثروبولوجي.

أما الدراسات الإسلامية فقد جاءت في المرتبة الثالثة بـ(٣ أطروحات، ٢ محورية و١ غير مباشرة). وهو حضور لافت ومهمّ؛ لأن تعارف الحضارات في السياق الإسلامي ليس مجرَّد فكرة حديثة، بل يرتبط بجذر قرآني واضح في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾[٣] غير أن عدد الأطروحات، ما يزال قليلًا، ما يُشير إلى أن هذا الحقل لم يستثمر بعدُ طاقاته الكامنة في استنطاق المفهوم وتفعيله ضمن قراءاته التراثية والمعاصرة، وهو ما يدعو إلى مزيد من البحث والتأصيل من داخل المرجعية الإسلامية نفسها.

وتأتي بعد ذلك تخصُّصات أخرى بشكل أكثر تفرّقًا: علوم الاتصال أطروحة واحدة – محورية من السودان. ثم علم الاجتماع، أصول الدين، العلوم الثقافية، الأديان وحوار الحضارات، العلوم الإسلامية، وكلها سجَّلت أطروحة واحدة لكل منها في النمط غير المباشر. وهذه التخصُّصات، رغم تنوّعها، لم تتعامل مع الفكرة إلَّا عَرضًا، ما يُشير إلى أن فكرة تعارف الحضارات لم تدخل بعدُ بقوة إلى قلب اهتمامات هذه الحقول، وربما تُعاني من ضعف التأصيل النظري، أو من غياب الوعي المؤسسي بقيمتها المعرفية.

وهكذا يتَّضح أن ترتيب التخصُّصات لم يكن اعتباطيًّا، بل هو نتيجة لطبيعة كل حقل، ولمدى جاهزيته النظرية لاستقبال الفكرة. وهذا ما يجعل من هذا الفصل في كتاب

(٣) سورة الحجرات، الآية ١٣.

زكي الميلاد خريطة معرفية حقيقية يمكن البناء عليها لتوسيع الفضاء البحثي لفكرة تعارف الحضارات في الجامعات العربية.

في ضوء هذا التحليل، يبدو أن فكرة تعارف الحضارات ليست مجرَّد فكرة تُدرَس داخل تخصّص أو اثنين، بل هي مرآة لتحوُّلات أعمق، تعكس طبيعة المرحلة التي تمرّ بها المجتمعات العربية بين الانغلاق والانفتاح، والجامعات التي تمنح هذه الفكرة حيِّزًا أكبر، هي في الحقيقة تبحث عن نماذج للعيش المشترك والسِّلْم الثقافي، من داخل الحقول المعرفية التي تملك قدرة على إعادة تشكيل الوعي العام.

□ الفصل الخامس: (تعارف الحضارات في مناهج التعليم العربي العام والعالي)

في أفقٍ معرفي يتجاوز حدود النظرية المجرَّدة، يرصد زكي الميلاد في هذا الفصل تحوّل فكرة تعارف الحضارات من كونها أطروحة فكرية إلى نواة تشكّلٍ مؤسسي في الفضاءات التربوية والتعليمية داخل العالم العربي. لم تعد هذه الفكرة تسكن حيِّز النخبة الثقافية، بل غدت تُخاطب العقل التربوي العربي، وتطلب له تشكيلًا جديدًا، أكثر انفتاحًا، وأكثر استعدادًا للاعتراف بالآخر بوصفه شريكًا في إنتاج المعنى لا خصمًا في ساحة الصراع.

يستهل الميلاد تحليله من مشهد التعليم الثانوي، حيث تبرز الإمارات العربية المتحدة كنموذج طليعي في إدماج مفهوم التعارف الحضاري ضمن المقرَّرات الدراسية، لا سيما في مادة التاريخ. وهنا، لا يُعاد تقديم التاريخ كوقائع صراعية أو غنائم أيديولوجية، بل كمجالٍ لإعادة إنتاج السردية، بما يسمح بتحويله إلى منصة لتلاقي الحضارات، لا لتقابلها العدائي.

ثم تتَّسع العدسة لتشمل التعليم العالي، حيث يزدهر حضور الفكرة في الجامعات الجزائرية. في جامعات سطيف، الشلف، الأغواط، وعنابة، لم تُعامل تعارف الحضارات كموضوع طارئ، بل كمبحث فلسفي مستقل، أُدرِج ضمن برامج الماستر، بإشراف وزارة التعليم العالي، التي تبدو وكأنها تسعى إلى تأصيل رؤية حضارية داخل الحقل الفلسفي ذاته. وللفلسفة هنا خصوصيتها، فهي بطبيعتها خطاب اعتراف، وتجربة في مساءلة الهوية، ومجالٌ خصب لفهم الذات عبر الآخر، والآخر عبر الذات.

ولا تلبث الفكرة أن تتجاوز الفلسفة، فتسري في عروق تخصُّصات معرفية أخرى: التاريخ في جامعة الشارقة، علوم الشريعة في جامعة قطر. ما يُشير إلى طابعها التداخلي، وإلى قابليتها للتكيّف داخل منظومات معرفية متباينة، من دون أن تفقد نواتها الإنسانية الجامعة. إنها فكرة تحمل من المرونة ما يجعلها تتجاوز الفواصل بين المعارف، ومن العمق ما يجعلها تستقر في جوهر كل علم يبتغي فهم الإنسان.

أما في السعودية، فتمضي الفكرة إلى مستوى تطبيقي من خلال أكاديمية الحوار التابعة لمركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني، حيث لا تظل فكرة تعارف الحضارات فكرة للتأمُّل، بل تتحوّل إلى مهارة للحياة، تُدرّس في دورات تدريبية، تحت عنوان «الحوار الحضاري». وهنا نلمس تحوّلًا من التنظير إلى التمرّن، ومن القول إلى الفعل.

كل هذه المبادرات، برغم تنوُّعها، تشي بأن الفكرة لم تعد اجتهادًا فرديًّا أو نزعة خطابية، بل مشروعًا ثقافيًّا استراتيجيًّا يتسلل إلى بنية التعليم، ويُعيد تشكيل الوعي المؤسسي العربي. صحيح أن السير غير منتظم، وأن البلدان ليست على درجة واحدة من التفاعل، لكن الاتّجاه العام يميل نحو تهيئة العقل العربي المعاصر ليكون أكثر استعدادًا للمجاورة الحضارية، وأكثر استعدادًا لتعلّم لغات الاعتراف.

في زمن يعجُّ بالتوتُّرات، وتزداد فيه صور «الآخر» تشوُّهًا وريبة، لا يبدو تعارف الحضارات مجرَّد ترف ثقافي، بل خيارًا أنطولوجيًّا وأخلاقيًّا، ورهانًا على تأسيس وعي عربي لا يرى في ذاته «ذاتًا مطلقة»، بل مرآةً تتعدَّد فيها صور الإنسانية، من دون أن تضيع. إنها، بعبارة فلسفية: محاولة لتخليص الذات من سجنها الأحادي، وفتحها على إمكانات أرحب للكينونة، في عالمٍ لا ينجو فيه أحد بمفرده.

وما نستخلصه هو التحوُّل من الفكرة إلى المؤسسة، حيث أصبحت فكرة تعارف الحضارات جزءًا من النسق المؤسسي التربوي في العالم العربي، بعدما كانت مجرَّد خطاب فكري نخبوي. تجلَّت الفكرة في مجالات معرفية متعدِّدة (فلسفة، تاريخ، شريعة، تدريب)، ما يدل على مرونتها، وعمقها الإنساني القادر على تجاوز الحواجز التخصصية.

وقد شكّل الحقل الفلسفي في الجزائر حاضنة متميِّزة للفكرة، بما للفلسفة من قدرة على مساءلة المفاهيم، وتفكيك التمركزات الهوياتية، وبناء جسور التواصل بين الذات والآخر. أما النموذج السعودي فيُبيِّن أن الفكرة لم تبقَ حبيسة المقررات، بل تحوَّلت إلى

مادة تدريبية، تهدف إلى إنتاج مهارات عملية في التواصل الحضاري، وهو ما يعكس نضجًا في فهم متطلَّبات التغيير المجتمعي.

وجميع النماذج تشترك في قناعة ضمنية بأن إصلاح العلاقة مع الآخر يبدأ من المدرسة والجامعة، أي من إعادة تأهيل العقل العربي على أسس جديدة: التسامح، الاعتراف، التفاهم. ورغم هذه المبادرات، لا يزال المشروع في طور التشكّل، ويحتاج إلى مزيد من التأصيل الفلسفي، والدعم المؤسسي، والتوسيع الجغرافي والمعرفي، حتى يصير فاعلًا حقيقيًّا في بلورة هوية عربية منفتحة ومعاصرة.

□ الفصل السادس: (تعارف الحضارات في الأنشطة الفكرية الجمعية)

إن فكرة تعارف الحضارات تُعدُّ من المفاهيم العميقة التي تحتلُّ مكانة محورية في تفكيرنا الفكري المعاصر، حيث تمتد جذورها في دعوات الحوار والتفاعل بين الأمم والشعوب. وهذه الفكرة لم تقتصر على العوالم الفكرية أو الأكاديمية فقط، بل انتشرت عبر الفضاءات الثقافية والعلمية التي جمعت بين مفكرين وباحثين، ومؤسسات من مختلف الأقطار العربية. وعلى مدار السنوات، تجسّدت هذه الفكرة في العديد من الندوات والمؤتمرات التي نُظِّمت في مختلف البلدان العربية، حيث كانت كل فعالية تُمثِّل حلقة من حلقات التواصل الحضاري الفكري.

لقد كانت هذه الفعاليات مساحة للمراجعة الفكرية، حيث يتمُّ عبرها تناول القضايا الحضارية والإشكاليات المعاصرة، في محاولة لتجاوز التوترات والانقسامات بين الثقافات المتباينة. وقد حملت هذه المؤتمرات، التي شملت حوارات متنوِّعة بين العلماء والمفكرين، رسالة واحدة: أن التعارف هو جسر للتواصل والتفاهم بين الحضارات.

وكانت الجزائر من أكثر البلدان التي شهدت حضورًا ملحوظًا لفكرة تعارف الحضارات. حيث نُظِّمت عدَّة مؤتمرات وندوات متتالية أكَّدت على ضرورة فهم العلاقات بين الحضارات. فمن ندوة «الحضارات بين الحوار والتصادم والتعارف» في وهران (٢٠١٣م)، إلى الملتقى الدولي الرابع عشر «التغيير الحضاري وتحدياته» في أدرار (٢٠١٢م)، وصولًا إلى ندوة «الحضارة الإسلامية من الخصوصية إلى الكونية» في الأغواط (٢٠١٩م). وبهذا نلاحظ أن الجزائر كانت دائمًا في صدارة الفكر الذي يدعو إلى الانفتاح على الآخر والتفاهم بين الثقافات المتنوِّعة.

أما مصر، فهي البلد الذي يحمل في قلبه عبق تاريخ طويل من التواصل الثقافي والفكري، وقد تجسَّد ذلك بوضوح في العديد من الفعاليات الفكرية، أبرزها مؤتمر «تعارف الحضارات» في الإسكندرية (٢٠١١م). وكانت القاهرة أيضًا مسرحًا لمؤتمر «الأزهر والغرب: حوار وتواصل» (٢٠٠٩م)، والذي سلّط الضوء على التفاعل بين الشرق والغرب من خلال الفكر الإسلامي، مؤكِّدًا على دور الأزهر الشريف كمركز حيوي للحوار الحضاري. كذلك، كانت مؤتمرات مصر تحمل في طيَّاتها رسالة تتجاوز حدود الجغرافيا السياسية نحو رؤية شاملة تهدف إلى بناء جسور من التفاهم بين مختلف الأمم والشعوب.

وكانت الأردن -وبفضل موقعها الاستراتيجي ومؤسساتها الفكرية- مكانًا بارزًا لتنظيم العديد من الندوات التي ناقشت قضايا التعارف بين الحضارات، حيث تمّ التركيز على دور الأمة العربية في بناء الحضارة الإنسانية. فعلى سبيل المثال، تمَّ تنظيم مؤتمر «نحو إسهام عربي إسلامي في الحضارة الإنسانية المعاصرة» في عمّان (٢٠٠٧م)، بالإضافة إلى المؤتمر الذي انعقد في الطفيلة (٢٠١٨) تحت عنوان: «حوار الحضارات والثقافات: الإرهاب آفة العصر»، الذي سلّط الضوء على دور الحوار الحضاري في مواجهة التحديات الكبرى التي تواجه العالم في العصر الحديث.

كما شهدت السعودية وسوريا والعراق أيضًا حضورًا مهمًّا لفكرة تعارف الحضارات، لكن بطابع خاص. ففي الرياض سنة (٢٠٠٢م) كان «الإسلام وحوار الحضارات» محورًا مهمًّا في ندوة نظمتها مكتبة الملك عبد العزيز العامة. أما في دمشق عام (٢٠٠٨م) فقد حضرت الفكرة في ملتقى معهد الفتح الإسلامي الذي تمَّ بالتعاون مع جامعة هاتفورد سيمنري الكاثوليكية الأمريكية. ومن جهة أخرى، نُظِّم في كربلاء سنة (٢٠١٧م) مؤتمر «الاعتدال في الدين والسياسة»، الذي قُدِّمت فيه ورقة بحثت دور التعارف الحضاري في إشاعة ثقافة الاعتدال في المجتمعات.

وكانت المغرب وألمانيا أيضًا مسرحًا لحضور فكرة تعارف الحضارات في فعاليات متعدِّدة. فقد شهدت مدينة وجدة (٢٠١٨م) الملتقى الدولي الرابع «ترجمة النصوص الدينية.. خطوة نحو معرفة الآخر»، الذي نظَّمه مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية. أما في ألمانيا سنة (٢٠٢٢) فقد تمَّ تنظيم مؤتمر عن بُعد بعنوان «التربية على التسامح وتجسيد ثقافة العيش المشترك» بواسطة المركز الديمقراطي العربي، وهو

مثال حي على كيفية استخدام الوسائل التكنولوجية الحديثة في نشر فكر الحوار بين الحضارات.

من خلال استعراض هذه الفعاليات الفكرية التي حضرت فيها فكرة تعارف الحضارات، يمكن استخلاص عدة تأملات فلسفية ذات مغزى:

١- تجسّدُ هذه الفعاليات تأكيدًا على أن الحوار الحضاري ليس حدثًا عابرًا، بل هو مسار مستمر يزداد عمقًا مع مرور الوقت، ويُعزِّز من تماسك المجتمعات على اختلاف ثقافاتها.
٢- تأكَّد لنا أن الحوار يأخذ أشكالًا متعدِّدة: دينية، ثقافية، سياسية وفلسفية، مما يعكس تعدُّدية التفكير وثراءه في مواجهة التحديات المعاصرة.
٣- كل هذه الفعاليات تُبرز أهمية اللقاء المشترك بين الثقافات المختلفة، فلا يمكن أن يتمَّ بناء حضارة إنسانية مستدامة إلَّا من خلال الاحترام المتبادل والتفاهم العميق بين مختلف الأمم.

□ الفصل السابع: (تعارف الحضارات.. الآراء الناقدة ومناقشتها)

ليست الأفكار العظيمة بمنأى عن النقد، بل إن عافيتها الفكرية تُقاس أحيانًا بقدرتها على استدعاء الأسئلة والاعتراضات. ولأنّ «تعارف الحضارات» ليس مجرّد شعار أو رؤية مثالية، بل هو مشروع فكري يبتغي التكامل، كان من الطبيعي أن يُثير حوله طيفًا من القراءات الناقدة، بعضها نابع من اختلاف منهجي، وبعضها من تمثّلات سابقة لفهم العلاقة بين الحضارات.

في هذا السياق، يُخصّص الأستاذ زكي الميلاد الفصل السابع من كتابه للوقوف عند هذه الآراء الناقدة، لا ليُقابلها بردود انفعالية أو تبريرية، بل ليناقشها في عمقها، ويُعيد تأويلها ضمن الأفق الذي يُريده لفكرته. إذ إنّ ما يميّز المشاريع الحيّة ليس اكتمالها، بل قابليتها للحوار والمراجعة والامتداد. ومن هنا، فإنّ تأمُّل هذا الفصل لا يتمُّ بوصفه لحظة دفاع، بل باعتباره تمرينًا على الإصغاء الفلسفي، ومناسبة لاختبار المفهوم في حقول الدلالة والسياق والواقعية.

فما طبيعة هذه الانتقادات؟ وكيف تعامل معها صاحب المشروع؟ وإلى أيِّ مدى

استطاع أن يحوّل النقد إلى أداة لتعميق الرؤية لا تقويضها؟ تلك أسئلة نقف عندها، ونحن نلِج عتبة الفصل السابع، مستبصرين أن الاختلاف لا يلغي الإمكان، بل يوسّعه.

النقد الأول ومناقشته

في مقاله نشرها الباحث الكويتي الدكتور أحمد البغدادي بتاريخ ٥ مارس ٢٠٠٢ في صحيفة الاتحاد بعنوان (تعارف الحضارات)، رأى أنَّ الآية التي استند إليها زكي الميلاد تتعلَّق بالصراع التاريخي بين الأوس والخزرج، ولا يمكن تعميمها على فكرة التفاعل بين الحضارات. ووفقًا للبغدادي، فإن الآية جاءت في سياق نزاع داخلي بين قبيلتين في المدينة، ومن ثَمَّ لا صلة لها بمفهوم التعارف بين الحضارات. إلَّا أن زكي الميلاد ردَّ على هذا النقد بنقطتين أساسيتين:

أولًا: أشار الميلاد إلى أن الآية مُوجَّهة إلى «الناس» بشكل عام، وليس فقط للمؤمنين. هذه النقطة تعدّ أساسية في الرَّدِّ على البغدادي، حيث يُفهم من ذلك أن الخطاب القرآني لا يقتصر على فئة معيَّنة، بل يشمل جميع البشر بغض النظر عن دياناتهم أو ثقافاتهم. ومن ثَمَّ، فإن الآية تدعو إلى التعارف والتفاهم بين البشر جميعًا، مما يجعلها أكثر شمولية من أن تُقتصر على سياق قبلي ضيِّق أو نزاع داخلي.

ثانيًا: تطرَّق الميلاد إلى مسألة التفسير المتعدِّد للنصوص الدينية، مشيرًا إلى أن المفسرين القدماء، مثل القرطبي، قدّموا تأويلات تُركِّز على الصراع بين الأوس والخزرج، وهي تأويلات ترتبط بسياق تاريخي معيَّن. ولكن بالنظر إلى تعدُّد التفاسير عبر العصور، يجب أن يكون فهم الآية أكثر مرونة ويواكب التحوُّلات الثقافية والتاريخية. لذا، لا ينبغي أن نقتصر على التفسير التقليدي، بل يجب أن نأخذ بعين الاعتبار الفهم الأوسع الذي يتَّسع لكل الشعوب، سواء كانت صغيرة أو كبيرة.

وهكذا ومن خلال هذه الردود، يوضّح الميلاد أن مفهوم «تعارف الحضارات» لا يتوقَّف عند حدود الزمان أو المكان، بل هو دعوة مفتوحة للتفاعل بين مختلف المجتمعات البشرية.

النقد الثاني ومناقشته

في كتابه «الإسلام والحداثة» الصادر سنة (٢٠٠٥)، قدّم إدريس هاني نقدًا لمفهوم

«تعارف الحضارات» كما صاغه زكي الميلاد، مؤسّسًا موقفه على تصوُّر يرى أن التعارف لا يكون بين الحضارات ككيانات كبرى تحكمها القوة والمصالح، بل بين وحدات اجتماعية جزئية تتحرَّك داخل حقل سوسيوثقافي مشترك. وهو إذ يرفض فكرة «تعارف الحضارات»، يقترح بديلًا عنها: «تعارف الثقافات»، لأن الثقافات -في نظره- أقرب إلى التفاعل، وأكثر استعدادًا للحوار من الحضارات التي غالبًا ما يسودها منطق الهيمنة. كما يرى إدريس هاني أن الحوار يسبق التعارف، إذ لا يمكن للكيانات المختلفة أن تتعارف من دون أن تدخل أولًا في دائرة الحوار والتفاوض والاعتراف المتبادل.

لكن زكي الميلاد، ردّ على هذا التصوُّر انطلاقًا من تأويل قرآني وإنساني شامل للآية الكريمة ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾[٤]، مُؤكِّدًا أن الخطاب موجّه إلى «الناس» عمومًا، وليس محصورًا في المؤمنين، ولا مقيّدًا بزمن معيَّن، ولا بمنظومات ثقافية محدَّدة. فالدعوة إلى التعارف تتجاوز الإطار الثقافي أو السوسيوثقافي، لتصل إلى مستوى الشعوب والقبائل، أي إلى الجماعات والمجتمعات الإنسانية بصفتها كيانات حيَّة فاعلة في التاريخ.

ويرى الميلاد أن مفردتي «شعوب» و«قبائل» تدلَّان على شمول المعنى، إذ تشملان الكيانات الصغرى والكبرى، مما يعني أن التعارف ليس مجرَّد تبادل بين ثقافات، بل هو فعل جماعي تنهض به المجتمعات والأمم، لا الرموز أو المفاهيم. وهو بذلك يخالف إدريس هاني في ترتيب الأولويات، حيث يعتبر أن «التعارف» هو الأساس الذي يُبنى عليه الحوار، لا العكس. فالتعارف، وفق الرؤية القرآنية، يُمثِّل اللحظة التأسيسية التي تسبق كل تواصل أو تفاهم أو تعاون، لأنه يُعيد تأسيس العلاقة مع الآخر على قاعدة المعرفة لا الشك، وعلى قاعدة الاعتراف لا التنازع.

وبذلك، يقدّم الميلاد تصوُّرًا فلسفيًّا للتعارف يتجاوز الرؤية الثقافية الضيِّقة نحو أفق إنساني واسع، يرى في التعارف ضرورة وجودية ومسؤولية أخلاقية تقع على عاتق الشعوب لا مجرَّد نُخب ثقافية، داعيًا إلى إعادة بناء العلاقات الإنسانية لا على منطق الغلبة، بل على ميثاق الاعتراف والتلاقي والتفاهم العميق بين الذوات الجماعية المختلفة.

---

(٤) سورة الحجرات، الآية ١٣.

النقد الثالث ومناقشته

ولعله الأطول، وهو للباحث الجزائري الدكتور محمد بولروايح في كتابه (نظريات حوار وصدام الحضارات) الصادر بالجزائر سنة ٢٠١٠م. وقد صاغ بولروايح نقده لأطروحة «تعارف الحضارات» في ثلاث ملاحظات أساسية، يمكن تلخيصها كما يلي:

أولًا: يرى أن مفهوم «تعارف الحضارات»، على الرغم ممّا يحمله من دلالات أخلاقية وإنسانية، لم يغادر بعدُ أفق الفكرة المجرَّدة نحو التجسُّد في واقع العلاقات الدولية والثقافية. فهو -بحسبه- لا يزال رهين التنظير، ولم يُترجم إلى مشاريع عملية أو سياسات حضارية ملموسة.

ثانيًا: يذهب بولروايح إلى التشكيك في مدى أحقيّة زكي الميلاد في نسبة هذا المصطلح لنفسه، معتبرًا أن جذور المفهوم كامنة في كتابات عدد من المفكرين الذين سبقوه إلى طرح رؤى متقاربة، مما ينفي عن الميلاد -وفق هذا الرأي- صفة الإبداع أو السبق في التركيب المفاهيمي.

ثالثًا: ينسب بولروايح إلى زكي الميلاد اتّهامًا موجَّهًا إلى المفكر الفرنسي روجيه غارودي، بأنه انزاح من خطاب حوار الحضارات إلى خطاب يتمركز حول «الإنسان والغرب»، متهمًا إياه بشكل ضمني بتحريف المسار الفكري الذي كان يتبنَّاه.

غير أن زكي الميلاد، في مواضع قدّم جملة من الردود التي تُظهر وعيه بهذه المآخذ وتقديره لحساسية الموقف النقدي. فقد أوضح أن مفهوم «تعارف الحضارات» لا يزال في طور البناء المفهومي، وأن لحظة التنظير في تصوُّره هي لحظة تأسيس لا تقلُّ أهمية عن لحظة التطبيق، بل هي شرطه الأول. وهو، بهذا المعنى، لا يُغفل التحديات التي تعترض تنزيل الفكرة في المجال العملي، بل يعترف بها باعتبارها جزءًا من قدر المفكّر في زمن التمزُّقات الكونية.

أما فيما يخصُّ الادّعاء بعدم أصالة المفهوم، فقد دافع الميلاد عن فرادته التأليفية، مُشدِّدًا على أن ما قد يُوجد من شذرات أو إشارات سابقة، لم تكن تحمل هذا التوليف الدلالي بين «تعارف» و«حضارات»، وأن إغفال بولروايح لتحديد الأسماء والمرجعيات التي سبقته في هذا الباب، أوقعه في إطلاق عام لا يليق بمنهج البحث الأكاديمي، الذي يقتضي الدِّقَّة في النقل والصرامة في الإحالة.

وأخيرًا، فإن ما اعتبره بولروايح «اتّهامًا» لغارودي، لا يعدو -في نظر الميلاد- أن يكون عرْضًا لمسار فكري وتحوُّلاته، من دون أحكام قاطعة أو نوايا إقصائية. فهناك فارقٌ جوهري بين من يسرد الأحداث كوقائع ثقافية، وبين من يُصدر الأحكام أو يتورّط في خطاب الاتِّهام.

وهكذا، يبدو هذا الحوار النقدي بين بولروايح وزكي الميلاد مثالًا حيًّا على التوتُّر الخلّاق في الفكر العربي المعاصر، بين محاولات التأسيس ومطالب المساءلة، وبين طموح المفهوم وأسئلة التفعيل، وهو حوار لا يُقاس بمدى اتِّفاق الأطراف، بل بعمق القضايا التي يُثيرها وثراء الإشكاليات التي يُلامسها.

النقد الرابع ومناقشته

طرح الباحث المصري الدكتور محمد كمال الدين إمام (١٩٤٦ - ٢٠٢٠م) في مداخلته الموسومة (مصطلح تعارف الحضارات رؤية إسلامية.. حوار مع زكي الميلاد) والتي قدّمها في مؤتمر مكتبة الإسكندرية حول تعارف الحضارات (مايو ٢٠١١)، تساؤلًا علميًّا عميقًا حول التوازي المفهومي بين «تعارف الحضارات» كما صاغه زكي الميلاد، و«نظرية التواصل» كما بلورها الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس.

وقد عبّر الدكتور إمام عن قلق معرفي مشروع من هذا التداخل المفهومي، مستوضحًا حدود التجاور بين مفهوم أصيل في المرجعية الإسلامية (التعارف)، وآخر منبثق من المنظومة الفلسفية الغربية الحديثة (التواصل). وهذا القلق لم يكن نابعًا من موقف رفض أو إنكار، بل من الحرص على عدم تمييع الخصوصيات المفهومية والانزلاق فيما يُعرف في الفكر الإسلامي المعاصر بـ«التغرُّب المفهومي».

غير أن زكي الميلاد، وهو الذي صاغ مفهوم «تعارف الحضارات» في أفق قرآني وإنساني معًا، لم يرَ في هذا التجاور ما يدعو للريبة أو التوجُّس، بل اعتبره تَماسًّا خلّاقًا بين حقول المعرفة، وفرصة لإعادة ترتيب العلاقات بين المفاهيم لا تفكيكها. فبحسب الميلاد، التعارف والتواصل يتقاطعان في النقطة الأعمق للإنساني: العبور من الأنا إلى الآخر، غير أنهما يختلفان من حيث الانتماء الدلالي والمنهجي؛ فالتواصل ينتمي إلى حقل الفلسفة وبالأخص النظرية النقدية، بينما التعارف ينتمي إلى المجال الإنساني العام، حيث تتفاعل الجماعات والمجتمعات، لا النخب الأكاديمية وحدها.

وبهذه المقاربة، يدعو الميلاد إلى نزع الخوف من المفاهيم، وإلى النظر إليها بوصفها أدوات لبناء الإنسان، لا قوالب لصراعه. بل يذهب إلى أبعد من ذلك، فيرى أن التجاور مع فكرة التواصل لم يكن تعبيرًا عن تأثُّره بهابرماس، بل كان مدفوعًا برؤية إستراتيجية تروم استقطاب الوعي الفكري العالمي نحو مفهوم التعارف، الذي ظلَّ -رغم أصوله القرآنية وامتداداته الإنسانية- مغيَّبًا أو مهمّشًا في النقاشات الكبرى.

ويُلفت زكي الميلاد النظر إلى مفارقة معرفية لافتة: فبينما حظي مفهوم «التواصل» الغربي بدراسات موسَّعة، ونقاشات فلسفية طويلة، واهتمام أكاديمي متزايد، ظل مفهوم «التعارف» الذي يتمتع بثراء أخلاقي وروحي أوسع، يعاني من التهميش المفهومي والإهمال التداولي. ومن ثمّ، فإن جعله يتجاور مع «التواصل»، ليس غاية في حدِّ ذاته، بل وسيلة لإعادة الاعتبار له، وإدخاله في مدار العناية العلمية والفكرية.

النقد الخامس ومناقشته

من بين القراءات التي سعت إلى مقاربة أطروحة «تعارف الحضارات» برزت دراسة الباحث العراقي قيس ناصر راهي، المنشورة أواخر سنة ٢٠١٣م في مجلة «دراسات تاريخية» الصادرة عن كلية التربية للبنات بجامعة البصرة، تحت عنوان: «أطروحة تعارف الحضارات عند زكي الميلاد: بُعدها السياسي ومرتكزها الفكري»، وقد ضمّنت هذه الدراسة جملة من الانتقادات التي يمكن تلخيصها في ثلاث نقاط أساسية:

١- أن نموذج التعارف، حتى إن صحّ، فإنه يصدق على المجتمعات في بدايات تشكّلها، لا على العالم الراهن الذي تجاوز طور القبائل والأعراق الضيِّقة، وأصبح يعيش تعدُّدية متقدِّمة.
٢- أن فكرة تعارف الحضارات عند زكي الميلاد صيغت من منظور ديني أخلاقي، بعيد عن الواقع السياسي الدولي.
٣- أن أطروحة الميلاد لا ترقى إلى مستوى أطروحة هنتنغتون، الذي قدّم تصوُّره انطلاقًا من فهمه العميق للواقع السياسي، بينما اكتفى الميلاد بتأمُّلات أخلاقية فيما «يجب أن يكون»، من دون وعي بما «هو كائن».

غير أن هذه الانتقادات، على ما يبدو، بُنيت على قراءة تجزيئية ومتوهَّمة، أسقطت على النص ما ليس فيه، وفسّرت أطروحة تعارف الحضارات خارج سياقها المفهومي والوظيفي.

ففي ردِّه على النقد الأول، يُؤكِّد زكي الميلاد أن الآية القرآنية ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾[٥] ليست خطابًا مُوجَّهًا لمرحلة تاريخية منصرمة، بل نداءٌ إنساني مفتوح، متجاوز للأزمان والأمكنة، موجّه إلى البشرية في امتدادها الكوني، لا في طورها البدائي. فـ«التعارف» هنا ليس مجرَّد توصيف اجتماعي، بل غاية وجودية مستمرَّة، تسكن في صلب فلسفة الاجتماع الإنساني. ومن ثَمَّ، فإن القول بأن المفهوم تجاوزه الزمن يُعدُّ تجاهلًا لمقاصده الكونية، ولطبيعته التأسيسية في بناء العلاقة بين المختلفين.

أما فيما يخصُّ النقد الثاني، فيرى الميلاد أن الكاتب قد توهَّم شيئًا لم يُقَل، إذ أسقط على المفهوم بعدًا سياسيًّا لم يُرِدْهُ الميلاد إطلاقًا، ولم يلمّح إليه. فـ«تعارف الحضارات» ليس مشروعًا لسياسة عالمية، بل هو تصوُّر حضاري إنساني، ينتمي إلى حقل الفكر والثقافة، لا إلى ميادين الجغرافيا السياسية وصراعات القوى الدولية. وهذا ما بيّنه الميلاد بوضوح في كتابه «المسألة الحضارية» حيث وضع المفهوم في إطار مشروع فلسفي ثقافي، لا في إطار أجندة سياسية أو تحليل جيوستراتيجي.

أما النقد الثالث، فقد بُني على مقارنة تعسفية ومجحفة بين أطروحتين لا تنتميان إلى النسق نفسه، ولا تتقاطعان في الحقول ذاتها: أطروحة هنتنغتون التي هي تنظير لصدام الحضارات وفق منطق القوة والمصلحة، وأطروحة زكي الميلاد التي هي تأمُّل في إمكان قيام خطاب إنساني بديل، ينزع نحو التواصل والتفاهم. ومن ثَمَّ، فإن مفارقة «ما هو كائن» عند هنتنغتون و«ما يجب أن يكون» عند الميلاد ليست تُهمة، بل هي تمايز في المنهج والرؤية. فهنتنغتون صاغ رؤية سياسية تعبوية، بينما الميلاد قدّم تصوُّرًا أخلاقيًّا حضاريًّا، لا علاقة له بالصراع الجيوسياسي. وعليه فإن اتِّهام زكي الميلاد بعدم الفهم السياسي ليس إلَّا تعبيرًا عن إسقاط غير مبرَّر، ورغبة في حشر المفهوم في حقل لا ينتمي إليه.

وهكذا، فإن ما جاء به الباحث قيس راهي لم يكن سوى تأويلات لعلها متعجِّلة، بنيت على فرضيات غير راسخة، حمَّلت أطروحة تعارف الحضارات ما لا تحتمل، وقرأت نصوص الميلاد خارج أفقها الفكري والإنساني. ولذا، فإن ردّ زكي الميلاد على هذه الانتقادات لم يكن دفاعًا شخصيًّا، بل تفنيدًا فلسفيًّا دقيقًا يكشف عن عمق التباس القراءة، ويدعو إلى ضرورة التفريق بين الخطاب الأخلاقي الحضاري، والخطاب السياسي الأداتي، وعدم الخلط بينهما في مقام النقد.

---

(٥) سورة الحجرات، الآية ١٣.

النقد السادس ومناقشته

يندرج هذا النقد ضمن قراءة اجتهادية قدّمها الباحثان العراقيان لقمان بهاء الدين أحمد والدكتور عُثمان محمد غريب في دراستهما الموسومة «الضوابط الأصولية للعلاقة بين الحضارات.. دراسة مقاصدية»، المنشورة سنة ٢٠١٩م. وفي هذا السياق، طرحا ثلاث نظريات تمثّل أوجه العلاقة بين الحضارات: نظرية الحوار، ونظرية الصدام، ونظرية تعارف الحضارات، التي اعتبراها رؤية جديدة وجديرة بالاعتبار، لا لحداثتها فحسب، بل لرسوخها في البنية المعرفية القرآنية، حيث تستمدُّ مشروعيتها وأصالتها من مقاصد النص التأسيسي الأول.

ومن منظور مقاصدي، يرى الباحثان أن التعارف يُشكِّل المقصد الأسمى للآية القرآنية الجامعة ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾[٦]، من دون أن يُلغي هذا المقصد غيره من المقاصد المكمّلة كالتدافع، والتعاون، والتجادل. بيد أن التعارف، في أفقهما التأويلي، هو المبدأ المُقدّم، والمنطلق الذي تُؤسّس عليه باقي أشكال العلاقة. فهو ليس مجرَّد إمكان ضمن إمكانات، بل هو الترجمة الأخلاقية الأسمى للوجود المشترك بين الكيانات الحضارية.

وقد بيّن الباحثان أن جميع الأشكال التي حكمت العلاقات بين الحضارات عبر التاريخ -من صراع وتدافع وتحالف- كانت حاضرة بالفعل، غير أن التعارف يبقى الصيغة الأرقى والأقوم في أفق التمدّن الإنساني، لأنه وحده الكفيل بتشييد صرح التعايش السلمي، وترسيخ قيم التسامح، وتعميق إمكانات التشارك الحضاري. فالتعارف، من هذا المنظور، ليس شعارًا أخلاقيًّا مجرَّدًا، بل هو فعل تأصيلي ينزع نحو تأسيس ميثاق حضاري جامع، يتجاوز ثنائيات الهيمنة والخضوع، ويتَّجه نحو إنسانية مشتركة تسكنها روح الاعتراف المتبادل.

النقد السابع ومناقشته

في سياق الاشتباك المفاهيمي حول فكرة «تعارف الحضارات»، نشر الباحث المغربي عبد الكريم القلالي دراسة بعنوان: «التعارف الحضاري في التراث العربي الإسلامي بين التنظير والممارسة»، ضمن العدد الثاني من مجلة تحالف الحضارات (يناير

(٦) سورة الحجرات، الآية ١٣.

٢٠٢٣م). وقد أثار القلالي في مداخلته جملة من التحفُّظات على أطروحة زكي الميلاد، مُتَّخذًا من المفاضلة بين مفهومي الحوار والتعارف مدخلًا نقديًّا، حيث صوَّر أن الحوار في رؤية الميلاد أرقى مرتبةً من التعارف، لما ينطوي عليه من انفتاح وجداني وتفاعل عقلاني وتكافؤ في المقامات، بخلاف التعارف الذي يظل -في تقديره- محصورًا في مجرَّد رفع الجهل بحضارة الآخر، أي محصورًا في دائرة المعرفة الأدنى.

لكن زكي الميلاد، إذ تلقَّى هذا النقد، اعتبره مُفرَّغًا من دِقَّة التمييز الاصطلاحي، حيث رأى أن الناقد يُصرّ على الفصل بين «التعارف الحضاري» و«تعارف الحضارات»، من دون أن يُقدِّم حيثيات مفهومية كافية لهذا التمايز. وفي معرض ردِّه، سجّل الميلاد أن النزعة النقدية لدى القلالي لا تسعى إلى الإنصاف المعرفي، بقدر ما تنزع إلى مجادلة خلافية، يغيب فيها قصد الحقيقة ويحلُّ محلَّه افتعال الاختلاف.

كما توقَّف الميلاد عند تشديد القلالي على مفهوم الأمر بالمعروف بوصفه جوهر التعارف ومقصده الأصيل، وهو تأويل لم يرفضه الميلاد من حيث المبدأ، بل أدخله ضمن الدلالة الموسعة لقوله تعالى: ﴿لِتَعَارَفُوا﴾، إلَّا أنه رفض اختزال التعارف فيه، كما لو كان الوجه الأوحد للغائية الحضارية.

وفي المُحصِّلة، يرى زكي الميلاد أن هذا النوع من النقد يشكّل انزياحًا عن الأصول إلى الفروع، وأنه يجنح إلى انتقائية غير موضوعية في تلقِّي نصوصه، حيث تُقتبس أفكاره لا من باب الحوار المعرفي البنّاء، بل من باب تقطيع السياقات وتشويه المقاصد.

وهكذا، فإن هذا النقد يطرح أمامنا سؤالًا فلسفيًّا أعمق: هل العلاقة بين المفاهيم من قبيل التعارف والحوار هي علاقة تراتبية في القيمة، أم علاقة جدلية في الوظيفة؟ وهل مقصد «التعارف» يمكن أن يُردَّ إلى معنى واحد حصري، أم أنه بنية دلالية مفتوحة تحتمل مراتب متعدِّدة من التواصل، تبدأ بالمعرفة ولا تنتهي بالحوار والأمر بالمعروف؟

وينتهي زكي الميلاد في هذا الفصل إلى تأكيد مبدئي لا غبار عليه: أن النقد، بما هو أفق مفتوح على المراجعة والتصحيح، يُمثِّل ضرورة من ضرورات الإبداع البشري، بل هو شرط إمكان كل فكر حي ومتجدِّد. إذ لا وجود لفكرة مطلقة في عصمتها، ولا لفرد متعالٍ على الفحص والمساءلة.

وعلى هذا الأساس، يستعرض الميلاد أبرز الملاحظات النقدية التي وُجّهت إلى

أطروحة تعارف الحضارات، فيُسجِّل أن معظمها قد انشغل بالتفاصيل والجزئيات، وغفل عن الرؤية الكلية للفكرة، أو عن طابعها التأسيسي الذي يربط بين القيم الأخلاقية وأهداف التواصل الإنساني. فكأنّ هؤلاء النُّقّاد -رغم نواياهم المختلفة- لم يتعاملوا مع «تعارف الحضارات» كفلسفة قِيمية ذات أفق إنساني شامل، بل كخطاب يمكن مجازاته من داخل متنه أو وفق سياقات انتقائية محدَّدة.

وفي المقابل، يُبرز الميلاد اتِّساع دائرة المؤيدين لهذا المفهوم، اتِّساعًا لا يقتصر على الكمّ العددي، بل يتنوَّع في التخصُّصات والآفاق الثقافية والجغرافية، ويشهد، منذ الإعلان عنه سنة ١٩٩٧م، تراكمًا معرفيًّا وتواصليًّا أخصب، يشمل أجيالًا من الباحثين والمفكرين، ويخترق جغرافيات متعدِّدة، من المشرق إلى المغرب.

غير أن الإنصاف الفكري -كما يشير الميلاد- يقتضي الاعتراف بأن للناقدين دورًا لا يُستهان به، فهم يساهمون -وإنْ بغير قصد أحيانًا- في تطوير النظرية، عبر تفعيل دينامية التفاعل معها، وفي اختبار قدرتها على الصمود أمام المساءلة، مما يمنحها نضجًا وتراكمًا نوعيًّا بمرور الزمن.

وهكذا، يتبدّى هذا الفصل كتأمُّل فلسفي في وظيفة النقد وجدليته، وفي العلاقة المتوتِّرة بين الكلّيات والجزئيات في قراءة المبادئ، داعيًا إلى تجاوز التجزئة المفهومية نحو استحضار المعنى الكلي للفكرة، بما يليق بمقامها الحضاري وغايتها الإنسانية.

□ خاتمة

إن قراءة كتاب «تعارف الحضارات: سيرة الفكرة وكيف تطوَّرت» لا تقودنا إلى خاتمة مغلقة، بل تفتح أمامنا أفقًا فلسفيًّا متجدِّدًا، يُحرّض على إعادة تشكيل الرؤية إلى العالم، والانتقال من منطق الهيمنة والصراع إلى منطق التعارف والائتلاف. فالفكرة التي قدّمها الأستاذ زكي الميلاد لا تُمثِّل ردّ فعل عابر على تحوّلات السياسة الدولية، بل هي إعادة تأصيلٍ معرفي وأخلاقي لعلاقة الإنسان بالآخر، في أزمنةٍ يغدو فيها الإنصات ضربًا من ضروب المقاومة الثقافية، والتسامح ممارسة فكرية راقية.

لقد صاغ الميلاد مشروعه بوصفه انزياحًا إبستمولوجيًّا عن منطق التمركز الحضاري، ودعوةً لتجاوز الثنائية القاتلة: «نحن - الآخر»، من خلال استحضار روح

قرآنية تُؤمن بأن «التعارف» ليس مجرَّد تفاعل، بل هو شرط أنطولوجي لوجود الإنسان في العالم، ولبناء الوعي بوحدة المصير الإنساني.

ومع ذلك، فإن هذا المشروع، في رصانته الأولى، لا يُغلَق على ذاته، ولن يُغلق بإذن الله، بل يدعو إلى مواصلة التفكير، وإلى إعادة استكشاف آفاقه الممكنة. ويُمكن في هذا السياق تصوُّر عدد من المسارات الفلسفية والمعرفية التي يُمكن أن يطوّر بها المفكر زكي الميلاد -أو من يبتغي السير على نهجه- هذا المفهوم إلى فضاءات أرحب:

أولًا: أفق الجماليات التعارُفية: إن الفن والأدب والموسيقى تفتح للمخيال البشري سُبلًا للفهم غير العدائي. وإن تطوير هذا الأفق يُعيد للتعارف بُعده الوجداني والذوقي، ويجعل من الجمال لسانًا مشتركًا بين الثقافات والحضارات.

ثانيًا: أفق التعارف في الفضاء الرقمي: إذ إن العالم الافتراضي ألغى الحدود التقليدية وخلق هُويات هجينة تتطلَّب أطرًا جديدة للتفاعل تقوم على الاحترام، والخصوصية، والتعدُّد. وعليه فالتعارف هنا يتحوَّل من لقاء وجهًا لوجه إلى تفاعل شبكي واسع النطاق.

ثالثًا: أفق تعارف الأديان من الداخل: لا بوصفها عقائد متنازعة، بل بوصفها ضمائر روحية متجاوبة تتقاطع في نداءاتها الأخلاقية الكبرى. ويمكن لهذا الأفق أن يُفعّل المشترك الإيماني ليكون منصَّة لبناء السلام الروحي، والأخلاق العالمية، والعيش المشترك.

رابعًا: أفق تعارف الهامش والمركز: حيث يُستعاد الصوت المنسيّ للشعوب والثقافات المهمشة. وذلك أن التعارف الحقيقي لا يتمُّ بين القوى المهيمنة فقط، بل حين يصغي المركز لصوت الهامش، ويعترف بشرعية الروايات الأخرى للتاريخ.

خامسًا: أفق التربية التعارفية: عبر إدماج هذا المفهوم في المناهج التعليمية، ليس كدرس معرفي فقط، بل كمنهج حياة يُعلّم الناشئة كيف يتعاملون مع التعدُّد، وكيف يُعيدون التفكير في الاختلاف بوصفه إمكانًا لا تهديدًا.

سادسًا: أفق العقل التعارفي العابر للتخصُّصات: حيث يُمكن دمج التعارف في صلب العلوم الاجتماعية، والاقتصاد، والتقنيات، وعلوم الأعصاب، لتشكيل «عقل كوني» جديد يقرأ العالم بتعقيداته، ويقترح حلولًا تتجاوز التجزئة المعرفية.

سابعًا: أفق الكوسموبوليتية الروحية الصوفية: إذ يُستعاد البعد الروحي للتعارف من خلال انفتاح صادق على التجربة الصوفية، التي لطالما شكّلت في عمقها دعوة إلى محبَّة الإنسان كوجه من وجوه الحق، وإلى التلاقي في حضرة المعنى لا في ساحة الخصام. فالتصوُّف، بما يحمله من عمقٍ في معرفة الذات وسموٍّ في النظر إلى الآخر، يمكن أن يُشكّل أرضية خصبة لتعزيز تعارف يتجاوز الظواهر إلى الجوهر، ويجعل من العرفان مدخلًا إلى الكونية الرحيمة، لا الكونية الاستعلائية.

إن هذه الآفاق -وربما يوجد غيرُها- لا تُمثِّل مجرَّد تطوُّرات هامشية، بل هي توسُّعات ضرورية لفكرة بدأت جنينًا في الحقل العربي المعاصر، لكنها تحمل في جوهرها قابلية للتحوُّل إلى رؤية استراتيجية إنسانية شاملة.

وما يزال مشروع زكي الميلاد، في عمقه القرآني والفلسفي، مشروعًا حيًّا، قابلًا للامتداد والتجدُّد، وواعدًا بأن يكون من أكبر الإسهامات العربية في الفكر الإنساني المعاصر. فـ«تعارف الحضارات» كما أبدع الأستاذ الميلاد، ليس فقط ميلادًا لفكرة، بل ميلادٌ لرؤية كونية، تؤنسنها القيم، وتُوحِّدها المسؤولية، وتُصغي فيها الذات إلى صدى الآخر باعتباره وجهًا آخر من وجوه الحقيقة.

ندوة: المنطق المعاصر في الثقافة العربية.. التقريب والاستثمار والتطوير

الرباط - المغرب، عقدت بين ٢ - ٣ مايو ٢٠٢٥م

الدكتور محمد الريوش*

□ مدخل

نُظِّمت بمدينة الرباط بمدرج الشريف الإدريسي بكلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة محمد الخامس يومي ٢-٣ مايو ٢٠٢٥م ندوة علمية بعنوان: «المنطق المعاصر في الثقافة العربية: التقريب والاستثمار والتطوير»، بالشراكة بين كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة محمد الخامس بالرباط (شعبة – قسم الفلسفة)، ومركز نهوض للدراسات والبحوث في الكويت.

وجاء هذا اللقاء الفكري في سياق الانشغال المتنامي بسؤال المنطق في الثقافة العربية المعاصرة، والسعي إلى تجديد النظر فيه بما يستجيب للتحوُّلات الفكرية والعلمية التي يعيشها العالم العربي، في ظل ما يفرضه التقدُّم التكنولوجي والمعرفي من تحدياتٍ تستوجب أدواتٍ دقيقةً لتنظيم التفكير، وتقويم الخطاب، وتفعيل مقاربات عقلانية حديثة في مختلف مجالات المعرفة، من الفلسفة والقانون إلى اللغة والتعليم.

* خريج جامعة القرويين، مؤسسة دار الحديث الحسنية، المغرب، البريد الإلكتروني: eriouiche@gmail.com

□ كلمات الجلسة الافتتاحية

افتُتحت الندوة بكلمة أُلقيت نيابةً عن عميدة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الدكتورة ليلى منير، ألقاها الأستاذ عبد الرحيم البيدق، عبَّرت فيها عن امتنان المؤسسة الجامعية للحضور الكريم ولجميع الشركاء الذين أسهموا في إنجاح هذه الأنشطة الثقافية والعلمية، مُؤكِّدةً أن مثل هذه اللقاءات تُمثِّل تعبيرًا صريحًا عن التزام الجامعة بدورها التنويري في زمن تتعاظم فيه الحاجة إلى النقد والتفكير المستقل. وتطرَّقت الكلمة إلى التحديات الكبرى التي تواجه التفكير النقدي، وعلى رأسها ضعف البرهنة واتِّساع حدود ما يُفهم خارج نطاق العقلانية، ما يستدعي إعادة تقييم جذرية للأدوات المعرفية السائدة، وطرح تساؤلات جديدة حول قدرة الثقافة العربية على إنتاج فكر نقدي لا يُسقط الهوية بل يستثمرها.

وشدَّدت الكلمة على أهمية فتح حوار حقيقي ومتوازن بين الأصالة والحداثة، ليس من منطلق التوفيق الساذج أو القطع الجذري، بل من أجل بناء مشروع فكري جامع يُمكنه تحقيق التوازن بين الإرث والابتكار. وأكَّدت أن الجامعات ليست فضاءات تعليمية فقط، بل هي معامل لصناعة الفكر وتشكيل الوعي، وأن انعقاد هذه الندوة داخل الكلية ليس مجرَّد نشاط علمي، بل هو فعل رمزي واستراتيجي في حدِّ ذاته، يُؤكِّد أن الاستثمار الحقيقي الذي يليق بالأوطان هو الاستثمار في العقل والوعي والمعرفة؛ لأنه وحده الكفيل بصياغة مستقبل مشترك قائم على الإدراك والنقد والمساءلة. وخُتمت الكلمة بتجديد الشكر لكل من أسهم في تنظيم الندوة من ضيوف وأكاديميين ومفكرين.

أما الدكتور عبد الصمد تمورو، رئيس شعبة الفلسفة، فقد بدأ كلمته بتوجيه الشكر لعميدة الكلية وأعضاء هيئة التدريس، وخصَّ بالشكر مركز نهوض للدراسات والبحوث مرحبًا بالعمل المشترك معه، مُشيدًا بالدور الذي يلعبه الجميع في النهوض بالخطاب الفلسفي والتكوين المعرفي. وانتقل بعدها إلى تقديم رؤية علمية مُعمَّقة حول موقع المنطق في فكر ابن سينا، مبرزًا ثلاث محطاتٍ مركزية في هذا المسار: «الشفاء»، و«النجاة»، و«منطق المشرقيين». وأوضح أن المنطق هو «الميزان» الذي توزن به سائر العلوم، باعتباره الآلة التي تسمح بقياس سلامة الاستدلالات، وأنه يُشكِّل مدخلًا ضروريًّا لفهم بقية المعارف.

وأشار الأستاذ تمورو إلى أن ابن سينا في «الإشارات والتنبيهات» جعل من تحصيل المنطق سبيلًا لبلوغ مرتبة «العقل القدسي» الذي يجمع بين البُعْد المعرفي والروحي والفيض الإلهي، مستشهدًا بقوله: «إن علم المنطق آلة للإنسان موصلة لأنواع الحكم النظرية والعملية»، مبرزًا دوره في التمييز بين مختلف أشكال الحجاج، من الدليل إلى الجدل والإقناع، وصولًا إلى التخييل الشعري. كما توقَّف عند فقرة عميقة من مقامات العارفية قال فيها ابن سينا: «جلَّ جلال الحق أن يكون جامعة لكل وارد، أو يطلع عليه إلَّا واحدًا بعد واحد»، معتبرًا أن مَن يستهين بهذا الفن فقد ظلم نفسه. فالمعرفة ليست عطية عشوائية، بل هي ثمرة لصبر طويل، وتحصيل دقيق، وتخصُّص عميق في الصناعة، بما يجعل من دارسها ميزانًا للحق ومعيارًا للعلوم.

أما كلمة مركز نهوض للدراسات والبحوث، فألقاها الدكتور محمد فهد الشامري، مدير المركز، وبدأت بتقديم الشكر لجامعة محمد الخامس، وكلية الآداب، وشعبة الفلسفة، على احتضان هذه الندوة، كما أكَّد على أن المركز يُولي أهمية خاصة لهذا المسار التجديدي، لكنه لا يقف عند التنظير أو المجاملة الفكرية، بل يتطلَّع إلى بلورة رؤية عملية تستثمر الأفكار «المُحلِّقة» وتُعيد إنزالها على أرض الواقع. واعتبر أن الاطِّلاع على التجارب الفكرية الأخرى مفيد وضروري، لكنه لا يعني التسليم بها أو استيرادها دون تمحيص، بل يجب تقييم هذه الروافد انطلاقًا من حاجاتنا الذاتية، لا من زاوية المتلقي السلبي.

وفي ختام الجلسة، عبَّر منسق الندوة، الدكتور عبد حفيظ الريح، عن شكره لجميع المشاركين والمنظمين، موضِّحًا أن الندوة لا تقتصر على عرض أوراق أكاديمية، بل تتوخَّى التفكير الجماعي في آفاق الدرس الفلسفي والمنطقي في المغرب، وإمكانيات تطويره ليواكب التحوُّلات المتسارعة ويستعيد وظيفته النقدية والاقتراحية.

□ الجلسة العلمية الأولى

عكست المداخلات العلمية، التي توزَّعت على خمس جلساتٍ خلال يومين، حيويةَ النقاش المنطقي المعاصر وتعدُّد آفاق اشتغاله. ففي اليوم الأول، انطلقت الجلسة العلمية الأولى برئاسة الدكتور محمد مزوز (جامعة محمد الخامس – الرباط)، وتضمَّنت مداخلات نوعية قاربت موقع المنطق في الفكر الفلسفي، خصوصًا في السياق العربي

المعاصر. فاستهلَّ الدكتور بناصر البعزاتي (جامعة محمد الخامس – الرباط)، بمحاضرة حول «الفلسفة والمنطق»، سلَّط فيها الضوء على مراحل التوتُّر التي مرَّ بها المنطق، سواء في علاقته بالفلسفة أو بالرياضيات، مبرزًا كيف تحوَّل المنطق من عائق أمام تطوُّر العلوم إلى أداة رياضية بفضل إسهامات مفصلية، خصوصًا مشروع لايبنتز الذي دعا إلى منطق رمزي قادر على مواكبة التقدُّم العلمي، ثم جهود جورج بول ودي مورغان في ترميز نظرية القياس.

أما الدكتور يوسف تيبس (جامعة سيدي محمد بن عبد الله – فاس)، فقد استعرض ورقته المعنونة بـ«المقولات بين الماصدقيين والمفهوميين»، ناقدًا واقع تدريس المنطق في الجامعات المغربية، متسائلًا عن جدوى تعليم هذا الحقل وعن ماهية الحاجة إليه، منبّهًا إلى غياب الوعي بالغاية من دراسة المنطق عند الطلبة. وقد أعاد فتح النقاش الكلاسيكي حول مفهوم «المقولات»، مستعرضًا التمييز بين المقاربات الماصدقية والمفهومية، ومشيرًا إلى الأفق الذي تفتحه مثل هذه التساؤلات لفهم أعمق لأدوار المنطق في الفكر الفلسفي.

وقدَّم الدكتور عز العرب لحكيم بناني (جامعة سيدي محمد بن عبد الله – فاس)، معالجة تحليلية لمسألة «منطق القانون من خلال توظيف حساب القضايا»، مبرزًا الطابع الصوري للفكر القانوني، ومُحلِّلًا حدود العلاقة الجدلية بين معايير القانون وقوانين المنطق، لا سيما من جهة مبدأ التعدية. وأشار إلى صعوبة المواءمة بين نظامين معرفيين مختلفين في بنيتهما ومنطق اشتغالهما.

من جانبه، عرض الدكتور لحسن تفروت (جامعة ابن زهر – أغادير) دراسة تطبيقية عن العلاقة بين تحصيل مهارات الاستدلال وتعلم العلوم والرياضيات، المعنونة بـ«قياس تحصيل الاستدلال في تعلم الرياضيات والعلوم»، منتقدًا النماذج التعليمية التي تفصل بين التعليم والمنطق، وداعيًا إلى التحوُّل من المدرسة «المصنع» إلى مدرسة التفكير النقدي، التي تجعل من المنطق أداةً مركزيةً لبناء العقل النقدي بدل الاقتصار على التلقين والتخزين.

واختتمت الجلسة بمداخلة للدكتور منير الطيباوي (جامعة تونس المنار – تونس) عبر الإنترنت، الذي قدَّم قراءة نقدية لـ«مشكل وحدة القضية» في ضوء منطق القضايا الحديثة، لتحليل الطابع الدلالي للجمل التقريرية. وقد قارب المسألة من زاوية فلسفة

المنطق، مُحلِّلًا إسهامات راسل وفريجه وفيتجنشتاين، في محاولة لتجاوز الإشكالات الميتافيزيقية المرتبطة بوحدة المعنى وصياغة القضية.

□ الجلسة العلمية الثانية

وسَّعت الجلسة الثانية التي ترأسها الدكتور الحسان سليماني (جامعة محمد الخامس – الرباط)، أُفق النقاش ليشمل محاور تاريخية ومنهجية ونقدية، حيث قدَّم الدكتور عبدالرحيم البيدق (جامعة محمد الخامس – الرباط) «قراءة تقويمية لمنهج ابن رشد في صنع الممكن»، في محاولة لإبراز الإبداع المنطقي في المشروع الرشدي. انطلق المحاضر من التمييز بين «القول الأصل» لأرسطو الذي موضوعه مفهوم «الإمكان»، و«القول الثاني» لابن رشد، الذي وإن كان متعلّقًا بنص أرسطو، فإنه لا يُعد ترجمة له، ولا تلخيصًا ولا شرحًا تقليديًّا، بل يُمثِّل قراءة إبداعية مستقلَّة. وقد سلَّط المحاضر الضوء على المسافة الفكرية بين نص ابن رشد والمصدر الأرسطي، وأشار إلى أن عمله يُعَدُّ تأويلًا مبدعًا يطرح أسئلة جديدة لم تخطر على بال أرسطو، من قبيل: إذا اعتبرنا المنطق «صناعة»، فما الذي يصنعه المنطق؟ وما هي وسائله في هذه الصناعة؟ كما قارب مفهوم «الإمكان» من خلال فكرة «النسق»، واقترح أن أعمال ابن رشد تنطوي على ثلاثة أنساق ضمنية.

ومن بين ما خلصت إليه الورقة النتائج الآتية:

١- ينبغي الحديث عن المنطق بوصفه «صناعة» لا «مصنعًا».
٢- لم يكن موقف ابن رشد من مفهوم «الممكن» سلبيًّا أو تابعًا، بل إبداعيًّا وتحليليًّا.
٣- تجاوز ابن رشد المفاهيم الأرسطية عبر إنتاج مفاهيم جديدة، ما يجعل مشروعه نموذجًا في الانفتاح النقدي على التراث الغربي، مع تميُّز عبارته بالوضوح وموسوعيته الفكرية.

أما الدكتور حسن السهلي (جامعة شعيب الدكالي – الجديدة)، فقد تناول في ورقته «المنجز العربي في المنطق: من التأصيل إلى التحديث». واستهلَّها بفرضية مفادها أن تطوير المنطق في السياق الإسلامي العربي لا يمكن أن يتمَّ إلَّا إذا تعاملنا معه كأرسطيين، أي باعتباره «آلة» على نحو ما تصوَّره أرسطو، لا مجرَّد صنعة عقلية فطرية. وطرحت الورقة أسئلة إشكالية مثل: هل يحتاج المنطق إلى الذكي فقط، أم أن الغبي قد يتقنه؟ وهل المنطق

ضرورة لكل مُفكِّر؟ وقدَّم المحاضر عرضًا لتوظيفات المنطق في التمييز بين الأقوال في الفلسفة، وفي تمييز الأحكام في علم أصول الفقه، مشيرًا إلى أن أدوات مثل التحليل والبرهان و«اصطياد الحد» ليست حكرًا على المنطقي، بل هي إمكانات عقلية بشرية.

كما شدَّد المحاضر على ضرورة التمييز بين «المهارة العقلية الطبيعية» و«الصنعة المنهجية»، معتبرًا أن المنطق ليس مجرَّد كفاية بل «صنعة عقلية تُبنى لغيرها». واستشهد بقول الفارابي عن «كامل الصنعة»، أي ذلك العالم الذي لا يكتفي بفهم مسائل المنطق، بل يوظفها في بناء القول، سواء في الفقه أو المناظرة. فالمنطق يُتعلَّم -في رأيه- لا للزينة، بل لبناء الأقوال وصناعة الحجج، فالعقل فاعل في النص لا متلقٍّ سلبي.

من جهته، تناول الدكتور خالد النعامي (جامعة مولاي إسماعيل - الراشيدية) في ورقته (المنطق العربي والإسلامي نقد التلقي وإمكانية التجاوز)، ناقدًا آليات التلقِّي في المنطق العربي الإسلامي، ومقترحًا سُبلًا لتجاوزها من خلال تفعيل مناهج المنطق المعاصر. ومعتبرًا أن مبحث المنطق كان ولا يزال إحدى ركائز الفكر العربي، وأن الجهود البحثية انصبَّت على استكشاف نماذجه وكشف أسراره.

وأشار المحاضر إلى أن تلقِّي المنطق لم يكن حبيس الترجمة، بل شمل التفاعل الإبداعي، والتأويل، وبناء أنساق فكرية، نتج عنها نشوء تيارات ومدارس، من أبرزها «مدرسة بغداد» في العصور الكلاسيكية. وتوقَّف عند تجربة الأستاذ الحسان الباهي، الذي يرى أن المعرفة لا تُبنى بشكل فردي، بل جماعي، وأن الانفتاح على الكوني وخلق المشترك ضرورة ملحَّة، رغم أن «المشترك» ليس عقلًا مجرَّدًا بل هو ثقافة مشتركة.

وأخيرًا، استعرض الدكتور عبد الحفيظ الريح (جامعة محمد الخامس - الرباط) في ورقته الموسومة بعنوان: (بين الخطابة اليونانية والبلاغة العربية.. أرسطو والقرطاجني)، مُقدِّمًا مقارنة تحليلية بين أرسطو والقرطاجني. وقد انطلق من إشكالية هوية العلوم، حيث اعتبر أن العلاقة بين الخطابة والبلاغة لا تتَّسم بالانفصال ولا بالتماهي، بل بالتقارب والتداخل المعرفي. ثُمَّ عرض الخلفية الفلسفية للخطابة من خلال البراديغم الهيراقليطي الذي أسَّس لمفهوم «الصيرورة»، مقابل البراديغم البارمنيدي الذي مهَّد للفكر الأثيني وأرسطو. واستعرض نشأة الخطابة في كتيّب «تيراس»، مبرزًا أبعادها السياسية والقضائية، وتقنيات التعليم البلاغي مثل «المأزق»، و«القياس الأقرن»،

و«ترتيب الخطبة»، مرورًا بإسهامات بروتاغوراس النحوية، وصولًا إلى تقنية «كايروس» التي ركَّزت على التوقيت المناسب. أما في السياق العربي، فقد أبرز الدكتور الريح أن البلاغة وُلدت من الحاجة، فالحاجة هي التي تلد الإبداع. واعتبر أن أسلوب القرطاجني مستلهم من طريقة ابن رشد ومن مناهج الفلاسفة، رغم أنه لا يشير إليه مباشرةً، ورغم ولادته بعده، فقد أسَّس -في نظر المحاضر- لبراديغم بلاغي مغلوط يعكس اختزالًا لمنطق القول البلاغي.

□ الجلسة العلمية الثالثة

ترأس الجلسة العلمية الثالثة الدكتور سيدينا سيداتي (جامعة نواكشوط - موريتانيا) واتَّجه النقاش فيها إلى قضايا ذات طابع فلسفي ومنطقي أكثر تعقيدًا، حيث قدَّم الدكتور يوسف السيساوي (جامعة القاضي عياض - مراكش) مقاربة جديدة بعنوان «منطق الفكر المركَّب»، انطلقت من تداخل الأنساق المعرفية الحديثة، وأثر المفاهيم الإبستمولوجية التي أفرزها العلم المعاصر في بنية المنطق ذاته. واستعرض السيساوي إشكالية انهيار مفهومي اليقين والموضوعية في ضوء ما أفرزته الفيزياء النسبية والانفجار الإبستمولوجي المصاحب، مشيرًا إلى بروز مفاهيم الارتياب والتداخل البنيوي بين الذات والموضوع، مما أفضى إلى إعادة التفكير في حدود الصرامة العلمية، التي لم تعُد مطلقة، بل نسبية ومقيدة ببنية النظام المعرفي. هذا المنحى دعا إلى الانفتاح على التخصُّصات البينية وتبني مقاربة اقترانية، تنظر إلى الظواهر بوصفها شبكات معقَّدة من التفاعلات، لا كيانات مفصولة.

من جهته، عالج الدكتور مصطفى قشوح (جامعة سيدي محمد بن عبد الله - فاس) موضوع «القيم الصدقية في المنطقيات المعاصرة»، مقارنًا إياها بالمنطق الكلاسيكي. وقد عرض تصوُّرين رئيسين: أولهما ينظر إلى القيم الصدقية باعتبارها عددية (أحادية، ثنائية، ثلاثية...)، بينما يتعامل الثاني معها كمجالات صدقية مرتبطة بحركية القضايا. وأشار قشوح إلى أن المنطق الكلاسيكي لم يكن غريبًا عن فكرة القيم الصدقية، كما عند فريغه وراسل، غير أن المنطقيات المعاصرة توسَّعت في نماذجها، مستحضرة مفاهيم من قبيل نظرية العوالم الممكنة والمنطق النيتروسوفي والضبابي، ما يفتح النقاش حول قابلية مبدأ لوباسكو للدمج في هذه الصيغ المتعددة القيم.

أما الدكتور محمد عاقل (جامعة مولاي إسماعيل – مكناس)، فقد ركَّز في ورقته (المنطق الترنسندنتالي وإعادة تأسيس المنطق الصوري) على المنطق الترنسندنتالي بوصفه مدخلًا لإعادة تأسيس المنطق الصوري، منطلقًا من المشروع الفينومينولوجي عند هوسرل كما عُرض في كتابه «المنطق الصوري والمنطق الترنسندنتالي». وقد بيَّن عاقل أن الأزمة المعرفية التي يواجهها المنطق الكلاسيكي تستدعي تجاوزها عبر تأسيس ترنسندنتالي يربط بين أفعال الوعي وموضوع المعرفة. فالمنطق الترنسندنتالي لا يناقض المنطق الصوري، بل يسعى إلى تكميله من خارج نسقه، باعتبار أن كل نسق منطقي يحمل في ذاته حدودًا تمنعه من البرهنة الشاملة داخليًّا.

كما قدَّم الدكتور هباد حمادي (جامعة القاضي عياض – مراكش) قراءة تحليلية في (قانون برقلس المنطقي)، معتبرًا إياه من القضايا الجدلية الكبرى في الفكر الفلسفي، خصوصًا في سياق شروح الفلاسفة المتأخِّرين للفكر الأرسطي. وبما أن برقلس لم يترك أثرًا مكتوبًا، فإن فهمنا له متوقِّف على تلميذه أمونيوس، الذي نقل رؤاه، واصفًا إياه بـ«إله البلاغة»، في فترة هيلينستية طغى فيها طابع الفقه اللغوي على الفلسفة. وتوقَّف حمادي عند علاقة هذا القانون بما أسماه الفارابي بـ«قانون المتلازمات المعدولات والبسائط»، مما يعكس امتداد تأثير برقلس حتى في الفلسفة الإسلامية.

واختتمت الجلسة بمداخلة الدكتورة سميحة النعماني (جامعة ابن طفيل – القنيطرة) حول «اللغة عند ستراوسن.. من المنطق الصوري إلى الاستعمال التداولي»، حيث أبرزت انتقال النظر في اللغة من بعدها المنطقي الصوري إلى الأبعاد التداولية. وقارنت بين نظرية الاستعمال اللغوي كما عند ستراوسن، ونظرية الأوصاف عند راسل، مُؤكِّدةً على أهمية السياق الاستعمالي في تحديد المعنى، ومُوضِّحةً أن الاستلزام المنطقي لم يعُد يُفهَم بوصفه علاقة شكلية محضة، بل فعلًا تداوليًّا يتحدَّد بالحاجة السياقية والمقام الخطابي.

□ الجلسة العلمية الرابعة

افتُتح اليوم الثاني بالجلسة العلمية الرابعة، التي ترأسها الدكتور محمد المسعودي (جامعة محمد الخامس – الرباط) وتناولت إشكاليات فكرية مُتعلِّقة بموقع المنطق في الثقافة العربية المعاصرة. واستُهلَّت الجلسة بعرض رؤية الدكتور إبراهيم مشروح (دار

الحديث الحسنية – الرباط)، التي ناقشت موضوع (مكانة المنطق في الخيارات الفكرية في ثقافتنا العربية المعاصرة)، قدمها بالنيابة عنه الأستاذ عبد الحفيظ الريح. ركَّزت الورقة على تحليل الخيارات الفكرية والمنطقية في الثقافة العربية المعاصرة، وسعت إلى إبراز مكانة المنطق في هذا السياق، مع الإشارة إلى حجم الاستفادة المحدود من المنطق المعاصر رغم تعدُّد الإشكالات المرتبطة به. وأوضحت الورقة أن الإنتاج المنطقي في العالم العربي لا يزال زهيدًا مقارنةً بما وصلنا من التراث، مستثنيًا محاولات بارزة مثل أعمال زكي نجيب محمود، وعادل فاخوري في رسالته الرمزية التي تأثَّرت بمنطق الشرع. أما «الدرس المنطقي المحض»، فقد بقي محصورًا داخل مدرجات الجامعة، مع بعض التأليفات الجامعية مثل ما قدَّمه محمد مرسلي ومحمد ماهر علي.

كما سلَّطت الورقة الضوء على التحوُّلات التي شهدها حقل المنطق، من التركيز على فلسفة المنطق إلى التأثُّر بالنحو التوليدي ونظرية العوالم الممكنة، قبل أن يشهد انعطافًا نحو المنطق الطبيعي، خاصةً مع جهود طه عبد الرحمن وتلميذه حمو النقاري. كما سعت الورقة إلى تقويم المنطق المعاصر من منظور سوسيولوجيا المعرفة، مبيّنةً أن غياب الاجتهاد المنطقي الجاد يعود إلى هيمنة التقليد والجمود، وتحوُّل المنطق إلى حقل من الحواشي والشروح، باستثناء بعض محاولات التجديد في إطار الجدل وآداب المناظرة.

وفي سياق رصده للامتدادات التاريخية، أشار الدكتور مشروح إلى تأثير الاستعمار والصراع بين المعسكرين الشرقي والغربي، وتراجع الفكر الماركسي الذي لم يولِ المنطق والدراسات الفلسفية الخالصة اهتمامًا يُذكَر. كما لاحظ أن الثقافة العربية المعاصرة تفتقر إلى الرؤية العملية التي تربط المنطق بالتكنولوجيا والمعارف التطبيقية، كما هو الحال في السياقات الغربية. وقدَّم في الختام رؤية تشاؤمية حول مستقبل المنطق في عالمنا العربي.

أما الدكتور سعيد بنتاجر (جامعة الحسن الثاني – الدار البيضاء)، فقدَّم مداخلة تأصيلية بعنوان: «أي منطق نحتاج في الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة؟»، انطلق فيها من الرؤية التشاؤمية لمشروح، مقترحًا تجاوز هذا السؤال نحو وعيٍ بتعدُّد المناهج المنطقية ذاتها. فقد أشار إلى أن سؤال «أي منطق نحتاج؟» يوحي بتعدُّد المنطق وتفرُّعه، بل وتعذُّر الإحاطة به حتى من قِبَل المتخصِّصين، وهو ما يجعل هذا التعدُّد ظاهرة صحية تدفع نحو تطوير الأنساق المنطقية بما يخدم حاجات واقعية، سواء في الرياضيات أو الذكاء الاصطناعي أو غيرهما من العلوم.

وتناول بنتاجر التحدِّي المُتعلِّق بتحديد ما نعنيه بـ«الثقافة العربية المعاصرة»، متسائلًا: هل نحن بحاجة إلى منطق؟ وإذا كنا كذلك، فهل نحتاج إلى منطق واحد أم إلى «منطقيات» متعدِّدة بحسب الحقول المعرفية المختلفة؟ إذ تختلف الحاجة إلى المنطق باختلاف التخصُّصات: من الفلسفة واللسانيات إلى القانون والرياضيات، وكذا في كل علم من علوم الشريعة الإسلامية. وشدَّد على أن منطق القضايا والمحمولات لا يصلح لكل مجال، بل إن كل حقل علمي يُبيّئ منطقه الخاص به، مما يجعل من الضروري استحداث مناهج تعليمية منطقية خاصة بكل تخصُّص.

وفي المداخلة الثالثة سعى الدكتور عبد الرحمن المتيوي (جامعة مولاي إسماعيل – مكناس) في ورقته (دلاليات الفعل الديفيدسونية في ضوء النسق التصوري العربي)، إلى تقديم قراءة دلالية للفعل في ضوء النسق التصوُّري العربي، مستعينًا بنظرية ديفيدسون. استهلَّ المتيوي مداخلته بالإشارة إلى قول ديفيدسون بأن «العربية لغة اقتصادية»، وذلك خلال تحليله لأحد السجلات المُتَّصلة برواية حيدر التي تناولت إشكالية الرابط النحوي. وربط المتيوي هذا التوصيف بمشكلة دلالة الفعل في العربية، معتبرًا أن الفعل هو جوهر الاقتصاد اللغوي في هذه اللغة.

وأشار المتيوي إلى أن ديفيدسون، رغم تأثُّره بأستاذه كواين، تجاوز فرضية «استحالة الترجمة بين اللغات»، مُؤكِّدًا أن فهم أي نسق تصوُّري لا ينفكُّ عن دلالة الفعل التي تُمثِّل محور فلسفة الفعل. كما نبَّه إلى غياب هذه الإشكالات عند قراءة كتب فلسفة الفعل من منظور نحوي عربي، مقترحًا العودة إلى بنية الفعل العربي باعتباره أساسًا دلاليًّا وفلسفيًّا مهمًّا. وتساءل: ماذا لو علم ديفيدسون أن الفعل في العربية لا يُستعمل فقط للدلالة على الحركة، بل يُعَدُّ أيضًا وحدة صرفية معيارية لقياس الكلمات (فاء الكلمة، عينها، لامها)؟ كما أشار إلى أن فلسفة اللغة وفلسفة العقل في النصف الثاني من القرن العشرين أصبحت تنطلق من فلسفة الفعل، ما يُعزِّز أهمية الطرح العربي في هذا المجال.

أما الدكتور عزيز قميشو (جامعة محمد الخامس – الرباط) ، فقدَّم دراسة حول (هل –وكيف– يمكن استثمار المنطق القانوني المعاصر)، عارضًا موقفين متقابلين:

الموقف الأول: يُمثِّله كبار المناطقة المعاصرين مثل جورج كلاوينسكي، الذين يرون أنه «لا يوجد منطق قانوني، بل منطق واحد فقط».

الموقف الثاني: تتبنَّاه جماعة بروكسيل بقيادة بيرلمان، التي أسَّست المركز الوطني للأبحاث في بلجيكا، وعملت خلال أربعة عقود على تطوير منهج يستند إلى ضرورة انبثاق المنهج من داخل النصوص القانونية، لا من خارجها. وقد اعتمدت هذه الجماعة منهجًا يرفض أيَّ إملاءٍ قبليٍّ على رجل القانون، وتدعو إلى فحص النصوص القانونية أولًا، ثم استخلاص أنساق منطقية منها لاحقًا. وقد توصَّلت أبحاثهم إلى خلاصة مفادها أن ثمَّة منطقًا قانونيًّا يختلف عن المنطق الصوري التقليدي.

واختُتمت الجلسة بمداخلة للدكتور وائل الحارثي (جامعة أم القرى – السعودية)، استعرض فيها موضوع (البحث في الألفاظ ودلالاتها بين المنظور المنطقي والمنظور الأصولي)، مقترحًا مسارًا لتكامل الرؤيتين في حقل العلوم الشرعية. وقد شدَّد الحارثي على دور اللغة في إنتاج المعرفة، وسعى إلى بيان كيف أن المنظور الأصولي في علم أصول الفقه استطاع أن يستوعب الخصائص التداولية واللسانية للغة العربية بدرجة كبيرة، ما أسهم في تطوير أدوات التأويل وتحسين آليات الفهم والتخاطب. وخلص إلى ضرورة الاستفادة من هذا التراث الأصولي في تطوير المنظور المنطقي وتفعيله في السياقات المعرفية العربية المعاصرة.

□ الجلسة العلمية الخامسة

ثم اختُتمت الندوة بالجلسة العلمية الخامسة التي ترأسها الدكتور عبد الجبار أبو بكر (جامعة ابن طفيل – القنيطرة) وخُصِّصت لبحث الأبعاد التربوية والفلسفية لتدريس المنطق وممارسته في الفضاء الجامعي، من خلال أربع مداخلات تناولت موضوعات متقاطعة بين التنظير الفلسفي، والتطبيق البيداغوجي، والامتدادات المعرفية الحديثة للدرس المنطقي.

استهلَّ الدكتور رشيد الراضي (المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين – مكناس) الجلسة بمداخلة بعنوان: «المنطق الاشتباهي في نظرية التفكير التقريبي»، حيث قدَّم عرضًا لمفهوم «المنطق الاشتباهي» كما يتبلور ضمن نظرية التفكير التقريبي انطلاقًا من نصٍّ للطفي زادة. وقد بيَّن الراضي أن هذا الاتجاه يسعى إلى تجاوز محدودية المنطق الكلاسيكي القائم على القطع والثنائية الصارمة، من خلال إدماج حالات عدم الدِّقَّة والغموض في بنية التفكير المنطقي، مُؤكِّدًا أن هذا النمط من التفكير يتراوح بين المحكم

وغير المحكم، ويعكس قدرًا أكبر من الواقعية في معالجة القضايا المعقَّدة. كما أشار إلى أن «الهندسة الاشتباهية» تُشكّل أفقًا تخصُّصيًّا لتطبيق هذه النظرية، بما يُعزِّز من دور المنطق التقريبي بوصفه أداة فاعلة في سياقات تقنية وتطبيقية معاصرة.

أما الدكتور محمد الشقيف (جامعة محمد الأول – الناظور)، فقد تناول في مداخلته «حدود الممارسة الفلسفية المنطقية في الجامعة» إشكالية حضور المنطق في التعليم الفلسفي الجامعي، متسائلًا عن مدى اهتمام الدرس الجامعي والمنشورات الأكاديمية بالمنطق الفلسفي تحديدًا. وقد رصد غيابًا ملحوظًا لهذا النوع من المنطق في مناهج الفلسفة، مُؤكِّدًا الحاجة إلى إعادة النظر في العلاقة بين الفلسفة والمنطق، لا سيما في ظل غياب مساءلة عميقة عن فاعلية الآليات المنطقية في التفكير الفلسفي. واستعرض الشقيف ثلاث إشكاليات فلسفية تُعبِّر عن أهمية استعادة هذه العلاقة: الإشكالية الأنطولوجية، ومشكلة المنطق المُتعدِّد القيم، وسؤال الحرية والحتمية، مُوضِّحًا أن أصل هذه القضايا فلسفي لا منطقي بالمعنى التقني.

من جانبه، قدَّم الدكتور أحمد الفراك (جامعة عبد المالك السعدي – تطوان) مداخلة بعنوان: «التوجهات المنطقية المعاصرة في الجامعة المغربية: قراءة في بعض النماذج التدريسية والتطبيقية»، استعرض فيها المسار الذي عرفه تدريس المنطق في الجامعة المغربية، من محاولات التأليف الكلاسيكي في القرن الماضي، مثل كتاب «أسهل الطرق إلى فهم المنطق» للماجري، إلى جهود أكاديمية بارزة خلال الثمانينات والتسعينات، قام بها عدد من الباحثين، من أمثال: نبيل شهابي، وجمال الدين العلوي، ومحمد المرسلي، وبناصر البعزاتي، وحمو النقاري، وحسان الباهي، وخالد بوزوبع. وركَّز الفراك على تجربة الدكتور حمو النقاري، الذي راكم أكثر من أربعة عقود من البحث في جامعة محمد الخامس، مبرزًا أثره في تقريب المنطق وفلسفة العلم داخل الفضاء الجامعي المغربي، خاصةً عبر الاشتغال على منطق بورت رويال، ومفاهيم تتقاطع مع العلم وفلسفة العلم.

واختُتمت الجلسة بمداخلة للدكتور مروان لحميداني (جامعة مولاي إسماعيل – مكناس) بعنوان: «من نقد المنطق إلى فلسفة التفكير المطبق»، انطلق فيها من تجربته في تدريس الفلسفة لطلبة من تخصُّصات غير فلسفية، ليُسائل إمكانية اعتماد «فلسفة التفكير المطبق» توجُّهًا بديلًا. وأشار إلى أن هيمنة المقاربة النظرية على الفلسفة تخلق فجوةً في قابلية تعليمها وتطبيقها، وأن التفكير لا ينبغي أن يظل حكرًا على الفلسفة. واستحضر في

هذا السياق تصوُّرات كل من ديكارت وجون ديوي حول العلاقة بين التفكير والمنطق، مُؤكِّدًا أن التفكير -بوصفه فعلًا حيًّا وواقعيًّا- يجب أن يُفهم في ضوء علاقته بما قبله وبما بعده، وأنه قابل للتطبيق العملي كما هو الشأن في اللسانيات التطبيقية.

لقد أبرزت هذه الندوة تنوُّع المقاربات وتكامل التخصُّصات حول موضوع المنطق، ونجحت -كما برز في النقاش- في إحداث تفاعلٍ بين التراث المنطقي العربي والآفاق التي يفتحها المنطق المعاصر، سواء من حيثُ تطوير أدوات تحليل جديدة، أو من حيثُ إدماج المنطق في قضايا الفكر المعاصر والتعليم والتقنية. ويمكن القول: إن هذا اللقاء العلمي لم يكن مجرَّد مناسبة أكاديمية، بل مثَّل لحظة تأمُّل جماعي عميقة في مستقبل المنطق في الفكر العربي المعاصر.

مؤتمر: العبر - مناهجية وتجاوز الوضعانية الساذجة

المغرب، عقد عن بعد بين ١٨ - ٢٠ أبريل ٢٠٢٥م

محمد بناني*

□ كلمات الجلسة الأولى

نظَّمت الأكاديمية المغربية للبحث الفلسفي العبر - مناهجي المؤتمر الأول للدراسات الفلسفية العبر - مناهجية في العالم العربي، بشراكة وتعاون مع مجموعة من المراكز والهيئات البحثية العربية، تحت شعار: «العبر- مناهجية وتجاوز الوضعانية الساذجة»، عُقدت أعماله عبر الفضاء الإلكتروني.

قدَّم الجلسة الافتتاحية الدكتور مصطفى الزاهيد من المغرب، وألقى الكلمة الافتتاحية مُنسِّق المؤتمر الدكتور إدريس هاني، مُرحِّبًا بالمشاركين والمتدخِّلين، ومشيرًا إلى أن أهداف المؤتمر ترتبط بإطلاق مبادرة، هي صرخة مناهجية على الصعيد العربي كإكمال لمسيرة وُلدت خجولة ويتيمة تحت طائلة استبداد المنهج الواحد، وتباعد العلوم الكثيرة في لحظة تاريخ معرفية ألفت عبادة المنهج، وبالغت في وفائها لاستبدادية الإطار، فهي تتويج لأكثر من

* جامعة ابن زهر - أكادير، المغرب.

ثلاثة عقود من الاشتغال على مُقوِّماتها التجاوزية المابعدية الاستيعابية التكاملية، فضلًا عن مرفئها الأنطولوجي بوصفها اندماجًا في أرقى ما فكّر فيه حتى الآن عصرنا الموسوم بالتفكير النقدي والنسبي.

مضيفًا أنه تفكير رشح عن الفضاء الكمومي، ليحدث ثورة على مفاهيم أخرى في العلوم البحتة العلوم الاجتماعية. ليس آخرها ما يشهده مفهوم الزمن نفسه من تحوُّلات مهمَّة. وكان هذا التطوُّر طبيعيًّا حيث لم ننظر إليه كموضة حينئذٍ، بل كملاءمة قلقة لما بادرنا إليه مسبقًا عبر تعزيز مشروع الاستيعابية والتجديد الجذري في أفق التبنِّي الحضاري الذي يهدف إلى توسيع أفق المعاقلة، وتمكين العقل من التفكير الاحتمالي وتحريره أيضًا من الأطر التي تعقلها في شروط تاريخية زادتها الوضعانية المتوحِّشة حصرًا.

وأشار الدكتور إدريس إلى أن العبر مناهجية كما تطوَّرت تجاه نبذ القياسية، والسعي نحو تلاقح العلوم، وتخطِّي الأشكال التقليدية في تدبير المناهج. فليست الوضعانية نقيضًا للعبر مناهجية، بل هي إمكانية تأخذها العبر المناهجية بعين الاعتبار من دون أن تمنحها صفة نهاية تاريخ المعرفة والمنهج. مُؤكِّدًا نحن هنا لسنا بصدد التعريف بتاريخ الفكر، بل نحن معنيُّون باقتحام هذا المسار بمزيد من التطوير والتفعيل بعيدًا عن التمثُّلات الباردة تلك التي تتعاطى مع العبر مناهجية كحادثة مدوِّية على طريق سيار، بل هي مبادرة ودعوة جدية لتغيير الموقف من الواقع، ومن الزمن، ومن العلم، وإدارة منهجية داخل النقاش وتدخُّلها من جهة الموضوعات والأغراض، واندماج نفسي في الكون، وحدس عالم يملأ الفراغات التي لا يردمها البرهان بل تستوعبها الذات اليونغية، وأيضًا الثالث المتضمِّن بصرية الفجوات الميزوفيزيائي بشلارية، والحدس في أفق ما ذهبنا إليه من أنه مبتدأ المعرفة، وخبره لا تلتئم المقدمات والاستنتاجات إلَّا به، حدس يُثير الفرضية ويؤمن الطفرة الاستقرائية استنتاجها، ثم التربُّص بها عبر استراتيجية الدحض والاختبار بالمفهوم البوبري للعبارة.

وتمَّم إدريس كلمته مضيفًا أن في صيحتنا نستدعي كل هذا المنهج، التعدُّدية المناهج، البين مناهجية، الأنارشية البراديغم برنامج البحث أيضًا، والعبر مناهجية فتكون العبر مناهجية إذا هي رافعة كل رافعة، وإطار كل إطار، ومنهج في كل منهج. وفي حركة البندول التي قرّبنا بها هذه العبر مناهجية يومًا، وعلى أساسها وضعنا مفهوم اللحظة اللوغوماتيوس باعتبارها ليست خطوة عبر مناهجية في مجال الستريوغرافيا عمومًا، ولا

التاريخانية الوضعانية خصوصًا، بل اندماجًا في عالم مركب وغير قار ومتعدِّد الأبعاد، يصبح معه تسذيج العلم والواقع كارثة تتربَّص بمصير الذهن البشري.

وكنا قد صرخنا حتى بححنا بأن ثمَّة مؤامرة تدبّر ضد الذهن البشري، كما لمحنا مرارًا إلى أن الاستيعابية وقبل عقود هي البديل عن القياسية والانتقاء. الاستيعابية التي يحقّقها تواسط البندول بعد استيعابه للمجال التردُّدي، من الأقصى إلى الأقصى، إنما لا يتواسط هندسيًّا بل يقف حيث رحلة الاستيعاب التام الذي تلتئم عنده جميع الخبرات، ويحدث أن البندول لن يتواسط بسهولة أمام تدافع القوى، لن يتواسط ما دام تمت تدافع بين الاختصاصات.

وخاتمًا كلمته قائلًا: ومن هنا تكون العبر مناهجية هي الضامن لتواسط البندول بعد التحقيق رشدي الانتقال. إن تدخُّل العلوم وتكاملها ليس صفًّا لها عرضيًّا، بل هي مهارة لصفِّها طوليًّا واجتيازها، وذلك من خلال التئام موضوعات وتحقيق أغراض كل علم عبر التنزُّه السلس في سائر العلوم بما يُحقِّق الموضوع الكلي للعلم إزاء موضوعات مسائله كما يرى متأخِّر أصول أصولي المدرسة، وأيضًا ما نراه مناسبًا هنا هو تحقّق الغرض الأسمى من المعرفة هو حدس اللحظة الأنطولوجية التي تندمج فيها المعرفة مع الوجود، تحقيق لواحدة من قواعد الحكمة المتعالية حيث المعرفة هي عين الوجود ليست التجاوز العبر مناهج تجاوزًا جزافيًّا فالعبر مناهجية شديدة الالتفاف، والاستيعاب فهي تسمح لمتجاوزها بالمرافقة، وهي ليست ابتعادًا بل هي لحاق واستدراك دائمًا فالعبر مناهجي يحسن الذهاب والإياب.

وتحدَّث في هذه الجلسة الدكتور إحسان الحيدري من العراق، وبدأ مداخلته بالإشارة إلى أن مفهوم العبر مناهجية قد لا يكون مفهومًا مألوفًا لدى الكثيرين من الباحثين، وتحديدًا لسياق العلم في الزمن المعاصر رأى الباحث أنه سيعمل على تسليط الضوء على مجموعة من المفاهيم ذات الصلة بمفهوم العبر مناهجية التي انطلقت مع جون بياجي عام ١٩٧٠ والمشتغلين على هذا المفهوم من بعده.

وبحسب الباحث: يكتسي فهم العبر مناهجية أهمية قصوى للباحثين الساعين إلى تعميق فهمهم للظواهر المدروسة، وتقديم مساهمات علمية أكثر شمولية. يمكن تعريف العبر مناهجية في البحث العلمي أنها تستخدم أكثر من منهجية واحدة في دراسة

ظاهرة معيَّنة، وأنها يمكن أن تتضمَّن استخدام أكثر من ملاحظة أو أكثر من منهجية، أو استخدام أكثر من مصدر من البيانات، أو أكثر من أداة لجمع البيانات، أو استخدام أكثر من نظرية لتفسير البيانات. ويطلق عليها أيضًا اسم البحث المختلط الطرق. وإذا ما توصَّلت مناهج مختلفة إلى استنتاجات مماثلة، فإن ذلك يُعزِّز مصداقية النتائج. وينطلق هذا المبدأ من فكرة أن لكل منهج نقاط قوة وضعف خاصة به، وأن استخدام مناهج مُتعدِّدة يمكن أن يساعد في التخفيف من هذه القيود.

وأضاف الباحث أن الغاية الأساسية من استخدام التعدُّدية المنهاجية تتمثَّل في الحصول على صورة أكثر وضوحًا للعالم الاجتماعي، وتقديم تفسيرات أكثر ملاءمة، كما تهدف إلى تقديم صورة مبسَّطة وشاملة عن الظاهرة المدروسة، وذلك من خلال تجميع نتائج المناهج المختلفة للوصول إلى فهم أكثر شمولية. ويعكس تبنِّي التعدُّدية المناهجية نهجًا عمليًّا في البحث، حيث يُعطي الأولوية وعمق الفهم أكثر من الالتزام بنموذج منهجي واحد، ويتيح هذا النهج للباحثين اختيار المناهج الأكثر ملاءمة لأسئلتهم البحثية المحدّدة بدلًا من التقيُّد بقيود نموذج واحد.

وتتكوَّن التعدُّدية المناهجية من خمسة أنواع رئيسة: هي: تعدُّد النظريات، وتعدُّد المناهج الكمية والكيفية، وتعدُّد الملاحظين، وتعدُّد أدوات جمع البيانات للباحثين باختيار البيانات والمعلومات المجمعة في الدراسة، وتفسيرها من زوايا مختلفة مما يجعل التفسير المتوصل إليه أقرب إلى الدِّقَّة والصواب.

ويمنع نهج التعدُّدية المناهجية التحيُّز لنظرية معيَّنة، ويتيح تعدُّد المناهج استخدام كل من المناهج الكمية والكيفية في الدراسة، مما يوفر بيانات متنوِّعة رقمية ووصفية لتحليل شامل، ويُقلِّل الاعتماد على أكثر من تقنية واحدة لجمع البيانات. كما يمنع نهج التعدُّدية المناهجية التحيُّز الشخصي، ويزيد من مصداقية البيانات، كما يساعد استخدام أدوات متنوِّعة لجمع البيانات مثل الملاحظة والمقابلة والاستبيان وتحليل الوثائق في تجاوز نقاط الضعف في كل أداة على حدة، ويزيد جمع البيانات من مصادر مختلفة مثل الأفراد والمؤسسات والوثائق... من مصداقية البيانات ويُقدِّم رؤية شاملة للظاهرة.

وفي العلوم الاجتماعية والقانونية تدخل التعدُّدية المنهجية في إطار التكامل المنهجي، حيث يستخدم الباحث مزيجًا من المناهج لدراسة الظاهرة الواحدة، على سبيل

المثال لدراسة ظاهرة الانتخابات قد يعتمد الباحث على المنهج الاستقرائي بالنسبة للمترشّحين، والمنهج التاريخي لمعرفة نتائج الانتخابات السابقة، والمنهج المقارن للمقارنة بين الماضي والحاضر، والمنهج الإحصائي عند قياس اتجاهات الرأي العام.

وعند الانتقال إلى البين مناهجية، فإنها تُمثِّل ضرورة نظرية وعملية تتجاوز حدود التخصُّصات الأكاديمية المختلفة، ولكنها تظل داخل منطقة هذه التخصُّصات، وتعرف بأنها تخلق طرائق من منهج إلى آخر بهدف إيجاد نقاط مشتركة لتحقيق أهداف علمية بحتة. وهي حوار وتبادل معرفي، وتحليل طرائق بين منهجين أو أكثر، وتُشير إلى وجود تداخل وغنى متبادل بين العديد من التخصُّصات.

وتهدف البين مناهجية إلى فهم العالم من خلال تجاوز حدود التخصُّصات مع الاعتراف بمنطق كل تخصُّص، وهي تسعى إلى تكامل المعرفة من مختلف التخصُّصات، لحل المشكلات المعقَّدة. وقد نشأت البين مناهجية كردٍّ فعل على الإغراق في التخصُّص، وكتعبير عن الحاجة العملية الماسَّة إلى الربط بين المناهج والفروع المعرفية المختلفة.

وأشار الباحث إلى أن البين منهجية تتضمَّن ثلاث درجات منهجية: أولًا درجة التطبيق، حيث تقود طرائق من الفيزياء النووية على سبيل المثال إلى ظهور علاجات جديده للسرطان. وثانيًا درجة الإبستمولوجيا حيث يُولد نقل الطرائق من المنطق الصوري على سبيل المثال إلى مجال الحقوق إلى تحليلات مهمَّة وجديدة. وثالثًا أن نقل الطرائق الرياضية إلى مجال الفيزياء أدَّى إلى توليد الفيزياء الرياضية. وعلى الرغم من أهمية هذه الدرجات الثلاث إلَّا أن غايتها تبقى ضمن درجه البحث المنهجي. وتساهم البين مناهجية في إظهار الروابط التي تربط المناهج، وتُغني المعرفة وتوحّدها، وهي ضرورية للبحث.

وحين ننتقل إلى العبر مناهجية، نجد أنها تُمثِّل تجاوزًا لحدود التخصُّصات، وتسعى لفهم شمولي للواقع على مستويات مختلفة، وهي ليست مجرَّد تعدُّدية التخصُّصات أو تكامل بينها، بل هي تجاوز لحدود التخصُّصات، وتسعى إلى فهم شمولي للظواهر، وتُعرف بأنها إستراتيجية بحثية تعبر العديد من الحدود التخصُّصية لوضع نهج شمولي. وتنطبق على المشاكل التي تعبر حدود اثنين أو أكثر من التخصُّصات.

وتتمَّةً لحديثه رأى الباحث أن العبر مناهجية تهدف كذلك إلى دمج المعرفة من

مختلف المجالات، بما في ذلك العلوم الطبيعية والاجتماعية والإنسانية وحتى المعرفية والشعبية، بهدف فهم الواقع على مستويات مختلفة من التحليل، وتسعى إلى تحقيق تكامل حقيقي بين التخصُّصات لفهم الواقع المُعقَّد والمُتعدِّد الأوجه بشكل شمولي ومتكامل. وتُركِّز العبر مناهجية بشكل أساسي على استخدام مناهج مختلفة، ضمن إطار تخصُّصي واحد أو عبر عدد قليل من التخصُّصات ذات الصِّلة، للحصول على معرفة أكثر شمولية.

وأخيرًا رأى الباحث أن البين مناهجية تركّب منهجية مرتَّبة من كل مستويات إدراك واقع بعينه، بينما العبر مناهجية تنقل الأشكال إلى مستوى تدبير العلاقة بين الذات والموضوع، وتسعى العبر مناهجية إلى إطار معرفي ومنهجي موحَّد يشمل التخصُّصات ويتجاوزها. وقد تتضمَّن مستويات واقع ومنطق يتجاوز حدود التخصُّصات بينما تتفاعل البين مناهجية بين التخصُّصات القائمة. والفروقات الأساسية بين التعدُّدية المناهجية والعبر مناهجية، قد تجمع التعدُّدية المناهجية بين مناهج مختلفة من تخصُّصات، وتهتمُّ عبر مناهجية بالديناميكية المتولِّدة بفعل عدَّة مستويات للواقع.

وتحدَّث في هذه الجلسة كذلك الدكتور محمود حيدر من لبنان، وقد انطلق من تصوُّر أن المشكلة الجوهرية التي ضربت أو عصفت بالتفكير الفلسفي فضلًا عن التفكير بالعلوم الإنسانية الأخرى، هي ليست أمرًا جديدًا، معتبرًا أن المشكلة بدأت مع اليونان عندما اعتمدت منهجًا أحادي صار جاحدًا بسائر المناهج الأخرى. وبدأت المسألة مع علم الوجود مع أرسطو على وجه التحديد، الذي قعد هذا المنهج الأحادي الصارم، ثُمَّ امتدَّ هذا المنهج إلى الحداثة وما بعد الحداثة، ثُمَّ إلى كل العوالم المعاصرة بما فيها العالم الإسلامي الذي يأخذ بالمنهج المشاية للمنهج الإغريقي والمنهج الحديث وما بعد الحديث، على وجه الإجمال عن ظهر قلب. وهذه مشكلة جوهرية لتعطيل التفكير، ولا تُمكِّنه من الوصول إلى سياق جديد من التفكير لفهم حقيقة الوجود.

وأضاف الباحث إلى أن المشكلة الأساسية التي تُشكِّل التحدي الحقيقي للمنهج، بدأت مع هذا الانفصال المريع بين النومين والفينومين، بين الشيء في ذاته الذي أعرض عنه وبين الشيء الذي يبدو للعيان. عندما عجز العقل اليوناني منذ تلك الفترة عن فهم الشيء في ذاته، تفرغ إلى الظواهر، هذه الظواهر وهذا الفهم الظواهري لا يزال يفعل فعله في التفكير البشري منذ ذلك الزمن إلى يومنا هذا. مع الحداثة ومع كانط على وجه التحديد الذي أعاد إنتاج الأرسطية من جديد عبر الإقرار أو عبر التأكيد على أن الشيء

في ذاته لا يمكن إدراكه، وعلينا أن نذهب بعيدًا في الشيء الذي يظهر.

كما أشار المُتدخِّل إلى أن التفكير الفلسفي الغربي منذ أفلاطون إلى ما بعد الحداثة لم يجاوز هذه المنطقة المُتعثِّرة من التفكير، وقال بصريح العبارة: إن مشروعه الفلسفي هو مشروع أنطولوجيا الهيدجرية هي أنطولوجيا فينومينولوجية بالدرجة الأولى ولا شيء غير ذلك. وسوف تُؤدِّي هذه المعضلة إلى إقصاء عالم حقيقي آخر، عالم موجود في وجدان الكائن الإنساني هو جوهرية هذا الكائن الذي أشكل على نفسه ولا يزال يشكل على نفسه. فإذا المشكلة الجوهرية هي في هذا المنهج الذي استحكم بمسار التفكير منذ تلك الفترة أي الحقبة اليونانية وصولًا إلى الحداثة وما بعد، منذ ذلك صرنا أمام سلطة المنهج الأحادي بامتياز.

وإذا أردنا أن نُجري تطبيقًا لهذا المنهج على المستوى الحضارة المعاصرة، يرى الباحث أن العبر مناهجية هي المنهج الحاوي، وإذا لم ندخل في العبر مناهجية ونُحدِّد لها مباني معرفية ومرتكزات منهجية، ففي هذه الحالة نكون قد وقعنا بما وقع فيه الآخرون في تشتيت المناهج. والقصد من العبر مناهجية هي الوصول إلى فضاء يجاوز كهوف المناهج التي وضعت فيها الأكاديمية على مدى قرون متواصلة إلى الانطلاق إلى فضاء آخر، فضاء حر في عملية التفكير. وهنا يدخل التأويل لأن المناهج لا تقبل التأويل، المناهج في العلوم الإنسانية لا تقبل التأويل. هناك محدّدات، وهذه المحدّدات تُشكِّل ضوابط ونواظم لا يمكن الخروج منها، ونحن نعرف أن السلطات الأكاديمية تمارس هذا العمل الشرطي لكي تحجب أيَّ إمكانية للاجتهاد والتفكير الحر.

وفي نظر الباحث أن العبر مناهجية هي الفضاء الذي ينبغي أن ينمى من أجل الدخول في فضائل لا متناهيه من حريات التفكير. وأن وضع المنهج أو الاجتهاد في المنهج يحمل همًّا يقصد منه الخروج من الكهف الذي وضعته الحداثة الغربية، حتى ينتقل إلى فضاء أوسع من التفكير. ومع ذلك عندما ذهب إدغار مورن لوضع مبانٍ ومرتكزات للمنهج العبر مناهجي وقع في المحظور الذي ينبغي أن نخشاه منذ هذه اللحظة.

إن محاولة تأسيس هذا الفضاء الحاوي للمناهج، أو ما يمكن تسميته بالمنهج الامتدادي أو المنهج الذي يمتد، لا ينفي أي منهج من المناهج، لكنه يضمُّهم بلطف ويستفيد مما أنجزوا وصولًا إلى المنهج الذي يلامس ما أعرضت عنه الفلسفة الأولى أي

ملامسة «النومين».

وختم الباحث أن مساحة النظر في الميتافيزيقا البعدية التي نعتبرها فلسفة دينية، هذه الفلسفة الدينية ترى أن الشأن الديني حقيقة أصيلة في الواقع التاريخي، بمعنى أنها تتطلَّع إلى الغيب أو مرتبطة بالغيب، ولكنها في الوقت نفسه تعتبر أن هذا الغيب هو حركة سيَّالة في الواقع التاريخي، وفي حضور الإنسان في التاريخ. فإذا كانت فلسفة الدين التقليدية قد يعني بالمعايير والمقاييس التي أحدثتها الفلسفة الغربية الحديثة قد عيَّنت غايتها بالنظر إلى الدين كظاهرة تنظر إلى الفلسفة، وإنما بحضور حي في المجالين العيني والغيبي مثل هذا النظر لا يدل على تناقض إنما يحيل إلى الفلسفة.

كما تحدَّث في هذه الجلسة الدكتور بهاء درويش من مصر، ورأى أن موضوع «العبر مناهجية» له عدَّة منظورات، ويمكن إثبات ذلك من المنظرين الذين قدّم منهما هذا الموضوع حتى الآن، وله عدَّة ترجمات لمفردات هذه الإشكالية. وأشار إلى أن مشكلة الترجمة أحيانًا قد تكون المسألة الرئيسة نفسها، معتقدًا أننا أمام موضوعات مختلفة أو موضوعين مختلفين. وأن بسبب تعقد الحياة وتطوّر العلم والتكنولوجيا ظهر منذ بداية القرن التاسع عشر ما يطلق عليه البينية التي اتَّخذت ثلاث صور:

الصورة الأولى: بينية التخصُّصات، والتي تعني اندماج تخصُّصين في بعضهما البعض اندماجًا نظريًّا أو عمليًّا، وقد ينتج عنهما تصوُّر جديد، ويتمُّ ترجمة هذا البين تخصُّصات (interdisciplinarité).

الصورة الثانية: تعدُّدية التخصُّصات (multidisciplinarité)، وهي تعني استفادة التخصُّصات بعضها من بعض من دون حدوث مزج بينهما.

الصورة الثالثة: العبر التخصُّصات أو العبر مناهجية، وقد تُفيد تجاوزًا لمحتويات التخصُّصات أو تجاوزًا للمناهج فقط. وقد ظهر هذا المصطلح للمرة الأولى في عام ١٩٧٠ على يد إريك جانس في مؤتمر منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية، وعندما ظهر لأول مرة كان الهدف منه جعل العلم يحل بشكل مُتَّسع مشكلات سياسية. ثُمَّ كان يشير إلى إشراك غير الأكاديميين مع الأكاديميين لحل المشكلات الحياتية انطلاقًا من أن فهم المشكلات ليست قاصرة على المتخصِّصين والعلماء فقط. ثُمَّ تَمَّ توسيع دائرة التعريف ليصبح استجابة بالضرورة لمشكلة من خارج التخصُّصات الموجودة، لأنه لا يمكن

لتخصُّص مفرد حل هذه المشكلة بأدواته الخاصة.

وحاول الباحث في نهاية كلمته وضع تصوُّر لاستشراف صورة العلم في ظل هذه البينية المتنامية، متسائلًا: إلى أين سيقودنا العلم؟ والى أين ستقودنا الحياة المعقَّدة؟ مشيرًا إلى ضرورة إثارة هذا المؤتمر لأسئلة أخرى، وتنظيم مؤتمرات أخرى، على اعتبار أن هذه المشكلة لا يمكن أن يُغطِّيها مؤتمر واحد.

أما الدكتور عبد الكريم سفير من المغرب، فقد دعا إلى ضرورة الاستفادة والاستعانة بالعبر مناهجية في تطوير تدريس الفلسفة بالمغرب، وأشار إلى أنه منذ سنين طويلة والدرس الفلسفي في المغرب يدرس من منظور ضيِّق جامد، حيث لم يعد يُثير اهتمام التلاميذ، كما لم يعد يُثير اهتمام حتى المدرسين. بمعنى إننا نحتاج وبخاصة في المغرب إلى إطار يتمُّ التفكير فيه في تغيير مناهج وبرامج عدد كبير من المواد. فالفلسفة مطالبة بإعادة بناء منهاجها، ويرى أن المدخل الأساسي هو مدخل العبر مناهجية.

واعتبر الباحث أن منظومة تدريس الفلسفة في المغرب، تواجه تحدِّيات عميقة لا تتَّصل فقط بمحتوى البرامج أو طرائق التدريس، بل أيضًا بالفلسفة التربوية الكامنة وراء تصوُّر التعليم. فبينما يشهد العالم تحوُّلات معرفية وثقافية كبرى، تتعاظم الحاجة إلى تعليم فلسفة قادرة على ملامسة قضايا الوجود. وتساءل الباحث: كيف يمكن للبحث الفلسفي أن يُسهم في تطوير تدريس الفلسفة في المغرب؟ منطلقًا من فرضية مفادها أن تبنِّي مقاربة العبر مناهجية لا يعدُّ مجرَّد خيار الوجود والمعرفة، بل يفتح أفقًا جديدًا لتعليم الفلسفة يتجاوز انغلاق تخصُّصي نحو تجربة فكرية وإنسانية منفتحة. ومستندًا إلى تطوُّرات الواقع والمعرفة في إطار أزمات الحداثة والعلم، حيث لم تعد المقاربات التخصُّصية الضيقة قادرة على فهم الظواهر المعقَّدة والمتداخلة التي تُميِّز عالمنا المعاصر.

كما دعا الباحث إلى ضرورة وضع تصوُّر أنطولوجي مغاير للرؤية التجزيئية التقليدية للواقع، مفترضًا أن الوجود لا يتشكَّل من طبقه واحدة من الواقع يمكن الإحاطة بها من خلال تخصُّص معرفي بعينيه. ومشيرًا إلى أن التصوُّر الذي يتجاوز الاتجاه الكلاسيكي القائم على «إما» «أو»، ويُتيح إمكانية فهم الظواهر المركَّبة انطلاقًا من التوتُّر الخلَّاق بين الأضداد باعتبارها تنتمي لمستويات مختلفة من الواقع الداخلي. لذلك فإن «العبر مناهجية» لا تتعامل مع الواقع كمعطى ساكن، بل كنسيج مُتغيِّر مُركَّب وديناميي.

كما أن الفاعل المعرفي ذاته يُعاد التفكير فيه ضمن سياق أنطولوجي جديد حيث ينظر إلى الإنسان ككائن منتمي للعالم وليس مفصولًا عنه. لذا فإن تعليم الفلسفة يجب أن يتجاوز الانغلاق التخصُّصي، وينفتح على التجربة الإنسانية في كليتها وتعقيداتها.

وحدَّد الباحث أبعاد «العبر مناهجية» في التفكير التربوي والفلسفي الذي يمتد ليُعيد الاعتبار إلى جانب المعرفة العلمية، ويفتح المجال لإدماج الفن والأدب والدين والبعد الروحي... ومنتهيًا إلى خلاصة رأى فيها أن تعليم الفلسفة وفق مقاربة عبر مناهجية في المغرب أصبحت مطلبًا وواقعًا، ورغم الإصلاحات التي عرفها منهاج الفلسفة، لا تزال طرائق التدريس ومضامن التكوين تعاني من طابعها التخصُّصي الضيق، حيث يقدّم الفكر الفلسفي غالبًا بشكل مفاهيم نظرية مجرَّدة منفصلة عن تجربة المُتعلِّم وواقعه المجتمعي. كما أن الارتباط المفرط بالمقاربات الامتحانية والمقرّرات الرسمية يُقلِّل من أفق الإبداع والتفكير المفتوح.

وتحدَّثت أيضًا الدكتورة ماريز يونس من لبنان، وأشارت في البداية إلى أن العبر مناهجية هي جزء من هذه المبادرة وتنسجم تمامًا مع الرؤية التي تأسَّست عليها الشبكة الدولية لدراسة المجتمعات العربية، التي جعلت من حوار المعارف والنماذج حجر الأساس في مقاربتها للواقع العربي وتحوُّلاته. وأن الاهتمام بدراسة المجتمعات العربية هو قناعة منا بأن لحظة التحوُّلات التي نعيشها تقتضي الانفتاح على كل المعارف والنماذج والتجارب، وعلى مختلف التخصُّصات في العلوم الاجتماعية والإنسانية. وقد اعتمدت الشبكة منذ البداية على هيكل معرفي مرن يضم ١١ وحدة تخصُّصية، تتوزَّع على الحقول الكبرى في العلوم الاجتماعية والإنسانية.

وهدفت الباحثة إلى مساءلة العبر مناهجية، لا بوصفها مجرَّد تقنية للعبور بين الحقول، بل باعتبارها أُفقًا تحويليًّا يستدعي تمرينًا نقديًّا يخلخل بنية الاعتراف، ويُؤسِّس لتفاوض رمزي جديد. معتبرة أن المنظور السوسيولوجي يُشكِّل مدخلًا للنقاش وللانتقال من النظر إلى التطبيق، باعتباره مفتاحًا أوليًّا، وانطلاقًا من مفهوم بورديو فإن الحقل الاجتماعي يمكن أن يكون مفتاحًا أو مدخلًا لفضاء أكبر للعبر مناهجية، كما تُؤسِّسه أرضية هذا المؤتمر.

وركَّزت الباحثة على تحدِّيات تطبيق العبر المناهجية من خلال الإنزال التخصُّصي

والإنزال الثقافي، وإلى رهانات معرفية وأخلاقيات تُؤثِّر على شروط إنتاج وتداول المعرفة. معتبرة أن بداية القرن العشرين قدم مفهوم الحقل ليس فقط كمصطلح تحليل يهدف إلى فهم البنى الاجتماعية، بل كبنية معرفية ومنهجية وكسلطة إنتاج المعنى. وشكَّل مفهوم الحقل نقلة نوعية في الفكر السيسيولوجي كفضاء ديناميكي تحكمه علاقات وتوازنات وليس مجرَّد شبكة من الأفراد أو البناء الجامد.

ويُصبح الفهم الحقيقي مستحيلًا من دون تحليل الشروط داخل الحقل الذي تنتمي إليه المعرفة، فالمعرفة لا تنتج في فراغ، بل داخل حقل معرفي تحكمه قواعد، ويتحدَّث داخله من يملك الحق، وهذا يعني أن كل حقل بما فيه الحقل الأكاديمي هو موقع حيث تتمُّ الإشارة إلى من يملك الحق في النطق باسم العلم أو الحقيقة أو الشرعية. من هنا يسهم مفهوم الحقل في فضح آليات السلطة داخل حقول رمزية، ويُبيِّن أن الشرعية ليست معطى موضوعيًّا.

وانطلاقًا من هذا التصوُّر -رأت الباحثة- أنه يمكننا التفكير في العبر مناهجية كممارسة معرفية تتطلَّب تفكيك الحقول، لا فقط العبور بينها، فالحقل بما هو بنية متغيِّرة يُعاد إنتاجها باستمرار، يُشكِّل في حدِّ ذاته مجالًا لإعادة بناء العلاقات المعرفية عبر التفاوض للتراتب. وإذا استعرنا رؤية التاريخية لنشوء الحقول وتمايزها يمكنها اليوم اقتراح مفهوم حقل الحقول، أي إن كل الاختصاصات يجب أن يكون لديها حقل. والعبر مناهجية من هذا المنظور ليس فقط تعاونًا علميًّا، بل مشروع تحويلية لإعادة صياغة العلاقة بين المعرفة والسلطة. كما أن العبر مناهجية تفترض بالضرورة نقدًا جذريًّا للنموذج المؤسساتي الأكاديمي والجامعي وإعادة التفكير في بنية الحقول. وعندما نتحدَّث عن العبر مناهجية في العالم العربي نتحدَّث عن حوار بين علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، عن حوار بين لغات وأنساق رمزية وأساسيات تاريخية وأثر وجودية متميِّزة. لذلك فإن العبر مناهجية لكي تكون تحريرية فعلًا، لا يمكن أن تكتفي بالتداخل المفاهيمي، بل أن تخضع مركزيات اللغة والهوية.

وخلصت الباحثة إلى أن تطبيق العبر مناهجية لا يكمن في إعداد دليل أو في تنظيم ورشة، بل في تغيير طريقة النظر ذاتها وإعادة بناء العلاقة بين المعرفة والحياة. وهذا يستدعي فضاءات جديدة. إن التحدِّي الثقافي نموذج وتمرين ليكون منطلقًا نظريًّا إلى التطبيق حول معرفة إمكانات التخصُّصات، وما فيها من إمكانات متاحة معرفية

وإبستمية للعبور إلى العبر مناهجية.

الكلمة الختامية في هذه الجلسة كانت للدكتور مالك المهدي من السودان، ألقاها بالنيابة الطالب الباحث حفيظ عكروت من جامعة محمد الأول وجدة. وبعد أن أكَّد الباحث على أهمية الموضوع المطروح للبحث، والحوار والنقاش حول العبر مناهجية، والسعي للتجديد والمواكبة من خلال الوضعانية الساذجة التي نعيشها الآن، حاول أن يُعطي لمحة موجزة عن الرابطة العربية للدراسات المستقبلية، من حيث ماهيتها ونشأتها وأهدافها وعلاقتها بالسعي لنصر وتوطين ثقافة دراسة استشراف المستقبل على مستوى الفضاء العربي. وقد نشأت في أكتوبر ٢٠١١م، وتعدُّ من ضمن الروابط العلمية المنبثقة عن اتِّحاد مجالس البحث العلمي العربي.

ثُمَّ أشار الباحث إلى أن هناك العديد من الدراسات العلمية التي تُشير إلى أن العبر مناهجية تُمثِّل ثورة فكرية، وهي عبارة عن استراتيجية بحثية تعبر العديد من الحدود التخصُّصية لوضع نهج شمولي، وهو ما ينطبق على الجهود البحثية التي تُركِّز على المشاكل التي تعبر حدود اثنين أو أكثر من تخصُّص. والبحوث المُتعلِّقة بنظم المعلومات الفعَّالة على سبيل المثال البحوث الطبية الحيوية والفنون والعلوم الإنسانية وغيرها من التخصُّصات العلمية.

كما أشار الباحث إلى أن التعليم العبر مناهجي أضحى يجمع بين التخصُّصات المختلفة، بغرض بناء معارف جديدة، ورفع مستوى القدرات المعرفية والمعارف والمهارات المستدامة إلى مجالات أعلى وأفضل للتعلم مدى الحياة. وأضاف أن العبر مناهجية تتجاوز حدود تخصُّصات المناهج التقليدية المعروفة، وربما تُؤدِّي إلى تفجير عدد من التخصُّصات.

□ الجلسة العلمية الثانية

قدّمت الجلسة الثانية وترأستها الدكتور ماريز يونس (رئيسة الشبكة الدولية لدراسة المجتمعات العربية – من لبنان)، وتحدَّث فيها الدكتور ميخائيل قنبر (أستاذ التاريخ الكنسي بجامعة الحكمة – لبنان)، مُقدِّمًا ورقة بعنوان: (العبر مناهجية خطوة على طريق لاهوت التحرير)، أشار في البداية إلى تزامن عبور «العبر مناهجية» إلى لاهوت التحرير مع رؤية هذه المقاربة النور في سبعينات القرن الماضي. ورأى في هذا

النطاق أن تعريف العبر مناهجية كنهج أكاديمي يسعى إلى تجاوز الحدود التقليدية بين التخصُّصات المختلفة، بهدف بناء معرفة متكاملة وشاملة في علم اللاهوت. والعبر مناهجية تعني توظيف معارف من علوم مثل الفلسفة والتاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس والأنثروبولوجيا والعلوم الطبيعية من أجل مقاربة القضايا اللاهوتية بطرق أكثر شمولية وعمقًا.

وأضاف الباحث إلى أن تطبيق «العبر مناهجية» يساعد في تحقيق فهم أوسع للعقائد والإيمان، وفي تحليل المسائل اللاهوتية ضمن سياقات تاريخية واجتماعية، مما يمنحها بُعدًا أكثر واقعية واتِّساقًا مع مُتغيِّرات الزمن. كما تَمَّ التنبيه إلى أن لاهوت التحرير قدَّم قاعدة عملية لتحليل العلاقة بين الدين والمجتمع، مُؤكِّدًا على أن العمل اللاهوتي يجب أن يكون مُوجّهًا نحو التغيير الاجتماعي، والتقليص من الظلم ليكون موضوعًا لبحث يُبيِّن التكامل بين العبر مناهجية واللاهوت.

وعدَّ الباحث أن العبر مناهجية هي دعوة قائمة على تجاوز الحدود التقليدية بين التخصُّصات، لفتح آفاق جديدة في التفكير والتحليل، لتُصبح المعرفة ذات طابع موسوعي يتجاوز التصنيفات المحدودة التي اعتدنا عليها. كما أن الهدف من هذا البحث هو الغوص في عمق الفكرة التي تربط «العبر مناهجية» بلاهوت التحرير، ومحاولة استكشاف كيف يمكن لهذا التكامل أن يُحدث نقلة نوعية في فهمنا لكلا المفهومين، ولا سيما في ظل التحدِّيات المعاصرة التي يشهدها العالم اليوم.

وفي عالم تتزايد فيه الأزمات وتعقيداتها أنشأت «العبر مناهجية» مقاربة معرفية وفلسفية تسعى إلى تجاوز تقسيمات التخصُّصات الأكاديمية التقليدية من أجل فهم أكثر شمولًا للواقع. لا تقتصر هذه المقاربة على دمج المعارف، بل تُعيد تشكيل أُسس إنتاج المعرفة، فتربط بين العلوم الطبيعية والإنسانية والفنون والفلسفة وتدمج العقل بالحدس والتقنية بالحكمة. وتستند العبر مناهجية إلى مبدأ التعقيد كما طرحه إدغار موران، وتفترض تعدُّد مستويات الواقع كما بينها نيكوليسكو، وتطمح إلى وحدة في المعرفة كما دعا إليها إيريك جانس.

وفي إطار عقد مقارنة بين العبر مناهجية ولاهوت التحرير، أشار الباحث إلى أن في عالم اليوم تبرز العبر مناهجية كمنهج فكري يتجاوز التخصُّصات الضيِّقة، منفتحًا

على تكامل المعارف والواقع المتعدِّد الأبعاد، في المقابل نشأ لاهوت التحرير كاستجابة روحية ونضالية لمعاناة الفقراء والمقهورين، داعيًا إلى خلاص مزدوج تاريخي وروحي. ويتقاطع المنهجان في رفضهما للمعرفة المنعزلة، وسعيهما إلى فهم مُتجذِّر في الواقع، ويُعزِّز الكرامة الإنسانية، فالعبر مناهجية تُقدِّم للاهوت التحرير إطارًا منهجيًّا يُوسِّع أفقه ويُعمِّق رسالته، بينما يُجسِّد لاهوت التحرير البعد العملي للعبر مناهجية من خلال الالتزام بتحرير الإنسان والمجتمع.

المشاركة الثانية قدَّمها الدكتور إبراهيم أعراب من المغرب، وقد حملت ورقته عنوان: «من أجل مقاربة للفكر الإسلامي من منظور تكاملي.. تطبيقات عبر مناهجية على التراث والفكر الإسلامي»، تطرَّق فيها إلى كيفية الاستفادة من البحث العبر مناهجي في التعاطي والتعامل مع التراث والفكر الإسلامي، مُتوقِّفا عند سؤال مركزي: هل يمكن الاستفادة من البحث العبر مناهجي في قراءه الفكر الإسلامي؟ مُوضِّحًا أن من بين أهم القضايا والإشكالات التي تطرح في دراسات الفكر الإسلامي الكلاسيكي والتراث العربي الإسلامي، هي قضية استخدام وتوظيف المناهج والمفاهيم والنظريات. ومُعتبرًا أن الباحث بصفة عامَّة والمُفكِّرون منهم على الخصوص، وهم يتصدّون لدراسة الفكر الإسلامي يجدون أنفسهم أمام فراغ منهجي ومفاهيمي في ثقافتهم الأصلية، مما يدفعهم إلى الاقتباس والنقل والاستعارة والاستعانة بمفاهيم ومناهج حديثة من الثقافة الغربية وعلومها من أجل دراسة الفكر الإسلامي.

وأضاف الباحث إلى أن مشكلة تبيئة المفاهيم والمناهج والنظريات من ثقافة إلى أخرى، وحتى من مجال معرفي معيَّن إلى مجال آخر، مُبيِّنًا أن المفاهيم والنظريات والمناهج على هذا الأساس تهاجر وتنتقل من مكان إلى آخر، ومن ثقافة إلى أخرى، ومن تخصُّص إلى آخر. وهذا ما يمكن تسميته بالاقتباس أو الاستعارة أو النقل أو الترجمة أو التبيئة... وضمن هذا السياق انتقلت فيه العديد من المفاهيم والمناهج من تربتها وموطنها الثقافي الأصلي إلى ثقافتنا العربية الإسلامية، وهذا ما يصدق على أغلب المفاهيم والمناهج المتداولة حاليًّا في الثقافة العربية الحديثة.

وقد أورد الباحث مجموعة من النماذج، منها ما يرجع إلى النصف الثاني من القرن العشرين، وأشار إلى محاولة الدكتور طه حسين، وكتابه «في الشعر الجاهلي»، ومنهجه الديكارتي الذي اعتمد فيه منهج الشك. ثُمَّ محاولة الدكتور زكي نجيب محمود الذي

تبنَّى منهج الوضعية. كما وأشار الباحث إلى أن الغالب في البداية كان اتِّباع أحاديه المنهج، ولكن بالتدريج بدأت تظهر دراسات تنفتح على مناهج متعدِّدة، وتخصُّصات متعدِّدة. من هذه المشاريع الفكرية: القراءة الماركسية التاريخية ومفهوم الصراع الطبقي نموذج كتابات الطيب تيزيني، وهكذا القراءة التي قدَّمها الدكتور حسن حنفي والقراءة التي قدَّمها الدكتور محمد أركون، وكذلك الدراسة التي قام بها الدكتور الجابري. وأشار الباحث كذلك إلى قراءة الدكتور إدريس هاني، التي اعتبرها مهمَّة جدًّا، كما تجلَّت في كتابه «المعرفة والاعتقاد»، وقدَّم فيها مقاربه عبر مناهجية في أنساق الفكر الإسلامي، وتكمن أهميتها لأنها: أولًا: تحاول أن تقتحم مجالًا منهجيًّا بحثيًّا مُتمثِّلًا في العبر مناهجية. وثانيًا: لأنها دراسة مبنيِّة ومُؤسَّسة ودسمة من حيث مادتها المعرفية، وقدَّم فيها الأستاذ هاني نقدًا لفكرة التقدُّم وفكرة الموضوعية والذاتية التي يراها أنها مرتبطة أساسًا بالفلسفة الغربية. كما قدَّم نقدًا للعقلانية والنزعة العلمية والوضعية، وكل ما يُسميه بالنزاعات المادية للمعرفة، ودمج عنصر الخيال، ودعا إلى الحوار بين العلم وسائر المجالات الأخرى، وقد اعتبر الخيال جزء من عملية التفكير. مستندًا في هذه الأنساق الخمسة إلى الحكمة المتعالية كبديل تركيب لهذه الأنساق عند مفكِّر له خصوصيته في الفكر هو المفكِّر صدر الدين الشيرازي.

وشارك في هذه الجلسة الدكتور عبد الإله بوعسرية الذي قدَّم ورقة بعنوان: «التلون الجامع وسفر أوجه الحقيقة»، حاول فيها تقديم توطئة نظرية للعبر مناهجية، مع الإشارة إلى مثال تطبيقي من خلال محاولة تأويلية لآية من آيات القرآن الكريم في سورة يوسف.

ثم تحدَّث عن «الإنتر - ديسيبلناري» وهي عندما تكون هناك أبحاث مختلفة من داخل المجال نفسه، و«الكروس - ديسيبلناري» وهي رؤية تخصُّص من وجهة نظر تخصُّص آخر، كمثال تاريخ الفن الذي يقحم التاريخ في الفن. وهناك «المالت - ديسيبلناري» وذلك عندما تتضافر عدَّة مجالات لحل مشكل ما. ومسألة «الإنتر - ديسيبلناري» وهي تداخل المجالات في حل مشكلة. و«الترنس - ديسسبلناري» التي ترجمها إلى العبر مناهجية وهي وحدة جامعة وحدة المجالات خارج إطار مربع تخصُّصات.

كما تحدَّث الباحث عن مسألة «التلون» الذي اعتبرها مسألة مهمَّة؛ لأن فيها

العبور، وفيها العبر مناهجية، وفيها خروج من مجال من دون أن تلغي صفات المنقول أو المنقول إليه، وفيها تفاعل وتداخل، وناشئ جديد. وذكر أيضًا أن «التلون» مفهوم جامع وبطريقة تأصيلية قد يُغنينا عن القبليات والمقبلات من قبيل: الإنتر/ الكروس/ ترانس... في الألوان مُتعدِّدة ومُتدرِّجة.

واختتم الجلسة الدكتور إدريس هاني شاكرًا ومُعلِّقًا على المداخلات، معتبرًا أن «العبر مناهجية» هي حاجة أخلاقية، والجانب الإنطولوجي هو المرفأ الأساسي لهذا الوصول، فإن حاجة العبر مناهجية هي حاجه أنطولوجية. مضيفًا أن الإنسان هو كائن عابر، وإذا ثبت وفرض عليه الثبات سيشقى، فالحركة ومنها الحركة الجوهرية برسم الحكمة المتعالية هي واحدة من أسس العبر مناهجية، فالعبور والعبرة والاعتبار، هذا كله يتطلَّب جسورًا ومعرفة الروابط.

□ الجلسة العلمية الثالثة

قدّمت هذه الجلسة وترأستها الدكتورة إخلاص فرنسيس، وتحدّث فيها الأستاذ غالب الناصر من العراق، الذي قدَّم ورقة بعنوان: «التقاليد البحثية في العلوم الإنسانية: العبر- مناهجية نموذجًا»، أشار فيها إلى البيانات التي قدَّمت بها العبر مناهجية، مأخوذة من نصوص العبر مناهجية، البيان الأول العبر مناهجية من جهة الروح الساري وعبر المشترك الدلالي وعبر الفكرة الناظمة لجميع المناهج، فتعريف العبر المناهجية الأولى أو درجة العبر مناهجية الأولى تتعلَّق بالمناهج نفسها، فليس هناك منهج واحد يمتاز على الآخر من وجهة نظر العبر مناهجية، إن العبر مناهجية يمكن أن تخصب بالأبحاث المتعدِّدة. ويطرح العبر مناهجية كروح سارية، ومشترك دلالي، وفكرة ناظمة في كل المناهج.

ورأى الباحث أن حجر الأساس للعبر مناهجية عبارة عن التوحيد الدلالي الفعَّال للمفاهيم، وتفترض مسبقًا ذهنية منفتحة عبر نظرة جديدة إلى نسبية المفهوم. فالغلو في الصورية وجمود التعريفات وإضفاء صفة الإطلاق على الموضوعية بما ينطوي على استبعاد الذات من شأنه أن يُؤدِّي إلى الإفقار. فهذا البيان يجد صداه في التطبيقات سواء في الفلسفة، فلسفة العلم، ومحاولة الخروج بقاسم مشترك وفكر ناظمة تجمع ظاهر التفسير في مقابل الفهم، وإنهاء هذا الشرط في التقاليد البحثية التي حاولت الفصل بين

الفهم في العلوم الإنسانية والتفسير في العلوم الطبيعية. ومن شواخص هذا المنحى، منحى المشترك الدلالي في تقرير العبر مناهجية هو ظهور علم الاجتماع البراغماتي من أجل ردم الهوة والشرخ بين تقاليد البحث في علم الاجتماع الفردي وعلم الاجتماعي الكلي.

وقدَّم المشاركة الثانية في هذه الجلسة الدكتور أحمد فال السباع (باحث بمركز الدراسات والأبحاث في العلوم الاجتماعية - جامعة محمد الخامس، المغرب)، بورقة عنوانها: «نحو مقاربة عبر مناهجية لدراسة مفهوم الشرعية»، في البداية أشار الباحث إلى سياق المداخلة الذي يأتي في نطاق القلق المعرفي الذي تعيشه العلوم السياسية داخل الجامعة العربية عمومًا وداخل الجامعة المغربية بشكل خاص، من خلال مقاربة موضوع «الشرعية»، معتبرًا أنه نوع من إعادة اكتشاف العلم بما هو سيرورة لا شعوري أو بصيغة أدق سيرورة حدسية يفرض فيها الموضوع والمنهج نفسهما على الباحث وعلى ذاته. ففي علم السياسة تُمثِّل «العبر مناهجية» حلًّا عمليًّا تطبيقيًّا يخرج دراسة موضوع «الشرعية» من السقوف والقوالب المنهجية التي تسجن القدرة على الإبداع والبحث لدى المشتغلين في البحث الأكاديمي.

ورأى الباحث أن مقاربة مفهوم الشرعية جعلته ينتقل من مجموعة من المجالات المعرفية والمناهجية ليستخلص في النهاية أن المناهج نفسها التي نُوظِّفها تحمل قوالب وضعانية، وتلزم الباحث بنتائج متشابهة، متسائلًا: هل يمكن لعبر مناهجية اليوم أن تقتحم الدراسات السياسية لتجد لنا حلولًا عملية للقضايا السياسية؟ وهل يمكن للعلوم السياسية وحدها أن تُجيب لنا عن مفهوم الشرعية؟ أَلَا يمكن للحقول الأخرى من الاقتصاد والتاريخ والأصول والبلاغة والأدب والشعر أن تساهم في دراستنا لموضوع الشرعية؟ هذه كلها أسئلة تصب جميعها في مساءلة العبر مناهجية كآلية لدراسة الظاهرة دراسة شاملة من جميع النواحي.

وللإجابة عن هذه الأسئلة وجد الباحث أن دراسته لموضوع الشرعية لمدة تزيد عن (١٥) سنة، رأى أن العبر مناهجية ضرورية في دراسة مفهوم الشرعية؛ لأن مقاربة هذا الموضوع يجعلنا مُجبرين على العودة إلى علم الاجتماع الذي يُمثِّل الأساس لدراسة مفهوم الشرعية. مضيفًا أنه لم يستطع مقاربة هذا الموضوع من خلال المناهج التقليدية لوحدها أو المناهج المقولبة بداخل الجامعة المغربية والعربية في فهم ظاهرة الشرعية

وتطوُّرها في العالم الإسلامي والعربي، مما جعله ينفتح على مقاربات جديدة، جعلته ينفتح على علم الأصول والشعر والتاريخ إلى غيرها من المجالات المعرفية الأخرى، من خلال مقارنة بين ثلاثة نماذج هي: النموذج المغربي والنموذج التركي والنموذج الإيراني في موضوع الشرعية الدستورية. وقد وجد أن الدراسات السابقة لبعض الباحثين كانت جامدة ولم تُقدِّم الشيء الكثير من خلال أنهم لم يستطيعوا أن يُحيطوا بالظاهرة بشكل شامل. ووصف الباحث هذه البحوث أنها بحوث نمطية، وتأسَّست على تصوُّر مركزي أوروبي، وتصوُّر معياري يدرس هذه النماذج في إطار ما ينبغي أن يكون أسوة بالنموذج الأوروبي.

أخيرًا تساءل الباحث: لماذا عبر منهاجية؟ مجيبًا بقوله: إن العبر مناهجية اليوم في دراسة الشرعية ضرورية لبناء ديمقراطيتنا، ديمقراطية الدول العربية بعيدًا عن الإسقاطات النمطية للديمقراطيات الأوروبية، ذلك أن الديمقراطية لا ترتبط بصناديق الاقتراع فقط، بل الديمقراطية هي قيم ومثل ومعايير ومبادئ وثقافة.

وشارك في هذه الجلسة طالب الدكتوراه الزاهيد مصطفى من المغرب، بورقة عنوانها: «العبر مناهجية واستعادة الفيلسوف الموسوعي للحداثة: دونيس ديدرو نموذجًا»، انطلق فيها من معتبرًا أن العبر مناهجية تُعَدُّ مطلبًا أساسيًّا إبستمولوجيًّا ومعرفيًّا وإستراتيجيًّا، بالنظر إلى تعقيدات الواقع وتشابك الظواهر، فهذه التحدِّيات تتطلَّب من الباحث أن ينخرط في إنتاج مقاربات عبر منهاجية لإنتاج المعرفة تتجاوز عقل المناهج الوضعية الساذجة التي تختزل المعرفة العلمية في محاكاة العلوم الوضعية، وتقديمها كنموذج نهائي للمعرفة الإنسانية، الشيء الذي أدَّى إلى إقصاء التنوُّع الأنطولوجي والتاريخي للمعرفة الإنسانية المعقَّدة.

ورأى الباحث أن «العبر مناهجية» هي تأويلية جديدة تتخلَّص من صرامة المفاهيم وجفاف العبارات، وذلك عن طريق إدماج الشعر والمجاز والاستعارة والبلاغة والخيال الخلَّاق، وهذه المقاربة عبر مناهجه التي تنظر إلى الكائن من مختلف تعدِّياته واختلافه يمكنها أن تُقدِّم لنا مقاربة تستثمر كل ما راكمه الإنسان من أدوات الفهم، ومن معارف لبناء نظرية قادرة على أن تُفسّر بشكل شمولي وفعَّال الظواهر الإنسانية المعقَّدة. مستدلًّا هنا بالنظرية الفيزيائية الموسومة بنظرية كل شيء، أو النظرية التي يمكنها أن تُعطي تفسيرًا جامعًا للظواهر الفيزيائية. وقد اعتبر أن الفلسفة والعلوم الإنسانية تحتاج إلى هذا

النموذج النظري. إن هذا الرهان رغم ضرورته يتطلَّب منا استعادة نموذج الفيلسوف الموسوعي، هذا الفيلسوف الذي أُقصي في ظل انبهارنا بإنجازات العلوم الطبيعية منذ مطلع القرن ١٩. وقد أدَّى هذا الأمر إلى ترسيخ مقولات مثل «الوضعنة» و«التشييء» وكأن الدِّقَّة المخبرية يجب أن تنطبق أيضًا على الكائن البشري، وعلى الظواهر الإنسانية بغض النظر عن طبيعتها الأنطولوجية والتاريخية.

وفي هذا السياق قدَّم الباحث نموذجًا للفكر العبر مناهجي الذي ساهم في تأسيس الحداثة الغربية، ويعني به الفيلسوف ديدرو، من خلال العمل الذي أشرف عليه وهو موسوعة العلوم والمعارف، حيث استطاع أن يُقدِّم أهم تجربة في العصر الحديث للعمل المؤسساتي والجماعي الذي اتَّحدت فيه الرياضيات والفيزياء والفلك والسياسة والأخلاق. من هنا دعا الباحث إلى أن نهتم في تكوين الأطر التعليمية والجامعية، ويجب أن نقف عند أضرار التخصُّص في العلوم الإنسانية، وفي العلوم الطبيعية.

بعد ذلك قدَّم طالب الدكتوراه طارق بكريم من المغرب، ورقة بعنوان: «العبر مناهجية تحول إبيستيمولوجي أم تثوير أنطولوجي»، أكَّد فيها أن طابع مداخلته يحمل طابعًا استشكاليًّا، محاولًا التساؤل عن ماهية العبر مناهجية، فاتحًا آفاقًا للتساؤل وليس تقديم إجابات أو طرح معارف جازمة، ناظرًا إلى أن النشاط المعرفي في بُعده الضيِّق يُمثِّل إعادة الصياغة للوجود في قوالب مفهومية تصوُّرية، وصيغ تروم الدِّقَّة والصرامة، حيث يلعب المنهج دورًا حاسمًا في إعادة صياغة هذا المنهج، لا كمجرَّد آلية تقنية إجرائية بل كبطانه لفعل المعرفة ذاته، من حيث هو بناء للحقيقة والمعنى. إلى ذلك فإن العبر مناهجية في نسختها الأخيرة من جهة كونها تشبيكًا بمجالات وسجلات المعرفة المختلفة والمتنوِّعة تتجاوز حدود الهاجس المعرفي إلى تثوير نظرتنا إلى الوجود وعبره إلى الإنسان.

وقد انطلق الباحث من مجموعة من الإشكالات التي أوردها في أسئلة، أهمها: كيف يُسهم طابع أو فعل العبور هذا أو التشبيك المنهجي بين الحقول المعرفية في إعادة صياغة تصوُّر الإنسان للكون وللوجود؟ هل العبر مناهجية مجرَّد ضرورة تقنية إجرائية وحسب؟ أم أنها تثوير ينتج أو يلج بنا عصر تصوُّر جديد إلى العالم؟ ورأى الباحث أن المعنى الدلالي لمفهوم العبر مناهجية في الأدبيات الزاخرة والبيانات التأسيسية التي خصت العبر مناهجية بالتدقيق، في البيان المعروف لنيكوليسكو بالطابع الحفري أو الجينيالوجي الذي انتهى إلى تكريس العبر مناهجية ككلية فكرية، أو كموقف كلي

منفتح ينظر إلى الفكري والمعرفي كعلاقة بالعالم قائمة على التوليف والتكسير والصيرورة والانفتاح والتعدُّد.

وكمثال آخر من المجال التداولي العربي، أشار الباحث إلى الصرخة العبر مناهجية للمفكِّر إدريس هاني لتنبيه الغافلين إلى تعسُّف الطور الأخير من العلم، وتنبيهنا أيضًا إلى ضرورة تبيان الجذور الميتافيزيقية والمستندات الأنطولوجية للعبر مناهجية التي تجعل العبر مناهجية إيتيقة بكل ما تحمله الكلمة من معنى، هذه الالتقاء أو هذا الطابع الجوهري الإتيقي للعبر مناهجية هو الذي يجعلها تطبيقية بالماهية.

وأضاف الباحث إلى أن العبر مناهجية لا تهدف إلى إنتاج معرفة هجينة، بل إلى خلق نماذج تفسيرية وتأويلية جديدة، تُعيد رسم خريطة العقل العلمي. إنها تُفكِّك السردية العلمية الكلاسيكية التي ظلَّت ترى في التخصُّص مرادفًا للدِّقَّة. والعبر مناهجية بذلك تُعيد بناء سردية بديلة ترى في التكامل التأويلي شرطًا للمعرفة الخصبة، في سياق تصبح كل الحقول والسجلات الفكرية والمعرفية فضاءات فلسفية تشتغل خارج كل التراتبية، وتشتغل على مستوى ما قبل تخصُّصي حيث لا تطرح الأسئلة حول ما هو قائم وحسب، بل حول الكيفية التي بها يقام.

وخُتمت الجلسة بورقة قدَّمها الطالب الباحث حفيظ عكروت من المغرب، بعنوان: «إبيستيمولوجية الرقمنة بين فوكو وهايدجر: مقاربة عبر مناهجية لتطوير الإنسانيات الرقمية»، بدأ الباحث بتحديد سياق المداخلة، متسائلًا: لماذا هايدجر وفوكو؟ وأجاب بأنهما أول من تحدَّثا عن موت الإنسان أو تنبَّآ بموت الإنسان أو تراجع العلوم الإنسانية لصالح العلوم التقنية، وهذا ما نشهده الآن على الأقل فيما يُسمَّى العلوم الإنسانية الرقمية، ولأن هايدجر أيضًا من بين المُنظِّرين للتقنية، وكان من أوائل الفلاسفة الذين قدَّموا تصوُّرًا شموليًّا عن التقنية في علاقتها بالإنسان والواقع.

وأشار الباحث إلى تحديد معنى الإنسانية الرقمية، فهي مجال معرفي بنية، ويُبنى على العبر مناهجية لأنه يجمع بين مناهج البحث في العلوم الإنسانية مثل التاريخ والفلسفة والأدب واللغات، وبين التقنيات الرقمية مثل تحليل البيانات والتصميم البرمجي والتنقيب النصي والخرائط الرقمية والتصوُّر البصري للمعلومات.

وقد حاول الباحث مساءلة الأسس المعرفية التي تُبنى عليها مسألة الإنسانية

الرقمية، في سياق هيمنة الرقمنة وهيمنة الخوارزمية كإطار إنتاج للمعرفة؛ لأن الثورة الرقمية تجاوزت كونها فقط وسائط، فهي الآن أصبحت إطارًا ينتج ما أسماه الإبستمولوجيا الرقمية. كما ركَّز الباحث على منظورين فلسفيين متقاطعين هما: أنطولوجية التقنية عند مارتن هايدجر، ونظرية الخطاب والسلطة عند ميشيل فوكو، ودراسة الرقمنة كجهاز مفاهيمي يُعيد تشكيل شروط التفكير معياريًّا للمعرفة، قائمة على التكميم والتصنيف والخوارزمية. وفي هذا السياق تَمَّ طرح المقاربة العبر مناهجية بوصفها ليس فقط أُفقًا نقديًّا، بل أيضًا أُفقًا مقاومًا لا يكتفي بتجاوز التجزيء الأكاديمي أو تجزُّؤ بين التخصُّصات، بل يُعيد التفكير في العلاقة بين التقنية والمعنى، بين الذات العارفة وسياقاتها المؤسسة، بين المعرفة ووظائفها الاجتماعية والسياسية. فالعبر مناهجية ليست مجرَّد إجراء منهجي، بل ممارسة إبستيمية تحويلية تُعيد للمعرفة طابعها التأويلي، وتفتح للإنسانية الرقمية على إمكانية تجاوز الوظيفة التكنولوجية، نحو أفق تحرير يُعيد للإنسان موقعه كمفكّر، كسائل في قلب هذا العالم، لا كمستخدم ضمن نظام رقمي جامد.

□ البيان الختامي والتوصيات

في نهاية الجلسة قرأت السيدة إخلاص فرانسيس البيان الختامي الصادر عن المؤتمر، هذا نصه: (شهدت الأيام الثلاثة ١٨ و١٩ و٢٠ من أبريل ٢٠٢٥، تنظيم فعاليات المؤتمر «العبر مناهجي» الافتراضي العربي الأول، الذي نظمته الأكاديمية المغربية للبحث الفلسفي العبر مناهجي تحت عنوان: «العبر مناهجية وتجاوز الوضعانية الساذجة»، وذلك بشراكة مع عدد من المراكز والهيئات الأكاديمية والبحثية، نذكر منها: المجمع الفلسفي العربي، مركز دلتا للأبحاث المعمقة - بيروت، منتدى الفكر والفلسفة - القاهرة، الرابطة العربية للدراسات المستقبلية - السودان، الشبكة الدولية لدراسة المجتمعات العربية - لبنان، وغرفة ١٩ - سان دييغو كاليفورنيا الولايات المتحدة الأمريكية. وقد شهد اللقاء مداخلات قدَّمها باحثون وأكاديميون من المغرب والبلاد العربية وأوروبا وأمريكا الشمالية. وتسعد اللجنة المنظمة للمؤتمر العربي الأول للأكاديمية المغربية للبحث الفلسفي العبر مناهجي أن تُعلن في هذا البيان الختامي عمَّا يلي:

١- اعتماد مؤتمر العبر مناهجية كتظاهرة علمية سنوية.
٢- التوصية بتأسيس مجلة مخصِّصة للدراسات العبر مناهجية.
٣- مواصلة تعزيز الوعي بأهمية العبر مناهجية في توفير حلول عملية للمشكلات الإنسانية.
٤- اقتراح تدريس العبر مناهجية كمقرّر تعليمي في جميع المراحل الدراسية والتخصُّصات في إطار التربية على التفكير العابر للمناهج.
٥- تطوير النقاش العبر مناهجي من خلال مراكمة الأبحاث والدراسات لتعزيز تكامل العلوم.
٦- تعزيز الشركات واللقاءات العلمية لبناء جبهة ثقافية مستنيرة تتبنَّى مقاربة عبر مناهجية.
٧- إعادة التفكير في هندسة التكوين الجامعي بإدخال وحدات دراسية تشجّع العبور المنهجي والانفتاح على تحليل العقول المعرفية.
٨- إنشاء فضاءات للحوار المعرفي غير التقليدي تجمع باحثين من تخصُّصات وسياقات متنوّعة، وتدار بطريقة أفقية لا تراتبية.
٩- مراجعة سياسات النشر الأكاديمي لتشجيع الأبحاث عبر المناهجية، وخلق منصات مستقلَّة لهذا النوع من الإنتاج العلمي.
١٠- توسيع المفهوم المؤسسي للمعرفة ليشمل المعارف المجتمعية والتجريبية والشعبية وإدراجها في عمليات البحث والتكوين.
١١- تطوير دليل مفاهيمي للعبر مناهجية في السياق العربي مستند إلى التجربة واللغة والرمزية المحلية متجاوزًا النماذج الغربية الجاهزة.
١٢- اعتبار العبر مناهجية ممارسة نقدية مستمرة تخضع أدواتها للتقييم وتُعيد النظر في علاقتها بالسلطة والمؤسسة ووظيفة المعرفة.
١٣- دعوة الحكومات العربية إلى صياغة سياسات تعليمية وطنية تراعي البينية في التعليم والبحث العلمي.
١٤- تنظيم دورات تعليمية للأساتذة لتنمية مهارات التعليم القائم على اقتصاد المعرفة.
١٥- رفع الوعي المجتمعي بأهمية التخصُّصات البينية من خلال الإعلام لتحفيز الطلاب على الالتحاق بها وسوق العمل على تبنيها.

وفي الختام يُعبر هذا البيان عن إيمان راسخ بأن الفلسفة والإنسانيات ليست مجرَّد تأمُّل نظري جامد، بل فعالية تاريخية تُعيد النظر في مفاهيم الوجود والواقع، وتفتح آفاقًا جديدة للتفكير في ظل تحديات العصر.

إصدارات حديثة

إعداد: حسن آل حمادة*

التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر
تجربة مشروع إسلامية المعرفة

الكاتب: فتحي حسن ملكاوي.
الناشر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي – الأردن.
الصفحات: ٣٥٩ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط١ – ٢٠٢٥م.

مصطلحُ التجديد مصطلحٌ أثيرٌ في النصوص الإسلامية والتراث الإسلامي، وتتَّسع دلالتُه الأصلية واستعمالاته المعاصرة لشؤون الحياة كلّها، وبخاصّة عند الانطلاق من مرجعية دينية إسلامية في فهم هذه الشؤون، في المجالات المختلفة، أو في تطوير منهجية إسلامية في التعامل مع هذه الشؤون.

والتجديد الفكري يعني النظرَ في الحالة الفكرية العامَّة للفرد والأمَّة، ويمتدُّ إلى النظر في ميادين الفكر المتخصصة في علوم الشريعة وفي علوم الاقتصاد والسياسة والإدارة وغيرها. وكلُّ ذلك يلزمه الوعيُ بالحاجة للتجديد. وتظهر أهمية التجديد الفكري في الحاجة الدائمة لتوليد الأفكار التي يحتاجها الفرد والمجتمع، وتوظيفها لبقاء الحيوية والعافية في جسد الأمة

* تويتر: @hasanhamadah

وحياتهـا؛ وفي حالـة أيَّـة مؤسسـة، فتوقف التجديد والتطوير في عمل المؤسسة، واكتفاؤها بممارسـات روتينية يجري تكرارهـا، يفقدها مسـوّغ وجودها. ثمَّة كتابات كـثيرة تناولت مفهوم التجديد، وتجارب التجديد في عدد من حقول المعرفة أو الممارسات العملية.

لكـن الحاجة الدائمـة لمراجعة الجهود التجديدية وتقويمها وضمان اسـتمرارها هي كذلك من التجديد. وقد تخصص هذا الكتاب في بيان موقـع التجديد في جهـود الإصلاح الإسلامـي المعاصر، والحديـث عن مشروع إسلاميـة المعرفة بوصفه مشروعًـا تجديديًّا في الفكر الإسلامي المعاصر، جاء في سياق زماني ومكاني محدَّد، واحتضنته مؤسسة المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

تضمَّـن الكتاب عرضًـا تحليليًّا موجزًا للتوجهات المختلفة لفئات مـن الكتابات التي تناولـت التعريف بـالمشروع وتطبيقاته ونقده، وجاءت بحوثه في خمسة فصول على النحو التالي:

الفصـل الأول: الفكـر وموقعـه بين التراث والعلم والعاطفة.

الفصـل الثـاني: التجديـد الفكري الإسلامي مفهومه ومرجعياته.

الفصل الثالـث: أولويـات التجديد واتجاهاته ومعوقاته.

الفصـل الرابـع: إسلاميـة المعرفة.. مشروع تجديدي ومؤسسة متخصصة.

الفصـل الخامس: سـؤال التجديد في مشروع إسلامية المعرفة في كتابات الآخرين.

الإمام علي بن الحسين زين العابدين ومنار القانتين

الكاتب: عبدالله أحمد اليوسف.
الناشر: دار الوارث للطباعة والنشر - كربلاء.
الصفحات: ١٨٤ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط١ - ٢٠٢٤م.

تنـاول المؤلف في هذا الكتاب في فصله الأول ملامـح ومعـالم وإضـاءات من سيرة الإمام علي بن الحـسين الروحية والأخلاقية، مُفصِّلًا الحديث عن معـالم عبادته، والاهتمام بالدعاء كوسـيلة للتربية وتهذيـب النفوس، وصور مشرقة مـن حلمه، وبيان كرمه وجوده وبرّه بالفقراء والمحتاجين، ورأفته ورحمته حتى بأعدائه.

وفي فصله الثاني تطرَّق المؤلف إلى سعة علوم الإمام، مُبيِّنًا في المبحث الأول منه مكانته العلميـة، وفي المبحث الثاني آثاره العلمية، وفي المبحث الثالث دوره العلمي.

وفي فصله الثالث تنـاول منهج الإمام في البنـاء العقائدي الـذي قام بـه، مُوضِّحًا في المبحـث الأول منه دوره في بيـان العقائد الحقَّـة، وبناء الأصول والمداميـك الاعتقادية عند النـاس، وتقوية إيمانهـم بعقائد الإسلام الصحيحـة؛ ومن جهة أخـرى هدمه للعقائد الفاسـدة، وتفنيده للشـبهات والإشكاليات العقائديـة والكلامية التي كان يثيرها الملاحدة والزنادقـة والمبتدعة وغيرهـم من أصحاب المقالات الفاسدة والاعتقادات الباطلة للتأثير

على النـــاس، وحرفهم عن العقائد الصحيحة؛ وفي المبحـــث الثاني تصدِّي الإمـــام للتعصُّب الديني المذموم.

وختم المؤلف كتابـــه بذكر مجموعة من قصار حِكَـــم الإمام القيِّمـــة ومواعظه البليغة وجواهره النفيسة.

أفكار مضيئة

الكاتب: حسن موسى الصفار.
الناشر: المركز الإسلامي الثقافي - بيروت.
الصفحات: ٨٠ من القطع الوسط.
سنة النشر: ط١ - ٢٠٢٥م.

يتضمَّن الكتاب خمســـة محاور اختارها المركز الإسلامي الثقافي في بيروت من بحوث مُتفرِّقة ســـبق أن نشرها الشيخ حسن الصفار، حيث تتكثَّف رؤاه، وتتعلّـــق بروح الأصالة، وتعيـــش الإسلام الحضـــاري في منهـــج أهل البيت عليهم السلام لتخرج موضوعات جادة تعمل على إبراز الفكر الإسلامي الذي يبني الإنسان والمجتمع في كلّ حاضرٍ ومســـتقبل، وفي بقاع شتى وأرض مختلفة.

وجاءت بحوث الكتاب على النحو التالي:

المحور الأول: التعبير عن الرأي وثقافة الصمت.

المحور الثـــاني: النقد والتقويم الداخلي في نهج الإمام الصادق عليه السلام.

المحور الثالث: الوّد الإلهي.

المحور الرابع: قواعد الألفة والمحبة.

المحور الخامس: كرامة الإنسان.

خيالُ الظِّل
مغامرات في صناعة الرموز

الكاتب: محمد الحميدي.
الناشر: منشورات كلمات - بغداد.
الصفحات: ١٣٠ من القطع الوسط.
سنة النشر: ط١ - ٢٠٢٥م.

تزدحمُ الثقافات بالعلامات والرموز؛ إذ لكل شعب علاماته الدالة التي تميِّزه، وبها أننا في زمن الانفتاح والعولمة والتدويل وانكشاف العلامات وعدم اختصاصها بشعب محدَّد وبيئة معيَّنة، سيكون الجميع قادرًا على التفاعل معها واســـتعمالها، مما يتيح لها أن تنتقل من بيئتها إلى بيئات أخرى بسهولة ويُسر.

بهذه الســـطور يفتتح الحميـــدي كتابه ويُوضِّـــح أن إحيـــاء الرمـــوز وإماتتها عملية يمارســـها الفرد بتلقائية وعفوية؛ إذ ســـيتخلى عنها حيـــنما ينتهي دورها وتفقـــد أهميتها، كما سيعود إليها حينما يحتاجها ويراها هامة لحياته، وإذا لم يجدها في تُراثه؛ ســـيبحث عنها في تُراث الآخرين، فالعالم بـــات قرية افتراضية، يحصل الإنسان فيها على ما يبحث عنه.

اخـــتلال الرمـــوز وتعـــارض النماذج وتضارب العلامات ســـيغدو أمـــرًا حتميًّا، إذ العالم تقلَّص إلى فضاء افتراضي، والنماذج غدت محصورة في عدد محدَّد من اختيار السيد الجديد؛ واضع القوانين التداولية، الأمر الذي ســـينتج أســـئلة على مســـتوى الواقع، حيث ستنعكس اختلالات وتعارضات وتضاربات على أفراده.

ومن عناوين المقالات نختار التالي:

العلامات والرموز الثقافية، حياة العلامات والرموز، تكوين الرموز، الرموز الثقافية المحايدة، الرموز الثقافية المتصارعة، الرموز والنماذج الإنسانية المهيمنة، موت الرموز، التعدُّدية والنمذجة الغائبة، ما بين الولاء والانتماء، الرفاه المفقود.

كيف نفكر ونتصرف كما نتصرف؟

الكاتب: عدنان أحمد الحاجي.
الناشر: مكتبة المتنبي – الدمام.
الصفحات: ٤٠٠ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط١ – ٢٠٢٥م.

استطاع مؤلف هذا الكتاب -كما يشير د. عبدالرحمن بديوي في تقديمه- قراءة العديد من المقالات والأبحاث والدراسات ذات العلاقة بالتفكير والسلوك الإنساني، وقام بترجمتها مُكوِّنة فصول هذا الكتاب، التي عالجت في طيَّاتها قضايا وموضوعات وقصصًا ودراسات نفسية وفلسفية وتربوية وقيمية واجتماعية، ترجمت الهدف من هذا الكتاب، وهو كيف يُؤثِّر التفكير في السلوك الإنساني ويتأثر به؟

ويقول د. وسام الدين محمد: إن المؤلف لم يترك قارئه إلَّا بعد أن يرسم له خارطة الفرار من الفخاخ المختلفة التي يمكن أن ينصبها العقل لنفسه، أو يُوقعه فيها العالم الخارجي، فيطرح أمام قارئه أحدث الطرق في إدارة الإنسان لسلوكه وتفكيره وإدراكه، والسُّبُل المختلفة لتحسين عمليات اتخاذه القرارات، وتجاوز الجدل مع الآخرين، وغيرها من التطبيقات.

وقد توزَّعت فصول الكتاب على النحو التالي:

الفصل الأول: تناول التأصيل المعرفي للتفكير، وآليات حدوثه في الدماغ.

الفصل الثاني: الأسباب والدوافع وراء عملية التفكير.

الفصل الثالث: المآلات والتبعات، وتحدَّث فيه عن المغالطات المنطقية وتأثيرها في حياتنا.

الفصل الرابع: التعامل والإدارة لسلوك الإنسان التفكيري.

الفلسفة والسياسة

الكاتب: عبدالإله بلقزيز.
الناشر: دار الساقي – بيروت.
الصفحات: ٢٣٢ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط١ – ٢٠٢٥م.

كيف يمكن للفلسفة أن تُجيب عن أسئلة السياسة الأكثر تعقيدًا؟

انطلاقًا من الأصول الفلسفية للفكر السياسي، يتتبّع عبد الإله بلقزيز تطوّر مفاهيم الدولة والسلطة والمواطنة. ويحلّل كيف انعكس الفكر الفلسفي في التجارب السياسية عبر التاريخ، وكيف أصبحت الفلسفة إطارًا لا غنى عنه لفهم الظواهر السياسية.

يناقش الكتاب كيف تتحدّى العولمةُ

والنزاعاتُ المعاصرة مفاهيمَ السيادة والشرعية، ويستعرض التحديات التي تواجهها الدولة الوطنية في السياق العربي.

حالة الوعي العَالَم، الغَيْر، أمْ أنَا؟

الكاتبة: لورانس فاين-فيرنا.
الناشر: ابن النديم للنشر والتوزيع - بيروت.
الصفحات: ٢٨٨ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط١ - ٢٠٢٤م.

يُعدُّ هذا الكتاب الجزء الخامس من سلسلة «الفلسفة المفتوحة على الجميع» المخصَّص للفلسفة السياسية مع فارق أساس بين السياسة كبرامج ومؤسسات والسياسي كتفكير في البنية الأساسية للفعل السياسي من تشريع وحكم. يمكن القول بأنَّ الفارق بينهما هو كالفارق بين الثابت والمتحوّل، بين أنظمة ومؤسسات، وبين سلوكيات وممارسات. تُقدِّم لورانس فاين-فيرنا مبحثًا من أهم مباحث الفلسفة السياسية الذي يناقش الأساس الذي بُني عليه العنصر السياسي، والإنسان بوصفه حيوانًا متمدّنًا، أي كائنًا سياسيًّا، وبنية الدولة والأطر التي شُيّدت عليها مثل السلطة والسيادة والمصلحة والعقد، وأخيرًا أشكال الحكم التي تجلَّت في نمط الدولة المعاصرة مثل الديمقراطية والحكم المطلق، والأشكال المذهبية التي نظَّرت لها مثل الذرائعية والليبرالية والماركسية وغيرها من المذاهب الفلسفية التي تحمل شقًّا سياسيًّا بناءً على الثالوث الفلسفي: المعرفة، والوجود، والسياسة/ الأخلاق.

ثم تناقش القيم السياسية التي تتمتَّع باستقلالية عن مراكز القرار مثل المواطنة والمقاومة، وتسعى لغاية معيَّنة هي الأمن العمومي والسلم المدني والحماية الدولية. تنخرط هذه المحاولة في رؤية فلسفية حول ما يمكن أن تكون عليه السياسة، بما أنَّ السياسة هي علم الإمكان. وهذا الإمكان هو السياسي نفسه، أي نمط التفكير في الأفعال والبنيات والممارسات داخل وحدة جامعة بمسمَّيات مختلفة: الأمة، الدولة، المجتمع.

فن قراءة الكتاب ونقده
جولة تحريرية في عالم القرطاس والقلم

الكاتب: نضير الخزرجي.
الناشر: قناديل للنشر والتوزيع - بغداد.
الصفحات: ٨٤٨ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط١ - ٢٠٢٥م.

لا يخفى أنَّ تناولَ أيِّ كتابٍ وقراءتَه والسَّبرَ فيه، هو بحدِّ ذاته فنٌّ من فنون الأدب لا يجيدُه كلُّ صاحبِ قلم، ولكنَّه ليس بعصيٍّ على الفهم لمن يرومُ الخوضَ بقلمه في ميادينِ الكتابةِ والتحريرِ المختلفة؛ لأنَّ الكاتبَ المتمرِّس مثله مثل الصائغِ؛ يقولبُ قطعةَ الذهب بأنامله كيفما يشاءُ، وأنَّى يشاءُ، ولمن يشاء.

وسوف يجدُ القارئُ في هذا الكتاب قراءةً لعنواناتٍ كثيرةٍ ومؤلفين كثرٍ، قراءةً بسيطةً وأخرى معمَّقة، قراءةً موضوعيَّةً وأخرى انطباعيَّة، قراءةً تفسيريَّةً وأخرى توضيحيَّة، قراءةً فهرسيَّةً وأخرى عنوانيَّة،

قراءةً نقديَّةً وأخرى استعراضيَّة، وغيرها من فنون قراءة الكتاب واستِكْناهِ مرامِه.

وسيقف القارئُ بشكلٍ ميدانيٍّ وتحريريٍّ على هذا الفنِّ من الأدبِ العالميّ الذي يقدم فيه المحررُ للقارئ الكتابَ على طبقٍ من المعرفة كما يقدمُ الطباخُ الماهرُ وجبةَ الطعام الشهيِّ، فلا يحتاجُ القارئُ عندها إلى قراءةِ متنِ الكتابِ وكامل صفحاته وسطوره بما استعرضَ فيه المحررُ من محتواه، واستظهر مضمونَه أو نقَدَه واستجلاه، أو يحصلُ العكس؛ فتجذبُه المقالةُ وتدفعه إلى اقتناءِ أصل الكتاب والغوصِ في تفاصيل متنِه متأثِّرًا بما خطَّه يراعُ الكاتبِ النَّاقدِ والمحرِّرِ الرَّاصد.

وقفات في الفكر والوعي والثقافة

الكاتب: تركي العجيان.
الناشر: دار ريادة للنشر والتوزيع - جدة.
الصفحات: ٢٢٩ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط١ - ٢٠٢٥م.

حين يزرع الفكر بذرة في تربة خصبة يزهر الوعي، وتنمو الثقافة، ويثمر العقل تأملات نابعة من تجربة ناضجة ومسيرة ممتدَّة.

وفي هذا الكتاب يجد القارئ نفسه أمام وقفات فكرية لا تدَّعي امتلاك الحقيقة المطلقة، إلَّا أنها تُحفِّزه على التأمُّل، وتطرح أسئلة تصنع وعيًا متجدِّدًا لا يعرف الجمود.

إنه ليس مجرَّد كتاب بل رحلة فكرية يتنقل فيها المؤلف بين قضايا الفكر والوعي والثقافة، بأسلوب يجمع بين الأصالة والتجديد، وبين الامتداد الفكري والاستقلالية والوعي.

حري بالذكر أن فصول الكتاب توزَّعت على النحو التالي:

الفصل الأول: الفكر الديني.
الفصل الثاني: الوعي الإنساني.
الفصل الثالث: الثقافة الاجتماعية.
الفصل الرابع: العلاقة الزوجية.
الفصل الخامس: تأبينيات حول علماء وشخصيات دينية.

الحرب المعرفية
العقل ساحة المعركة في القرن الحادي والعشرين

الكاتب: باسم علي خريسان.
الناشر: قناديل للنشر والتوزيع - بغداد.
الصفحات: ١٨٦ من القطع الوسط.
سنة النشر: ط١ - ٢٠٢٥م.

تُمثِّلُ الحربُ المعرفية تحوُّلًا جذريًّا في طبيعة الحروب المعاصرة، حيث أصبحت المعرفةُ والتلاعب بالمعلومات سلاحًا استراتيجيًّا لتحقيق الأهداف دون الحاجة إلى المواجهةِ العسكريَّة التقليديَّة. يُركِّز فيها على كيفيةِ استخدام أساليبِ التأثير النفسي وتقنيَّاتِ التحكُّم بالإدراك للتَّلاعب بالعقول وتوجيه السلوك البشري. في هذا السياق، تدفع الدولُ إلى تعزيز قدراتها في جمع المعلومات وتحليلها واستغلالها لتحقيق التفوُّق المعلوماتي.

يناقش الكتاب تأثيراتِ الحرب المعرفيَّة على مختلف المجالات، بما في ذلك الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والسياسيَّة، مبرزًا

أنَّها لم تعد تستهدف الجيوشَ فقط، بل تشمل الأفرادَ والمجتمعاتِ أيضًا، كما يُقدِّم أدواتٍ واستراتيجياتٍ لمواجهة التحدياتِ المتزايدة، وتقليل تأثيراتِ الحرب المعرفيَّة السلبيَّة، مشيرًا إلى أهميَّةِ تطويرِ دفاعاتٍ فعّالة تحمي من التأثيرات الضارَّةِ لهذا النَّوع من الحروب.

127
32th year
Spring 2025 Ad/ 1446 Hg

Published by:
Al-Kalemah
Forum for
Studies &
Researches

AL-KALEMAH

A Quarterly Magazine specialised in Islamic thought, current issues and civilization revival

سعر العدد

» لبنان ٣٠٠٠ ل.ل	» سوريا ٦٠ ل.س
» الأردن دينار ونصف	» مصر ٧ جنيهات
» الكويت دينار ونصف	» السعودية ١٥ ريالاً
» البحرين دينار ونصف	» الإمارات العربية ١٥ درهماً
» عمان ريال ونصف	» قطر ١٥ ريالاً
» العراق دينار ونصف	» اليمن ١٧٥ ريالاً
» السودان ٧٥ ديناراً	» ليبيا دينار ونصف
» تونس دينار ونصف	» المغرب ٢٢ درهماً
» موريتانيا ١٥٠ أوقية	» بريطانيا ٢,٥٠ جنيه
» فرنسا ٣٠ فرنكاً	» ألمانيا ١٠ ماركات
» سويسرا ١٠ فرنكات	» هولندا ١٠ فلورن
» أيطاليا ٥٠٠٠ ليرة	» أمريكا ٥ دولارات
» كندا ٥ دولارات	
» استراليا ٦ دولارات	

» الدول الأفريقية ٤ دولارات.
» الدول الأوربية والأمريكية الأخرى ٥ دولارات.

موقعنا على الإنترنت: www.kalema.net